

Sovyet Devri Türkmen Yazarı Berdi Kerbabayev ve Aygıtlı Ädim Romanı

Dr. Yakup SARIKAYA*

Özet: Berdi Kerbabayev, Sovyet devri Türkmen edebiyatının kurucularından birisidir. Şiir başta olmak üzere edebiyatın hemen hemen bütün türlerinde eser vermiştir. Ancak daha çok nesir türünde verdiği eserleriyle (romanlarıyla) tanınmaktadır. Onun Aygıtlı Ädim (Kararlı Adım) adlı romanı, Türkmen edebiyatının ilk romanlarından biridir. Hatta basım tarihi itibarıyla ilk Türkmen romanıdır. Yazar, 1916-1920 yılları arası Türkmenistan'ını anlattığı bu tarihî romanını yirmi yıla yakın bir sürede tamamlamıştır. Eserin bazı kısımları, rejim yanlılarının tenkitleri doğrultusunda yazarınca iki kez değiştirilmiştir. Bu yüzden eserin 1940, 1949 ve 1955 yıllarına ait olmak üzere üç farklı baskısı bulunmaktadır. Aygıtlı Ädim, Türkmen edebiyat tarihçilerinin tamamı tarafından tartışmasız bir şaheser olarak kabul edilmektedir. Berdi Kerbabayev bu eseriyle en değerlisi 1947 yılında aldığı 2. Dereceli Stalin Ödülü olmak üzere birçok ödül kazanmıştır. Eser, eski Sovyetler Birliği bünyesinde yer alan birçok milletin dili yanında İngilizce, Hintçe ve Macarca gibi dillere çevrilmiş ve basılmıştır. Ayrıca romanın aynı adı taşıyan sine-ma filmi ve piyesi de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sovyet edebiyatı, Türkmen edebiyatı, Berdi Kerbabayev, Aygıtlı Ädim, roman, ideoloji

1- Berdi Kerbabayev'in Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri

Sovyet devri Türkmen edebiyatının kurucularından Berdi Miradoviç Kerbabayev (1894-1974), 15 Mart 1894'te Türkmenistan'ın Tecen ilçesinin Govkuzereň köyünde, varlıklı bir çiftçi ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Zekâsını fark eden babası onun okuyup molla (din adamı) olmasını istediği için köy mektebini bitirdikten sonra sırasıyla Tecen, Kaka, Gorcav ve Buhara medreselerinde eğitim görür. Bu sayede doğunun Fuzûli, Nevâi, Sâdî gibi büyük söz üstatlarını tanır. Ekim Devrimi'nden sonra Aşkabat'ta açılan öğretmenlik kursuna katılır. Kursu tamamladıktan sonra Türkmenistan'ın değişik yerlerinde memuriyetlerde bulunur, öğretmenlik yapar. Bir ara Tecen İdaresinin Maarif Şubesinin müfettişliğini ve müdürlüğünü yürütür. Daha sonra Tecen İcra Komitesi başkanı seçilir. 1920'li yılların başında

* Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi / KIRIKKALE
sarikayakup@yahoo.com

Türkmenistan ve *Dayhan* gazetelerinde çalışır, *Tokmak* dergisini çıkaranların arasına katılır. Bu derginin ilk redaktörüdür.

Berdi Kerbabayev, edebiyat hayatına şiirler başlar. *İç Yene de, Ur Yene* adlı satirik şiiri 1923 yılında *Türkmenistan* gazetesinde yayımlanır. 1924 yılı Ocak ayında ise *İstibdat Zamanda* adlı şiiri yayımlanır.

1920'li yıllarda yazdığı şiirler devrinin öne çıkan eğitim, kadın hakları, toprak-su reformu vb. meselelerle ilgilidir. Bu ilk şiirlerinin edebî bakımdan pek fazla değeri yoktur. Çünkü onun şairliği yavaş yavaş gelişecektir. 1927'de yazdığı *Okasañ* ve 1928'de yazdığı *Muğallım* adlı şiirlerinde halkı okuma yazma öğrenmeye teşvik etmek, aydınlatmak, onlara medeniyeti öğretmek amacı ön plândadır.

Halkın edebî mirasına da büyük önem veren Berdi Kerbabayev, eski edebî eserleri halka ulaştırma yolunda da büyük çaba sarf eder. 1926 yılında, büyük Türkmen şairi Mahtumkulu'nun şiirlerini toplayıp başına uzunca bir giriş yazarak *Mağtımğulı Goşğuları* adıyla neşreder. 1948 yılında ise halk arasından derlenmiş, Ali Şir Nevâi ile Sultan Hüseyin Baykara arasında geçen hikâyelerden oluşan *Mıralı-Novayı* adlı bir kitap yayımlar.

Kerbabayev, yirmili yılların ortalarından itibaren nesir ve drama türlerinde de denemelerde bulunur. 1926 yılında, toprak ve su reformu uğrunda yapılan sınıf mücadelelerinin anlatıldığı *Obada Bolan Vaka* adlı uzun hikâyesini, 1927 yılında ise sosyal bir yara olan esrarkeşliğin insan üzerindeki rûhî ve fizikî zararlarının anlatıldığı *Tiryekkeş ve Tebip* adlı piyesini yazar.

1927 yılında Leningrad'a giderek Doğu Bilimleri Enstitüsü Türkoloji Bölümü'nde okumaya başlar. Ancak Leningrad'ın havası sağlığına iyi gelmediği için birinci yılın sonunda okulu bırakıp Aşkabat'a geri döner.

1920'li yılların sonlarına doğru yazdığı şiirlerde, Türkmen halkına kabul ettirmek istenen yeni ideolojinin ve hayat tarzının anlatıldığı görülür. 1926 yılında yazdığı *Köne Durmuşımıza İğenç* adlı şiirinde, eski yaşayış tarzının yerildiği görülmektedir. Kerbabayev'in bu yıllarda yazdığı *Gızlar Dünyäsi* (1927) ve *Adatñı Gurbanı* (1927) adlı manzumeleri, o devrin önemli meselelerinden biri olan "kadınların özgürlüğü" üzerinedir. Bu şiirlerde devrim öncesi Türkmen toplumunda kadının durumu ve onların erkeklerle eşit olması için yürütülen mücadeleler anlatılır. 1928'de yazdığı *Dakılma*, 1929'da yazdığı *Yaz Mövsümünde Bir Gözel*, *Kepän Dodak* ve *İki Göreç* adlı manzumeleri de aynı sosyal konu üzerinedir (Durdıyev-Veyisov 2002: 264).

1920'li yıllarda şiirde yoğunlaşan Berdi Kerbabayev, bu yoğunluğunu 1930'lu yıllarda yavaş yavaş daha çok başarılı olacağı nesre kaydırır. 1929 yılında yazdığı *1916-ncı Yıl* adlı uzun hikâyesi ve 1930 yılında yazdığı *Açlık* hikâyesi, Türkmenlerin Sovyet devrimi öncesi içinde bulundukları zor şartları

anlatır. Bu yıllarda yazdığı *Garşa Guda* adlı uzun hikâyede ise sosyal bir yara olan berdel konu alınmıştır.

1930 yılında Türkmenistan'a aralarında ünlü Rus yazarlarının da bulunduğu büyük bir heyet gelir. Berdi Kerbabayev bu heyetteki Rus yazarlarıyla tanıştıktan sonra dikkatini köylere, köylülerin problemlerine çevirir. Bu tarihlerde yapmış olduğu seyahatlerin de onun edebî şahsiyetinin şekillenmesinde büyük etkisi olmuştur. Kerbabayev, bu seyahatlerinin sonucu olarak yol hikâyeleri tarzındaki *Hakikat* isimli denemesini yazar. Eser, Sovyet devri Türkmen edebiyatında deneme türünün ilk ürünüdür.

1930-1940 yılları arasında, rejimin yanında ve karşısında olanlar arasındaki mücadele iyice kızışmış, bu yüzden çok sayıdaki edebiyatçı aydın tutuklanıp hapse atılmıştır. Bu aydınlardan bir kısmı sonradan salıverilmiş, bir kısmı ise yok edilmiştir (Kara 1998: 108). Berdi Kerbabayev de 1937 yılında Garaca Burunov, Şalı Kekilov, Ruhı Alıyev ve Hıdır Deryayev gibi ünlü Türkmen edebiyatçılarıyla birlikte tutuklanır ve iki buçuk yıl tutuklu kalır. Tutuklanan yazarlardan bazıları idam edilir. Hıdır Deryayev'in dışındaki aydınlar 1940'ta serbest bırakılır.

Kerbabayev 1930'lu yıllardan itibaren edebî eser tercüme işine de girer. Çoğu Rus yazarlarının romanları olmak üzere, elliye yakın eseri Türkmen Türkçesine tercüme eder. Bunların arasında L. Tolstoy'un *Hacımurat*, M. Gorki'nin *Ene*, M. Şolohov'un *Göterilen Tarp*, E. L. Voyniç'in *Göğeyin* gibi romanları da vardır. Tercümeler vasıtasıyla tanıdığı Rus yazarların yanında, Orta Asya ve civarında yetişen diğer Türk edebiyatçılarından S. Ayni, S. Mukanov, A. İbragimov, A. Kadırı gibi yazarların da onun üzerindeki etkisi büyüktür. Bu tercümelerin yazarın yaratıcılık gücünün artmasında, sanatında ustalık kazanmasında, realist bir çizgiye gelmesinde çok büyük faydası olmuştur. Yazar bu durumu, kendisiyle yapılan bir röportajda şöyle ifade etmektedir: “*Bu tercümeler benim sevgili profesörlerim oldu. Olayların nasıl geliştirileceğini, konunun nasıl seçileceğini, kompozisyonun nasıl kurulacağını, karakterlerin nasıl oluşturulup nasıl hareket ettirileceğini öncelikle, büyük Rus yazarlarından, daha sonra da kardeş cumhuriyetlerin meşhur edebiyatçılarından öğrendim.*” (Geldiyev 1998: 271).

Kerbabayev, medresede öğrenim gördüğü için Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilmektedir ve okumuş olduğu doğunun büyük şairlerinin klâsiklerinden de tercümeler yapmıştır (Kazımoğlu 1994: 188).

Bizzat veya tercümeler vasıtasıyla tanıştığı devrin önemli Rus yazarları sayesinde Kerbabayev, bundan sonra yazacağı eserlerde konuları realist bir üslûpla ve ideoloji doğrultusunda işlemeyi benimsemiştir. Onun *Bayram* adlı

uzun hikâyesi ve *Ayğdıllı Âdim* adlı meşhur romanı bunun uygulandığı en açık örneklerdir.

Kerbabayev, İkinci Dünya Savaşı yıllarında savaş ve vatan (Sovyet vatani) sevgisini işleyen eserler verir. 1943 tarihinde yazdığı *Aylar* manzumesinde, Aylar ile subay olan sevgilisi Hallı'nın İkinci Dünya Savaşı'nda cephede gösterdikleri kahramanlıklar konu edilmiştir. *Sırlı Depede* adlı manzumesinde petrolçülük gibi zor bir işi başaran bir Türkmen kızı anlatılmıştır. Kerbabayev bu yıllarda Türkmenistan Yazarlar Birliği'nin başkanlığını da yürütür.

Kerbabayev savaştan sonra da edebiyat yaşamına devam eder. 1951 yılında *Balkanın Eteğinde* adlı şiirini yazar. *Gurbandurdu* şiiri İkinci Dünya Savaşı'nda üstün yararlıklar gösterdiği için kendisine "Sovyet ittifakı kahramanı ödülü" verilmiş bir Türkmen yiğidine ithaf edilmiştir.

Bu dönemde yazdığı *Aysoltan* adlı uzun hikâyesinde barış konusunu işlemiştir. *Nebitdağ* romanında, kara altın (petrol) işçilerinin hayatı ve çektikleri sıkıntılar anlatılır. *Gaygisiz Atabay* romanında, eserine adını veren bir Türkmen kahramanının hayatı ve onun Türkmenlerin birliği uğrunda verdiği mücadeleler anlatılır. *Bövsülen Bövet* isimli uzun hikâyesinde ülkede bütün dikkatlerin yalnız pamuğa çevrilip diğer tarım ürünlerine yeterince önem verilmemesini eleştirmiştir. Kerbabayev bu eseriyle ileride ekonomide yaşanacak durgunluğun sebeplerinden biri olacak bir problemi daha ortaya çıkarmadan eserinde işlemeyi bilmiştir. *Amıderya* ve *Bahar Buşlukçısı* adlı manzumelerinde, Türkmenler için hayatı öneme sahip Ceyhun ırmağının suyunu Türkmen çöllerine getirme ve her tarafı gül bahçesine çevirme arzusunu dile getirir. *Suv Damçası Altın Dânesi* adlı romanında, Karakum Kanalı'nın inşa edilmesinde emeği geçenlerin kahramanlıkları anlatılır.

Kerbabayev Türkmen tiyatrosunun gelişmesi için de büyük çaba sarf etmiştir. İkinci Dünya Savaşı yıllarında *Vatana Söygi*, *Kim Kimi Söyyä*, *Doğanlar* ve *Ene* adlı piyeslerini yazar. Bunların dışında *Göterim*, *Hüyrlukga Hemra*, *Halk Şahırı*, *Mağtımğulı* (tarihi konulu) ve *Ayğdıllı Âdim* adlı piyeslerle *Abadan* adlı bir libretto (opera sözü) da yazmıştır.

Berdi Kerbabayev edebiyat yaşamında geleceğin büyükleri olacak çocukları unutmamış ve onlara yönelik olarak çocuk edebiyatı alanında da eserler vermiştir (Kösoğlu 1998: 72). Onlar için *Batır*, *Ihlasa-Mıraç*, *Çekişmân Bekişmez*, *Connuk Batır*, *Kırk Yalan* ve *Capbaklar* gibi birçok hikâyenin yanında *Dostluk* ve *Kim Bilmeşek* adlarını taşıyan masal ve bilmece kitapları yazmıştır.

Berdi Kerbabayev, *Öten Günler* adlı otobiyografik bir roman miras bırakmıştır.

Yazarın bunlara ilâve olarak, yurt içinde ve dışında katıldığı birçok toplantıda sunduğu tebliğleri, kendisiyle yapılmış röportajları ve yazmış olduğu ten-

kit makaleleri, sosyal ve siyasî içerikli yazıları da bulunmaktadır. Berdi Kerbabayev'in eserleri, *Eserler Toplumı* adıyla 1958-60 yılları arasında beş ciltte (cildin biri iki kitaptır) toplanarak yayımlanmıştır. 1966 yılında bir edebiyat tenkitçisi olan Hangulı Tañrıberdiyev tarafından yazılmış, Türkmen edebiyatına büyük emeği geçmiş bu yazarın sanatkârlığını anlatan *Berdi Kerbabayev – Söz Ussadı* adlı bir eser de yayımlanmıştır.

Kerbabayev, 1970'li yıllarda Türkiye'yi ziyaret etmiş ve bu ziyaretin sonucunda ilk olarak 1971 senesinde *Edebiyat ve Sunğat* gazetesinde yol yazıları, hemen ardından ise *Türkiye'yi Ziyaret* isimli kitabı yayımlanmıştır (Çonoğlu 2002: 868; Memmet-Kazak 1998: 160'tan).

Berdi Kerbabayev, Türkmen Türkçesinin zenginliğinden ustaca faydalanmasını bilmiştir. Onun B. Seytâkov, B. Pürliyev, B. Soltannıyazov, G. Gurbansâhedov, A. Atacanov, K. Gurbannepesov, A. Gurbanov, K. Berdiyev, N. Cumayev gibi birçok Türkmen yazarı üzerindeki etkisi büyüktür. Türkmen yazarlarından M. Seyidov bu konuda şöyle demektedir: “*Türkmen Türkçesi engin bir deryadır. Bu deryayı görmek isteyenler Berdi Kerbabayev'in eserlerini bir okusun, yeter.*” (Tañrıberdiyev 1966: 9).

Berdi Kerbabayev, Türkmen halkının sosyal ve kültürel gelişimine büyük emeği geçmiş yazarlardan biri olarak kabul edilmektedir. Sovyet edebiyatında adı M. Şolohov, S. Ayni, M. İbragimov, Tursunzade gibi söz üstatlarıyla birlikte anılmaktadır. Ünlü Özbek şairi Gapur Gulam, Berdi Kerbabayev için, “*Merhum Sadretdin Ayni'den sonra Orta Asya edebiyatının en büyük pehlivanıdır.*” demektedir. Bir diğer çalışmaya göre de “*Berdi Kerbabayev Sovyet devri Türkmen edebiyatının en büyük yazarı*” olmayı hak etmiştir (Yusupov-Yusupova 1992: 178).

Berdi Kerbabayev, yalnız Türkmen edebiyatının değil, bütün Sovyet edebiyatının da temsilcisidir. Şöhreti Türkmenistan'ı aşmış ve Sovyetler Birliği çapında ün kazanmıştır. O, Türkmen edebiyatını Sovyet halklarına ve dünyaya tanıtmıştır. Kerbabayev, başarılarından dolayı devlet tarafından birçok ödül, madalya ve nişana lâyık görülmüştür. *Aygıtlı Ādim* ve *Aysoltan* adlı eserleriyle iki kez “Sovyetler Birliği Ödülü”nü almaya hak kazanmıştır. *Aygıtlı Ādim* 16 dile, *Aysoltan* 30 dile, *Nebitdağ* ise eski Sovyetler Birliği bünyesinde yer alan birçok milletin diline tercüme edilip milyonlarca baskı yapmıştır. Yazar, Türkmenistan tarafından verilmiş “Mahtumkulu Devlet Ödülü”nün de sahibidir.

Kerbabayev'in eserlerini türlerine göre şöyle sıralayabiliriz:

- a) Romanları: *Aygıtlı Ādim*, *Nebitdağ*, *Gayğısız Atabay*, *Suv Damcası Altın Dānesi*, *Öten Günler* (otobiyografi).
- b) Piyesleri: *Vatana Söygi*, *Kim Kimi Söyyä*, *Doğanlar*, *Ene*, *Tiryekkeş ve Tebip*, *Göterim*, *Hüyrlukga-Hemra*, *Doğanlar*, *Mağtımğulı*, *Halk Şahırı*, *Aygıtlı Ādim*.

- c) Uzun Hikâyeleri: *1916-ncı Yıl, Obada Bolan Vaka, Garşa Guda, Bayram, Aysoltan.*
- ç) Hikâyeleri: *Açlık, Müdür, Adat Dälmi?, Arslan, Aşğabat, Komissar Geldiyev, Mollamurt, İki Mekdep.*
- d) Çocuklar için yazdığı hikâyeler: *Batır, Çekişmân Bekişmez, Ihlasa-Mırat, Connuk Batır, Kırk Yalan, Capbaklar.*
- e) Manzumeleri: *Gızlar Dünyası, Adatıñ Gurbanı, Dakılma, Yaz Mövsümünde Bir Gözel, Kepän Dodak, Amıderya, Bahar Buşlukçısı, Sırlı Depede, İki Göreç, Aylar.*
- f) Şiirleri: *İç Yene-de Ur Yene, İstibdat Zamanda, Köne Durmuşımıza İğenç, Lenin, Kommunistik Partiya, Rus Halkına, Türkmenistanım, Atama Soñkı Hatım, Ak Altın, Okasañ, Muğallım, Balkanıñ Eteğinde, Gurbandurdy.*
- g) Tercümeleleri (Roman): *Hacımurat (L. Tolstoy), Ene (M. Gorki), Göterilen Tarp (M. Şolohov), Göğeyin (E. L. Voyniç).*
- ğ) Yazdığı Kitaplar: *Mağtımğulı Goşğuları, Miralı-Novayı.*
- h) Libretto (Opera Sözü): *Abadan.*
- ı) Deneme: *Hakikat.*
- i) Masal kitabı: *Dostluk.*
- j) Bilmece kitabı: *Kim Bilmeşek.*

2- Aygıtlı Ädim (Kararlı Adım) Romanı

Berdi Kerbabayev, başta şiir olmak üzere birçok edebî türde eser vermiş olsa da o, daha çok nesriyle, bilhassa romanlarıyla ün kazanmıştır.

Aygıtlı Ädim, Sovyet devri Türkmen edebiyatında bu türde yazılmış ilk eserlerden biridir. Hatta basım tarihi itibarıyla ilk Türkmen romanı sayılmaktadır. Eser, Türkmenlerin tarihinde çalkantılı bir dönem olan Ekim Devrimi sırasında Türkmenistan coğrafyasında yaşananları anlatmaktadır. Yani tarihî bir romandır. Roman, aynı zamanda Türkmen edebiyatının ilk büyük realist romanı da sayılmaktadır (Geldiyev, 1998: 276).

Türkmen edebiyat araştırmacılarına göre *Aygıtlı Ädim*, Sovyet devri Türkmen edebiyatının en başta gelen eseri kabul edilmektedir. Durdiyev ve Veyisov'a (2002: 264) göre *Aygıtlı Ädim* romanı, günümüz Türkmen edebiyatının en seçkin eseridir. Diğer bir Türkmen yazarı Gurbansähedov (1990: 115-116) ise roman hakkında şöyle demektedir: “*Türkmen edebiyatından söz açıldığında konu döner dolaşır Aygıtlı Ädim’e gelir. Aygıtlı Ädim, yalnız Berdi Kerbabayev’in değil, bütün Türkmen Sovyet edebiyatının baş kitabıdır. Yazılmasının üzerinden yarım asır geçmiş olmasına rağmen hâlâ edebi-*

yatımızda ustalık bakımından onunla boy ölçüşebilecek bir roman sahneye çıkmamıştır. İşte bu yüzden, haklı olarak Aygıtlı Ädim romanına edebiyatımızın şaheseri deniyor.” Berdi Kerbabayev de kendisiyle yapılan bir röportajda bu gerçeği kabul ederek “romanın kendisinin de en büyük eseri(baş kitabı) olduğunu” ifade etmektedir (Esenov 1983).

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Türkmen köylerinde yaşanan iktisadî buhran sonucu 1916’da Tecen’de bir Çiftçi Ayaklanması meydana gelir. Üç ciltten oluşan bu romanın vak’ası, bu ayaklanmanın Çar ordusu tarafından kanlı bir şekilde bastırılması hadisesinin anlatılmasıyla başlar. Daha sonra, merkezî Rusya’da meydana gelen devrimin Türkmenistan’da sebep olduğu dalgalanmalar ve 1918-1920 yılları arasında ortaya çıkan iç savaş anlatılır.

Romanın baş kahramanı, sıradan bir Türkmen köylüsü olan Artık Babalıdır. Artık, bu olayların hemen hepsini yaşar. Yetim Artık Babalı, daha genç yaşta o dönemin zor şartlarına rağmen hayatın bütün yükünü omuzlamıştır. Kendi hâlinde ve kendi dertleriyle uğraşırken, delikanlılığın verdiği dik başlılıkla köyün zenginlerinin ve yerel idarecilerin haksız uygulamalarına karşı isyan eder ve kendini bir mücadelenin içinde bulur. Zenginler fakir köylüyü sömürmektedirler. Üstelik, bu zenginlerden birinin oğlu sevdiği kızı elinden almaya kalkar.

Romanın bir başka kahramanı, Artık’ın çocukluk arkadaşı Aşır’dır. İkisi de dürüst olan Artık ve Aşır, önceleri farklı saflarda mücadele ederler. Artık, Bolşeviklere karşı mücadele eden Aklar’ın tarafında bulunan Eziz Han’ın tarafında, Aşır ise Kızıllar’ın (Bolşeviklerin) tarafında yer alır. Kardeşin kardeşle karşı karşıya geldiği bir iç savaşın yaşandığı böyle bir devirde, Artık ile Aşır en sonunda işi birbirlerine silâh çekmeye kadar götürürler. Ancak dostluk galip gelir ve Artık yaralanan dostu, çocukluk arkadaşı Aşır’ı omuzlayarak tedavi edilmesi için düşman karargâhına kadar götürür. Romanın sonunda iç savaşın sona erip Bolşeviklerin Akları yenmesi Artık, Aşır ve diğer kişiler tarafından “özgürlüğün zaferi” olarak değerlendirilir.

Türkiye Türkçesine Kararlı Adım, Aydınlık Adım, Azimli Adım, Kat’î Adım, İstikrarlı Adım ve Tedbirli Adım gibi adlarla aktarılmış olan (Kara 1998: 109; Kösoğlu 1998: 76; Durdıyev-Veyisov 2002: 264; Sarıkaya 2003: 13 vd.) *Aygıtlı Ädim*, birkaç önemli konuya temas etmektedir. Kazımoğlu’na göre (1994: 191) bu konular, on başlık altında toplanabilir:

- a) Türkmenlerin 20. yüzyılın başlarındaki hayatı, maişeti ve âdetleri.
- b) Kentte yaşayan Türkmenlerin istek ve arzuları, yaşam tarzı ve cemiyetteki rolleri.
- c) Türkmenistan’ın inkılâp devrindeki siyasî ve sosyal durumu, halkın istekleri.

- ç) Türkmenistan'da toprak problemi ve bunun çözümü.
- d) Zengin-yoksul çatışması, Basmacılar ve yeni idarenin taraftarları arasındaki mücadeleler.
- e) Eskiyle yeninin mücadelesi.
- f) Devrim taraftarlarının Basmacılarla ve eski zenginlere çatışmaları.
- g) Devrim karşıtları, dış müdahaleciler ve bunların o devrin hayatındaki rolü.
- ğ) Din problemleri.
- h) Kadın-erkek eşitliği.

Berdi Kerbabayev romanını yazmak için yirmi yıla yakın çalışmıştır. Yazma işine girişmeden önce, eserinin gerçekçi olması için anlatacağı yıllara (1916-1920) ait tarihî belgelere, arşivlere ulaşmış ve olayların geçtiği yerlere bizzat gitmiştir.

Kerbabayev, romanını yazma işine yirmili yılların sonuna doğru girişir. 1927 yılında yazdığı *Gızlar Dünyası* adlı şiirinde Aygıtlı Ğdim romanında aynı ifadelerle anlatacağı Türkmenlerdeki kadın-erkek eşitsizliği konusuna değinir. 1929 yılında yazdığı *1916-ncı Yıl* adlı uzun hikâyesi ve 1930 yılında yazdığı *Açlık* hikâyesinde ise yine ileride *Aygıtlı Ğdim*'de daha geniş bir plânda vereceğı, Türkmen halkının 1917 Ekim Devrimi öncesi içinde bulunduğu zor şartlar gözler önüne serilir. Kerbabayev'in *1916-ncı Yıl* adlı uzun hikâyesinde, yazacağı romanın vak'asının 1916'daki Tecen Çiftçi Ayaklanması'nın hemen öncesinden başlayacağı belli olmuştur. Yine *Aygıtlı Ğdim*'den bazı bölümler, 1935 yılında, *Sovyet Edebiyatı* dergisinde *Artık Bilen Ayna* adı altında tefrika edilmiştir.

Yazar, uzun uğraşlar sonucu topladığı ulaştığı bilgileri sanatçı dehasıyla işleyerek eserinin ilk cildini 1937 yılında bitirir. Ancak 1937'de Kerbabayev, adı "halk düşmanları listesi"ne dahil edildiğı için tutuklanıp hapse atılır ve yazarlığının en verimli iki buçuk yılını hapiste geçirmek zorunda kalır. Bu yüzden 1937 yılında basılacak roman (ilk cilt), üç yıl gecikmeyle ancak 1940 yılında basılabilir.

Aygıtlı Ğdim, Sovyet devri Türkmen edebiyatında roman türünde yazılmış eserlerin ilki olduğu için herkes tarafından ilgiyle karşılaşır. Ancak romanı tenkit eden makaleler de yayımlanır. Bunların içinde, Y. Nasırlı ve A. Nıyazov'un ortaklaşa yazdıkları *Aygıtlı Ğdim Romanı Hakında* adlı tenkit yazısıyla G. Şengelin'in yazdığı *Birinci Ğdim* adlı tenkit makalesi en dikkate değerleridir. İlk makalede eser, ideoloji yoksunu olmakla ve amaçsızlıkla suçlanmıştır. Oysa bu, romanın ilk cildir. Vak'anın devamı ve sonuçlanması diğer iki cilde bırakılmıştır. Diğer tenkit makalesi ise daha insaflıdır.

Şengelin eseri, Türkmen Sovyet edebiyatının büyük bir kazanımı olarak görmekte, yazarın köy yaşamını, halkın gelişmeler karşısında aldığı tavrı göstermekte, eski devrin yerel yöneticilerinin zalimliklerini çok ayrıntılı bir şekilde gözler önüne sermekte çok başarılı olduğunu ifade etmektedir. Sovyet rejiminin yayın organı *Sovet Türkmenistanı* gazetesinde de roman hakkında özel redaksiyonla bir makale yayımlanmıştır. Bu makalede de romanın üstün yönleri ve eksiklikleri belirtilip tenkitçilerin romanı haksız yere eleştirdikleri üzerinde durulmuştur (Tafrıberdiyev 1966: 16-17).

Kerbabayev, ideolojik özelliklere sahip olması için eserini değiştirmeye mecbur kalır (Sarıyev 2002: 850; Orazgılıcov-Kuzmin 1994'ten). Böylece ilk cilt üzerinde yeniden çalışmaya başlar. Bu sırada diğer iki cildin yazılması işini de tamamlar ve roman 1949 yılında üç cilt olarak basılır. Ancak yapılan değişiklikler rejim yanlılarını tatmin etmez. Bu kez de roman kahramanının hiçbir yere bağlanmaması ve başına buyruk hareket etmesi tenkit edilir (Kerimov 1952). Çünkü onlara göre bir Türkmenin bağımsızlık fikrini savunması, ne Sovyetlere ne de başka bir devlete tâbi olmadan kendi başına hareket etmesi düşünülemezdi, yanlıştı ve bu rejime hizmet etmiyordu. Yazar, eseri hakkında basında çıkan bu tenkitleri ve rejimin direktiflerini dikkate alıp eser üzerinde yeniden üç yıl daha çalışmaya mecbur kalır. Böylece romanın yeni düzene uygun baskısı 1955 yılında yapılır. Eserin mevcut baskıları hep bu tarihe aittir. Çünkü daha önceki baskılar idare tarafından yasaklandığı için toplatılıp imha edilmiştir.

Romanda yapılan değişiklikler genelde, eserde tarihî bir şahsiyet olarak verilen Türkmen hanı Eziz Han ile ilgilidir. Romanın yazara yapılan baskılar sonucu değiştirilen şeklinde, roman kahramanlarından biri olarak verilen Eziz Han karakteri kötülenmiş ve onunla bağlantılı olaylar gerçekleri yansıtmayacak şekilde aktarılmıştır. Hâlbuki Berdi Kerbabayev, anlattığı kahraman Eziz Hanın bir süreliğine kâtipliğini yapmıştır. Bu görevi dolayısıyla onu en iyi tanıyan kişilerden biri olarak düşünülebilir.

Romanın ilk baskısında, realist üslûbun da etkisiyle, tarihî gerçekler olay örgüsü içinde olduğu gibi verilmiştir. Ancak Eziz Han'ın şahsında savunulan “bağımsızlık” fikri rejim tarafından sakıncalı bulunduğu için yazar zorunlu olarak eserinde değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır. Bu yeni şekil verilirken esere bazı bölümler eklenmiş, Eziz Hanı kötülemek için satır aralarına “Eziz Han halk düşmanı, zalimler zalimi, vahşiler vahşisi” gibi ifadeler serpiştirilmiştir. Değişiklikler sonucunda eser Sovyetler Birliği Bakanlar Kurulu'nun kararıyla “Stalin Devlet Ödülü”nü almıştır. Bu yüzden eser, ideoloji romanları içinde sayılmalıdır.

Aygıtly Ādim, başta Sovyet halklarının dilleri olmak üzere İngilizce, Hintçe, Macarca gibi 16 dile çevrilip yayımlanmıştır. Romanın sinemaya uyarlanmış

şekli olan ve romanla aynı adı taşıyan filmi de yurt içi ve dışında büyük ilgiyle karşılanmış ve birçok ödülleri almıştır. Yine, romanın tiyatroya uyarlanmış şekli olan *Ayğıtılı Ädim* piyesi Türkmen sahnesinin gururu olmuştur.

Ayğıtılı Ädim son şekliyle bir ideoloji romanı hâlini almış olsa da Türkmen Türkçesinin bütün dil zenginliğini başarıyla yansıtan bir edebî eser niteliğindedir. Eser, zengin kelime hazinesiyle bir sözlük vazifesi görmektedir. Romanında yer alan bazı kelimeler, Türkmen Türkçesinin sözlüklerinde dahi bulunmamaktadır. Yazar eserinde yansımali kelimeleri, deyim ve atasözlerini çok zengin ve yerli yerinde kullanarak okuyucu üzerinde etki bırakacak bir ifade tarzı ortaya koymuştur. Edebiyat araştırmacılarına göre romanın kurusu ve kompozisyonu da çok sağlamdır.

Bütün bu özellikleriyle *Ayğıtılı Ädim*, Türk, Sovyet ve dünya edebiyatı içindeki haklı yerini almıştır. Eser, 27 Ekim 1991'de Türkmenistan'ın bağımsızlığını ilan etmesinden sonra ideoloji romanı olduğu gerekçesiyle Türkmenistan'da gözden düşmüş, unutulmuş, âdeta yasaklanmıştır. Ancak taşıdığı edebî değer nedeniyle eser bunu hiç hak etmemektedir. Eski-yeni rejim tartışmaları bir kenara bırakılmalı ve onun yeni nesillerce okunmasında bir sakınca görülmemelidir.

Kaynakça

- ÇONOĞLU, Salim (2002), "Türkmen Edebiyatından Çağdaş Türk Dünyası Edebiyatına Doğru", *Türkler*, C. 19 (Türk Dünyası), s. 860-871, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- DURDIYEV, Kakacan-Begmirat VEYİSOV -Komisyon- (2002), *Türk Dünyası Edebiyatı*, C. 2 (20. Yüzyıl Türk Edebiyatı), Ankara: TİKA Yayını.
- ESENOV, R. (1983), "Berdi Ağa Bilen Duşuşıklar", *Edebiyat ve Sunğat Gazeti*, (Türkmenistan), 23 Yanvar'.
- GELDIYEV, Gurbandurdi-Jora ALLAKOV-Başım ŞAMIRADOV (1998), *Türkmen Edebiyatı*, Aşgabat: Mağarif Neşiriyatı.
- GURBANSÄHEDOV, Muhammet (1990), *Türkmen Romanının Kemala Gelmeği*, Aşgabat: Ilım Neşiriyatı.
- KARA, Mehmet (1998), *Türkmen Türkçesi ve Türkmen Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KAZIMOĞLU, Samir (1994), *Türk Dünyası Toplulukları Edebiyatı*, C. I (XIX-XX. Asır Türkmen Edebiyatı), s. 176-197, Ankara: Ecdâd Yayın-Pazarlama.
- KERBABAYEV, Berdi (1948): *Mıralı (Novayı)*, Aşgabat: Türkmen Dövlät Neşiriyatı.
- _____ (1955): *Ayğıtılı Ädim*, 3 Cilt, Aşgabat: Türkmen Dövlät Neşiriyatı.

- KERİMOV, A. (1952), “Berdi Kerbabayev’in Ayğıtlı Ädim Romanında Halkların Dostluğunun Görkezilişi”, *Sovet Edebiyatı Jurnalı*, No: 2 vd.
- KÖSOĞLU, Nevzat (Redaktör) (1998), *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nesir-Nazım)*, C. 10-11 (Türkmenistan Türk Edebiyatı), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- MEMMET, Ahmet-Yener KAZAK (1998), “Türk Türkmen Edebi Ädimlerine Nazar”, *Garagum Jurnalı*, S. 3; 160-169.
- ORAZGILICOV, Y.-O. KUZMİN (1994), “Ayğıtlı Ädim Romanının Hasratlı İkbalı”, *Türkmen Arhivi Jurnalı*, S. 1-2: 36-93.
- SARIKAYA, Yakup (2003), *Berdi Kerbabayev’in Ayğıtlı Ädim Romanı (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- SARIYEV, Berdi (2002), “Yeni Türkmen Edebiyatı”, (Çev. Melek Erdem), *Türkler*, C. 19 (Türk Dünyası), s. 849-859, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- TANRIBERDİYEV, Hangulı (1966), *Berdi Kerbabayev - Söz Ussadı*, Aşğabat: Türkmenistan Neşiriyatı.
- YUSUPOV, N. - C. YUSUPOVA (1992): *Türkmen Dili ve Edebiyatı*, Aşğabat: Dessur Kiçi Kârhanası.

EK: YAZARIN RESMİ



**Berdi KERBABAYEV
(1894-1974)**

Berdi Kerbabayev, Writer of Soviet Age Turkmen Literature and his Novel, Named Aygıtlı Ädim (The Decisive Step)

Dr. Yakup SARIKAYA*

Abstract: Berdi Kerbabayev, is the one of the founders of the Soviet Age Turkmen Literature. He works every part of the literature nearly especially poems. But, first of all he known the works which are proses (novels). His novel, named Aygıtlı Ädim (The Decisive Step) is the one of the first novel in the Turkmen Literature. Even according to publication date, is the first Turkmen Novel. The writer had completed this historical novel in which he described the Turkmenistan between the dates 1916-1920 for approximately 20 years. Some parts of the work has been corrected by the writer according to criticism of the regime suporters. Therefore there are three different editions published in 1940, 1949 and 1955. Aygıtlı Ädim is regarded without discussion as a masterpiece by all Turkmen literary historians. Berdi Kerbabayev with this novel had many awards, the most important ones of that were 2nd degree Stalin Award which was given by SSSR Ministry Committee Decision in 1947. The novel was translated to many languages, especially into former Soviet Union nations languages, English, Indian and Hungarian language and was published. Moreover, there are the theater play and movie, named same as the novel.

Key Words: Soviet literature, Turkmen literature, Berdi Kerbabayev, The Decisive Step, novel, ideology

* Kırıkkale University, Faculty of Arts and Sciences / KIRIKKALE
sarikayakup@yahoo.com.tr

Туркменский писатель Советского периода Берди Кербабаяев и его роман Айгытлы Адим

Доктор Якуп Сарыкая*

Резюме: Берди Кербабаяев один из основоположников туркменской литературы Советского периода. У него имеются произведения из всех жанров литературы и в первую очередь стихи. Однако он известен прежде всего своей прозой (романами). Его роман под названием Айгытлы Адим (Решительный Шаг) является одним из первых романов Туркменской литературы. Кроме того с даты выпуска является первым туркменским романом. Писатель писал этот исторический роман, описывающий Туркменистан в период 1916-1920 годов, около 20 лет. Некоторые части произведения были изменены писателем два раза из-за критики режима того времени. Поэтому в данный момент имеются три разные изданные версии произведения, относящиеся к 1940, 1949 и 1955 годам. Айгытлы Адим признан без исключения всеми туркменскими литературными историками как шедевр туркменской литературы. Берди Кербабаяев этим своим произведением завоевал множество премий, самой ценной из которых является Сталинская Премия Второй Степени полученная им в 1947 году. Произведение было переведено и издано на многих языках, составлявших остоу бывшего Советского Союза, таких как английский, хинди и венгерский. Помимо того имеется одноименный фильм и пьеса этого романа.

Ключевые слова: Советская литература, Туркменская литература, Берди Кербабаяев, Айгытлы Адим, роман, идеология

* Университет Кырккале, Факультет Естественных и Литературных / КЫРККАЛЕ
sarikayakup@yahoo.com

Ziya Osman Saba ve Dergilerde Saklı Kalmış Şiirleri

Bilge YÜKSEL*

Özet: Ziya Osman Saba 1910'da İstanbul'da doğmuş ve okumaya meraklı bir ailenin içinde büyümüştür. Bu sayede de çok küçük yaşlardan itibaren edebiyatla ilgilenmeye başlamıştır. *Servet-i Fünun*'un 1927 tarihli sayısında "Sönen Gözler" şiirinin yayımlanmasıyla edebiyat dünyasına ilk adımını atan Ziya Osman Saba, o sıralarda *Servet-i Fünun*'da çalışan Sabri Esat, Yaşar Nabi, Muammer Lütfi, Cevdet Kudret, Vasfi Mahir ve Kenan Hulusi ile tanışmıştır. 1928'de onlarla birlikte, *Yedi Meşale* isimli şiir kitabını çıkarmış, 1928'in Eylül'ünde yayınına başladıkları *Meşale* adlı dergide de yayın süresince kurucu-yazar olarak yer almıştır. Yedi Meşaleciler adıyla anılan bu grubun dağılmasının ardından Ziya Osman Saba, edebiyat dünyasında bireysel olarak varlığını sürdürmüş, ölümüne kadar da şiir yazmaya devam etmiştir. Bu süreç içinde -yazdığı hikâyelerin sayısı da az olmamasına rağmen- kendini özellikle şair olarak tanımlayan Ziya Osman Saba'nın, hayatının farklı evrelerini bünyesinde toplayan üç şiir kitabı yayımlanmıştır. Ziya Osman Saba'nın, *Sebil ve Güvercinler*, *Geçen Zaman*, *Nefes Almak* adlı üç ayrı şiir kitabı, bir de *Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi-Değişen İstanbul* adlı hikâye kitabı mevcuttur. "Bütün Şiirleri" başlığı altında birkaç farklı basım hâlinde yayınlanan bu şiir kitapları, çoğunlukla ilk basımları esas alınarak yapılmış olduğundan, kimi şiirleri dergilerde saklı kalmıştır. Bu çalışmanın amacı, dergilerde kalmış olan bu şiirleri gün ışığına çıkarmak ve bahsi geçen şiirlerin Ziya Osman Saba'nın sanat anlayışı içindeki yerini tespit edebilmektir.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri, Yedi Meşale, Meşale, Sebil ve Güvercinler, Saf Şiir

30 Mart 1910'da İstanbul'da, bir yalıda dünyaya gelmiş olan Ziya Osman Saba, geçirdiği mutlu çocukluk yıllarının (Onger 1970) ardından, daha sekiz yaşında iken, annesini, sonrasında kardeşini kaybederek (Siyavuşgil 1957:7)¹, ölümün acı yüzüyle tanışmış, 1920'de anneannesini de kaybetmesinin ardından Galatasaray Lisesi'ne yatılı olarak verilmiştir. Ziya Osman'ın maddî ihtiyaçları, askerî ateşe göreviyle Paris'te bulunan babası tarafından karşılanıyor olmasına rağmen, baba sevgisi arayan ve bulamayan Ziya Osman, okul süresince içine ka-

* Ticaret Meslek Lisesi, Borçka / ARTVİN
bilgeyukcell@yahoo.com

panık bir çocuk olarak, şiir ve edebiyatla avunmaya çalışmıştır. Bu yıllar onun edebiyata ciddiyetle eğilmeye başladığı yıllardır ki, anne kucağının özlemiyle “Hissiyâtım” başlıklı kara kaplı bir defterde annesini merkez aldığı düz yazılarını biriktirmeye başlamış; ancak bir süre sonra, mor mürekkepli kalemle ve hevesle yazdığı bu metinleri, okuduğu romanların etkisinde kalarak büyük bir yazar olmak sevdasıyla yakmıştır (Saba 1992). Dolayısıyla bu deftere ilişkin kendisinin söyledikleri dışında, günümüze hiçbir iz kalmamıştır. Ziya Osman’ın edebiyat dünyasına girişi yine bu yıllara rastlamaktadır. Daha on yedi yaşında iken *Servet-i Fünun*’da yayınlanan ilk şiiri “Sönen Gözler”le (1927: 123) kendini göstermeyi başarmış, Galatasaray Lisesi’ne devam ettiği bu yıllarda *Yedi Meşale*’yi oluşturacak gençlerle² tanışarak edebiyata asıl adımını atmıştır. Meşaleciler, Nisan 1928’de çıkardıkları *Yedi Meşale* adlı şiir kitabının ardından Yusuf Ziya Ortaç’ın öncülüğünde *Meşale* adlı mecmuayı çıkarmaya başlamışlar, ancak 1 Temmuz 1928’de yayınına başladıkları bu derginin kimi olumsuzluklar nedeniyle sekiz sayı sonra kapanması üzerine, farklı dergilerde eser vermeye devam etmişlerdir. Bu süreçte Ziya Osman da *Milliyet* ve *İçtihat*’ta arkadaşlarıyla birlikte çalışmış, Yaşar Nabi’nin 1933’te *Varlık* dergisini çıkarışıyla metinlerini orada yayımlatmaya başlamıştır.

Ziya Osman Saba, 1928’den 1943 yılına kadar yazdığı şiirlerinden seçtiklerini, 1943 yılında ABC Kitabevi’ne bastırmıştır; *Sebil ve Güvercinler* adını verdiği bu kitabında 66 şiiri vardır. 1947 yılında ise *Geçen Zaman* adlı şiir kitabı yayımlanmıştır. Varlık Yayınları arasında çıkan bu kitap, Ziya Osman’ın *Sebil ve Güvercinler* adlı kitabındaki şiirlerinin yanı sıra 1943’ten 1946’ya kadar geçen sürede yazdığı şiirlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Şairin ilk kalp krizinden sonra yazdığı 1947-1957 arasındaki şiirlerinin toplamından oluşan *Nefes Almak* adlı şiir kitabı ise, şairin isteği üzerine yine Varlık Yayınevi tarafından ve kendisi öldükten sonra yayımlanmıştır. Daha sonraki yıllarda, Varlık Yayınevi tarafından *Geçen Zaman* ve *Nefes Almak* kitaplarının birlikte basımı yapılmış; ancak 1974 ve 1991 yıllarında yayınlanan bu kitaplara herhangi bir ek yapılmamıştır. Ziya Osman Saba’ya ait, basılan son şiir kitabı ise Konur Ertop’un derlemesi ve eklemeleriyle 2003 yılında Alkım Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. *Bıraktığım İstanbul* başlıklı bu kitap, Ziya Osman Saba’nın *Meşale* ile *Servet-i Fünun*’da yayımlanmış, ancak kitaplarında yer verilmemiş olan şiirlerini de içeriyor olması bakımından, Ziya Osman Saba’nın şiirlerine dair yayınlanmış en kapsamlı basımdır.

Ancak, “Yedi Meşale Topluluğu ve Türk Edebiyatındaki Yeri” (Yüksel 2004) başlıklı yüksek lisans tezimin tarama aşamasında fark ettiğim ve “Ziya Osman Saba’nın Şiirlerinde Aşk” başlıklı çalışmam esnasında da derinlemesine inceleme fırsatını bulduğum bir husus dikkat çekicidir ki, bu, Ziya Osman Saba’nın şiirlerinden bazılarının dergilerde yayımlanmış olmasına karşın, şiir

kitaplarında yer almayıdır. Buna göre, Ziya Osman Saba hayatıyken ve öldükten sonra basılmış, fakat hiçbir şiir kitabında yer almayan ya da kimi değişikliklerle kitaplarına almış olduğu şiirleri vardır.

I. Dergilerde Kalan Şiirleri: *Servet-i Fünun* (c: 62, nr. 1630-156, 10 Teşrîn-i sani 1927, s. 406)'da yayımlanmış olan "Merdivenler" şiiri, Ziya Osman'ın şiir kitaplarında yer almayan en eski tarihli şiiridir. Çocukluğunu geçirdiği yalının yanması sonucu, İstanbul'daki tek akrabası olan teyzesiyle birlikte Fener Yolu'na taşınmasının (Kırcı 1991: 31) ardından yazdığı bu şiirde, Ziya Osman'ın geçirdiği sıkıntılı günlerin onda yarattığı karamsar psikolojiyi ve yaşama dair yılgın tavrı açıkça görmek mümkündür. Bu tavrı, Ziya Osman'ın yaşadıklarının bir sonucu olarak kabul etmenin yanı sıra, o dönemlerde hâlâ etkisini sürdürmekte olan *Servet-i Fünun* anlayışına bağlamak da hatalı olmayacaktır. Nitekim yaşama dair karamsar bakış ve bunu dile getirişte kullandığı "Acı gıcırtilarla ezilir biter her gün", "Gözlerindeki aksin sönük kandilleridir" tarzındaki benzetmeler, *Servet-i Fünun* anlayışının bir yansımasıdır. Ayrıca "merdiven" imgesinin, *Fecr-i Âti*'nin büyük temsilcisi Ahmet Hâşim'in "Merdiven" şiirindeki kullanımıyla benzerliği dikkat çekicidir. Hatta o kadar ki, Ziya Osman'ın, Ahmet Hâşim'in "Merdiven" şiirindeki "Ağır ağır çıkacaksın bu merdivenlerden" dizeleri ile kesiştiği "İnerken ağır ağır uzun merdivenlerden" şeklindeki ifadelerine bile rastlamak mümkündür. Bu durum, edebiyat dünyasında kendini bulmaya çalışan Ziya Osman'ın ilk şiir denemelerinden olan "Merdivenler'de de, hayranı olduğu şairlerin ve sanat anlayışlarının etkisinde kalmış olduğunun bir kanıtıdır.

Şiir hususundaki acemiliği, özellikle şiirin biçiminde kendini göstermiş; 14 (7+7)'lü hece ölçüsüyle yazılmış 8 dörtlükten meydana gelen bu şiirde, üçüncü bendin son dizesinde hece kalıbı 17'ye ulaşmış, kimi dizelerde de "Dudaklarında kuruyan ve son kanla ümitler", "İçlerinde susayan istekler döküm döküm", "sürüklenen ayaklar nasırlanır da yerde" tarzında anlam ve ifade zorlamalarına düşülmüştür.

Ziya Osman'ın, yazılışından altı ay sonra yayınlanan "Merdivenler" şiiri, Ziya Osman imzasıyla, ileride *Yedi Meşale* grubunun kurucularından olan Sabri Esat'a ithafen yazılmıştır:

MERDİVENLER..

Sabri Esat Bey'e:

İnerken ağır ağır uzun merdivenlerden
Acı gıcırtilarla ezilir biter her gün.
O kapalı kapıya doğru yürüyenlerden
Siyah halkalı gözler, son bakışlar var ölgün.
İnleyen basamaklar kıvrılır döner döner,

Yüzlerde soluk renkler ölüm mendilleridir.
Dudaklarında kuruyan ve son kalan ümitler
Gözlerindeki aksin sönük kandilleridir.
Bir boğuk ses hıçkırır, kıvrılır bir kahkaha,
Doldurur damla damla ebed denizlerini.
Son ümitle bakılır görünmeyen İlâha.
Yorgun insanlar bükür delinen kanlanan dizlerini.. (17 hece)
Görür de hissedemez sonsuz ıztırâbını³,
İner durur bıkmadan hayat merdiveninden.
Ellerini uzatır tutmaya serâbını,
Kilitlenen ağzında dişler gıcırda kinden.
Bir tozlu ışık düşer inen basamaklara,
Gözlerine va'deder, vücutlara bir ölüm.
Yerlerde pıhtılaşır lekeler kara kara,
İçlerinde susayan istekler döküm döküm.
Yüzlerdeki bir hırsla adaleler sıkılır,
Herkes iner, ilerler dâima göz ilerde.
Karanlıkta gölgeler üst üstüne yıkılır,
Bu kocaman kapıda ölüm siyah bir perde!
Şuursuz parıltılar uzakta derinlerde,
Sürüklenen ayaklar nasırlanır da yerde!
Tüketemez bir türlü akisleri inlerde:
Hani büyük vaadiniz, ışıklarınız nerde⁴?
Bu kapalı kapıya doğru yürüyenlerden
Kararmış gözlerde renk soluk bitkin ve ölgün!
Ağır ağır inerken uzun merdivenlerden
Acı ıztırâblarla silinir, biter her gün...

Feneryolu: Mayıs 1927

Ziya Osman'ın sadece dergilerde kalan diğer bir şiiri ise, *Servet-i Fünun* (c: 63, nr. 1650-176, 29 Mart 1928, s. 306)'da yayımlanmış olan "Gurûpta Ufuk" tur. "Her Günün Akşamında" adlı şiirin ilk bölümü olan "Gurûpta Ufuk"⁵ şiirinde de -bir önceki şiirde görülen karamsar hava biraz daha yumuşamış olmakla birlikte- daha adından başlayarak, batan güneşin ve umudu ümitsizce beklemenin kasvetli havası hissettirilmiş, tıpkı *Servet-i Fünuncular* gibi daha güzel bir dünyanın özlemi vurgulanmıştır. 14 (7+7)'lü hece kalıbıyla yazılmış 6 üçlükten meydana gelmiş olan "Gurûpta Ufuk" şiiri, 1928 Şubat'ında yazılmış, yaklaşık bir ay sonra yayımlanmıştır:

HER GÜNÜN AKŞAMINDA GURÛPTA UFUK

Her günün akşamında uzak bir dünya gibi,
Derdimizle eğlenen güzel bir rüya gibi,
Ufuklarda açılır bin renkli bir pencere.

Oradan semâların baharları akseder:
Bir cennet bahçesinden saçılır kızıl güller
Sıcak başlarımızın ıslattığı yerlere.

Canlanır bir an için ölü ruhumuz bile,
Bakarız ufuklara bir mahkûm azâbıyla,
Gelmeyecek bir günü senelerce bekleriz.

O uzak bahçelerde, belki, ölen gözler var!
Sönmüş ümitlerimiz bu boş hayalle parlar:
Gitsek oraya, deriz, gitsek oraya deriz.

O sevgili gözlere bir ah götür ey rüzgâr!
Bekleyen kalbimizi parçalayan kargalar!
Çözölsün, bu zindâna bizi zincirleyen bağ
Enginlerde kapanır bin bir renkli pencere,
Son ışık, son kızıl gül solarak düşer yere,
Yığar siyah bulutlar ufka koskoca bir dağ!

Şubat 1928

İçtihat (c: 12, nr. 278-2, 18 Temmuz 1929, s. 11)'ta yayımlanmış olan “Sone” başlıklı şiiri de yine hiçbir şiir kitabında rastlanmayan şiirlerindendir. Sadece şiir ismi olarak değil, biçimce de sone tanımını karşılayan bu şiirde, yukarıdaki iki şiirden farklı olarak, aşk temi ele alınmış; ancak bu konu, çok daha hırçın bir tavırla ve Ziya Osman'ın diğer şiirlerinde görmeye alışkın olunan tavrın dışında bir yaklaşımla bedensel arzu üzerinden ele alınmıştır. Ziya Osman'ın genel şiir dili ve konusu bakımından da, Servet-i Fünun şiiri bakımından da hayli farklı bir duruş sergileyen bu şiir, Ziya Osman'ın Türk şiir anlayışına yenilik getirme kaygısı taşıdığı, gençlik dönemi şiirlerine örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir:

SONE

Ölüm, bir anne gibi bize açınca kucak,
Bir tek vücut olacak kederim de yasın da.
Ben bugün su ararken elinin azasında,
O akşam sıcak kanın kanıma karışacak.

Ehram kadar ömrümüz üstümüzde bir kapak,
Göğsümüz taş olurken bir aşkın mumyasında,
Toprağın perde perde açılan dünyasında
Uyumak, asırlarca hiç nefessiz uyumak.
Böyle çekmek isterken seni yerin dibine,
Bir sihirbaz zevkiyle kalbim çarpar da yine,
İğrenerek iterim alevlenen etini.
Bakışlarım derini sıyrıp birer birer,
Büsbütün benim olan bir vücut diye sever,
Çıplak kafatasıyla, beyaz iskeletini...

Varlık (c: 1, 1 Temmuz 1934, s. 376)'ta yayımlanmış olan "Beklemek" adlı şiiri de Ziya Osman'ın dergilerde kalmış şiirlerindendir. 14 (7+7)'lü hece kalıbının uygulandığı bu şiirde de, şairin ilk şiirlerinde genellikle tercih ettiği nazım biçimi olan sone kullanılmıştır. Hüzünlü ve kimsesiz bir ölümü konu alan "Beklemek" şiirinde, yukarıdaki şiirlerde görülen hırçın ve karamsar hava dağılmış, daha çok kabullenişin hâkim olduğu bir metin sunulmuştur. Bunda, şairin âşık olup evlendiği, teyzesinin kızı Nermin hanımın psikolojik rahatsızlığının artış göstermesinden ötürü yaşadığı sıkıntıların ve erken yaşta bir evin erkeği olmanın verdiği olgunluk da etkili olmalıdır:

BEKLEMEK

Beklemek, bir sabahı bir akşamı beklemek,
Beklemek gelir diye o saat ağır ağır.
Lâkin kapılar bana dâima kapalıdır.
Kapılar, artlarında. Sonsuzluk, ışık ve renk.
Orası benim dünyam, orası içime denk!
Lâkin bütün kapılar sımsıkı kapalıdır.
- Sabır, ey kalbim, sabır bir parça sabır:
Bir gün gelecek elbet, elbet bir gün gelecek.
Bir gün gelir de belki açar diye sahibi,
Kapalı bir kapının eşiğinde durarak
Ben dâima beklerken mermer aslanlar gibi;
Karanlık vücudumu alıyor tâ içine,
Bir derin orman gibi gökler susuyor yine:
Sükût beni örtüyor, örtüyor yaprak yaprak...

Ziya Osman'ın dergilerde kalmış bir diğer şiiri de "Gözümde Tüten Renk" başlığını taşıyan şiirdir. *Varlık* (c: 3, nr. 65, 15 Mart 1936, s. 258)'ta yayımlanmış olan bu şiir de yine sone nazım biçimi ile 14 (7+7)'lü hece ölçüsüyle

yazılmıştır. Dilin çok daha akıcı bir söyleyiş kazandığı gözden kaçmayan bu şiirinde Ziya Osman, -yukarıdaki şiirlerinden farklı olarak- beyaz renginin huzur uyandıran duygularının hissedildiği umutlu bir şiir sergilemiş, hatta ölümü bile huzur içinde anar, bekler olmuştur. Bunda Ziya Osman'ın kendini, ilk eşi Nermin hanımın ölümüne yaklaşan ömrünü mutlu geçirmesine adanmasının da etkisi olduğu kanısındayız. Nitekim bu yıllarda yazdığı çoğu şiirinde, beyaz renk, hep ilk eşi Nermin hanımı temsil edecek; beyaz etek, beyaz örtü, beyaz eller biçiminde sürekli karşılaşılan özdeşliklerden olacaktır:

GÖZÜMDE TÜTEN RENK

Bir ağacın dibine yorgun oturmak biraz,
Ve seyretmek bembeyaz çiçek açmış bir dalı.
Artık bütün renklerden artık uzaklaşmalı:
Beyaz işte, aylardır gözümde tüten beyaz.
Kış bitti.. uzaklarda ilk ümitler gibi yaz.
Duyuyorum, içimden kış günleri çıkalı,
İçimin dört duvarı bembeyaz badanalı.
Temizliğin kokusu, sükûn, ah bir anlık haz..
Bir kuş ötecek şimdi! Havada bir durgunluk.
Mermer ile konuşan açık kalmış bir musluk.
Beyaz çiçeklerini tek tük düşüren ağaç.
Tadılmamış bir sükûn geliyor kederime,
Sanıyorum nihayet damlıyor içeriye,
Tanrım, nihayet beni iyi edecek ilâç...

II. Dergilerdeki İlk Hallerinden Farklı Olarak Kitaplara Alınan Şiirleri: Ziya Osman Saba'nın şiir kitaplarında yer almayıp dergilerde kalan yukarıdaki şiirlerinin yanı sıra; kitaplarına alınmış olmasına karşın, dergilerdeki yayınlanış tarihlerine göre ilk hâllerine nazaran farklılıklar arz eden şiirleri de tespit edilmiştir. Bu şiirler, metinlerin -biçim ve ifade- ilk ve asıl hâllerini bilip şairin dünyasına biraz daha girebilmek, böylece şiir dilindeki değişimi takip etmek adına önemli ayrıntılar oldukları için, bu makale kapsamına alınmıştır. Sonraki biçimleri ile bu şiirlerin ilk halleri aşağıda karşılaştırmalı olarak sunulmuştur.

Bu gruba dahil olan örneklerden en eski tarihli, *Servet-i Fünun* (c: 63, nr. 1639-165, 12 Kânun-ı sani 1928, s. 142)'da "Ninni" başlığı altında yayımlanmış olanıdır. Bu eser, ilk defa Alkım Yayınevi'nin -Konur Ertop önderliğinde- Ziya Osman Saba'nın şiirleri üzerine yaptığı derleme çalışmasında gün ışığına çıkarılmıştır. 2003 basımlı, *Bıraktığım İstanbul* adlı bu kitabın

195. sayfasında Ziya Osman sunulan “Ninni” başlıklı bu şiir, 14 (7+7)’lü hece ölçüsünün kullanıldığı 3 dörtlükten meydana gelen bir şiirdir:

NİNİNİ

Bir an gözlerime bak ve uzat ellerini!
Şimdi semalardan nur yağıyor deste deste.
Kuytu karanlıklarda kaybolurken bir beste;
İçimde fısıldayan bir ses söylüyor ninni!
Niçin yine her nefes hep seni ediyor yâd?
Göğsümde yoksa senin ruhun mu yayılıyor?
Kül olmuş zannedilen ölümler ayrılıyor:
Susuz dudaklarında ismin ilk ve son feryâd!
Bir an gözlerime bak ve uzat ellerini!
Sen, azizeler gibi başında solgun hâle;
Artık hiç söz söyleme yavaşça sus ve dinle:
İçimde fısıldayan bir ses söylüyor ninni!..

Burada asıl dikkat çekici olan ise, bu şiirin, Ziya Osman’ın, *Milliyet* (c: 10-11, 30 Kânun-ı evvel 1929, s. 6)’te yayımlanan “Sone” ile büyük benzerlikler taşımasıdır. *Milliyet* gazetesinin “Edebiyat Hayatı” sütununda yayımlanmış olan “Sone” başlıklı şiiri, “Ninni” şiirindeki “Bir an gözlerime bak ve uzat ellerini” dizesinin tekrarı ile 3. dörtlükteki dizelerin, “Sen azizeler gibi saçlarında bir hâle / Artık hiç söz söyleme yavaşça sus ve dinle / İçimde söyleniyor uzun uzun bir ninni” gibi, sözcük bazında ufak değişikliklerle kullanılarak, eklenen ve şiirdeki anlamı, duyguyu güçlendiren farklı dizelerle şair tarafından yeni bir şiire dönüştürülmüştür:

SONE

Bugün açmak istersen bir kabrin mermerini
Sağır kulaklarına tekrar ismimi inle.
Ömrüm kadar upuzun ve beyaz eteğinle
Bir an gözlerime bak ve uzat ellerini!
Bir an gözlerime bak ve uzat ellerini.
Sen azizeler gibi saçlarında bir hale.
Artık hiç söz söyleme yavaşça sus ve dinle
İçimde söyleniyor uzun uzun bir ninni..

Bu ses damarlarımı sararken için için,
Senin de cenazeni son defa öpmek için,
Zayıf parmaklarında günleri sayıyorum.

Yakında bir su gibi akacaksın elimden.
Sen, annem ve kardeşim... hatta biraz da yavrum!...

Bu yeni şiirde biçim olarak, ilk iki bentte “Ninni” şiirinin dörtlüklerden oluşan yapısına sadık kalınmasına karşın son bentler 1 üçlük, 1 ikilik şeklinde düzenlenmiştir. Bu durumda, ilk hâinden ifâde ve dize sayısı bakımından farklılık arz eden şiir, sonuna eklenen ikilikle, başlığında işaret edilen sone nazım biçiminin de dışında özgün bir şekil kazanmıştır.

“Ninni” adlı şiirle benzerlik arz eden bir diğer şiir ise, Ziya Osman’ın 1943 yılında ABC Kitabevi’nden çıkarttığı *Sebil ve Güvercinler* kitabının 67. sayfasındaki “Açmak İstersen Eğer” başlıklı şiiridir. Başka hiçbir şiir kitabına alınmamış olan bu şiir, bir de yıllar sonra Alkım Yayınevi’nin 2003 yılında yayımladığı *Bıraktığım İstanbul* isimli basımının 80. sayfasında yer bulmuştur kendine⁶:

AÇMAK İSTERSEN EĞER

Açmak istersen eğer bir mezar mermerini,
Unutulmuş adımları –duyayım- yalnız inle,
Ömrüm kadar upuzun ve beyaz eteğinle
Bir an gözlerime bak ve uzat ellerini.
Bir an gözlerime bak ve uzat ellerini,
Sen azizeler gibi saçlarında bir hâle.
- Seher! Açılan seher, kuşlar geliyor dile,
Ömrüm... Sen alnımdaki ellerin en serini,
Ah, benden her saniye ayrılan için için,
Bir sabah ellerini son defa öpmek için,
Zayıf parmaklarında günleri sayıyorum.
Bilinmez denizlere, yorgun, dâima giden,
Kül olmuş vücutları diriltiren ruhunla sen,
Sen, annem ve kardeşim, hatta biraz da yavrum.

1929

“Ninni” ve “Sone” adlı şiirlerdeki gibi 14 (7+7)’lü hece ölçüsü ve onlardan ayrı olarak sone nazım biçimiyle yazılmış olan bu şiir, bahsi geçen şiirlerdeki dizelerle eşdeğer kimi ifâde ve tekrarlardan oluşmuştur. “Ninni” şiirinin 3. bendindeki “Bir an gözlerime bak ve uzat ellerini / Sen, azizeler gibi başında solgun hâle / (...) Kül olmuş zannedilen ölümler yayılıyor” dizeleri, bu şiirin 2.

dörtlüğünde “Bir an gözlerime bak ve uzat ellerini / Sen azizeler gibi saçların-
da bir hâle” ve son bendinde “Kül olmuş vücutları diriltten ruhunla sen” şek-
linde, ufak bir vurgu ve sözcük değişikliğiyle yineleniyor olmakla birlikte
duyguda aynı, fakat ifâdede bambaşka bir aktarım sergilenmiştir. Buna göre,
“Açmak İstersen Eğer” şiiri, özellikle “Sone” adlı şiirin üzerinden geliştirilmiş
ve son şeklini bulmuş gibidir.

“Sone” adlı şiirdeki “Bugün açmak istersen eğer bir kabrin mermerini / Sağır
kulaklarına ismini inle.” dizeleriyle benzer “Açmak istersen eğer bir mezar
mermerini / Unutulmuş adımları -duyayım- yalnız inle” sözleriyle başlayan
“Açmak İstersen Eğer” adlı şiirde vurgu, değiştirilen “bugün” ya da çıkarılan
“sağır-unutulmuş adımları” gibi sözcüklerle güçlendirilmiştir. İlk iki dizenin
ardından gelen “Ömrüm kadar upuzun ve beyaz eteğinle / Bir an gözlerime
bak ve uzat ellerini”; ikinci bendin başındaki “Bir an gözlerime bak ve uzat
ellerini / Sen azizeler gibi saçlarında bir hâle” ve son iki bentteki “Zayıf par-
maklarında günleri sayıyorum / Sen, annem ve kardeşim, hatta biraz da
yavrum” dizelerinin aynen kullanımıyla şiirler arasında iddia ettiğimiz bağ
netlik kazanmıştır. Bütün bu benzerliğe karşın, “Açmak İstersen Eğer” adlı
şiirde, haykıran ve -diğerlerinden farklı olarak- “Senin de cenazeni son defa
öpmek için” yerine “Bir sabah ellerini son defa öpmek için” gibi ayrılık hü-
nünü çok daha yumuşatarak dile getiren nahif bir ses vardır. Bunların dışın-
daki “-Seher! Açılan seher, kuşlar geliyor dile / Ömrüm... Sen anımdaki
ellerin en serini / Ah, benden her saniye ayrılan için için” gibi önceki iki şiir-
de yer almayan dizelerde de bu özenli sözcük seçimi kendini göstermiştir.

Birbirinin kardeşi sayılabilecek bu üç şiirin de kitaplarda pek yer almamış
olması, düşündürücüdür. Ufak tefek biçimsel farklılıkların yanı sıra özellikle
kimi ifade değişiklikleri üzerine yoğunlaşılacak bu şiirlerden birincisi olan “Nin-
ni”, Ziya Osman’ın gençlik dönemlerindeki ilk denemelerinde görülen farklı
konu ve bakış açıları yaratma girişiminin örneklerindendir. Şiirdeki “Gög-
sümde yoksa senin ruhun mu yayılıyor? / Kül olmuş zannedilen ölümler ayılı-
yor / Susuz dudaklarında ismin ilk ve son feryâd!” tarzında ürperti duyuran
dizeler, şairin yaratmak istediği yumuşak ifâdeye, meleğe yakın imgeleme
aykırı düştüğü için, yayımlamaktan vazgeçtiği dizeler olabilir. Ardından,
dergide yayımlanmış olduğu “Sone” gelir. Bu şiir ilkinde göre, anlam bütünlü-
ğünün ve ifâde gücünün çok daha kuvvetle hissedildiği bir metin olmakla
birlikte, tam anlamıyla sone nazım biçiminin kurulabildiği ve duygusal yo-
ğunluğun aktarılabilirdiği bir metin değildir. Bu açıdan bakıldığında Ziya Os-
man, “Açmak İstersen Eğer” adlı şiirde biçimsel olgunluğu yakalamıştır.
Ayrıca bu şiirdeki “Ah, benden her saniye ayrılan için için, / Bir sabah ellerini
son defa öpmek için, / Zayıf parmaklarında günleri sayıyorum / Bilinmez
denizlere yorgun, dâima giden / Kül olmuş vücutları diriltten ruhunla sen,”

ifâdeleri ile duygusal bağlılığın ve ayrılığın acısını daha içten hissettiren Ziya Osman, şiirin son hali olarak “Açmak İstersen Eğer”de karar kılmış olmalıdır. Ama yine de, kendisi hayattayken, bu şiiri, niçin *Sebil ve Güvercinler* kitabının dışındaki diğer şiir kitaplarında yayımlamayı tercih etmediğinin yanıtını bulabilmek zordur.

Bu grupta değerlendirilebilecek diğer bir şiir ise, *Varlık* (c: 12, 15 Eylül 1942, s. 104)’ta yayınlanmış olan “Hatıra” adlı şiirdir. Serbest nazım biçimiyle yazılmış olan “Hatıra”, Ziya Osman’ın, kalıplardan kurtulup Cahit Sıtkı’nın telkiniyle (2001: 39, 51, 56, 131) Garipçilere yakın denemelere giriştiği dönemin şiirlerindendir. Artık, şair ve birey olarak kendini bulmaya başlayan Ziya Osman’ın ana temalarından biri olan çocukluk günlerine özlemine, bu şiirinde de açıkça görmek mümkündür. Ayrıca 1940’lı yıllardaki çoğu şiirin de olduğu gibi burada da, karamsarlığının dağılarak, hayata -geçmişe özleme rağmen- yaşama sevinciyle tutunduğu hissedilmektedir:

HATIRA

Bir zamanlar oturduğum şu sokak,
Saadet yuvası evler...
Sevinçle uyandığım sabahlar
Taze gazetemi aldığım..
Evimin kapısını çaldığım
O mübarek akşamlar...
Geceler... Akıp giden bir yarı aydınlıkta,
Başlarımız aynı yastıkta.
Nasıl ağlamıştım bir gün sen çıkarken yola,
Neler konuşurduk,
Nasıl otururduk yan yana...
Yollar... Gezindiğimiz kol kola...
Denizler... Kahkahalarla yıkandığımız.
Baharlar! Baharlar! Kırlara uzandığımız...
Gençliğimiz, aşkımız.

Ziya Osman’ın iyimserliğinde, yaşının ve sanatçı kimliğinin belli bir olgunluğa erişmesi değildir asıl etkili olan; bu hususta özellikle ikinci eşi Rezzan Hanım’la tanışmasının ve ilişkilerinde evliliğe doğru giden mutlu sürecin çok büyük etkisi olmuştur. 1942 yılında yazılıp ardından Ziya Osman Saba imzasıyla *Varlık*’ta yayımlanan bu şiir, hiçbir şiir kitabında yer almamış; sadece, bir yıl sonra ABC Kitabevi tarafından basımı yapılan *Sebil ve Güvercinler* adlı kitabın 26. sayfasında “Bir Zamanlar” başlığıyla, çoğu dizesi çıkarılarak yayınlanmıştır:

BİR ZAMANLAR

Bir zamanlar oturduğum şu sokak,
Güzel isimli apartımanlar⁷.
Sevinçle uyandığım sabahlar,
Taze gazetemi aldığım.
Evimin kapısını çaldığım
O mübarek akşamlar...
Geceler... Akıp giden bir yarı aydınlıkta
Başlarımız aynı yastıkta..

1942

Buna göre, “Başlarımız aynı yastıkta” dizesine kadar “Hatıra” adlı şiirin olduğu gibi aktarıldığı “Bir Zamanlar” şiirinde, sadece ikinci dizedeki “Sadet yuvası evler” ifadesi değiştirilmiş; yerine, mutluluğu ve yuva sıcaklığını daha çok imâyâ dayalı ifâde eden ve evden daha geniş bir alana yayan “Güzel isimli apartımanlar” dizesi getirilmiştir. “Başlarımız aynı yastıkta” dizesinden sonraki bölüm ise şiirden tamamen çıkarılmıştır. Bu değişimle, “Hatıra” şiirindeki öznel duyguların, gençlik aşkının ve ayrılığın baskın olarak hissedildiği, hatta sondaki dizelerle açıklık kazandığı anlatım, “Bir Zamanlar” şiirinde çok daha daraltılarak, yuva kurmanın vurgulandığı bir anlatıma dönüşmüştür. Üstelik “Başlarımız aynı yastıkta” dizesiyle sonlandırılarak bu birlikteliğin derinliği okuyucunun hayal gücüne bırakılmış, böylece ayrılıktaki hüznün ve özlem duygusu güçlendirilmiştir. Konuyu muhafazayla birlikte -ifâdeyi güçlendiren ve vurgunun yerini netleştiren- söyleyişe dair yapılmış bu değişime karşın, “Bir Zamanlar” şiirinde biçimsel bir farklılığa ihtiyaç duyulmamış, şiir yine serbest nazım olarak kalmıştır.

Sadece biçimde değil, yayın tarihlerinde de aynılığın söz konusu olduğu 1942 tarihli “Hatıra” ve “Bir Zamanlar” adlı şiirlerden hangisinin daha önce yazıldığını belirleyebilmek oldukça zordur. Ancak, Ziya Osman’ın kadın erkek ilişkilerine genel bakışının aile olmak, yuva kurmak gibi ahlâkî değerlerle paralel gittiği düşünülecek olursa, ilkinin Ziya Osman’ın daha çok gençlik şiirlerini andıran üzerinde uğraşılmamış bir havası olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında da, şiirin konu alanının daraltılmasıyla amaca çok daha kestirme ve daha sade bir yoldan ulaşan şiir, ikincisi olduğu için, “Hatıra” adlı şiirin bu eserin ilk hâli olduğunu düşünmek hatalı olmayacaktır. Ayrıca, birbirinin içinden doğduğunu söyleyebileceğimiz bu iki şiir, Ziya Osman Saba’nın Varlık Yayınları’ndan çıkmış olan *Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi-Değişen İstanbul* adlı hikâye kitaplarının 1992 yılındaki birleştirilmiş basımında yer alan “O Sokak” adlı hikâyesinden esinlenilerek yazılmış gibidir.

Denilebilir ki, hikâye kadar kapsamlı olmasa da “Bir Zamanlar” adlı şiir, “O Sokak” adlı metnin şiir biçimindeki kısa sunumudur.

Dergide yayımlanmış ilk hâlinde farklı olarak kitaplarda yerini alan diğer bir şiir ise “Her Şeye Alışmışım” adlı şiirdir. Ziya Osman’ın 1957’deki ölümünün ardından evrâkı arasında bulunup “Her Şeye Alışmışım” başlığı altında, *Varlık* (c: 25-26, nr. 476, 15 Nisan 1958, s. 3)’ta duyurulmuştur:

HER ŞEYE ALIŞMIŞIM⁸

Her şeye alışmışım, ölene doğana,
Kuş civıltısına, insan hıçkırığına.
Fenalık etmeye, kin gütmeye...
Kimi var alışmış yalınayak gitmeye.
Delisi, akıllısı, körü, topalı,
Eli kolu bağlı, gözü kapalı,
Dolmuş gibi hepimiz bir kocaman gemiye,
Alışmışım yaşayıp gitmeye...

Ziya Osman Saba imzasıyla yayımlanmış olan bu şiirin ardından, 1957’de Varlık Yayınevi tarafından basılan kitaplarda bu şiire yer verilmiştir. Ancak kitaplarına alınan bu şiir, “Her Şeye Alışmışım” başlığı altında değil de, yazılış tarihi olarak sunulan 1955 notuyla birlikte daha farklı bir nazım biçimi ve ifadeyle “Alışmak” başlığı altında sunulmuştur:

ALIŞMAK

Her şeye alışmışım yaşamaktan yana,
Sefaya, cefaya, ölene, doğana,
Kuş civıltısına, insan hıçkırığına.
Alışmış kimimiz yalınayak⁹ yürümeye,
Kimimiz kuru ekmeğe;
Göğüs germeye, sabretmeye,
Alışmışız yaşayıp gitmeye...

1955

Serbest vezinli bir yapı sergilemesine karşın kendi içinde düzenli, yeni bir biçim denemesi örneği olabilecek bu şiir, bölümlenerek ve her bölümde “alışmak” sözcüğünün “alışmışım, alışmış kimi, alışmışız” gibi özelden genelle giden tekrarıyla sağlanan vurgu kullanılarak yaşamın zorunlu kabullerine içten içe isyan duyusunun, daha kolay ve güçlü iletilmesi sağlanmıştır.

Her iki şiir de aynı sözlerle başlamış olmasına ve “Kuş cıvıltısına, insan hıçkırığına / (...) / Alışmışı(m)(z) yaşayıp gitmeye” gibi benzer dizelerine karşın, “Alışmak” şiirinde “Her Şeye Alışmışım” şiirindeki gibi, hayatı hemen her yönüyle uzun uzun anlatma kaygısına düşülmeksizin çok daha az sözle, daha fazla şey anlatabilmek amaçlanmış gibidir. Bunun sağlanması için de, “Alışmak”ta söylenecekler bölümlere ayrılmış, böylece konu alanının dağılması ve şiirin ana duygusundaki etkinin söz kalabalığında gücünü yitirmesi engellenmiştir. Buna göre, yaşamın kendisini oluşturan acı, tatlı gerçekler “Her şeye alışmışım yaşamaktan yana / sefaya, cefaya, ölene doğana, / kuş cıvıltısına, insan hıçkırığına” dizeleriyle; maddî sıkıntılarla savaşıma ise “Kimi var alışmış yalınayak gitmeye / delisi, akıllısı, körü, topalı, / (...)” gibi bildik sözler ve dolaylı ifadeler yerine, konu dağıtılmadan, ekonomik sıkıntılarla sınırlandırılmış ve “Alışmış kimimiz yalınayak yürümeye, / Kimimiz kuru ekmeğe / (...)” dizeleriyle özetlenmiştir. Bu noktada dikkati çeken başka bir husus ise, “Her Şeye Alışmışım” şiirindeki “ben” diline karşın, “Alışmak” şiirinde, özellikle sonda “Alışmışız yaşayıp gitmeye” dizesiyle vurgulanan “biz” dilidir. Şairin bu, kendini insanlarla özdeşleştirme, tüm insanlığı bir bütün olarak algılama kaygısı, onun -özellikle son dönem olgunluk şiirlerinde belirginleşen- hümanist yaklaşımının bir sonucudur. Bu durumda -hangisinin daha önce yazıldığını tam olarak tespit edemediğimiz iki şiirden- “Alışmak”, ifâde ve biçimce, diğerine nazaran, daha yoğun bir anlatıma sahip olduğu için şiirin ilk hâlinin “Her Şeye Alışmışım” olduğu sonucuna varmak hatalı olmayacaktır.

Yukarıdan bu yana irdelenmiş olan şiirlere bakıldığında, kimilerinin dergi sayfalarından kitaplara hiç geçmediği, bir kısmının da büyük sayılabilecek değişikliklerle farklı bir şiir olarak dergilerden kitaplara geçtiği görülmüştür. 1927-1958 arasındaki çeşitli zamanlarda yazılmış ve dergilerde yayımlanmış olan bu şiirlerin çoğu 1927-1929 arasına denk gelir ki, Ziya Osman’ın gençlik döneminden kalma bu grup şiir denemelerinin şairin kendisi tarafından kitaplara alınmamış olması dikkat çekicidir. Ziya Osman’ın söyleşi, mektup ya da düz yazılarında bu tip değişiklik ya da tercihlerine ilişkin herhangi bir açıklamaya rastlanmadığı için, bu konuya dair kesin bir yargıya sahip olabilmek oldukça güçtür. Ziya Osman’ın henüz sanatçı kimliğini bulamadığı ve farklı konu denemelerini örnekleyen bu ilk şiir örnekleri, şairin mizacıyla tam örtüşmeyen, duyguların şiddetle dile getirildiği, bedensel arzunun ön plâna çıktığı ve ürpertinin yoğun biçimde hissedildiği şiirlerdir. Bu metinlerden özellikle “Merdivenler”, “Gurûpta Ufuk” ve *İçti-hat*’ta yayımlanmış olan “Sone”, ve hiçbir kitabında yer almamıştır. Buna karşın, 1929 tarihini taşımakla birlikte, konu ve söyleyiş bakımından, adı geçen şiirlere oranla, daha yumuşak bir ifâde yakalamış olan “Ninni” şiiri, “Sone” ve “Açmak İstersen Eğer” gibi farklı şiir formlarına sokularak şair

tarafından değiştirilmiştir. Bu şiir de -Ziya Osman hayattayken- sadece “Açmak İstersen Eğer” biçimiyle tek bir kitapta¹⁰ yer bulabilmiştir. Bu durumda, bahsi geçen şiirlerin kitaplarda yer almamasını, Ziya Osman’ın, acemilik dönemine denk gelen ve kitaplarındaki genel şiir karakterine uymayan, henüz olgunlaşmadığını düşündüğü şiirleri açığa çıkarmak istemesine bağlamak mümkündür. Dergilerde kalmış bir şiirin değiştirilmesi ve şair hayattayken tek bir şiir kitabının dışına çıkamayan “Bir Zamanlar”¹¹ şiiri de yine aynı açıklamanın getirilebileceği şiirlerdendir. Ancak 1934 ve 1936 tarihlerinde *Varlık*’ta çıkan, üstelik kitaplarındaki şiirlere yakın bir anlam yakalayan “Beklemek” ile “Gözümde Tüten Renk” şiirlerini niçin hiçbir yerde yayımlamamış olabileceğine dair tahmin yürütmekte zorluk çekiyoruz.

Şiirlerde yapılan değişikliklere gelindiğinde, şairin biçimden ziyade içerik ve söyleyiş üzerinde yoğunlaşmış olması dikkat çekicidir. Bu durum, Ziya Osman’ın biçimsel kaygıların ötesinde, şiirde anlam, ses ve kelime gibi unsurların seçimiyle konuyu ilk sıraya koyduğunu gösterir.

Ziya Osman, 1927’den başlayarak ölümüne dek süren şiir serüveninde kendi çizgisini bulmuş, bu çizgiyi yakalayana kadar da içerik olarak pek çok şiir biçimi denemekten çekinmemiş bir şairdir. Kitap oluşumunda hayli titiz ve kişiliğini yansıtan bir derleme yapmaya özen gösterişi, üzerinde durulması gereken bir durumdur. Yukarıdaki tespit çalışmasından da anlaşılacağı üzere, denilebilir ki, Ziya Osman’ın kitap çıkarmaktan anladığı, hiçbir zaman bütün şiirlerini toplamak olmamış; ona göre kitap çıkarmak, birbiriyle bütünlük oluşturan, kendisinin sanattaki ve hayattaki kişisel duruşuna uyan şiirlerin sergilenmesi biçiminde tanımını bulmuştur. Bu yazıda varlıklarına değinilen şiirler, -sebebinin tam bilememekle birlikte- kendisinin kitaplarına almayıp dergilerde bıraktığı metinler de olsa, Ziya Osman’ın şiir dilindeki gelişmelere yeni bir bakış kazandıracağı ya da en azından şair hakkındaki değerlendirmelere katkıda bulunacağı düşüncesiyle, gün ışığına çıkarılmasında yarar gördüğümüz metinlerdir.

Açıklamalar

- 1 Sabri Esat Siyavuşgil’in metninde değindiği kardeş konusunda Ziya Osman Saba’nın oğlu Osman Saba, kendisiyle yapmış olduğumuz 26 Mart 2005 tarihli görüşmede, bu konuda herhangi bir bilgisi olmadığını, kendisine, Ziya Osman’ın babasının ikinci eşinden olan kız kardeşi dışında başka bir kardeşin varlığından bahsedilmediğini belirtmiştir. Yine de şiirlerinde geçmişindeki gerçekliklere sıkça yer veren Ziya Osman’ın, “Çocukluğum” şiirindeki ‘Çocukluğum, çocukluğum / Habersiz ölen kardeşim, / Mezarı bilinmez eşim (2003: 39) ’; “Açmak İstersen Eğer” adlı şiirindeki ‘Bilinmez denizlere, yorgun, daima giden / Kül olmuş vücutları diriltiren ruhunla sen, / Sen annem ve kardeşim, hatta biraz da yavrum (2003: 103) ’; “Kuyular”daki ‘Ölüleri kendime ne kadar yakın duyuyorum / Onlar beni anıyor: Oğlum! Kardeşim, yavrum (2003: 85)’; “Ölmek Konusunda” adlı şiirindeki ‘Ha üç gün önce, ha beş gün sonra / Geldiğin gibi gi-

dişin. / Nereye gittiyse anan, baban, / Peşinden kardeşin (2003: 155)' dizeleri bahsi geçen kardeşin varlığını doğrular gibidir.

- 2 Sabri Esat, Yaşar Nabi, Cevdet Kudret, Muammer Lütfi, Vasfi Mahir, Kenan Hulusi.
- 3 “ıstırap” sözcüğünün çevirisinde metnin aslına sadık kalınmıştır.
- 4 “nerede” sözcüğünün çeviri yazımında metnin aslına sadık kalınmış ve 14’lü hece kalıbını bozmayacak biçimde aktarılmıştır.
- 5 “Gurûpta Ufuk” adlı şiir, “Her Günün Akşamında” adlı şiirin ilk bölümüdür. Bu şiirin ikinci metni olan “Uyku” adlı şiir ise, Alkım Yayınevi’nin 2003 tarihinde çıkarmış olduğu Ziya Osman Saba *Bıraktığım İstanbul* adlı kitapta sayfa 201’de yayınlanmıştır.
- 6 “Açmak İstersen Eğer” başlıklı şiirin iki kitap dışında, Ziya Osman Saba hayattayken bile, niçin diğer kitaplarına alınmamış olduğuna ilişkin ise hiçbir bilgiye rastlanmamıştır.

Bahsi geçen diğer kitaplarının basım tarih ve baskı sayıları: Geçen Zaman (1.bsk. 1943, 2. bsk. 1974, 3. bsk. 1961), Nefes Almak (1. bsk. 1957, 2. bsk 1962) ve Geçen Zaman ile Nefes Almak adlı kitapların ortak basımında (1. bsk. 1974, 2. bsk. 1991).

- 7 “apartman” sözcüğü, metnin aslındaki yazılıma sadık kalınarak aktarılmıştır.
- 8 Bu dip not, 15 Nisan 1958 tarihli *Varlık* dergisinin kendi açıklamasıdır:
“Şairin evraki arasında bulunmuş ve hiçbir yerde çıkmamış bir şiiri. İlk iki mısra bir de şöyle yazılmıştır:
Her şeye alışmışım, göğ, suya, toprağa,
Sıcığa, soğığa, uyuyup uyanmaya.”
- 9 “yalınayak” sözcüğü, metnin aslındaki yazımına sadık kalınarak aktarılmıştır.
- 10 Bu şiirin ilk hali “Ninni” adlı metindir (bkz. *Servet-i Fünun*, 1639-165, 12 Kânun-ı sani 1928: 142) ve “Açmak İstersen Eğer” başlığıyla *Sebil ve Güvercinler* isimli şiir kitabında yayınlanmıştır (bkz. *Sebil ve Güvercinler*, ABC Kitabevi, 1943: 26.
- 11 Bu şiirin ilk hali “Hatıra” adlı şiirdir (bkz. *Varlık*, 15 Eylül 1942: 104) ve “Bir Zamanlar” başlığıyla *Sebil ve Güvercinler* isimli şiir kitabında yayınlanmıştır (bkz. *Sebil ve Güvercinler*, ABC Kitabevi, 1943: 26.

Kaynakça

- AKBAL, Oktay (1958), "Aramızda Bir Ermiş Yaşadı", *Varlık*, XXV-XXVI (471), 1 Şubat: 4-5.
- KIRCI, Mustafa (1991), *Ziya Osman Saba (Hayatı- Eserleri- Sanatı) [Yayınlanmamış Doktora Tezi]*, 19 Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- MİYASOĞLU, Mustafa (1999), *Ziya Osman Saba*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- NAYIR, Yaşar Nabi (1972), *Dost Mektuplar*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- NECATİGİL, Behçet (1999), *Düzyazılar I-II*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ONGER, Fahir (1970), "Ziya Osman Saba Yaşamını Anlatıyor", *Varlık*, XXXII-XXXIII (749), 1 Şubat: 35-36.
- ÖZBALCI, Mustafa (1991), "İyilik ve Güzellikler Şairi Ziya Osman Saba", *Yılların İçinden (Sanat-Edebiyat Yazıları)*, Samsun: Sönmez Matbaası.
- ÖZMEN, Kemal (1979), "Bir Mutluluk Serüveni ve Ziya Osman Saba", *FDE (Yazın ve Dilbilim Araştırmaları Dergisi)-4*, Kış: 124-135.
- SABA, Ziya Osman (1942), "Hatıra", *Varlık*, XII (221), 15 Eylül: 104.
- SABA, Ziya Osman (1943), *Sebil ve Güvercinler*, İstanbul: ABC Kitabevi.
- SABA, Ziya Osman (1947), *Geçen Zaman*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- SABA, Ziya Osman (1957), *Nefes Almak*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- SABA, Ziya Osman (1958), "Her Şeye Alışmışım", *Varlık*, XXV-XXVI (476), 15 Nisan: 3.
- SABA, Ziya Osman (1991), *Bütün Şiirleri: Geçen Zaman- Nefes Almak*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- SABA, Ziya Osman (1992), *Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi-Değişen İstanbul*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- SABA, Ziya Osman (2003), *Bıraktığım İstanbul*, İzmir: Alkım Yayınevi.
- SİYAVUŞGİL, Sabri Esat (1957), "Ziya Osman Saba İçin", *Varlık*, XXIII-XXIV (448), 15 Şubat: 7.
- TARANCI, Cahit Sıtkı (2001), *Ziya'ya Mektuplar*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- TUNCER, Hüseyin (1994), *Yedi Meşaleciler*, İstanbul: Akademi Kitabevi.
- UYGUNER, Muzaffer (1959), "Ziya Osman'ın Şiirleri ve Tarancı-I", *Varlık*, XXV-XXVI (496), 15 Şubat: 8-9.
- UYGUNER, Muzaffer (1959), "Ziya Osman'ın Şiirleri ve Tarancı-II", *Varlık*, XXV-XXVI (497), 1 Mart: 6-7.
- UYGUNER, Muzaffer (1962), "Ziya Osman'ın Şiirleri", *Varlık*, XXX (567), 1 Şubat: 6-7.
- YÜKSEL, Bilge (2004), *Yedi Meşale Topluluğu ve Türk Edebiyatındaki Yeri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

- Ziya Osman (SABA) (1927), “Sönen Gözler”, *Servet-i Fünun*, LXI (1586-112), 1 Kânun-ı sani: 123.
- Ziya Osman (SABA) (1927) “Merdivenler”, *Servet-i Fünun*, LXI (1630-156), 10 Teşrîn-i sani: 406.
- Ziya Osman (SABA) (1928) “Her Günün Akşamında: I. Gurûbun Ufku”, *Servet-i Fünun*, LXII (1650-176), 29 Mart: 306.
- Ziya Osman (SABA), Sabri Esat, Yaşar Nabi, Muammer Lütfi, Cevdet Kudret, Vasfi Mahir ve Kenan Hulusi (1928), *Yedi Meşale*, İstanbul: Ahmet Halit Matbaası.
- Ziya Osman (SABA) (1929), “Sone”, *İçtihat*, XII (278-2), 18 Temmuz: 11.
- Ziya Osman (SABA) (1929), “[Edebiyat Hayatı:] Sone”, *Milliyet*, X-XI, 30 Kânun-ı evvel: 6.
- Ziya Osman (SABA) (1934), “Beklemek”, *Varlık*, I (15), 1 Temmuz: 376.
- Ziya Osman (SABA) (1936), “Gözümde Tüten Renk”, *Varlık*, III (65), 15 Mart: 258.

Ziya Osman SABA and His Poems Forgetten in Journals

Bilge YÜKSEL*

Abstract: Ziya Osman Saba was born in 1910 in İstanbul and grew up in a family who were interested in reading. For this reason his interest in literature started from a very early age. Ziya Osman Saba , who took his first step in the literary world with the publication of a poem in *Servet-i Fünun* in 1927, at this time met Sabri Esat, Yaşar Nabi, Muammer Lütfi, Cevdet Kudret, Vasfi Mahir and Kenan Hulusi, who also worked at *Servet-i Fünun*. In 1928 he publised a poem book called *Yedi Meşale* with them; he worked as founder-writer in *Meşale* journal being published first in September, 1928. After *Yedi Meşaleci*’s splitting apart, Ziya Osman Saba continued his individual existence in the literature world, he wrote poems until 1957 in which he died. In this period -despite his stories being not little in number- three poem books which included different evolutions of Ziya Osman Saba’s life, who identified himself especially as a poet, was published. Ziya Osman Saba has got three different poem books which are called *Sebil ve Güvercinler*, *Geçen Zaman*, *Nefes Almak* and also a story book called *Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi – Değişen İstanbul*. These poem books of his, which have been published under the name of “Bütün Şiirleri” as some different editions, are generally made based upon the first editions so some of his poems are kept in journals. The aim of this work is to uncover those poems and to establish their places in Ziya Osman Saba’s understanding of art.

Key Word: Poetry of the period of republic, *Yedi Meşale*, *Meşale*, *Sebil ve Güvercinler*, poesie pure.

* Teacher, Borçka / ARTVİN
bilgeyukcell@yahoo.com

Зия Осман Саба и затаившиеся в журналах стихи

Билге Юксел*

Резюме: Зия Осман Саба родился 1910-ом году в Стамбуле и вырос в семье в которой проявляли повышенный интерес к чтению. Благодаря этому начиная с малого возраста он стал интересоваться литературой. Выход в свет стихотворения "Потухшие Глаза" в одном из номеров "Сервет-и Фюнун" в 1927 году явилось первым шагом в мир литературы, в это время Зия Осман Саба познакомился с Сабри Эсатом, Яшаром Наби, Муаммером Лютфи, Жевдетом Кудрет, Васфи Махиром и Кенаном Хулуси, которые работали в "Сервет-и Фюнун". В 1928 году вместе с ними он издает сборник стихов под названием "Семь факелов", в сентябре 1928 вместе с датой начала публикации журнала "Факел" в период его публикации работает писателем-учреителем. После роспуска этой группы, известной под названием Семь факелов, Зия Осман Саба продолжил свою литературную деятельность индивидуалистически и до своей кончины продолжал писать стихи. За этот период, не смотря на то, что количество его рассказов было немалым, Зия Осман Саба, который характеризовал себя именно как поэта, выпустил три сборника стихов, которые были собраны в различные периоды его жизни. Зия Осман Саба были написаны три сборника стихов "Источник и голуби", "Прошедшее время", "Дышать", а также повесть "Фотостудия счастливых людей-меняющийся Стамбул". сборники стихов, которые были опубликованы несколько раз под названием "Все Стихотворения", из-за того что о время публикации за основу были взяты первые издания, некоторые стихи остались в журналах. Цель данной работы- выявить оставшиеся в журналах стихи и попытаться определить место стихотворений Зия Осман Саба в понятии искусства.

Ключевые слова: турецкая литература периода Республики, Семь факело, Источник и голуби, Простой стих.

* Торгово-технический Лицей Борчка / АРТВИН
bilgeyukcell@yahoo.com

Abdî'nin Bilinmeyen Bir Mesnevîsi: Heft Peyker Tercümesi

Araş.Gör. Hanzâde GÜZELOVA*

Özet: XVI. yy. şairlerinden Abdî'nin daha önce yapılan araştırmalarla *Niyâz-nâme-i Sa'd ü Hüma* (y. 1545), *Cemşid ü Hurşid* (y. 1558) ve *Nüzhet-nâme* (*Gül ü Nevruz*, y. 1577) adlı mesnevîleri edebiyat dünyasına tanıtılmıştır. Bu yazıda Abdî'ye ait olan, fakat günümüze kadar bilinmeyen dördüncü bir mesnevîsi tanıtılmaktadır. Eser, Nizâmî'nin *Hamse*'sini oluşturan mesnevîlerden biri olan *Heft Peyker*'in Türkçe tercümesidir. Bu eserden hiçbir kaynakta bahsedilmemektedir. Lâmi'î'nin *Heft Peyker* tercümesini araştırırken rastladığımız Abdî'nin bu *Heft Peyker*'inin bugün tespit edilen tek yazma nüshası, İrlanda Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ancak söz konusu nüsha, kaynaklarda Lâmi'î'nin *Heft Peyker*'inin nüshası olarak tanıtılmaktadır. Metindeki mahlas beyitlerinden, eserin yazılış tarihinden, II. Selim'e sunulmuş olmasından ve şairin diğer eserlerine benzerlik göstermesinden bu mesnevînin XVI. yy. şairlerinden Abdî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Abdî, Heft Peyker, Lâmi'î, Nizâmî, mesnevî

Anadolu'da yaklaşık yedi asırlık bir dönemi içine alan klasik edebiyatımızda az tanınan veya hiç tanınmayan yazar ve eserler sayısızdır. Bu yazımızda edebiyat tarihimizde yeterince tanınmamış XVI. yy. şairlerinden Abdî'ye ait olan ve bugüne kadar bilinmeyen *Heft Peyker* mesnevîsini tanıtmaya çalışacağız.

Doktora tez konusu tespiti sırasında yaptığımız önaraştırma esnasında, Nizâmî'nin *Heft Peyker* mesnevîsine yapılmış Türkçe tercümeler arasında yer alan Lâmi'î'nin *Heft Peyker* tercümesini araştırdık. Lâmi'î'ye ait bu eserin kaynaklarda tek yazma nüshasının Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde Meredith-Owens No: 12'de kayıtlı olduğu belirtilen nüshaya ulaşmaya çalıştık. Ancak yazmanın elde ettiğimiz mikrofilminden bu eserin Lâmi'î'ye değil, Abdî mahlaslı bir şaire ait olduğu anlaşıldı. Eserde birçok yerde şair mahlası olarak Abdî açıkça belirtildiği hâlde, Lâmi'î mahlasına metnin herhangi bir yerinde rastlanmamaktadır.

* Ahmet Yesevî Üniversitesi / ANKARA
hanzadeg@yahoo.com

Bilindiği gibi, Sasanî hükümdarlarından V. Behrâm (Behrâm-ı Gûr)'ın aşk ve av maceralarını konu alan *Heft Peyker*¹ mesnevisi ilk defa Nizâmî² tarafından yazılmıştır. İran edebiyatında daha sonra konuyu Hüsrev-i Dihlevî *Heşt Behişt* adlı eserinde, Rai Hidayetullah *Heft Peyker*'inde, Derviş Eşref Meragî *Heft Eurenğ*'inde ve Hatifi *Heft Manzar*'ında işlemişlerdir. (Levend 1984: 228; İlaydın 1935: 278 vd).

Türk edebiyatında ise *Heft Peyker* (Behrâm-ı Gûr) konulu mesnevîler daha çok Nizâmî'nin eseri tanzir ya da tercüme edilerek oluşturulmuştur. Bu mesnevîler, bazen hamseler içinde, bazen de müstakil bir eser olarak kaleme alınmışlardır. (Kahraman 1995: 354-366). Türkçe yazılmış ve metinleri elde bulunan *Heft Peyker*ler şunlardır: Aşkî'nin *Heft Peyker*'i,³ Nevaî'nin *Seb'a-i Seyyâre*'si,⁴ Behiştî'nin *Heft Peyker*'i,⁵ Ahmed-i Rıdvân'ın *Heft Peyker*'i,⁶ Atayî'nin *Heft H'ân*'ı⁷ ve Subhizâde Feyzî'nin *Heft Seyyâre*'si.⁸ Ayrıca Emin Yümnî'nin mensur bir *Heft Peyker* çevirisi vardır.⁹

Eski kaynaklarda sözü edilen Ulvî, Kudsî Çelebî, Hayatî (XV.yy.) ve Trabzonlu Ramazan (XVI. yy.)'ın *Heft Peyker* mesnevîleri ise henüz ele geçmemiştir. Bunlardan Bursalı şair Ali Ulvî'nin *Heft Peyker*'inin Aşkî'nin *Heft Peyker*'i ile aynı eser olduğu ortaya konulmuştur (Kut 1972: 128). Hayatî'nin olarak bilinen *Heft Peyker*'in ise Ahmed-i Rıdvân'ın eseri olduğu tespit edilmiştir (Ünver 1986: 120-125).

İran edebiyatından, özellikle de Camî'den yaptığı tercümeleriyle edebiyatımıza birçok eser kazandıran, manzum-mensur çok sayıda telif ve tercüme eser bırakan ve bundan dolayı "Camî-i Rûm" lakabıyla anılan Bursalı Lâmi'î Çelebî (1472-1532)'nin de Nizâmî'den yaptığı bir *Heft Peyker* tercümesinin olduğu kaynaklarda¹⁰ ve araştırmalarda¹¹ belirtilmektedir. Eldeki bilgilere göre, Lâmi'î *Heft Peyker*'ini ömrünün son yıllarında kaleme almaya başlamış; ancak vefatı üzerine yarım kalan bu mesnevîyi damadı Ruşenî-zâde tamamlamıştır (Kut 1972: 127-128; 1976: 88; Tezcan 1979: 307).

Günay Kut, "Lâmi'î Chelebi and His Works" adlı makalesinde Lâmi'î'nin bu eserinin tek yazma nüshasının İrlanda Dublin Chester Beatty Library Meredith-Owens No: 12'de kayıtlı olduğunu bildirmektedir (Kut 1976: 88).¹² *Heft Peyker* mesnevîleri üzerine yapılan son araştırmalarda da bu bilgiler yer almaktadır (Kahraman 1995: 357). Bu yazmanın Abdurrahman ibn Abdullatif tarafından 959/1551-52'de istinsah edildiği ve Lâmi'î'nin elyazmasından direkt kopya edildiği için değerli bir nüsha olabileceği belirtilmektedir (Kut 1976: 88).

Yazma ile ilgili verilen bu bilgiler, yazarın da makalede belirttiği gibi, *Meredith-Owens*¹³ yazmalarının daktilo yazısı olan listesinde yer almaktadır (Kut 1976: 78 ve 92). Bu listedeki yazmalar, Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki Türkçe yazmalar üzerine V. Minorsky'nin¹⁴ hazırladığı kataloğun devamı niteliğinde yeniden numaralandırılmıştır. Buna göre, listede 12 numarada kayıtlı olan Lâmi'î *Heft Peykeri* kütüphanede T.505 numarada kaydedilmiştir.

Mikrofilmni elde ettiğimiz bu yazmanın, Lâmi'î'nin *Heft Peyker*'i ile ilgili yukarıdaki bilgilerden aynı nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü istinsah kaydı ile ilgili verilen bu bilgiler, elimizdeki *Heft Peyker* yazmasının sonunda (varak 167 b) yer alan Arapça istinsah kaydındaki bilgilerle uyumaktadır. Burada, bu nüshanın 959 tarihinde Uşak kasabasında Abdurrahman bin Abdullatif tarafından müellif nüshasından istinsah edildiği belirtilmektedir.

Lâmi'î *Heft Peyker*'inin bir başka nüshasının da Fatih Millet Ktp. Ali Emiri manzum eserler No: 115'de kayıtlı olan Lâmi'î *Külliyatı* içinde yer aldığı bildirilmektedir (Karahana 1972: 12). Ancak söz konusu Külliyyatta *Heft Peyker* mesnevîsi bulunmamaktadır.¹⁵

Bu durumda, ileride yapılacak araştırmalarla yeni bilgilere ulaşana dek Lami'î Çelebi'nin *Heft Peyker* tercümesini henüz ele geçmemiş *Heft Peyker* mesnevîleri arasında saymak kanımızca doğru olacaktır.

Söz konusu *Heft Peyker* nüshasında Lâmi'î mahlasına rastlanmadığı gibi, metinde mahlas beyitlerinin hepsinde Abdî yer almaktadır. Eserde Abdî'nin mahlası ilk defa varak 2 a'da şu şekilde geçmektedir:

‘**Abdiyâ** rahmet itmeseydi kerîm

Ne içün hatm olurdu aña rahîm

Eserde, bundan sonraki bölümlerde de mahlas beyitlerinde şairin mahlası **Abdî** olarak belirtilmektedir:

‘**Abdiyâ** bu müzahrefât-ı çemen

Seni pest itdi ser-bülend olasın (7a)

İdinüp rahmet-i Hudâyı delîl

‘**Abdiyâ** nev‘ün içre olma zelîl (7a)

Nefesün ‘**Abdiyâ** olup çü Mesîh

Dâmenün nahl-i Meryem oldı şarîh (9b)

‘**Abdî** bâbuñdadur haķîr ü ‘abîd

N’ola ‘ahdûnde bahtı olsa sa‘îd (164 b)

Muktezâ-yı hîred dinildi kelâm

Sözi çok söyledün kıl ‘**Abdî** temâm (167a)

Metin içindeki mahlas beyitleri dışında, Farsça manzum başlıklardan sonuncusu olan *Hatime ve Padişaha Dua* bölümünün başlığında da (59. başlık) şairinin mahlası yer almaktadır:

**Kon du‘ â-yı şâh der-ḥatm-i kitâb
Bâ-hezârân medḥ ü ‘özreş ‘Abdiyâ (164a)**

“Ey **Abdî**, kitabın bitişinde binlerce övgü ve özürle şaha dua eyle.”

Bu eser, araştırmalarımızın Abdî ve eserleri üzerine yönelmesine sebep oldu.

Çeşitli dönemlerde yaşamış Abdî mahlaslı birçok şair ve yazar vardır.¹⁶ Ancak bizim konu edindiğimiz Abdî, edebiyat tarihinde daha çok “*Niyâz-nâme-i Sa’d ü Hümâ* şairi” olarak bilinmektedir. Şairin hayatına dair ise tezkire ve diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak mevcut mesnevîlerinin yazılış tarihlerinden Abdî’nin Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566), II. Selim (1566-1574) ve III. Murat (1574-1595) saltanat dönemlerinde yaşadığı anlaşılmaktadır.

Abdî, ilk önce Sadettin Nüzhet Ergün tarafından *Niyâz-nâme-i Sa’d ü Hümâ* (952/1545) adlı mesnevîsiyle tanıtılmıştır (1960: 189 vd). Vasfi Mahir Kocatürk, bu eserin yanı sıra şairin bir *Divânı* ve *Nüzhet-nâme* (*Gül ü Nev-rûz*) (985/1577) adlı bir mesnevîsinin de bulunduğunu belirtmiştir (1970: 362-363). Daha sonra Adnan İnce tarafından Abdî’nin *Cemşid ü Hurşid* (966/1558) adlı eseri de bulunarak bilim dünyasına tanıtılmıştır (1986: 186 vd). Bugün Abdî’nin *Niyâz-nâme-i Sa’d ü Hümâ*,¹⁷ *Cemşid ü Hurşid*¹⁸ ve *Nüzhet-nâme*¹⁹ mesnevîlerinin yazmaları elde bulunmaktadır. *Divân*’ının yazması konusunda ise kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

Elimizdeki *Heft Peyker* tercümesi de bu Abdî’ye aittir. Çünkü eserin dili ve üslûbu, kullanılan kelime ve ifadeler Abdî’nin elde bulunan diğer mesnevîlerine çok benzemektedir. Abdî’nin *Niyâz-nâme*’deki “*Der-medh-i şehzâde-i gerdûn-iktidâr Hazret-i sultân Selim-i nâm-dâr*” bölümünde yer alan aşağıdaki beyitlerle, şairin *Heft Peyker*’inde “*Padişâha övgü*” manzûmesindeki beyitler arasında benzerlik görülmektedir. İki eserde de bu bölümde şair ilk önce eserini oluşturan kısımları saymaktadır:

Heft Peyker’de:²⁰

Ol ki itdi ihâta bu pür-kâr
Çâr fasl oldu misl-i fasl-ı bahâr
Fasl-ı evvel sûtûde-i Yezdân
Ki itdi cihâna ‘atâ tâb ü terân
Fasl-ı âhir ki hutbe-i Ahmed
Şer’e virmişdi kuvvet-i sermend
(9b)

Niyâz-nâme’de:

Bu ‘ayâr içre vezn olan iy yâr
Çâr fasl oldu misl-i fasl-ı bahâr
Fasl-ı evvel sûtûde-i Bârî
Anun ile cihân kılur kârî
Fasl-ı sâni dūrûd-ı na’t-ı Nebî
Bâğ-ı nev-bâvenün odur ‘inebi
(106-108. beyitler, İnce 1987: 166)²¹

Her iki eserde Sultan II. Selim'e övgü içeren beyitlerde de benzer ifadeler görülmektedir:

Heft Peyker'de:

‘Umde-i milk (ü) zübde-i devrân
Nâsır u nâzır-ı zemîn ü zamân
Şâh Sultân **Selîm**-i kişver-gîr
Oña lâyıķ hemîşe tâc u serîr
Nesl-i ‘Oşmâna ol virür teyîd
Ced ü eb hem eb (ü) ced ile sa‘îd
(10a)

Niyâz-nâme'de:

‘Umde-i milk (ü) zübde-i devrân
Nâsır u nâzır-ı zemîn ü zamân
Şâh-ı şâhân **Selîm**-i rüy-ı zemîn
Görmedi mislini mekân u mekîn
Nesl-i ‘Osmâna iftihâr andan
Eb ü ecdâd kâm-kâr andan
(113-115. beyitler)

Yine padişaha övgü bölümünden alınan aşağıdaki beyitler, her iki eserde ufak bir farkla aynıdır:

Heft Peyker'de:

Ululukda melek-müşîr oldur
Yücelikte felek-serîr oldur
Bil felekden daħi mu‘ allâdur
Bel melekden de şân-ı â‘ lâdur
(10b)

Niyâz-nâme'de:

Ululukda melek ber-â-berdür
Yücelikte felek ber-â-berdür
Belki efzal durur meleklerden
Bil ki a‘lâ durur feleklerden
(122-123. beyitler)

Abdî, *Cemşîd ü Hurşîd* ve *Niyâz-nâme-i Sa‘d ü Hümâ* eserleri gibi, *Heft Peyker* mesnevisini de şehzâde iken II. Selim'e sunmuştur. *Hatime* bölümünde şairin, eserini överek Sultan Selim'e sunduğu ve eserinin beğenileceğini umduğu anlaşılmaktadır:

Giydi Türkî-şî‘âr Türkâne
‘Acemî câmeyi itdi yâbâne
Ya‘ni bu gevher-i temâm-‘ayâr
Genc-i sultâna lâyıķ olsa ne var
Bu zer-i h‘oş-‘ayâra naķş hemân
Nâm-ı sultân gerekdür iy hân
Nâm-ı şâh ile nâmdâr ola
Revnaķ hem revâc daħi bula
Vireyin tarz-ı şâh ile aña tırâz
Nice şâh belki şâh-ı ‘işret-sâz
Tab‘-ı pâki hâlîm ü nâmı **Selîm**
Nuşret ü feth zâtına teslîm (164a)

Abdî'nin *Heft Peyker*'inde, diğer mesnevîlerinde olduğu gibi, İran edebiyatından alınan bir konu işlenmektedir. *Heft Peyker* mesnevîsi, *Cemşîd ü Hurşîd ve Nûzhet-nâme* gibi, İran Edebiyatından tercüme edilerek oluşturulmuştur. Ancak Abdî'nin bu mesnevîlerini genişletilerek yapılan tercüme olarak değerlendirmek yerinde olur kanısındayız.²²

Heft Peyker'in *Hatime* bölümünde, eserin başlangıç ve bitiriliş tarihi de verilmektedir. Aşağıdaki beyitlerden eserin 6 *Şevval* ayında yazılmaya başlandığı ve 12 *Muharrem*'de son şeklini bulduğu anlaşılmaktadır. Şair, eserini bitirmesine ömrünün yettiği için de Allah'a şükretmektedir:

Sitte şevvâl içre olup âgâz
Düzdi terkîmine tabî' at-sâz
Seb' anuñ hem Muħarremiydi iy yâr
‘Aşre şânîde buldı nâme nigâr
Minnet Allâha nâme-i iķbâl
İhtinâyını kıldı istikbâl
‘Ömrden evvel irdi pâyâna
Nâm-ı şâh ile irdi ‘unvâna

Heft Peyker'in *Hatime* bölümünde Abdî, eserin bitirilişine tarih düşürmektedir:

Didi hâtif baña ki iy dil-dâr
Tarz-ı bu nâme oldı heft nigâr
Bu kitâbuñ tırâz gibi aķı
Heft Peyker gerek târîķi
Tab' um itdi buña küşâyış-i tām
Hamdu'l-lâh ki oldı nâme temām (166 a)

Metinde kırmızı mürekkeple koyu şekilde yazılmış yukarıdaki üç (**Heft Peyker gerek**) kelimenin ebced hesabına göre toplam harf değeri **957** sayısını vermektedir. Nitekim mısranın hemen altında küçük şekilde ٩٥٧ rakamı da yazılıdır. Buradan, *Heft Peyker*'in **957/1550-51** tarihinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, Abdî'nin bugün bilinen üç eserinin yazılış tarihine göre, *Heft Peyker* tercümesi, şairin ilk mesnevîsi olan *Niyâz-nâme-i Sa'd ü Hümâ*'nın yazıldığı 952/1545 tarihinden sonra ve *Cemşîd ü Hurşîd* (966/1558)den önce yazılmıştır. Buna göre, yazılış tarihleriyle beraber Abdî'nin mesnevîlerini şöyle sıralayabiliriz:

Niyâz-nâme-i Sa'd ü Hümâ (952/1545);

Heft Peyker -957/1550;

Cemşîd ü Hurşîd (966/1558) ve

Nüzhet-nâme (Gül ü Nevruz, 985/1577).

Özetle denilebilir ki, Lâmi'î'nin eseri olarak bilinen bu *Heft Peyker* mesnevîsi XVI. yy. şairlerinden Abdî'ye aittir. Eserde Lâmi'î mahlasına rastlanmadığı halde metinde şair mahlası olarak Abdî geçmektedir. *Heft Peyker* mesnevîsinin yazılış tarihi, Abdî'nin diğer eserleri olan *Niyâz-nâme-i Sa'd ü Hümâ* (1545) ile *Cemşîd ü Hurşîd* (1558) tarihleri arasında 1550-51'dir. Bu tarih, Lâmi'î'nin vefat ettiği 1531 yılından çok sonradır. Eserdeki tarih beyitlerinden bu mesnevînin şairin sağlığında yazıldığı anlaşılmaktadır. Abdî'nin diğer iki mesnevîsi gibi, *Heft Peyker* de II. Selim'e sunulmuştur. Abdî'nin söz konusu mesnevîleri dil ve deyiş bakımından benzerlik göstermektedir; konuları İran edebiyatından alınmıştır.

Abdî Heft Peykeri'nin Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki Nüshası:

Kaynaklarca Lâmiî'nin *Heft Peyker* tercümesinin bir nüshası olarak belirtilen bu yazmanın İrlanda Dublin Chester Beatty Kütüphanesi Meredith-Owens No: 12'de kayıtlı olduğu bilinmektedir. Yazmanın kütüphanedeki son kayıt numarası şu şekildedir: CBL T.505.

Bu nüsha, Abdî'nin *Heft Peyker* mesnevîsinin müellif nüshasından istinsah edilen ve bugünkü bilgilerimize göre, tek yazma nüshasıdır.

Yazmanın genel tavsifini şöyle yapabiliriz: Toplam 168 varaktan oluşan yazmanın ölçüleri 18 x 28, 5 cm (8, 5 x 20 cm)'dir. Her varak ortalama 21 beyittir. Yazmanın cildi dağılmış ve bazı sayfaları kopmuştur. Sayfaların kenar ve iç kenarlarında kurt yeniği vardır. Metin çift cetvelli, başlıklar Farsça olup renkli mürekkeple yazılmıştır. Bunlardan sarı, gri ve beyaz renkte olanlarda bazı kelimeler silinmiştir. Eser, yer yer harekeli olan düzgün bir nesihle yazılmıştır. Bununla beraber bazı başlıklar ve metin içinde bazı yerler pek okunaklı değil.

İlk iki varak dışında genel olarak harekesiz olan metinde bölüm başlıkları ve metin içinde bazı kelimeler harekelenmiştir. Atıf(و) vav'ları ve izafet(ی) y'leri bazen harf, bazen de hareke ile verilmiştir. Akkuzativ ve datif ekleri yer yer yazılmayıp bazen hareke ile belirtilmiş, sonu "e/ a" sesinin karşılığı olan ۛ (güzel h) ile biten kelimelerde akkuzativ eki, dönemin diğer yazmalarında olduğu gibi, çoğu zaman hemze ile gösterilmiştir.

Vezin gereği bazı Türkçe kelimelerin yazılışında ikilik görülmektedir: – دورر (durur); کیم-دورر (kim); ساکه-سکه (saña); دخی-داخی (dahi).

Bazı kelimelerde ise harflerin noktaları unutulmuş veya yanlış konulmuştur.

Eser, varak 1b'de yer alan *Besmele* manzumesinin iki beyitlik Farsça başlığından sonra:

Bismi men lâ-ilâhe hîç sivâh
Şhida'l-lâh vahdetine güvâh
beytiyle başlamakta ve varak 167 b'de

Mazhar-ı lütf olup o devlet-h'âh
Ola dâyim cihânda zıllu'l-lâh
dua beytiyle sona ermektedir.

Tercüme-i Heft Peyker başlığını taşıyan eserde, *Besmele* manzumesinden sonra mesnevî nazım şeklinde yazılmış ve eserin giriş kısmını oluşturan sırasıyla şu manzumeler yer almaktadır: *Tevhid*, *Na't*, *Dört halife için övgü*, *Mirac*, *Eseri yazış sebebi*, *Özür*, *Padişaha övgü*, *Sözün övgüsü*, *Nasihat manzumesi*.

Asıl hikaye,

Kon ser-âgâz-i hikâyât-i mülûk
Hem be-kon der-şânîşân medh ü şenâ
("Padişahların hikayesini anlatmaya başla ve onların şanını öv.")
başlığıyla (eserde 12. başlık) varak 18 a'da başlamakta ve toplam 46 başlık altında anlatılmaktadır.

Eserin tamamı mesnevî nazım şeklinde ve Nizamî'nin *Heft Peykeri* ile aynı vezinde, *Fe'ilatün Mefa'ilün Fe'ilün (Fa'lün)*, kalıbıyla yazılmıştır.

Bazı beyitlerde imâle ve ulama gibi durumlara rastlanmaktadır. Fikir vermesi açısından birkaç örnek beyit aşağıda sıralanmıştır:

Noktalar k'oldı anda necm-i hüda
Dîv (ü) şeytân-ı recme yidi sezâ (2a)
Nâhûnıyla itdi ol habîb-i Hudâ
Sîb-i mâhı dü-nîm bî-pervâ (4b)
Nice olursın hayâl-sâz dilâ (nic'olursın-vezin gereği)
Bir hayâle hayâl-bâz dilâ (9b)

Türkçe deyim ve atasözünün de bol yer aldığı eserde şair alışılan kelime hazinesi dışında çok sayıda Arapça ve Farsça kelime kullanılmaktadır. Nitekim Abdî'nin diğer eserleri üzerine yapılmış incelemelerde de şairin kullandığı kelime hazinesinin çok geniş olduğuna ve vezin pürüzlerine işaret edilmektedir (İnce 1987: 161; Kuloğlu 1989: I-4).

Abdî'nin *Heft Peyker*'i, Nizâmî'nin eserinden genişletilerek yapılan bir tercümedir. İki eserdeki toplam beyit ve başlık sayısının karşılaştırılması bunu açıkça göstermektedir. Toplam 5600 beyitten oluşan Nizâmî'nin *Heft Peyker*'ine karşılık Abdî'nin tercümesi 6400 beyitten fazladır. Nizâmî'deki 53 başlığa karşılık Abdî'nin eserinde başlık sayısı 59'dur. Metin içindeki başlıkların hepsi Farsça olup *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* veznindedir. Birinci başlıktan itibaren tüm başlıkların kafiyeleniş şekli aaba ca ... xa biçiminde devam etmektedir. Başlıkların manzum oluşu, eseri Nizâmî'nin *Heft Peyker*'inden ayıran başlıca özelliktir.

Genel olarak Abdî'nin *Heft Peykeri*'nde anlatılan olaylar Nizâmî'nin eserinde anlatılanlar ile aynıdır. Hatta bazı beyitlerin bire bir tercüme edildiği de göze çarpmaktadır. Karşılaştırma için Abdî'nin Nizâmî'den aynen çevirdiği *Tevhid* bölümünden birkaç örnek aşağıda verilmiştir:

Nizâmî'de:

به حیّات است زنده موجودات

زنده بلك از وجود تست حیّات (8. beyit)²³

“Bütün canlılar hayattadır. (Belki) hayat da senin varlığın (sayesinde)dan devam etmektedir.”

Abdî'de:

İy hayātuñla zinde mevcudât

Zindedür bel vücudıñ ile hayât (2a)

Nizâmî'de:

نام تو کابندای هر نام است

اول آغاز و آخر انجام است (10. beyit)

“Senin ismin her ismin başlangıcıdır. Başlangıçların ilki, sonların ise sonuncusudur.”

Abdî'de:

Nāmuñ oldı bidāyet-i her nām

Evvel-i āgāz (ü) āhır-i encām (2b)

Nizâmî'de:

بسته بر حضرت تو راه خیال

بر د رت نا نشسته گرد زوال (13. beyit)

“Hayal yolu senin yüceliğine bağlıdır. Fanilik tozu ise kapına konmamıştır.”

Abdî'de:

Bağlıdur ḥazretüñe rāh-ı ḥayāl

Çapuña konmamışdı gerd-i zevāl (2b)

Abdî'nin, Nizamî'deki bir beyti iki beyitle çevirdiği de görülüyor. Aşağıdaki örnekte şair, Nizamî'nin bir beytini, birinde Arapça bir ayet de kullanarak iki beyitle aynen çevirmiştir:

Nizamî'de:

تو نزادي و ان دگر زادند

(14. beyit) تو خدایي وان دگر بادند

“Sen doğmadın, diğer herşey doğdu. Sen Yaradansın, diğer herşey rüzgar (gibi gelip geçici)dir.

Abdî'de:

Lem-yelidsin ciḥān durur mevlūd

Daḡi lem-yūled-i zemāna velūd²⁴

Ṭoḡmaduñ sen ü ḡayrlardur zād

Sen Ḥudāsın u diḡerāndur bād (2b)²⁵

Sonuç olarak, bu yazımızla XVI. yy. şairlerinden Abdî'nin bilinmeyen *Heft Peyker* isimli mesnevîsini tanıtmış oluyoruz. Böylece Abdî'nin *Niyâz-nâme-i Sa'd ü Hüma*, *Cemşîd ü Hurşîd* ve *Nüzhet-nâme* adlı üç mesnevîsine bir de *Heft Peyker* mesnevîsi katılmıştır. Bu eserin bugün tespit edilen tek yazma nüshası, Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde Meredith-Owens No: 12 (CBL T.505)'de bulunan ve kaynaklarca Lâmi'î'nin *Heft Peyker* tercümesi-nin bir nüshası olarak bilinen yazmadır.

XVI. yy. şairlerinden Abdî'nin tespit edilen bu dördüncü (yazılış tarihi itibarıyla- ikinci) mesnevîsi, onun *Hamse* sahibi olduğu düşüncesini oluşturmaktadır.

Açıklamalar

- 1 Konunun kaynağı için bkz.: Hikmet T. İlaydın, “Behrâm-ı Gûr Menkabeleri. Mir Ali Şir Nevâyî ile Hatifi'nin Eserleri Arasında Müsterek Bazı Hususiyetler Hakkında”, *Türkiyat Mecmuası*, c.V, 1935, s. 275-290.
- 2 Nizamî'nin *Heft Peykeri* için bkz.: A.S. Levend, *Ali Şir Nevaî, Hayatı-Sanatı-Kişiliği*, c. 1, Ankara: TDK Yay., 1967; Nazir Akalın, “Nizamî-i Gencevî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri”, *Bilig*, Sayı: 7, 1998, s. 67-91. Ayrıca yayınları için: Vahid Destgirdi, *Haft Paykar*, Tahran, 1956 (2. baskı); Muhammed Muin, *Tahlil-i Heft Peyker*, Neşriyat-ı Tehran, c. I, Tahran, (1338/1919).
- 3 Günay Kut, “Aşkî ve Heft Peyker Çevirisi”, *TDAY-Belleten*, 1972: 127-151.
- 4 Agah Sırrı Levend, *Ali Şir Nevaî Hamse*, c. 3, TDK, Ankara, 1967; Hikmet İlaydın, *a.g.m.*, s. 275-290; B. Kahraman, “Heft Peyker Çevirileri ve Ali Şir Nevâyî'nin Seb'a-i Seyyâresi”, *SÜ Fen-Edebiyat Dergisi* 1994-1995, Sayı: 9-10, s. 353.

- 5 Şener Demirel, "Behiştî ve Heft Peyker'i", *FÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 7 (112), 1995, s. 57-65.
- 6 İsmail Ünver, *Ahmed-i Rıdvân: Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*, AÜ doç.t., 1982; aynı yazar, "Ahmed-i Rıdvân", *Belleten*, c. L, Sayı: 196 (Nisan 1996), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., s. 73-125.
- 7 Turgut Karacan, *Nevizâde Atayî, Heft-Hwân Mesnevîsi*, Erzurum, 1974.
- 8 A. S. Levend, "Feyzî'nin Bilinmeyen Hamsesi", *TDAY-Belleten* 1955, s. 143-152. Hamse yayımlanmıştır: Mehmet Arslan, *Subhizâde Feyzî Hamse*, Sivas, 1999.
- 9 Eski harfli iki baskısı vardır: *Tercüme-i Hikâye-i Heft Peyker* (7 cilt), İstanbul, 1289 ve 1341.
- 10 Kinalızade Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-Şuara (haz. İ. Kutluk), c.2, Ankara 1989, s. 832; Katib Çelebi, *Keşfuzzunun*, c. 2, İst. 1943, s. 2045; M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.2, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333, s. 493.
- 11 Günay Kut, "Lâmi'î Çelebi and His Works", *Journal of Near Eastern Studies*, 35, Chicago, 1976, s. 88; Nuran Tezcan, , "Bursalı Lâmi'î Çelebi", *Türkoloji Dergisi*, c. VIII, 1979, s. 320; G. Ayan, *Lâmi'î'nin Vamık u Azra Mesnevîsi (İnceleme-Metin)*, Atat. Üniv. dok.t., Erzurum 1983, s. 23; H. Bilen Burmaoğlu, *Bursalı Lâmi'î Çelebi Divanından Seçmeler*, Ankara 1989, s. 16-17.
- 12 Nuran Tezcan, "Bursalı Lâmi'î Çelebi" adlı makalesinde (*Türkoloji Dergisi*, c. VIII, 1979, s. 320) Lâmi'î'nin Heft Peykeri'nin yazmasına rastlanmadığını belirterek G. Kut'un yazma ile ilgili verdiği bilgileri ek olarak aktarır.
- 13 Meredith-Owens, G.M., "The Chester Beatty Library: Supplementary Handlist" (typewritten). Liste daktilo yazısıdır.
- 14 V. Minorsky, *The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures*, Dublin, 1958.
- 15 Belirtilen kayıt numarasında Hersekli Arif Divanı'nın taşbasması bulunmaktadır. Kütüphanede Lâmi'î Külliyyatı ise Ali Emiri No: 380'de kayıtlıdır. Ancak bu Külliyyatta *Heft Peyker* bulunmamaktadır. Beş bölümden oluşan bu Külliyyat'ın Mesnevîyat kısmında Lâmi'î'nin *Şehrengiz-i Burûsa ve Hayretnâme* adlı iki mesnevîsi yer almaktadır. Lâmi'î Külliyyat'ının tam içeriği şöyledir: Defter-i evvel-kasaid; Defter-i sani-terci'ât, murrabât, muhammesât; Defter-i salis-gazeliyât; Defter-i rabi'-müfredât; Defter-i hamis-mesneviyât.
- 16 Tezkirelerdeki bilgiler ışığında, edebiyat tarihimizde Abdî mahlası 24 şair tarafından ortak kullanılmıştır. (Bkz.: Mustafa İsen, *Ötelerden Bir Ses Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara, 1997, s. 198.) Ayrıca A.S. Levend'in *Türk Edebiyatı Giriş* (Ankara, 1984) adlı eserinin dizin kısmında Abdî mahlaslı şairlerin listesi yer almaktadır.
- 17 Eser, H. 952/M. 1545'de yazılmış ve II. Selim'e sunulmuştur. 1074 beyitlik çift kahramanlı bir aşk hikayesi olan bu mesnevînin 2 nüshası bulunmaktadır: a) Ma-

- nisa Genel Ktp. No: 2713'de kayıtlı (ve *Cemşid ü Hurşid* ile aynı) müellif hattı; b) Topkapı Revan 836'da kayıtlı nüsha. (İnce 1987: 158-161)
- 18 H. 966/M. 1558 tarihinde yazılan ve Manisa'da II. Selim'e sunulan bu eserin tek yazma nüshası Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa 443'de kayıtlıdır. 5940 beyitlik olan bu eserde müellif hattı olduğu ve Sultan Selim'in emri üzerine 6 ay içinde tamamlandığı belirtilmektedir. (İnce 1989: 114)
- 19 Diğer adı *Gül ü Nevruz* olan bu eserin Hacû-yı Kirmanî'den tercüme olduğu düşünülmektedir. H. 985/M. 1577'de Sutan III. Murad'ın emri üzerine 12 günde yazılan bu mesnevînin tek yazma nüshası Manisa Genel Ktp. 2714'de kayıtlıdır. 2400 beyitlik çift kahramanlı bir aşk hikayesidir. (İnce 1987: 155)
- 20 Beyitlerin okunuşunda metindeki harekeye sadık kalınmıştır.
- 21 Karşılaştırma için beyitler, Adnan İnce'nin "Abdî'nin Niyâz-nâme-i Sa'd ü Hüma'sı" (*FÜ Dergisi (Sosyal Bilimler)*, I (2), s. 155-206) adlı makalesinden alınmıştır. Bundan sonraki örneklerde de beyit numaraları bu çalışmadaki metne göredir.
- 22 Nitekim Adnan İnce de Abdî'nin *Cemşid ü Hurşid* mesnevîsini Selmân-ı Saveci'den "telif niteliğinde tercüme" olarak değerlendirmektedir (Bkz.: A. İnce, "Cemşid ü Hurşid Mesnevîleri", *FÜ Dergisi* 1989, 3(2), s. 109-139).
- 23 Karşılaştırma için Nizamî Heft Peykeri'nin Dr. Said Hamedyan (*Heft Peyker Hakim Nizamî Gencevî*, Tehran, 1380) yayınına esas alınmış. Beyitlerin Türkçe tercümesinde ise Mesut Yıldız'ın, *Nizamî-i Gencevî Heft Peyker Mesnevîsi ve Türkçe Çevirisi*, AÜ y.l.t., (1992) çalışmasından kısmen yararlanılmıştır.
- 24 İhlâs Sûresi (112), 3. Ayet: Lem-yelid ve lem-yüled: "O doğurmamış ve doğmamıştır."
- 25 Eserin şekil ve muhteva bakımından Nizamî'nin *Heft Peyker* mesnevîsi ile yapılacak daha detaylı bir karşılaştırma tezimizde yer alacaktır: Hanzade Güzelova, *Abdî'nin Heft Peyker Mesnevîsi (İnceleme-Metin-Dizin)*, HÜ Sos. Bil. Enst. Eski Türk Edeb. bilim dalında devam eden doktora tezi (Danışman: Prof. Dr. F. Tulga OCAK).

Kaynakça

- AKALIN, Nazir (1998), "Nizamî-i Gencevî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri", *Bilig*, Sayı: 7, s. 67-91.
- ATEŞ, Ahmet (1944), "Behrâm-ı Gûr", *İA*, c. II, İst., s. 453-454.
- AYAN, Gönül (1994), "Lâmî'î Çelebî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri", *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, Kasım, Konya, s. 43-66.
- ERGÜN, Sadettin Nüzhet (1960) *Türk Şairleri*, c. 1, s. 189 vd.
- İLAYDIN, Hikmet T. (1935), "Behrâm-ı Gûr Menkabeleri. Mir Ali Şîr Nevâyî ile Hatîfî'nin Eserleri Arasında Müşterek Bazı Hususiyetler Hakkında", *Türkiyat Mecmuası*, c.V, s. 275-290.

- İNCE, Adnan (1986), “XVI. yy. Şairlerinden Abdî ve Eserleri”, *TD Dergisi*, Sayı: 410/Şubat, s. 186-192.
- İNCE, Adnan (1987), “Abdî'nin Niyâz-nâme-i Sa'd ü Hümâ'sı”, *FÜ Dergisi (Sosyal Bilimler)*, I (2), s. 155-206.
- İNCE, Adnan (1989), “Cemşîd ü Hurşîd Mesnevîleri”, *FÜ Dergisi (Sosyal Bilimler)*, 3 (2), s. 109-139.
- KAHRAMAN, Bahaettin (1994-95), “Heft Peyker Çevirileri ve A. Nevayî'nin Seb'a-i Seyyâre'si”, *SÜ Fen-Ed. Fak. Derg.*, Sayı: 9-10, s. 345-366.
- KARAHAN, Abdülkadir (1972), “Lâmi'î” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, c.7, İst., s. 12.
- KOCATÜK, Vasfi Mahir (1970), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara, s. 362-363.
- KULOĞLU, Nazan (1989), *Abdî Cemşîd ü Hurşîd, İnceleme-Metin*, FÜ y.l.t., Elazığ.
- KUT, Günay (1972), “Aşkî ve Heft Peyker Çevirisi”, *TDAY-Belleten*, s. 127-157.
- KUT, Günay (1976), “Lâmi'î Chelebi and His Works”, *Journal of Near Eastern Studies*, 35, Chicago, s. 73-93.
- LEVEND, A. S.(1964), *Ali Şîr Nevaî*, (cilt I) *Hayatı-Sanatı-Kişiliği*, (cilt III) *Hamse* (1967), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- LEVEND, A. S.(1984), *Türk Edebiyatı Tarihi Giriş*, Ankara.
- MİNORSKY, Vladimir (1958), *The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures*, Dublin.
- MUİN, Muhammed (1338/1919), *Tahlil-i Heft Peyker*, Neşriyat-ı Tehran, c. I, Tehran.
- PALA, İskender (1999), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara.
- TEZCAN, Nuran, “Bursalı Lâmi'î Çelebi”, *Türkoloji Dergisi*, c. VIII, 1979, s.305-343.
- TUMAN, Nail (1961), *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Katalogu*, İstanbul.
- ÜNVER, İsmail (1986), “Ahmed-i Rıdvân”, *Belleten*, c. L, Sayı: 196 (Nisan 1986), s. 73-125, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- YILDIZ, Mesut (1992), *Nizamî-i Gencevî Heft Peyker Mesnevîsi ve Türkçe Çevirisi*, AÜ y.l.t.

An Unknown Work of Abdî- The Translation of Heft Peyker

Research Assist. Hanzâde GÜZELOVA*

Abstract: The poet with pseudonim Abdî, who was living in 16th century, had written three poems, namely: *Niyâz-nâme-i Sa'd ü Hümâ* (1545), *Cemîd ü Hurîd* (1558) and *Nûzhet-nâme* (1577), which were introduced in some earlier researches. In this paper the fourth unknown mesnevi (poem) of Abdî is introduced. This work of Abdî actually is a Turkish translation of mesnevî *Heft Peyker*- the forth of the five mesnevies from *Hamse* by Nizâmî. This *Heft Peyker* by Abdî has not been mentioned in any work up to now. While researching the Lâmi'î's *Heft Peyker* we came accross to this work. The only one known manuscript of this mesnevî today is in Dublin Chester Beatty Library: CBL T.505. But this manuscript is known as the one survaving copy of Lâmi'î Chelebi's translation of *Heft Peyker*. As it is clear from the manuscript, from verses with autor pseudonim, language and style, this work belongs to Abdî, other than Lâmi'î.

Key Words: Abdî, Heft Peyker, Lâmi'î, Nizâmî, Mesnevî

* Ahmet Yesevi University / ANKARA
hanzadeg@yahoo.com

Неизвестное Произведение Абди- Поэма Хефт Пейкер (Семь Красавиц)

Ханзада ГЮЗЕЛОВА*

Резюме: Три поэмы “*Нийаз-наме-и Са’д у Хюма*” (1545), “*Джемшид у Хуршид*” (1558) и “*Нюзхет-наме*” (*Гюль у Невруз*, 1577), принадлежащие перу Абди-поэту 16-го века, были представлены ранее в некоторых исследованиях. В данной статье речь идет о четвертой поэме Абди, которая оставалась неизвестной по сегодняшний день. Это произведение является стихотворным переводом “Хефт Пейкер” (Семь Красавиц)-одной из поэм Хамсэ Низами. Поэма “Хефт Пейкер” Абди не упоминается в источниках. Это произведение Абди было обнаружено нами в процессе исследования поэмы “Хефт Пейкер” Лямии. Единственная рукопись данного произведения хранится в Ирландии г. Дублине Библиотеке им. Честер Беатти. Однако эта рукопись представлена в источниках как единственная рукопись одноименной поэмы Лямии. В строках поэмы псевдоним поэта указывается как Абди, когда как псевдоним Лямии не встречается нигде в рукописи. Исходя из строк, указывающих на псевдоним поэта, даты написания поэмы; того факта, что это произведение было представлено султану Селиму II, а также из сходства языка и стиля данной поэмы с другими известными поэмами поэта очевидно, что это произведение принадлежит перу Абди-одного из поэтов 16-го века.

Ключевые слова: Абди, Хефт Пейкер, Лямии, Низами, поэма

* Университета Ахмета Ясави / АНКРА
hanzadeg@yahoo.com

Klâsik Türk Şiirinde Mürekkep İstiare, Temsilî İstiare ve Alegori*

Doç.Dr. Menderes COŞKUN**

Özet: Bu çalışmada Türk belâgatının Batı retoriği ile münasebetinden sonra kazandığı terimlerden olan alegorinin eski Türk şiirinde var olup olmadığı veya nasıl tezahür etmiş olduğu konusunun yanı sıra mürekkep istiare, temsilî istiare ve temsilî teşbih sanatları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, metafor, alegori, istiare-i mürekkebe, istiare-i temsiliyye

Giriş

Edebî sanatlar, zekânın dil üzerindeki tasarrufları sonucunda meydana gelen söz güzelliklerinin sonradan belâgatçılar tarafından adlandırılmasıyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, edebî sanatlar, varlıklarını içinde doğdukları lisana, gelişimlerini şair ve ediplere, isimlerini de belâgatçılara borçludur. Osmanlı şair ve edipleri, eserlerinde harikulâde sanatlar yapmışlar fakat onların isimlendirilmesi ve tasnifiyle pek uğraşmamışlardır. Bedr-i Dilşad, Bardahî, Amasî, Sürûrî, Lâmi'î, İsmail Hakkı Ankaravî ve Müstakimzade Süleyman gibi sınırlı sayıda âlimin, edebî sanat ve terimlerle ilgili çalışmalarının içerikleri, Türk belâgat ilminin Osmanlı döneminde ihmal edildiğinin en önemli şahitleridir. Osmanlı medreselerinde bir *âlet* ilmi olarak kabul edilen belâgat, dinî ve edebî metinlerin daha iyi anlaşılması gayesine bağlı olarak hayat bulmuş ve gelişimini daha çok Arap ve Fars edebiyatı dairesi içinde sürdürmüştür (Özyılmaz 2002: 88-89, Tarlan 1990, Yetiş 1987: 375).¹ Yazımızın konusunu oluşturan istiare hakkında da müstakil Arapça risaleler kaleme alınmıştır. Medreselerde Kazvinî'nin *Telhîs*'i ve özellikle bunun şerhi olan Taftazani'nin *Mutavvel* ve *Muhtasar*'ı okutulmuştur.²

Belâgat terminolojisinin gelişiminde, metin tahlili çalışmalarının dolaylı fakat önemli bir yeri vardır. Türk edebiyatında metin tahlili çalışmaları, Batı kültürü ile temastan sonra başlamış ve “tahlil” kelimesi muhtemelen “analiz”in karşılığı olarak terimleşmiştir. Eski edebiyatta tahlil yerine şerh vardı. Şerhin yegâne gayesi, metni veya metinde geçen bazı kelimeleri anlaşılır kılmaktır. Şerh geleneği, büyük ölçüde Farsça ve Arapça eserlerin yanı sıra ilâhî,

** Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi / KIRIKKALE

şathiyye gibi Türkçe dinî metinlerle sınırlı kalmıştır. Tahlil ve tenkidin olmadığı veya yazılı edebiyata yansıtılmadığı bir kültürde edebî terminolojinin gelişiminin de yavaş olacağı açıktır.

Belâgat ilmi, dil hünerlerinin adlandırılmasıyla yeni terimler kazanmıştır ve kazanacaktır. Terminoloji oluştururken diğer edebiyatların birikiminden de istifade edilmelidir. Nitekim 19. asırda Recaîzade Mahmud Ekrem ve Süleyman Paşa gibi yazarlar, Türk belâgatıyla ilgili çalışmalarında hem Batı retoriğinden hem de Arap belâgatından ciddi bir şekilde yararlanmışlardır. Aliterasyon, teşhis ve intak gibi terimler, Türk belâgatına 19. asırda kazandırılmıştır (bk. Saraç 2001). Bu bağlamda konumuzla ilgili olarak Batıda kullanılan “dead metafor” terimi, “ölü metafor” veya “ölü mecaz” olarak dilimize kazandırılabilir. Mecaz olarak doğmuş fakat sıradan bir sözcük haline gelerek hayatını devam ettiren kelimelere ölü metafor denir. Meselâ kapı kolu, masanın gözü, televizyonun düğmesi gibi ifadelerde geçen göz, kol, düğme gibi kelimeler ölü metafordurlar. Bunların yanı sıra *şebnem ve berduş* gibi kelimeler de ölü mecaz olarak kabul edilebilir. Herkes tarafından kullanılan, bediî etkisi azalmış istiarelere *istiare-i mübtezele*, *istiare-i âmmiyye* veya *istîâre-i âdiyye* adı verildiği burada hatırlatılmalıdır. Yeni kavramların adlandırılmasında ve ilmî terimlerin oluşturulmasında, bazen istiareli (metaforik) ifade tarzına başvurulur. Meselâ bilgisayarın fare ve düğme adı verilen parçalarında istiareli isimlendirme söz konusudur.

19. asır Türk belâgatçıları, Batı retoriğinde karşılaştıkları “metafor” terimi için açık istiare, “alegori” için de istiare-i temsiliyye, istiare-i mürekkebe veya mecaz-ı mürekkebe terimlerini bulmuşlar ve kullanmışlardır. Bu karşılıklar uyumsuz değildir. Ancak, metaforun İngilizcedeki örneklerine bakılınca, onun başta açık istiare olmak üzere kinaye, kapalı istiare ve belîğ teşbih gibi mecaz sanatlarından yararlanılarak yapılan bir sanat olduğu anlaşılır. Bir konu veya düşüncenin muhtelif istiareler vasıtasıyla canlandırılarak anlatıldığı parça veya esere alegori denir. Metafor, fabl ve parabil; alegorinin basit ve kısa şekilleridir. Fabl ile parabil arasında belirgin bir fark vardır. Kahramanları hayvanlardan oluşan fablda, anlatılan hikâyenin uydurma olduğu açıktır. Parabilda ise günlük hayata veya tabiata ters düşmeyen bir olay anlatılır. Parabil ve fabl özellikle orta çağ edebiyatlarında dinî, felsefî ve ahlâkî öğütlerin verilmesinde tercih edilen bir anlatım tarzı olmuştur. Mevlâna ve Sa’dî gibi Müslüman şair ve yazarlar, düşüncelerini bazen temsillerle anlatmışlardır. Gazelerde de yoğunlaştırılmış parabil veya meseller vardır.

Bir ifadede birkaç tane metafor veya istiare kullanılması, o ifadeyi alegorik yapmaz. Nitekim Nâbî ve Ahmed Haşim gibi nesir ustalarının bazı mensur eserlerinde birçok mürekkep istiare örneği bulabilmemize rağmen söz konusu eserleri alegori örneği olarak kabul edemeyiz. Alegorinin tanımı ve Batı ede-

biyatındaki örneklerini göz önünde bulundurduğumuz zaman, Türkçe belâgat kitaplarında temsilî istiare için verilen örnekleri alegori olarak kabul etmek mümkün olmaz. Batı edebiyatında alegoriye örnek olarak küçük hikâye ve manzumeler veya müstakil eserler gösterilmiştir. Bu eserlerin en meşhuru John Bunyan'ın *Pilgrim's Progress* (Hacının İlerleyişi)'idir. Bu mensur eserde, insanın ruhi ilerleyişi ve kurtuluşu anlatılır. Diğer bir alegori örneği, *Everyman* (Herkes) adlı bir oyundur. Bu ahlâki tiyatrodaki arkadaşlık ve iyilik gibi soyut kavramlar canlandırılır ve *Everyman*'in ölüme doğru olan yolculuğu anlatılır.

Mürekkep istiareyi alegoriden ayırmak gerekir. Bu ayrımı teorik olarak şöyle yapabiliriz. Bir beyit veya cümlede bir olay veya fikri birden fazla istiare vasıtasıyla anlatmaya mürekkep istiare adı verilir. Mürekkep istiare, bir cümle veya beytin değil de bir parça veya eserin anlatım tarzı olursa, alegori seviyesine yükselir. Nitekim Reşid (1328: 201) "*Eger istiare-i mütevâliye bir şi'rîn tamâmını müfîd olursa mecâz-ı mürekkep 'istiare-i temsiliyye' nâmını alır.*" diyerek mürekkep istiareyi, temsilî istiareden ayırmıştır. Mürekkep teşbihle temsilî teşbihi de aynı şekilde ayırabiliriz.

Mürekkep İstiare ve Mürekkep Teşbih

Bilindiği gibi klasik Türk şairi, edebî kudretini çoğunlukla gazellerinde göstermeyi tercih etmiştir. Alegorinin batı edebiyatındaki örnekleri göz önünde bulundurulunca, gazelin, alegori için pek uygun olmadığı söylenebilir. Ancak bir yazarın alegori vasıtasıyla sağladığı etki ve canlılığı, gazel şairi kendine has metotlarla beyitlerinde oluşturmaya muvaffak olmuştur. Zira divan şairi, düşüncelerini tabiata ve hayata ait tasvir ve imajlarla somutlaştırarak ifade eder. Dolayısıyla gazellerde metaforik anlatım, yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

İstiare-i mürekkebe (ve istiare-i temsiliyye) için belâgat kitaplarında verilen örnek sayısı oldukça azdır. Aynı örnekler farklı kitaplarda tekrar edilip durmuştur. Bu azlık, okuyucuyu eski Türk şiirinde temsilî istiare geleneğinin olmadığını düşünmeye itmektedir. Belâgat kitaplarında, mürekkep istiareye, eski şiirden verilen örnekler arasında şunlar dikkati çekmektedir:

Sukût etdiyse bir kevkeb sipihri ber-karâr olsun

Yere düşdiyse bir meyve dırahtı pâ-y-dâr olsun (Bilgegil 1989: 163)

"Eğer bir yıldız düştüyse [çok üzülme, yeter ki onun] göğü yerinde dursun; eğer bir meyve düştüyse ağacı baki kalsın." Bu beyitte iki ayrı mürekkep istiare bulunabilir. "Kevkeb" ve "meyve" çocuğu, "sipihri" ve "dıraht" anne babayı, "sukût etmek" ve "yere düşmek" çocuğun ölümünü, "ber-karar olmak" ve "pây-dâr olmak" da hayatta kalmayı temsil ve ima eder. Beyitte aynı fikir, birbirinden bağımsız fakat aynı mesajı içeren, mesel değerinde iki ayrı sözle ifade edilmiştir.

İkinci örnek, Nedîm'e aittir:

Nice demdür ki gülün eyledi bülbülden dūr

Dâd elinden bu şikest olası künc-i kafesün (Nedîm 1997: 310, Reşîd 1328: 200)

“Uzun zamandır gülünü bülbülden uzak tuttu, ayırdı. Bu kırılmalı kafes zindanından usandım, adalet istiyorum.” Beyitte “bülbül” âşığın gönlünü, “gül” sevgiliyi, “künc-i kafes” de âşığın sinisini veya göğsünü temsil etmektedir. Kaburga kemiklerinden ötürü göğüs, kafese benzetilir.

Divanlarda bu örneklere benzer birçok beyit rahatlıkla bulunabilir. Bizim konu münasebetiyle hatırladığımız şu beyitlerde de mürekkep istiare vardır:

Çeşmelerden bardağın doldurmadan kor [koyar?] isen

Bin yıl anda dururısa kendü dolası degül (Yunus Emre 1991: 129)

“Çeşmelerden bardağını doldurmadan bırakırsan, bardak bin yıl kadar da çeşmenin başında dursa kendi kendine dolmaz.” Bu beyitte “çeşme” verici kişiyi yani usta, öğretmen, mürşit veya üstadı, “bardak” da alıcı kişiyi yani öğrenci, çırak, dervîşi veya bunların aklını ve hafızasını temsil eder. “Doldurmak” da çaba ve gayret anlamındadır. Bu beytin anlamı bir öğrenci için şudur: Eğer dersi anlamak için gayret sarf etmiyorsan veya öğretmeni dinlemiyorsan senin uzun yıllar okula gelip gitmenin hiç bir faydası yoktur. Yunus’un hayatı dikkate alındığında beytin manası şöyle değişir: “Hak dostu veli bir insanla (meselâ Tapduk Emre veya Hacı Bektaş) bin yıl da beraber yaşasan ondan istifade etmeye çalışmazsan nasiplenemezsin.”

Başka bir örnek:

Olur feyz-i tevâzû’la dıraht-ı pest bâr-âver

Komışdur meyveden mahrûm servi ser-firâz olmak (Nâbî 1997: 753)

“Alçak ağaç, tevazuun feyzi ile meyve verir; serviye gelince onu dik başlılık meyveden mahrum bırakmıştır.” Beyitte “dıraht-ı pest” mütevazı veya aşağı mertebeli bir insanı, “servi” ise kibirli ve muradına ermiş bir insanı temsil etmektedir. Beyitte verilmek istenen mesaj şudur: Tevazu nimete, kibir mahrumiyete sebep olur.

Fuzulî’nin şu meşhur beytinde de “serv” için kullanılan “serkeş” ve “dâmen”; “kumru” için kullanılan “niyâz”, ve “su” için kullanılan “dâmenin tutmak”, “ayağına düşmek” ve “yalvarmak” kelimeleri, beyitte temsilî bir anlatımın veya mürekkep (kapalı) istiarenin olduğuna işaret etmektedir:

Serv serkeşlûk kılır kumrî niyâzından meğır

Dâmenin duta ayağına düşe yalvare su (Fuzulî 1990: 8)

Yukarıdaki beyitlerde geçen kelimelerin neleri temsil ettiklerini bulmak okuyucuya bırakılmıştır. Klâsik şiirdeki birçok beyitte, mesaj veya benzetmeler,

doğrudan veya imayla söylenmiştir. Bu tarz beyitlerin sayısı, divan şiirinde oldukça fazladır. Aşağıdaki beyitte sükutun, tabiattan alınan bir imajla oldukça etkili bir övgüsü yapılmaktadır. Ârîfin sükutunu, herhalde hiçbir alegori bu kadar güzel anlatamaz:

Hakkı biz bulduk diyü zann itmesün ashâb-ı kâl

Cûylar çün irdiler deryâya hâmûş oldılar (Hayâlî 1992: 106)

“Çok konuşanlar, doğruyu/Hakk’ı kendilerinin bulduklarını zannetmesinler. Zira dereler, deryaya ulaştıklarında sessizleşirler.” Burada tasvir edilen imaj, dağların eteklerinden çağlayarak akıp gelen kıvrım kıvrım derelerin, denize ulaştıklarında sessizleşmeleridir. Beyitte taşlara çarparak ses çıkaran dere veya ırmaklar, devamlı konuşan insanlara benzetilmiştir. Hakk ile deryâ, ashâb-ı kâl ile cûy arasında ilişki kurulmuştur (leffüneşr). “Hak” hem hakkı (gerçeği, doğruyu, hakiki bilgiyi) hem de Cenâb-ı Hakk’ı temsil eder. “Deryâ” Allah bilgisini (marifetullah, ledün ilmini) elde etme makamını temsil eder. Bu makamda bulunan kişiye veli, arif, pir veya rint denebilir. Bu makama ulaşıncı, tartışma lâkırdıları sona erer. Beyitte rint-zahit karşıtlığına dayanan bir nükte vardır. Hayâlî’nin yaşadığı 16. yüzyıldaki Osmanlı toplumu perspektifinden beyte bakılınca “ashâb-ı kâl” medreseliyi, sessizlik veya “deryâ” da tekkeliyi temsil eder. Medrese mensupları, kelim, tefsir gibi konularda hem okurlar hem de tartışır dururlar. Ezber ve vaaz (sözlü anlatım), onların en önemli fiilleridir. İlmi, bir dedikodu olarak gören derviş ise sessizdir, Hakkı/hakkı bulmuş olmanın huzuru içindedir. Bu hâl, medrese eğitimi aldıktan sonra tasavvufa yönelen ve zihninde bir senteze ulaşan ve böylece bir çığır açan Mevlâna, Hacı Bayram Veli, Akşemseddin ve Eşrefoğlu gibi âlimlerin ikinci devrelerine aittir. Az konuşma (killet-i kelâm), dervişliğin en önemli düsturlarındandır. Beyitte bir rint olarak şair, çok konuşan kişiye (zahite) şöyle seslenmektedir: Senin ukalâ ukalâ konuşup durman, doğruyu/Hakk’ı bulduğunu göstermez. Sen daha yoldasın, ırmaklar gibi çağıldayıp duruyorsun. Biz de o yollardan geçtik, yani bir zamanlar biz de aynı konuları, sözlü olarak anlattık, tartışıp durduk. Şimdi sessizsek, bu, tartışmaya son noktayı koyup, deryaya/doğruya/Hakk’a ulaştığımızdandır. Sen de bu mertebeye ulaştığın zaman sessizleşir ve hâl lisanı ile konuşmaya başlarsın. Bu arada “derya” kelimesinin bir metafor olarak derin bilgisi olan kişiler için kullanıldığı hususu ve “ermek” sözcüğünün kemale ermek, olgunlaşmak anlamı taşıdığı hatırlanmalıdır.

Elimizdeki ikinci örnek, Nâbî’ye aittir:

Bâğ-ı dehrün hem hazânın hem bahârın görmüşüz

Biz neşâtun da gamun da rûzgârın görmüşüz (Nâbî 1997: 696)

Müstakil bir cümle halinde olan beytin ilk mısraında mürekkep istiare vardır, fakat onu ikinci mısra ile beraber okuduğumuz zaman beyitte mürekkep teşbih ortaya çıkar.

Edebî sanatların yolları bazen birbirleriyle kesişir. Yukarıdaki beytin birinci mısraında kinaye sanatı da bulunabilir. Bilindiği gibi kinaye, bir sözü, gerçek anlamının düşünülmesine engel olmadan, hatta onu çağrıştırmak, mecazî anlamıyla kullanmaktır. Birçok atasözünde istiareli veya kinâyeli bir anlatım tarzı vardır. Meselâ, “Tazının yürüdüğünü tilki sevmez.”, “Yarasa güneş düşmandır.”, “Güneş balçık ile sıvanmaz.” Ahmed Hamdî *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*’de, Ahmed Cevdet de *Belâgat-ı Osmâniye*’de temsili istiarenin bulunduğu ifadeler, yaygın bir şekilde kullanılırsa atasözü haline gelir der. Ahmed Cevdet “Ayağını yorganına göre uzat.” sözünü, atasözü haline gelmiş temsili istiareye örnek olarak verir (A. Hamdî 1293: 92, A. Cevdet 1299: 150). Aynı örneği Süleyman Paşa *Mebâni’l-İnşâ*’da kinaye için kullanır (Yeşilçiçek 1996: 133). *Nazariyyât-ı Edebiyye*’nin yazarı Reşid de *irsal-i mesel* için bir çeşit “teşbih-i mürekkep”tir demektedir (Reşid 1328: 227).

Bakî’nin bir şikâyet ve dileğini istiareli olarak anlattığı bir gazelini de burada söz konusu etmek gerekir. Mürekkep istiare³ örnekleri içeren bu gazelde Bakî, mesajını bir bahçede, oradan oraya savrulan “perişan” bir yaprak vasıtasıyla vermektedir. Gazeli, emsallerinden ayıran husus, onun bütün beyitlerinde çizilen tasvirlerin, aynı tablo içinde yer alabilmeleridir. Gazelde, alegorinin temel fonksiyonu olan ikizli anlatım, başarıyla yapılmıştır:

Nâm u nişâne kalmadı fasl-ı bahârdan
 Düşdi çemende berg-i dıraht i’tibârdan
 Eşcâr-ı bâğ hırka-i tecrîde girdiler
 Bâd-ı hazân çemende el aldı çenârdan
 Her yañadan ayağına altun akup gelür
 Eşcâr-ı bâğ himmet umar cûy-bârdan
 Sahn-ı çemende turma salınsun sabâ ile
 Âzâdedür nihâl bu gün berg ü bârdan
 Bâkî çemende haylî perîşân imiş varak
 Benzer ki bir şikâyeti var rûzgârdan (Bâkî 1994: 329)

Gazele bir bütün olarak bakarsak, şairin hayalini şöyle canlandırabiliriz. Bahar çoktan geçmiş, onu hatırlatacak bütün izler de kaybolmuştur. Ağacın aylarca dalını süsleyen yaprağı nihayet düşmüş, mevki ve itibarını kaybetmiştir. Bahçedeki ağaçlar yapraklarını tamamen dökmüşler, sanki dervişler gibi çileye girmişler. Hazan rüzgarı, bahçedeki çınar ağacının ele benzeyen yapraklarını düşürmekte, sanki çınarın elini tutarak onunla vedalaşmaktadır. Dökülen, altın gibi sarı yapraklar ağaçların dibinde toplanmaktadır. Ağaçların yanından da bir dere akmaktadır. Altın gibi yapraklar, ayaklarına kadar gelmesine rağmen, ağaçlar, dereden himmet ummaktadırlar. Bahçede bir de fidan vardır. Daha kendisinden meyve vermesi beklenmeyen, sorumluluklar-

dan azade olan bu fidanı rahatsız etme; kış gelmeden önce saba rüzgarıyla birlikte biraz daha oynasın. O dalından düşen yaprak vardı ya, kışın habercisi olan soğuk rüzgâr, bu yaprağı perişan etmiş, üşütmüş, oradan oraya savurmaktadır. Belli ki yaprağın rüzgârdan bir şikayeti var.

Gazelde geçen “itibardan düştü”, “hırka-i tecride girdiler”, “el aldı”, “himmet umar”, “perişan imiş”, “şikayeti var”, “rüzgâr” gibi kelime ve ifadeler, beyitlerde ikizli veya temsilli bir anlatım olduğuna işaret etmektedir. Yalnız gazeli tam bir alegori örneği olarak kabul etmek yanlış olabilir. Zira Bâkî, gazelde son bahar mevsiminde bir bahçe tasviri yapmakta ve yeri geldikçe bahçedeki cansız varlıklarla insanlar arasında kurduğu ilgi ve çağrışımlarla beyitlerin anlamlarını zenginleştirmektedir. Ancak şiiri yukarıdaki gibi bir bütün olarak yorumlamak da mümkündür. Bu durumda şiirdeki “çemen”, kendi anlamının yanı sıra, tekke veya medreseye; yapraklarını döken ağaçlar, dünyadan el etek çeken ve bir deri bir kemik kalan dervişlere; “çınar” mürşide, çınarın el şeklindeki yapraklarını koparan “bâd-ı hazân”, hocasından icazet alıp (el alıp) gurbete çıkan bir dervişe/mezuna; “meyve” sorumluluklara, “meyvesiz fidan” sorumluluklardan uzak bir şekilde bahçede oynayan, tekke veya medreseye yeni gelmiş bir çocuğa; “dere” öğrencilere maddî manevî ihşanda bulunan bir büyüğe (hoca, vezir, sultan olabilir), altına benzeyen “sarı yapraklar” muhtemelen zenginlerin öğrenci veya dervişlere altın üzerinden verdikleri zekâta⁴ (veya caizeye), dalından düşen perişan “yaprak” da gözden düşen ve muhtemelen işini kaybeden Bakî’ye, “rüzgâr” da dönemin kadir kıymet bilmeyen insanların benzetilmiş olmalıdır (bk. Tanpınar 2000: 188-191). Bakî, birkaç kez görevinden alınmış ve bazı dönemlerde devlet yönetiminden istediği iltifatı görememiştir. Bakî, gazelde geçen eş veya yakın anlamlı bazı kelimeleri farklı varlıkları karşılamak için kullanmış olabilir. “Bâd-ı hazan”, “sabâ” ve “rüzgâr”, farklı varlıkları çağrıştırebilmektedir. Okuyucunun hem zihnine hem de hayaline hitap eden bu gazelde, alegorinin ötesinde, izlenimciliğe yaklaşan bir anlatım tarzı kullanılmıştır. Sanki Bakî, “Merdiven” şairi gibi “eşkal-i hayatı” tabiatın aynasından seyretmektedir. Ahmet Hamdi Tanpınar (2000: 190), kendine yakışan bir iddia ile Yahya Kemal’e kadar bu neviden bir gazelin yazılmadığını söyler. Ancak, bu iddialı hükmü, hemen ezberlememek gerekir. Zira bir edebiyat profesörü olan Tanpınar, aynı zamanda bir sanatçıdır ve düşüncelerini ifade ederken sanatçı kimliğiyle mübalâğa yapabilir. Nitekim, meselâ Mine Mengi’nin *Türk Edebiyatı Tarih’ine* aldığı Nâîlî’ye ait şu gazelde de ikizli (kinâyeli, alegorik) bir anlatım vardır:

Gül hâre düşdi sîne-figâr oldu andelîb
Bir hâre bakdı bir güle zâr oldu andelîb
Şehnâme-hânlık eyledi keyhüsrev-i güle
Destân-serây-ı sebz ü bahâr oldu andelîb
Feryâda başladı yine her biri⁵ hârdan
Dîvân-serây-ı gülde hezâr oldu andelîb
Gül gördi pâre pâre ciger gonce gark-ı hûn
Memnûn-ı zahm-ı hançer-i hâr oldu andelîb
Ey Nâ'îlî vedâ-ı gül ü bağ u râğ idüp
Mehcûr-ı yâr u dâr u diyâr oldu andelîb (Nâilî 1990: 163)

Alegori, Temsilî İstiare ve Temsilî Teşbih

Batı kültüründe alegoriye duyulan ihtiyaç, Osmanlı şiir geleneğinde de duyulmuş olmalıdır. Alegori, bir olay, nasihat, dilek veya düşünceyi, başka varlıklar vasıtasıyla ve onlara ait özelliklerle “boyayarak” anlatmaktır. Bundan maksat, konuyu daha canlı ve vurgulu bir şekilde anlatma ve okuyucuya zihnî bir zevk vermektir. Alegorik ve sembolik anlatım, bazen, toplumun tepki duyacağı bir konuyu kapalı bir şekilde anlatmak için tercih edilir. Şair ve ediplerin yönetim, kültür ve medeniyet eleştirilerinde alegori veya başka kapalı bir üslûp tarzını tercih etmeleri tabiidir. Meselâ Mehmed Şefik Şefiknâme adlı tarihinde bazı devlet adamlarını kapalı ifadelerle eleştirmiştir (Koçoğlu 2004). Cumhuriyet döneminde de bazı cinsel konular kapalı ifadelerle dile getirilmiştir.

Sayısı gitgide artan Türkçe edebî sanat kitaplarında temsilî istiare veya alegoriye verilen örneklerin az olması ve verilen örnek beyitlerin alegorinin tanımına çok uymaması, bu anlatım sanatının veya benzerinin, eski şiirde kullanılmadığı anlamına gelmez. Meselâ Lâmiî Çelebi, Yunan edebiyatı kaynaklı *Vâmık u Azra* adlı mesnevisinde, kendisinden önce Türkçeye çevrilmiş bir *Vamık u Azra* hikâyesini, uzun bir yolculuktan sonra perişan bir halde sultanın huzuruna çıkan üstü başı perişan bir güzele benzeter ve olayı alegorik bir şekilde şöyle kurgular: “O huri libaslı, sonunda Rum’a gelir, yalnız Türk dilinden giydiği o cennet elbisesini sanki keçeye çevirmiş (eskitmış). Bu güzelin ne yanağında tatlı bir kırmızılık var, ne de ayağında kafiyelerden bir ayakkabı.⁶ Toz toprak içinde, gözü kör, başı kel; rezil, perişan, ayağı topal, eli çolak. Uzun bir yolculuk yapmış ve sultanın yanına kör topal ulaşmış.⁷ Sultanın iltifatı onun kadrini yükseltmiş. Ancak keşke sultan, asrın güzeline nasıl bir zulüm edildiğini bir bilse!⁸ Sırtından saadet elbisesi düşmüş, onun yerine giydiği hırka binlerce nahoş yama ile dolmuş.⁹ Çehresi kirli, eteği toz toprak içinde, (hasılı) perişan, derbeder ve yüzü yerde. Sultan onun bu halini görünce, ben kulunu (yani Lamiî’yi) hatırlar. Der ki bunu ancak o, iyi bir

şekle sokabilir, bu garibe ancak o, zevkle bir çeki düzen verir (giydirebilir, nazma çeker).”¹⁰:

Rûm’a düşmüş âhir ol-hûrî-libâs
Türkî dilden hullesin kılmış palâs
Ne letâ’ifden yanağı lâle-zâr
Ne kavâfiden ayağı mûze-dâr
Hâksâr u çeşmi kûr/kör u başı kel
Hâr u zâr u pâyı lenk ü desti şel
Uşbu yüzden iderek yüz bin sülûk
Hâk-i pâ-y-ı şâha ırmış lenk u lûk
İltifât-ı şâh virüp ana kadr
Görse olmuş ol cemîl-i asra gadr
Gidüp eğninden sa’âdet câmesi
Hırkasında bin nuhûset yaması
Çehre gerd-âlûd u dâmen gark-ı gil
Hâksâr u bâd-peymâ vü hacil
İdicek bu hâline anun nigâh
Yâd ider ben hâk-i pâyin lutf-ı şâh
Buna sûret ol virür dir nazm ile
Ol garîbi koşmağa yüz hazm ile (Lamiî 1998: 134-135)

Mesnevilerde karşılaştığımız temsili teşbihin başka bir örneği 16. asır şairlerinden Abdî’ye aittir. 1558’de kaleme alınan eser, Manisa’daki şehzadeligi sırasında II. Selim’e sunulmuştur (Şentürk, Kartal 2004: 308). *Cemşid ü Hurşid* adlı mesnevisinde, yazdığı hikâyeyi bir geline, kendisini de onu süsleyen hünerli bir üstadla benzeten Abdî, gelinin başrolde olduğu küçük bir hikaye kurgular: “Benim gelinim nurdur sanki *Hurşid*in nurudur. Cihanı aydınlatan *Cemşid* gibidir. O yetenekli üstat, tevazu ile o dilberi süslemeye girişir. Zira güzel olsun çirkin olsun anlam dilberini, bediyyat elbisesi çekici yapar. Ta ki o nazenin sevgili, ipek elbisesini giyip sultanın huzuruna nazlı ve işveli bir şekilde çıksın. Bir arkadaş olarak onunla sohbet etsin ve onun gönlünü ferahlatsın. Bu yemyeşil köşke kandiller assın, dört bir tarafa mendiller açsın. İrfan erbabı, mananın yağlı yiyeceklerini (çöreklerini), dostlar da bedayı çerezlerini ortaya koysunlar, teşhir etsinler. Böylece insanlar arasında onun değeri artsın. Bu yeni gelin, sürüldüğü kokularla herkesi etkilesin. Ancak bu güzel kokular arasında *lâden* kokusunu da fark eden hassas davetliler, lütfen bu kötü kokuları duymazlıktan gelsinler, hemen eleştiriye başlamasınlar. Sultan bu eğlence meclisini mutlulukla seyretsin ve kuluna (Abdî’ye) iltifatta bulunsun.”:

Arûsum nûr gûyâ nûr-ı Hurşîd
Cihânı rûşen eyler misl-i Cemşîd
Zemîn-bûsıyla ol üstâd-ı pür-kâr
İder ol dilberi tezyîne reftâr
Ma'ânî şâhidi ger zişt ger hûb
Bedâyi câmesi eyler anı mergûb
Giyüp ol câme-i dîbâyı o tannâz
İde sultân yanında şîve vü nâz
Enîs-i hazret olup ide sohbet
Virüp tab'-ı şerîfe hayli selvet
Bu kâh-ı ahzara asup kanâdil
Yaya etvâr-ı çâr üzre menâdil
Ma'ânî rûganın erbâb-ı irfân
Bedâyi' nuklını yârân u ihvân
Kılup kandîl ü mendîle sezâ-vâr
Ola anunla âlem içre serdâr
Dahı ol 'arûsa bâd-ı müşgîn
Dokındukça ola anber-âgîn
Anuñ bûy-ı latîfin iden işmâm
İde hüsn-i kabûli birle in'âm
Recâ-vâr dehr içinde dûr-bînân
Dahı efkâr ile dikkat-güzînân
Ger istişmâm iderse bûy-ı lâden
Keremler eyleyüp gelmeye "lâ"den
Şehenşâh-ı zamân sultân Selîm Hân
Hudâvend-i serîr u tâk u dîvân
Bu işretgâhı dâyim ide manzûr
Bu nûzhetgâhile tab' ola mesrûr
İdüp abdiyyete gâhî inâyet
Vire akrân u emsâl içre rif'at (Kuloğlu 1989: 37-38)

Eserin bir güzele veya geline, şairin de *meşşataya* benzetilmesi klâsik şiirde yaygın bir tavidır.¹¹ Gazellerde ve mesnevilerde sıkça rastlanan bu benzetmeyi, Lâmi'î gibi bazı şairler âdetâ hikâyeleştirerek yapmışlardır. Bu tür manzumelerde şair, istiareli kurgusunun yapısını, yani benzetmelerini sonradan ifşa etmekte bir sakınca veya edebî bir engel görmemiştir. Dolayısıyla temsili teşbih örneği olarak kabul edilebilecek olan bu şiir parçalarını Batılı anlamda bir alegori kabul etmek kanaatimce yanlış olur.

Bilindiği gibi fabl, basit bir alegori çeşididir. Eski edebiyatta da kahramanları hayvanlar ve cansız varlıklar olan eserler vardır. Eski kültürde bu tür eserlerin bir kısmının adlandırılmasında daha çok “münazara” kelimesi tercih edilmiştir. Bursalı Lamiî Çelebi (ö. 1532)’nin en tanınmış eserlerinden olan *Şerefü’l-İnsan*’da insan ile hayvanlar arasında yapılan bir tartışma (münazara) canlandırılır. Eserde fabl türünde hikâyeler yer alır. Hayvanların ağzından sosyal tenkitin yapıldığı bu eser Kanunî’ye sunulmuştur (Eğri 1999: 50-51, Kanar 1995: 50). Türk edebiyatındaki *Mantıku’t-Tayr* çevirilerinde de fabl tarzı basit bir alegori bulunabilir. Gülşehrî, *Mantıku’t-Tayr* adlı telifi tercümesinde hikayedeki temsilleri açıklar:

Hüdhüd u kuşlar u Sîmurg (a) misâl

Akl u halk u Tanrı oldu Zü’l-Celâl (Gülşehrî 1957: 17)

Gülşehrî’nin eserine *Mesnevi*’den aldığı Tuti ve Hoca hikâyesinde de temsiller söylenir: “Hoca sensin tûti cânundur senün – Ol kafes didüğümüz dahî tenün” (Yavuz 2000: 366). Bu hikâyede Kemal Yavuz’un ifadesiyle “ölmeden önce öl” yani “mûtû kable en-temûtû” öğütü verilmektedir (Yavuz 2000: 365). Hikâyenin sonunda geçen

Istılâhumuz Aristo dilidür

Biz hakîmlerüz bu Yunan ilidür

Delûlik öğredevüz biz Mecnûn’a

Hikmeti söyleveyüz Eflâtun’a

Çün Muhammed dutdı der-i kîşümüz

Âyet ü ahhâr-ıladur işümüz (Yavuz 2000: 366)

gibi beyitler şairin bilgi ve ilham kaynaklarını gösterir gibidir. Gülşehrî’nin, özünü *Mesnevi*’den alıp genişlettiği Aslan ile Tavşan hikâyesinde, hile ve zulümle halka eziyet edip onları aldatanların sonlarının berbat olacağı nasihati verilir. Şair, hikâyelerin sonunda kıssadan çıkarılacak hisseyi ve temsilleri (benzetmeleri) söyler. Böylece bu eserler, birer temsili teşbih örneği olarak kabul edilebilirler.

Türk edebiyatında okuyucuya tasavvufî dersler vermek gayesiyle yazılan başka temsili eserler de vardır. Mevlâna’nın *Mesnevi*’sinde, hikâyesi anlatılan “ney”in, Hak âşığını (saliki) temsil ettiği bilinmektedir. Ahmed-i Daî’nin *Çengnâme*’sinde de Çeng âşıktır. Şeyh Galib’in *Hüsni ü Aşk*’ı, Kaya Bilgegil’e göre kısmen alegoriktir. Bilgegil’e göre Gâlib eserde “tasavvuf görüşünü” anlatmaktadır (Okay 2000: XXI). *Hüsni ü Aşk*’ı “bir tasavvuf istiare-si” olarak değerlendiren Ahmet Hamdi Tanpınar’ın eserle ilgili düşünceleri dikkate değerdir:

“*Hüsni ü Aşk*’ı olduğu gibi, yani bir gençlik eseri olarak kabul etmelidir. Cesur ve çok tecrübesiz bir hamlenin, yerini tatlı bir acemiliğe bıraktığı bu mesnevîde, şair, yenilik aşkını, tecride

olan meylini, ince ve girift hayaller iştahasını, renk ve nüans zevkini bol bol sarf eder. Bu manzumeye sembolist bir manzara veren ve onu yeni bir paletin sahibi yapan bu hayallerin hususiyeti, hemen daima kapalı olmalarında ve bir de eşya arasında bulunduğu mutabakatların yeniliğindedir: Teşbih ve istiarelerin bir tarafını kaldırır, yahut sadece mecaz kullanır. Kelimelerin üzerinde eskilerde rastlanmayan bir ısrarla durur, mısraın bütün yükünü onlara taşır. Ayrıca şiir lisanının ananesinde öteden beri klişe gibi tekrarlanan tedailerin çoğunu kırar. Kendisine ve etrafına ‘yeni bir lûgat kullanmış olduğu’ vehmini veren şey de budur.” ... “Belki edebiyatımızın en zengin şairlerinden biri olan Şeyh Galib’in bu denemesi tutmadı. Hüsn ü Aşk’ın (yepyeni lûgat tekellüm eden) kısmı ihmal edildi. Çünkü yenilik dozunu aşmıştı. Halbuki aynı şiirin ananevî lisandan çıkmayan manzumeleri, o müseddesler, terci-bendler ve terki-bendler, bir iki gazeli hemen herkes tarafından sevilen eserlerdir. Süleyman Nazif’in, Hüsn ü Aşk için bir şey anlamadığını söylemesi bu itibarla haklıdır.”

(Tanpınar 2000: 179-180, 156, 320). Muhammet Nur Doğan, eserin tasavvufi bir seyr ü sülûk hikâyesi olduğu şeklindeki yorumları “kolaycı ve monist yaklaşımlar” olarak değerlendirir. Doğan, eser için “vahdet-i vücud düşüncesinin sembolik ve alegorik anlatımı”, “devrin (hatta devirlerin modern bir masalı”, “poetik bir roman”, “fantastik ve sembolik çerçeve içinde şiirin macerası” gibi değerlendirmeler yapar (Şeyh Galib 2002: 16). Bilindiği gibi eser, Vasfî Mahir Kocatürk, Abdülbaki Gölpınarlı, Orhan Okay, Hüseyin Ayan ve Muhammet Nur Doğan gibi araştırmacılar tarafından günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Eserin alegorik olarak görülen parçalarını yorumlama çalışmaları Kaya Bilgegil, Şerif Aktaş, Victoria Holbrook, Kayahan Özgül, İlhan Genç ve M. Celal Varışoğlu gibi araştırmacılar tarafından devam ettirilmiştir. Galib’in yirmi altı yaşında ve altı ayda kaleme aldığı bu mesnevi, birçok yetenekli akademisyenin elinden geçmiş olmasına rağmen şöhretiyle mütenasip bir şekilde, bir bütünlük içinde ve gönül huzuruyla yüzyıllardır çözümlenememiştir. Belki de eserin baskın şöhreti, birçok yorumcunun zihnini büyülemekte ve onu bir methiyeci haline dönüştürmektedir. Eseri yorumlama denemeleri sürmektedir. Hâlbuki alegorik bir eserin bir tane doğru yorumu olur ve o yorum her okuyucuya aynı tadı verir. Belki de bu eser alegorinin de ilerisindedir. Zira eserde şairin okuyucuya belli bir konuyu anlatma veya ona öğüt verme gayret ve endişesi sezilmemektedir. Bunun yerine Galip, mesajlarını kültürel malzemeyle meydana getirdiği çağrışımlara yüklemiş ve eserde bir minyatür güzelliği oluşturmak istemiştir.

Şem ü Pervane hikâyelerinin de bir kısmı alegorik veya temsilîdir. Gönül Alpay Tekin Necmeddin Razi (Daye)'nin *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserini kullanarak Feyzî Çelebi'nin *Şem ü Pervâne*'sinin alegorik bir yorumunu yapmıştır (A. Tekin 1991). Mehmet Kanar (1995: 19) *Şem ü Pervane* sembollerinin tasavvufî eserlerde sıkça yer aldığını, pervanenin “*tasavvuf yolunda ilerleyen, makamdan makama geçen, ama vuslata ermek, bir başka deyişle fenâ-fillâh mertebesine ulaşmak için çeşitli engellerle karşılaşan sâlike benzetil*”diğini söyler. Pervanenin kendisini *Şem*'in ateşinde yakması da vahdete ulaşmak şeklinde yorumlanmıştır. *Şem ü Pervane* hikâyesi Feridüddin Attar (ö. 1193), Sa'dî-i Şirâzî (ö. 1292?), Fakih-i Kirmanî (ö. 1371) gibi Fars şairlerinin yanı sıra Türk şairleri tarafından da kaleme alınmıştır. Türk edebiyatında 16. asır şairlerinden Fehmî ve Abdullah Şebusterî-i Niyazî, *Şem ü Pervane* hikâyelerini Farsça olarak kaleme almışlardır. Fehmî, eserin medih bölümünde, bütün padişahların *pervaneye*, II. Bayezid'in ise *şem*'e benzediğini ifade eder. Eserlerde *Şem*, *Pervane*, Nesim gibi varlıkların kimleri temsil ettikleri saklanmaz, üslûp istediği zaman bunlar söylenir. Meselâ Fehmî'nin eserinde *Şem*'in saraylı birisini, *Pervane*'nin de *Şam*'dan İstanbul'a gelen bir garibi temsil ettiği oldukça açıktır. Şebusterî'nin hikâyesinde de *Şem*, *Şam*'da yaşayan bir güzeldir; Anber ve Kafur da *Şem*'in Rumlu ve Habeşli hizmetçileridir. Mesnevilerde isimleri *Şem* ve *Pervane* olan iki insana ait bir aşk hikâyesinin anlatıldığı, yoruma ihtiyaç duyulmadan anlaşılmaktadır (Kanar 1995).

Türk edebiyatında Zâtî, Lâmiî, Muidî, Feyzî Çelebi gibi şairler de *Şem ü Pervane* hikâyesini Türkçe olarak kaleme almışlardır (Kanar 1995; Armutlu 1998). Lamiî'nin, Farsça *Şem ü Pervane*lerden istifade ederek kaleme aldığı mesnevisinde “sembollerle bir sûfinin tasavvuf yolunda karşılaşacağı güçlükler”in anlatıldığı söylenir (Kanar 1995: 51). Hikâyenin kahramanları arasında *Pervane* ve *Şem* dışında Anber, Nesim, Bahar, Bad, Kâfûr, Şeyh Nurullah, Micmer (Buhurdan) vardır. Kalkandelenli Muidî (ö. 1586)'nin münazara türünde kaleme aldığı 650 beyitlik *Şem ü Pervâne* mesnevisindeki kahramanlar Sürahi, Kadeh, *Pervane*, *Şem*, Kâfur, Anberin, Hâce-i Nur, Nesim ve Güneş'tir (Kanar 1995: 54-56). Zâtî'nin Ehlî-i Şirâzî'nin aynı adlı eserinden “esinlenerek” yazdığı beş bin beyitlik *Şem ü Pervane*'si çift kahramanlı klasik aşk hikâyeleri gibidir. Konusu hayalîdir. Bunu şairin kendisi de ifade eder. Hikâyede *Pervane* Rum ülkesinin padişahının oğlu, *Şem* de Çin fağfurunun kızıdır. Hikâyede Şah Jâle, Şükufe, Lala Nasır, Neccar, Şah Fağfur, Daye, Dellâle, Bercis, Vezir gibi “norm karakter”lerin yanı sıra tabip, remmal, hizmetçi, askerler, kapı halkı gibi karakterler yer almaktadır. Hikâye, türünün diğer örneklerinin tersine mutlu sonla biter (Kanar 1995; Armutlu 1998).

Alegorik eserlere verilen örneklerden birisi de Fuzulî'nin *Beng ü Bâde* mesnevisidir. Bu mesnevide hikâyenin bütün kahramanları istiareli olarak adlan-

dırılmıştır. Yalnız anlatılan olayın insanlara ait olduğu çok açıktır. *Beng ü Bade* mesnevisinin yazılma sebebi olarak öne sürülmüş iddialar birbiriyle ilişkisiz, hatta çelişkilidir. Kimisi eserin tasavvufi bir gayeyle yazıldığını iddia ederken, kimisi okuyucuyu eğlendirmek veya güldürmek için, kimisi tepkiye sebep olabilecek bir düşünceyi üstü kapalı bir şekilde ifade etmek maksadıyla, kimisi de iki içecek hakkında okuyucuyu bilgilendirme sebebiyle kaleme alındığını söylemiştir (Vanlıoğlu 1997, Yıldırım 2004). 1930'lu yıllarda Tahir Olgun'un yaptığı kısa manzum yorum¹² bir anda eserin değerini artırmıştır. Eser hâlihazırdaki şöhretini bu yoruma borçludur. Yoruma göre *beng* (esrar) II. Bayezid'i, *bâde* (şarap) de Şah İsmail'i temsil etmektedir.¹³

Kaya Bilgegil'in eski Türk edebiyatında alegorik olarak saydığı eserler *Kutadgu Bilig*, *Harname* ve *Hüsn ü Aşk*'tır (Bilgegil 1989: 162-165). Türk edebiyatı araştırmalarında alegorik olarak nitelenen bazı eserlerin tam bir alegori örneği olarak kabul edilemeyecekleri burada söylenmelidir. Meselâ, *Kutadgu Bilig*'de kahramanların istiareli olarak isimlendirilmesi söz konusudur, fakat anlatılanlarda alegorik bir kurgu yoktur. Kaygusuz Abdal'ın *Sarâyname*'sinde de anlatıma "saray istiaresi" hâkimdir, fakat esere alegorik demek kanaatimce doğru değildir. Türk edebiyatında muhtemelen en güzel alegori örnekleri Şeyhî'nin *Harnâme* adlı mesnevisi ve Kânî'nin *Hirrename* adlı oldukça kısa mektubudur. *Hirrenâme* sanki alegoriyi iyi bilen ve Osmanlı Türk toplumu hakkında olumsuz düşüncelere sahip bir insanın kaleminden çıkmış gibidir. *Hirrenâme* ve *Beng ü Bâde* gibi eserlerin, 16. asır İngiliz neircisi Bacon'ın alegorileri ile aynı kaderi paylaştığını söyleyebiliriz.

19. asırda ortaya çıkan sembolizmin alegorinin bazı görevlerini üstlendiği bilinmektedir. Yeni Türk edebiyatında temsili istiare veya alegoriye örnek olarak verilen şiirleri, konunun bütünlüğü hatırına burada kısaca anmakta fayda vardır. Bunlar arasında Şinasî'nin *Müntehâbât-ı Eş'âr* antolojisinin "hikâyât" bölümü, Faruk Nafiz Çemlibel'in "At" başlıklı şiiri, Yahya Kemal'in "Sessiz Gemi"si ve "Deniz Türküsü", Nâzım Hikmet'in "Kırk Haramilerin Esiri" adlı manzumesi, Behçet Necatigil'in "Kilim"i, Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın "Horoz" adlı şiiri sayılmaktadır (Bilgegil 1989; Kocakaplan 1992: 69-71; Aktaş 2002: 26-32).

Sonuç olarak, bir eserde istiaresinin çok kullanılması veya kahraman adlarının istiareli bir şekilde belirlenmesi, o eserin alegorik sayılması için yeterli değildir. Bir hikâyenin alegorik olabilmesi için kahramanların ve diğer varlıkların adlarının yanı sıra, hikâyedeki olayın da istiareli bir şekilde kurgulanması gerekir. Yer yer temsili anlatımın tercih edildiği bazı eserleri alegori örneği olarak değerlendirmekle, o güzel eserlere ve onların alegoriden haberi olmayan yazar ve şairlerine haksızlık etmiş oluruz. Zira o eserler, alegori perspektifinden değerlendirilince, bir anda ilkelleşirler. Alegori bir anlatım sanatıdır. Sanat ise okuyucuya bedîî bir tat vermek, anlatıma canlılık ve renklilik katmak maksadıyla bilinçli bir şekil-

de yapılır. Okuyucu alegorik hikâyenin her cümle ve ayrıntısında bu tadı duyar. Bu tadı vermeyen eserler ya alegorik değildirler ya da başarısız bir denemeden öteye geçememişlerdir. Alegorik bir eserde okuyucu, zevkini, hikâyenin ikiz manasının birbiriyle olan ilintilerini keşfetmekten alır.

Açıklamalar

- * Bu yazının ilk şekli, Kırıkkale Üniversitesi'nce 9-10 Aralık 2004'te tertip edilen "Bir Metafor Olarak Yol ve Yolculuk" başlıklı sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur
- 1 Saçaklızade Muhammed (ö. 1732) *Tertîbü'l-Ulûm*'da şöyle der "Bil ilm-i âlet ilm-i Arab'dır - On ikidir ol cümle edebdir". Eserde âlet ilimleri şöyle sıralanır: İlm-i lügat, sarf, iştikak, ilm-i nahiv, ilm-i meânî, ilm-i beyân ve bedî", aruz, kavafi, inşâ, inşâd-ı şî'r, ilm-i imlâ, âdâb-ı ulyâ (Özyılmaz 2002: 88-89).
- 2 16. asır şairlerinden Rahîmî birkaç beytinde *Muhtasar* ve *Mutavvel* adlı eserlere imada bulunur (Mermer 2004: 162, 176, 269). Meselâ, Kasâ'id-i mutavvelden bu şî'r-i muhtasar yegdür // Efsâne-i zülfünü gönül kıldı mutavvel - Lîkin dehenün şerhin inen muhtasar eyler
- 3 İstiare-i mürekkebe ve istiare-i temsiliyye terimleri ile çoğunlukla açık istiareler kastedilir. Bu gazeldeki istiarelerin çoğu kapalı istiaresidir. Dolayısıyla beyitlerde istiare-i mekniyye-i mürekkebe vardır denilebilir.
- 4 Bu durumda beyti şöyle yorumlayabiliriz: Yiyecek içecek her şey zekat olarak ayaklarına kadar gelmesine rağmen dervişler halâ büyüklelerinden himmet umarlar.
- 5 "Biri" kelimesi İpekten tarafından "perri" şeklinde okunmuş (Nailî 1990: 163).
- 6 Fuzulî'nin *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinde de ima edildiği gibi eskiden kızlar yüzlerine gaze/allık sürerek kırmızılaştırırlarmış. Bu beyitte denmek istenen şudur: Vamık u Azra çevirisindeki ifadelerin yüzüne gaze sürülmemiş, *allanıp* pullanmamış, yani sözler işlenip edileştirilmemiş.
- 7 Bu beyitte *lenk* ve *lûk* kelimelerinin diğer anlamlarının oluşturduğu çağrışımla beytin anlamı zenginleştirilmiştir. *Leng*'in "yolculuk sırasında kafilenin bir yerde bir iki gün kalması" anlamı ve *lûk*'un da "kısa tüylü yük devesi" anlamı vardır. Bunlar *sûlûk* kelimesi ile tenasüplü kullanılmıştır.
- 8 Asrın güzeli ile kastedilen Vamık u Azra hikâyesidir.
- 9 Yama ile kastedilen şairin Türkçeye çevirdiği hikâyeye kendinden yaptığı ilâvelerdir.
- 10 Bu beyitte *koşmak* kelimesi herhalde imalı anlamlar içermektedir. *Koşmak* kelimesine *Yeni Tarama Sözlüğü*'nde "arkadaş olarak vermek, eklemek, artırmak ve nazma çekmek" anlamları verilmiş. Kelimenin *eklemek* ve *artırmak* anlamları eserle ilgili yeni yorumlara malzeme olabilir.
- 11 Zâtî *Şem ü Pervâne*'sinde eserini kendi namını devam ettirecek bir oğula benzetir (Armutlu 1998: 453)
- 12 Zannımca Fuzulî bu manzûm ile - Göstermiş cemîle Şâh İsmâile (Yıldırım 2004: 140)
- 13 Burada eserle ilgi akla gelen bazı soruları şöyle sıralayabiliriz. Birincisi eğer bu mesnevi, Tahir Olgun tarafından yorumlanmasaydı, bugünün edebiyat âlemi şimdi onu nasıl değerlendiriyor olacaktı? Eseri Olgun'dan önce okuyucu nasıl okuyup yorumladı? Şairler arası kıskançlıkların had safhada olduğu eski edebî gelenekte, bir Osmanlı sultanı aleyhine yazılmış bu mesnevi yüzyıllarca nasıl anlaşılamadı veya çözülemedi? 20. asra kadar hakiki manası anlaşılamayan bu mesnevinin yazılış gayesi ne idi, eser bu gayeye nasıl hizmet etti? Eğer kimse tarafından

anlaşılmadıysa eser niçin yazıldı ve eserin yazma nüshaları neden çoğaltıldı? Eser, yalnızca Şah İsmail'i mutlu etmeye yönelik mi yazıldı? Şah İsmail bunu anlayabilirdi mi veya nasıl anladı? Mutaassıp bir hükümdar olan Şah İsmail eserde yer yer eleştirilmekten ve badeye benzetilmekten memnun olmuş mudur veya olur muydu? Bu eseri dahil edebileceğimiz edebî geleneğin ismi nedir, tezkireciler bu gelenek hakkında yeterince bilgi sahibi midirler? Olgun'un yorumu kesin gerçeği mi temsil ediyor, yoksa bir yakıştırmadan mı ibarettir? Daha mantıklı bir yakıştırma bulunamaz mı? Zira eserde anlatılan bazı olayları II. Bayezid-Şah İsmail ilişkisi içine yerleştirmek zor gözüküyor. Osmanlı yönetimi hakkında olumsuz mana ve imalar içeren, dolayısıyla ideolojik ve siyasî bir nitelik taşıyan bu eserin Fuzûlî'ye ait olduğu kesin mi? Bilindiği gibi Sedit Yüksel, Fuzulî'ye atfedilen *Sohbetü'l-Esmâr* adlı eserin ona ait olmadığını iddia etmiştir. Ayan'ın da söylediği gibi *Beng ü Bâde* ve *Sohbetü'l-Esmâr* aynı türde yazılmış eserlerdir (Ayan 1997: 115). Ali Yıldırım, söz konusu eserde "modern zamanların metotları ile örtüşen anlatı tekniklerinin" kullanıldığını söyler (Yıldırım 2004: 139).

Kaynakça

- A. TEKİN, Gönül (1990), *Ahmed-i Dâ'î and His Çengnâme: An Old Ottoman Mesnevî*, Üç Hilal Matbaası, Ankara.
- Ahmed CEVDET (1299), *Belâgat-ı Osmâniye*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul.
- Ahmed HAMDÎ (1293), *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- AKTAŞ, Hasan (2002), *Edebî Sanatlar*, Konya: Çizgi.
- Ali Şir NEVAYÎ (1995), *Lisânü't-Tayr*, (haz. Mustafa Canpolat), Ankara: TDK.
- ARMUTLU, Sadık (1998), "Zâtî'nin Şem ü Pervânes'si (İnceleme-Metin)", basılmamış doktora tezi, İnönü Üniversitesi, SBE, TDEEAD, Malatya.
- AYAN, Hüseyin (1997), "Fuzûlî'nin Hüsni ü Aşk (Sihhat ı Maraz)'ı", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3: 115-120.
- BÂKÎ (1994), *Bâkî Divânı*, (haz. Sabahattin Küçük), Ankara: TDK.
- BİLGEGİL, M. Kaya (1989), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- COŞKUN, Menderes (2003), "Edebî Terimler ve Aruzla İlgili Bir Eser: Alî b. Hüseyin Hüsameddin Amâsî'nin Risâletün Mine'l-Arûz ve İstilâhî's-Şi'r'i", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 8: 97-130.
- ÇETİŞLİ, İsmail (2004), *Metin Tahlillerine Giriş/1 Şiir*, Akçağ, Ankara.
- DİLÇİN, Cem (1983), *Yeni Tarama Sözlüğü*, TDK, Ankara.
- DİLÇİN, Cem (2000), *Türk Şiir Bilgisi*, TDK, Ankara.
- EĞRİ, Sadettin (1999), "Hayvanların Dilinden Tenkitler: Osmanlılarda İlmî ve Dinî Hayata Bakış", *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, Istanbul, 12-15 April 1999*, İstanbul, 50-51.

- FUZÛLÎ (1990), *Fuzûlî Divanı*, (haz. Kenan Akyüz, Süheyl Beke, Sedit Yüksel, Müjgan Cumbur), Ankara: Akçağ (Makalede alıntı yapılan beyit, kitabın arkasında eski harflerle yazılmış divan kısmında yer almaktadır).
- GÜLŞEHRÎ (1957), *Mantiku't-Tayr, Tıbkıbasım*, (haz. Ağâh Sırrı Levend), Ankara: TTK.
- Hasan LÜTFÎ (2001), *Şerh-i Gazel-i Cemâl*, (haz. Mustafa Tatcı, Cemâl Kurnaz), Ankara: Bizim Büro.
- HAYÂLÎ (1992), *Hayâlî Divanı*, (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara: Akçağ.
- İNCE, Adnan (1998), “Gül ü Nevruz Mesnevileri ve Sâbir'in Eserinden Seçme Beyitler”, *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 22: 103-131.
- İnternet: metaphore, fable, parable, allegory ile ilgili internetteki kimi siteler. Bunlardan bazıları *The Columbia Electronic Encyclopedia*, 6th ed. Copyright © 2004, Columbia University Press;
http://guweb2.gonzaga.edu/faculty/wheeler/lit_terms_A.html; From Wikipedia, the free encyclopedia; encyclopedia of Britannica.
- KANAR, Mehmet (1995), *Fehmî ve Şebisterî'den Şem ve Pervane*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- KOCAKAPLAN, İsa (1992), *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, İstanbul: MEB.
- KOÇOĞLU, Turgut (2004), “Şefik-nâme, Şefik-nâme Şerhi ve Edhem ü Hümâ Mecmuası (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Tıbkı Basım”, YLT, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- KULOĞLU, Nâzân (1989), “Abdî Cemşîd ü Hurşîd (İnceleme-Metin)”, basılmamış yüksek lisans tezi, TDEB, Fırat Üniv.
- KÜLEKÇİ, Numan (1999), *Edebî Sanatlar*, Ankara: Akçağ.
- LAMÎ, (1998), *Vâmık u Azrâ: İnceleme, Metin*, (haz. Gönül Ayan), Ankara: AKM.
- MERMER, Ahmet (2004), *Kütahyalı Rahîmî ve Dîvânı*, İstanbul: Sahaflar.
- NÂBÎ (1997), *Nâbî Dîvânı*, (haz. Ali Fuat Bilkan), İstanbul: MEB.
- NÂİLÎ (1990), *Nailî Divanı*, (haz. H. İpekten), Ankara: Akçağ.
- NEDİM (1997), *Nedîm Divanı*, (haz. Muhsin Macit), Ankara: Akçağ.
- ÖZYILMAZ, Ömer (2002), *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- REŞİD (1328/1910), *Nazariyyât-ı Edebiyye*, I-II, İstanbul.
- SARAÇ, Yekta (2001), *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul: Bilimevi.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla, Ahmet KARTAL (2004), *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Şeyh GALİB (2000), *Hüsn ü Aşk*, (haz. Orhan Okay, Hüseyin Ayan), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Şeyh GALİB (2002), *Hüsn ü Aşk*, (haz. Muhammet Nur Doğan), İstanbul: Ötüken.

- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2000), *Edebiyat Üzerine Makeleler*, (haz. Zeynep Kerman), İstanbul: Dergah Yayınları.
- TARLAN, Ali Nihat (1990), *Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, Ankara: AKM.
- ÜNVER, İsmail (1991), "Fuzulî'nin İki Mesnevisinde Nizâmî Etkisi", *Türkoloji Dergisi*, C. IX, S. 1: 19-22.
- VANLIOĞLU, Mehmet (1997), "Beng ü Bâde ve Muhtevası", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3: 197-200.
- YAKIT, İsmail (2002), *Yunus Emre'de Sembolizm, Çıktım Erik Dalına*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- YAVUZ, Kemal (2000), "Türk Edebiyatında Mesnevi'den İlk Tercüme Hikâyeler ve Bazı Dikkatler", *Bildiriler, Papers, Uluslar arası Mevlâna Bilgi Şöleni, International Mevlâna Symposium, 15-17 Aralık 2000*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 355-382.
- YEŞİLÇİÇEK, Vedat (1996), "Bazı Edebî Sanatların Belâgat Kitaplarına Göre Tanım ve Tasnifi", basılmamış yüksek lisans tezi, SBE, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- YETİŞ, Kâzım (1987), "Belâgat, Rhetorique ve Edebiyat Nazariyesi Sahasında Türkçe Neşredilmiş Kitapların Açıklamalı Bibliyografyası", *Türk Dili Araştırmalar Yıllığı - Belleten*, 367-406.
- YILDIRIM, Ali (2004), "Fuzulî'nin Beng ü Bade Mesnevisi ve Bade Sembolü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 14, S. 2: 139-146.
- YILDIZ, Musa (2002), *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- YUNUS EMRE (1991), *Yunus Emre Divanı*, (haz. Mustafa Tatçı), Ankara: Akçağ.
- YÜKSEL, Sedat (1972), "Sohbetü'l-Esmâr Fuzûlî'nin Değildir", *Türkoloji Dergisi*, C. IV.

Metaphor and Allegory in Classical Turkish Literature

Assoc. Prof. Dr. Menderes COŞKUN*

Abstract: The subject of this study is allegory in Classical Turkish Literature. Allegory as a literary term was adapted from Western rhetoric. In this study we will try to explore whether or not allegory is present in Classical Turkish Literature or what an Ottoman Turkish poet did instead of allegory in his poetical activities. The relevant terms namely *mürekkep istiare* and *temsili istiare* will also be dealt with.

Key Words: Classical Turkish Literature, allegory, metaphor, *istiare-i mürekkebe*, *istiare-i temsiliyye*

* Kırıkkale University, Faculty of Science and Letters, Department of Turkish Language and Literature / KIRIKKALE

Составная метафора в классическом турецком стихотворении, представительная метафора и аллегория

Доцент Доктор Мендерес Джошкун*

Резюме: В этой работе будут рассмотрены, наравне с темой как проявилось или существовало ли в древнетюркском стихотворении аллегория, являющаяся термином, появившимся после взаимосвязи Западной риторики и Тюркского красноречия, составная метафора, представительная метафора и искусство представительного сравнения.

Ключевые слова: Классическая Тюркская литература, метафора, аллегория, составная метафора, представительная метафора

* Университет Кырккале, Факультет Естествознания и Литературы / КЫРККАЛЕ

Divan Şiirinde Mahlas Değiştiren ve Birden Fazla Mahlas Kullanan Şairler

Dr. Orhan KURTOĞLU*

Özet: Divan şiirinde şairler çoğunlukla asıl isimlerinin yerine mahlas denilen sanat isimlerini kullanmışlardır. Türk edebiyatında İran tesiri ve Şeyhî ile birlikte başlayan bu gelenekte şairler, çoğunlukla tek mahlas kullanmışlardır. Ancak bazı şairlerin mevcut mahlasını değiştirdiği, bazılarının ise birden fazla mahlas kullandığı da bilinmektedir. Bu makalede biyografik kaynaklar taranarak mahlas değiştiren ve birden fazla mahlas kullanan şairler ile her iki durumun sebepleri tespit edilmeye çalışılmış, bu tespitler tablo ve grafiklerle de gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Divan edebiyatı, Divan şiiri, mahlas, mahlas değiştirme, birden fazla mahlas kullanma

Giriş

Arapça menşeli bir kelime olan mahlas, sözlüklerde “kurtulma yeri, sığınacak yer” gibi anlamlara gelmekle birlikte, dilimizde bu anlamlarından ziyade bir edebiyat terimi olarak tanınmıştır. Kelime bu manada ise “şairlerin, şiirlerinde kullandıkları takma adlar ve sanat isimleri” şeklinde tanımlanabilir.

Sanatçıların kendilerine niçin bir mahlas alma / bulma ihtiyacı duydukları izah edilirken, bu düşüncenin altında sanatçıların Allah veya hükümdar karşısında kul veya teba pozisyonunda bulunmaları sebebiyle, eserlerinde gerçek isimlerini kullanmalarının bir saygısızlık olacağı düşüncesinin yattığı ifade edilmiştir (Kalpaklı 2001: 254). Mahlas aynı zamanda, Nedim’in şu beytinde ifadesini bulduğu şekliyle adeta şairin eserine attığı imza hükmündedir:

“Ma'lûmdur benim sühanım mahlas istemez
Farkeyler anı şehrimizin nükte-danları”
(Macit 1997: 355)

Sanatçının kendisine uygun bir mahlas seçmesi, hem Türk halk şiiri, hem de Divan şiiri geleneklerinde şairliğin ilk şartlarından birisi olarak kabul edilmiştir¹. Türk edebiyatında İran tesiri ve Şeyhî ile başlayan (İsen 1997: 194) bu mahlas alma geleneğinde şairler, türlü sebeplerle ve hemen her zaman kendi ruh hallerini yansıtan isimleri mahlas olarak seçmeye gayret etmişlerdir. Bu

* Gazi Üniversitesi, Kırşehir Eğitim Fakültesi / KIRŞEHİR
orkurt@gazi.edu.tr.

seçim sırasında şairler, kendi mesleklerini, babalarının mesleğini, ses güzelliğini; hattatlık, ressamlık gibi özelliklerini; güzellik, vücut özellik ve arızalarını, psikolojik hâl ve vasıfları, dinî-tasavvufî faaliyet ve bağlılıkları, başlarından geçen her hangi bir ilginç olayla ilgili hâl ve durumları dikkate almışlardır (Tolasa 1983: 240). Sanatçılar, kendilerine bu sanat isimlerini seçerken de çoğu kez yine geleneğe uygun olarak Arapça veya Farsça bir kelimeye “nispet i’si” nin eklenmesiyle oluşan kelimeleri tercih etmişlerdir.

Ömer Faruk Akün, mahlasların alınış sebeplerini şu on bir başlık altında tasnif etmiştir (1994: 395-396):

1. Psikolojik bir durum ve tutumu aksettirenler: Fevrî, Huzûrî, Gamî, Neşâtî, Zârî, Sükûnî...
2. Kazanılmış bir meziyeti, alışkanlık haline gelmiş bir davranışı bildirenler: Bezmî, Mahremî, Hemdemî, Ülfetî, Duayî, Şükrî, Kabûlî, Gayretî, Ümidî...
3. Üstünlük iddiası olanlar: Ulvî, İzzetî, Bülendî, Kebîrî, Hâkânî, Ferîdî...
4. Kendilerini cennete yaraşır ilâhî makama yakın bulanlar: Adnî, Firdevsî, Riyâzî, İlâhî, Ledünnî, Kurbî, Yakînî...
5. Tabiattan alınanlar: Bahrî, Âbî, Fezâyî, Şemsî, Mihrî, Ahterî, Ra’dî, Andelîbî, Kebûterî...
6. Mahviyet, kendini hor görme, bir düşkünlük hali, bir hayat arızası veya talihsizlik bildirenler: Gubârî, Hâkî, Za’îfî, Sâilî, Fakîrî, Garîbî, Cüdâyî, Aczî, Mahvî, Helâkî, Cefâyî, Günâhî, Özrî...
7. Bir kavram etrafında toplananlar: Bedîî, Beyânî, Fehmî, Fikrî, Lisânî, Nutkî, İlmî, Fünûnî...
8. İntisap edilen bir şahsiyetten veya babanın meslek ve payesinden gelenler: Askerî, Ca’ferî, Destârî, Gülşenî, Mekkî, Mîrî, Mu’îdî...
9. Doğrudan doğruya meslekleriyle hüner sahibi oldukları iş ve sanatlardan alınanlar: Kâtibî, Nakşî, Şehdî, Huffî...
10. Sadece isim yapısında olanlar: Nedîm, Selîm, Sâlim, Âsım...
11. Yer adlarından alınanlar: Rûmî, Gülşehrî, Niksârî... (Kalpaklı 2001: 255).

Divan şiirinde sanatkârların bir kısmı vaktiyle kullandıkları mahlasları kullanmaktan vazgeçmişler yahut mevcut mahlaslarının yanında ikinci hatta bazen daha fazla mahlas kullanmışlardır. Tezkireler başta olmak üzere benzer biyografik kaynaklar bu durumu türlü sebeplerle izah ederken, bazı şairlerin bu değişikliğe gitmelerindeki sebepleri bütün hikâyesi ile anlatılmış; bazı şairler içinse sebep göstermeksizin sadece mahlasını değiştirdiği veya tek mahlasla yetinmeyip kimi şiirlerinde farklı mahlaslar kullandığı belirtilmiştir.

A. Mahlas Değiştiren Şairler ve Değiştirme Sebepleri

Araştırmamız sırasında taradığımız biyografik kaynaklarda tespit edilen, yeni bir mahlas kullanma ihtiyacı duyan şairlerin bu değişikliğe gitme sebeplerini şu başlıklar altında tasnif etmek mümkündür:

1. Tasavvufî bir gruba intisap etme

İnsanlar üzerinde, bağlandıkları tasavvufî grup ve kişilerin büyük tesirleri vardır. Bazı Divan şairleri hayatlarının bir döneminde böyle bir kişi veya gruba intisap ettiklerinde, bu bağlılığın tesirini mahlaslarını değiştirmeye kadar götürmüşlerdir.

Kaynaklarda mahlaslarını bu sebeple değiştiren üç şairden bahsedilmektedir. Bunlardan biri, önceleri *Kudsî* (ö. 1887) mahlasını kullanırken *Hâlidî* tarikatına intisap ettikten sonra mahlasını değiştiren *Mihnetî* (Canım 1995: 442; Peremeci 1939: 285), biri *İlâhî* bir aşka düştüğü için mevcut mahlasını değiştirerek *Sevdâyî*² mahlasını kullanmaya başlayan *Hâverî* (*Baba Sevdâyî*) (15 yy. ?), diğeri ise *Uşşâkiye* tarikatından *Şeyh Ahmed Şücâaddin'e* intisabından sonra "*Niyâzî*" mahlasını kullanmaya başlayan *Sâmî* (ö. 1934)'dir (İnal 2002: 2121).

2. Aynı mahlasın başka şairler tarafından kullanılması

Divan şairlerinin mahlas meselesinde en çok sıkıntı duydukları husus, kendileriyle aynı mahlası kullanan başka şairlerin varlığıdır. Bazı şairlerin buna tedbir olarak kendilerine mahlas seçerken, bunların başkalarının ilgileneceğini düşündükleri isimler olmasına dikkat ettikleri bilinmektedir. Bu duruma *Fuzulî*'nin bu mahlası alma sebebi örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde Ahmed Paşa'nın kendisiyle aynı mahlası kullanan Gelibolulu Ahmed isimli bir şairle şiirlerinin karıştırılma ihtimali üzerine, "kendisinin şiirlerinin ona mal edilmesinde bir beis olmadığı fakat onun şiirlerinin kendisine mal edilmesinden ise korktuğu", manasındaki tepkisi de bu hususun önemini gösteren en çarpıcı örneklerdendir³.

Geleneğin aynı mahlası kullanan şairlere pek iyi gözle bakmadığı muhakkaktır. Bu husus için Divan şiirinin ünlü ismi Balıkesirli *Zâtî* (ö. 1546) ile aynı mahlası taşıyan *Hallâc Zâtî* adındaki bir şairle *Necâtî Bey* (ö. 1509) arasında geçen ve *Âşık Çelebi Tezkiresi*'nde de nakledilen şu hadise örnek olarak verilebilir: *Necâtî Bey*, devrin üstat şairi *Zâtî* ile aynı mahlası kullanan bu genç şaire hiddetlenmiş ve "eğer padişahın huzuruna gidiyor olsam, bir mahlası kullanan bir şair varken aynı mahlasın yeni bir şair tarafından kullanılmasını yasaklamasını isterdim" demiştir⁴.

Kaynaklarda *Es'ad* (*Gâlib*) (ö. 1799)⁵, *Fâik* (*Andelîb*) (ö. 1903)⁶, *Firdevsî* (*Ebu'l-Es'ad*) (ö. 1903)⁷, *Hakkı* (*Fevzî*) (ö. 1832)⁸, *Mehdî* (*Ahdî*) (ö. 1593)⁹, *Resmî* (*Vâhid Çelebi*) (ö. 1682)¹⁰, *Selmân* (*İlâhî*) (ö. 1577)¹¹, *Vefâyî* (*Zamânî*)

(15. yy.)¹² ve Zeynî (Şâhî) (ö. 1629)¹³’nin başkalarıyla aynı mahlası kullanmamak düşüncesiyle mevcut mahlasını değiştirdiği ifade edilmiştir.

3. Mevcut mahlasın imlâsı

Şairlerin mahlaslarını değiştirme sebeplerinden birisi de mevcut mahlasın düzden veya tersten okunuşunun hoşta gider bir ifade olmamasıdır. Kaynaklarda bu sebeple mahlasını değiştirdiği ifade edilen iki şair vardır. Bunlar *Kemâlî* (ö. 1551) ve *Şeref* (ö. 1736)’dir. *Kemâlî*, mahlasını arkadaşları tarafından “*Kem Ali*” şeklinde söylenmesinden rahatsızlık duyduğu için *Bahârî*¹⁴; *Şeref* ise tersten okunduğunda “*Fereş*” olduğundan alaya alındığı için “*İk-bâl*” olarak değiştirmiştir¹⁵.

4. Şairin babası, şeyhi, üstadı, dostları yahut hamisi gibi bir büyüğünün telkin ve tavsiyesi

Mahlasların değiştirilmesinin en önemli sebeplerinden birisi de şairin babası, şeyhi, üstadı, dostları yahut hamisi gibi bir büyüğünün mahlasını değiştirmesi yönünde yaptığı telkin ve tavsiyelerdir.

Mahlasını bu sebeple değiştiren 15 şair tespit ettik. Bunlar, *Aczî* (Âkif) (ö. 1866)¹⁶, *Âhî* (Ârif) (18. yy.)¹⁷, *Azîz* (İhsan) (ö. 1805)¹⁸, *Hâcî* (Hicâzî) (ö. 1824)¹⁹, *Hezârî* (Münîf) (ö. 1743-1744)²⁰, *Hüsâmî* (Vehbî) (*Seyyid Vehbî*) (ö. 1736)²¹, *Hüznî* (Sürûnî) (ö. 1751)²², *Darrî* (Nef’î) (ö. 1634)²³, *Nûrî* (Pertev) (ö. 1807)²⁴, *Nûrî* (Şems, Şemsi) (ö. 1893)²⁵, *Sâbih* (Sâmî) (ö. 1881)²⁶, *Semendî* (Neşâtî) (ö. 1674)²⁷, *Şehdî* (Kandî) (ö. 1555)²⁸, *Tayfûr* (Dâniş) (ö. 1774)²⁹ ve *Halîm* (Yahyâ Nazîm) (ö. 1727)³⁰, dir.

5. Şairin hayatında meydana gelen önemli değişiklikler

Hasbî (16. yy.) adlı bir şair, uzun bir süre mahpus kaldığı için mahlasını değiştirerek *Habsî*’yi mahlas olarak kullanmaya başlamıştır³¹.

6. Şâirin yaşı

Kimi Divan şairleri de gençliklerinde kullandıkları mahlaslarını ilerleyen yaşlarında değiştirerek yeni bir mahlas alma yolunu seçmiştir. Bunlar *Meylî* (Fânî) (16. yy.)³², *Rahmî* (Hevâyî) (*Kubûrizâde*) (ö. 1710)³³, *Refîk* (Kâmî) (ö. 1884)³⁴, *Ziyâyî* (Selâmî) (16. yy.)³⁵ dir. Bir şairin de değişik yaş dönemlerinde farklı mahlas kullandığı ifade edilmiştir. Bu şair *Kemâlî* (ö. 1732)’dir. “*Adı Mustafa olan bu şâir, gençliğinde “Mucib”, orta yaşlarında “Râyic” ve yaşlılığında da “Kemâlî” olmak üzere üç ayrı mahlasla şiirler yazmıştır*” (Beysanoğlu 1957: 185).

7. Mevcut mahlasın şairin kendisince beğenilmemesi

Şairlerin bir kısmı ise mevcut mahlaslarını uğursuzluk ve kendisini tam olarak ifade edememesi gibi sebeplerle değiştirmişlerdir. Bunlar *Çâkî* (*Arşî*) (ö. 1570)³⁶, *Çeşmî* (*Âlî*) (ö. 1599)³⁷, *Kûtehî* (*Bülendî*) (ö. 1630)³⁸, *Mâtemî* (*Hâtemî*) (ö. 1596 ?)³⁹, *Reyhânî* (*Cânî*) (15. yy.)⁴⁰, *Vecdî* (*Kirâmî*) (16. yy.)⁴¹, *Zeyrekî* (*Ânî*) (ö. 1569)⁴² dir.

8. Sebep belirtilmeksizin mahlas değiştirdiği ifade edilen şairler

Kaynaklar, *Aynî* (*Hayret*) (ö. 1824) (Arif Hikmet 18b), *Bahârî* (*Vehbî*) (17. yy.) (Canım 1995: 288), *İhsan* (*Azîz*) (Tuman 6), *Muhib* (*Eser*) (ö. 1722) (Erdem 1994: 1) *Nergîsî* (*Âhî*) (15. yy.) (Nevâyî 2001: 89), *Pervâne* (*Lâzımî*) (ö. 1561) (*Ahdî* : 121b), *Sâbık* (*Emîn*) (ö. 1743) (Erdem 1994: 16), *Semâ'î* (*Zemânî*) (16. yy.) (Kılıç 1994: 288), *Sıdkî* (*Ümîdî*) (ö. 1571) (Kılıç 1994: 160), *Vâlihî* (*Cevherî*) (ö. 1572) (Kılıç 1994: 246; Tuman 168), *Vefdî* (*Mecbûr*) (ö. 1919) (İnal 2000: 1277), *Selman* (*Îlâhî*) (ö. 1577) (Tuman 54), *Hanîf* (*Servet*) (ö. 1766) (Tuman 140), *Tâlib* (*Bî-vücûdî*) (ö. 1679) (Tuman 577) gibi şairlerin de mahlaslarını değiştirdiklerini belirtirken herhangi bir sebep göstermemişlerdir.

B. Birden Fazla Mahlas Kullanan Şairler ve Kullanım Sebepleri

Divan şairlerinin bir kısmı gelenekte pek hoş karşılanmasa da türlü sebeplerle birden fazla mahlas kullanmışlardır. Bunların büyük kısmı sanatkarların henüz arayış içinde oldukları şeklinde yorumlanabilir. Bu durumun sebeplerini de bir kaç madde halinde şöylece sıralamak mümkündür:

1. Manzumelerin yazıldığı dil

Araştırmamız neticesinde, beş şairin manzumelerini yazarken kullandığı dile göre mahlas kullandığı tespit edilmiştir. Bunlar *Eflatun* / *Esîrî* / *Hazânî* (16. yy.)⁴³, *Fânî* / *Nevâyî* (ö. 1501)⁴⁴, *Şehlâ* / *Meyyâl* (ö. 1669)⁴⁵, *Şeydâ* / *Şeydâyî* (ö. 1529)⁴⁶, *Tâlib* / *Âzım* (ö. 1706)⁴⁷ dir.

2. Manzumelerin türü

Divan şairlerinin bir kısmı da şiirlerinin türüne göre mahlas kullanmışlardır. Bu sebeple birden fazla mahlas kullandığı ifade edilen üç şairin hiciv, hezl ve dinî türlerde farklı mahlaslar kullandığı belirtilmiştir. Bunlar *Celâl* / *Zevkî* (ö. 1882)⁴⁸, *Kâmî* / *Dehrî* (ö. 1912)⁴⁹, *Abdurrahim* / *Fedâî* (ö. 1885)⁵⁰ dir.

Şairin bir büyüğünün telkin ve/veya tavsiyesi:

18. yüzyıl şairlerinden *Emîn* (ö. 1745) “*kadı-asker ve fâzıl-ı şehîr Abdalbâkî Ârif Efendi'nin iltimâsıyla*” (Ali Emîn 2003: 38), mevcut mahlasının yanında *Ârif* mahlasını da kullanmıştır.

Sebeup belirtilmeksizin birden fazla mahlas kullandığı ifade edilen şairler:

Kaynaklarda bazı şairler içinse hiçbir sebep gösterilmeden, birden fazla mahlas kullandığı ifade edilmiştir. Bunlar, *Abdî / Abdullâhî (Abdülhay Celvetî)* (17. yy.)(Canım 1995: 344), *Abdî / Vassâf* (ö. 1760) (Fatin 1271 : 40), *Adlî / Âdil (II. Mahmud)* (ö. 1839) (Ak 2001: 93), *Ağazâde / Hakîkî* (ö. 1652) (Tuman 47), *Ahmed / Ahmedî (Ahmedî-i Rûmî)* (15. yy.) (Lâtîfî 2000: 168), *Ahmedî / Kaygusuz* (ö. 1545) (Tuman 20), *Ahmedî / Mürşidî* (ö. 1760) (Tuman 21), *Ali / Hâverî* (ö. 1565) (İsen 1994: 210; Kılıç 1994: 844), *Ârif / Emîn* (ö. 1745) (Ali Emîrî 2003: 38), *Aydî / Ayânî* (ö. 1865) (İnal 1999: 228), *Emîn / Vahid (Emin Efendi)* (ö. 1887) (İnal 1999: 445: Tuman 79), *Es'ad / Muhlis (Es'ad Muhlis Paşa)* (ö. 1851) (Ali Emîrî 2003: 53), *Es'ad / Hecrî* (ö. 1726) (Fatin 1271: 11), *Esîf / Sıdkî* (ö. 1732) (Fatin 1271: 15), *Fârig / Mahvî* (16. yy.) (Kılıç 1994: 410), *Feyzî / Tâbiî Çelebi* (16. yy.) (Canım 1995: 103; Kılıç 1994: 831), *Hüseynî / Halvâyî* (ö. 1621) (Canım 1995: 259), *İkbâl / İkbâlî / Cihangîr (III. Mustafa)* (ö. 1774) (Ak 2001: 89), *İkbâlî / Meftûnî (II. Mustafa)* (ö. 1703) (Ak 2001: 79), *İlâhî / Abdullâh* (ö. 1490) (Tuman 54), *İlhâmî / İlham / Selîm / Selîmî (III. Selim)* (ö. 1808) (Ak 2001: 323), *Muhib / Muhibbî / Meftûnî / Âcizî (Kânûnî Sultan Süleymân)* (ö. 1566) (Ak 2001: 171), *Murad / Murâdî (II. Murad)* (ö. 1451) (Ak 2001: 50), *Mustafa / Muhlis (Şehzâde Mustafa)* (ö. 1552) (İsen 1994: 188), *Nasfet / Rıza* (18. yy.) (Fatin 1271: 410), *Nâtık / Nâtıkî* (ö. 1863) (İnal 2000: 1513), *Osman / Derviş Osman / Şeyh (Derviş Osman Efendi)* (17. yy.) (Köksal 1998: 77), *Pârsâ / Sâbir* (ö. 1679) (Safâyî 153b), *Remzî / Pîrî (Karamânî Pîrî Paşa)* (ö. 1532) (Lâtîfî 2000: 277), *Sa'îd / Kâmî* (19. yy.) (Köksal 1998: 210), *Salâhî / Sâlih* (ö. 1565) (Kılıç 1994: 702), *Sâmî / İzzet* (ö. 1844) (Fatin 1271: 185), *Sarı, Selîm, Selîmî, Tâlibî (II. Selim)* (ö. 1574) (Ak 2001: 55), *Şâkir / Fevkî* (18. yy.) (Fatin 1271: 209), *Şeyhî / Şeyh* (ö. 1481) (Köksal 1998: 175), *Tuffâhî / Fettâhî / Humârî / Esrârî* (15. yy. ?) (Nevâyî 2001: 14), *Ziyâ / Yûsuf* (18. yy.) (Ali Emîrî 2003: 36), *Bekâyî / Bâkî* (ö. 1594) (Tuman 101), *Biçâre / Zâkirî* (ö. 1657) (Tuman 116), *Türâbî / Sezâî* (ö. 1718) (Tuman 129), *Cemâlî / Şeyhoğlu* (15. yy.) (Tuman 158), *Nihânî / Cemîl* (ö. 1928) (Tuman 159), *Cihangîr / Şemsî / Za'îfî* (ö. 1552) (Tuman 170), *Hamdî / Hayâtî* (16. yy.) (Tuman 227), *Şeyhî / Le'âlî* (ö. 1723) (Tuman 520), *İbâdî / Hâfız* (18. yy.) (Tuman 931) ve *Hidâyet / Nevâî* (ö. 1573) (Tuman 1201; Köksal 2004: 217)'dir.

Sonuç

Yaklaşık altı asır süren Divan şiiri geleneğinde, taradığımız biyografik kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla 54 şair, önceden kullandığı mahlasını değiştirirken; 55 şair de çeşitli sebeplerle bir mahlasla yetinmeyip aynı dönemde birden fazla mahlas kullanmayı tercih etmiştir. Hem mahlasını değiştiren hem de birden fazla mahlas kullanan şairlere baktığımızda *Nevâyî, Nef'î*

ve *Gâlib* gibi birkaç şair hariç tutulursa bunların sıradan isimler oldukları görülmektedir (Bk. Tablo 1, 2).

Çalışmamız neticesinde ortaya çıkan bir başka husus da aşağıdaki tablo ve grafiklerde görüleceği gibi gerek mahlas değiştirme, gerekse birden fazla mahlas kullanmanın Divan şiirinin klâsikleşme sürecine girdiği 15. yüzyıldan, geleneğin gücünü kaybettiği 19. yüzyıla kadar değişen oranlarda yaşandığıdır (Bk. Grafik 1 ve 2). 18 ve 19 yüzyıllarda birbirine yakın oranlar ortaya çıkarken, her iki durum için de en fazla şairin 16. yüzyılda görülmesi ilginç bir durumdur. Hem mahlas değiştirme hem de birden fazla mahlas kullanma, sanatkarların bir arayış içerisinde olduklarının da işareti olarak kabul edilebilir.

Şairlerin değişen sosyal ve psikolojik durumlarının tesiriyle mahlaslarını değiştirmeleri, sadece Divan şiirine has bir durum değildir. Bu hem Türk halk şiirinde, hem de yeni Türk şiirinde zaman zaman karşılaşılan bir durumdur⁵¹.

Tablo ve Grafikler

Tablo 1: Mahlas Değiştiren Şairler

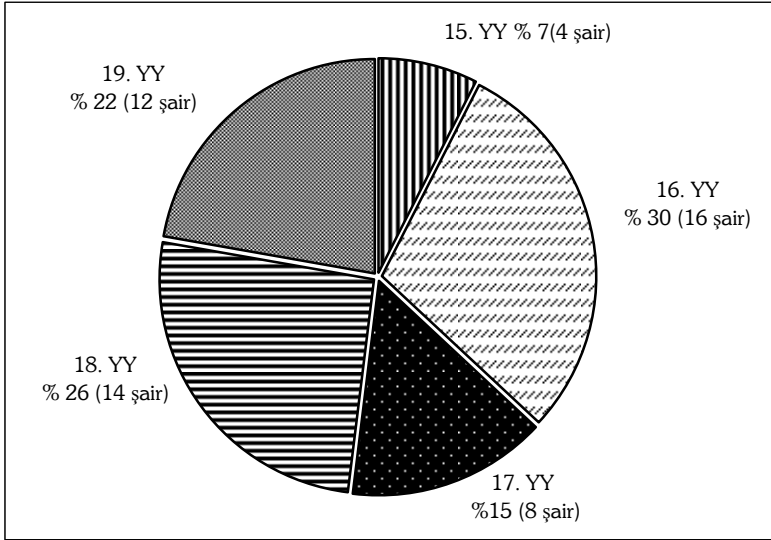
Sıra	Asıl Adı	Eski Mahlası	Yeni Mahlası	Yüzyıl
1	Mustafa	Aczî	Âkif	19
2	Mehmet	Âhî	Ârif	18
3	Hayret	Aynî	Hayret	19
4	İhsan	Azîz	İhsan	19
5	Hüseyin Çelebi	Bahârî	Vehbî	17
6	Mahmud Çelebi	Çâkî	Arşî	16
7	Mustafa	Çeşmî	Âlî	16
8	Ömer	Darî	Nef'î	17
9	Mehmed Es'ad	Es'ad	Gâlib	18
10	Mehmed Esad	Fâik	Andelîb	19
11	Mehmed Emîn	Firdevsî	Ebu'l-Esad	18
12	Ahmed	Hâcî	Hicâzî	19
13	Hakkı	Hakkı	Fevzî	19
14	Yahyâ	Halîm	Nazîm	18
15	Osman Servet	Hanîf	Servet	18
16	Hasbî Çelebi	Hasbî	Habsî	16
17	Baba Sevdâyî	Hâverî	Sevdâyî	15 ?
18	Mustafa	Hezârî	Münîf	17
19	Hüseyin	Hüsâmî	Vehbî	18
20	Osman	Hüznî	Sürûrî	18

21	Ali	Kemâlî	Bahârî	16
22		Kudsî	Mihnetî	19
23	İbrahim	Kûtehî	Bülendî	17
24	İbrâhim	Mâtemî	Hâtemî	16
25	Ahmed Çelebi	Mehdî	Ahdî	16
26	İsa	Meylî	Fânî	16
27	Mansurizâde Mustafa	Mucib Râyic	Kemâlî	18
28	Abdullâh	Muhib	Eser	18
29		Nergisî	Âhî	15
30	Osman Nurî	Nurî	Şemsî	19
31	Muvakkıtzâde Mehmed	Nûrî	Pertev	18
32	Lâzımî Çelebi	Pervâne	Lâzımî	16
33	Kubûrîzâde Abdurrahman	Rahmî	Hevâyî	18
34	Mehmed Şaban	Refik	Kâmî	19
35	Mehmet	Resmî	Vâhid	17
36		Reyhânî	Cânî	15
37	Mehmet	Sâbık	Emîn	18
38	Abdurrahman	Sâbih	Sâmî	19
39	Sâmî	Sâmî	Niyâzî	19
40	Selmân	Selmân	İlâhî	16
41	Mahmud	Semâ'î	Zemânî	16
42	Ahmed	Semendî	Neşâtî	17
43	Ahmed	Sıdkî	Ümidî	16
44		Şehdî	Kandî	16
45	Mehmed	Şeref	İkbâl	18
46	Mehmed Tâlib	Tâlib	Bî-vücûdî	17
47	Süleyman	Tayfûr	Dâniş	18
48	Şeyh Bâlî Efendi	Vâlihî	Cevherî	16
49	Hâkzâde Abdülkerim	Vecdî	Kirâmî	16
50		Vefâyî	Zamânî	15
51	Ahmed	Vefdî	Mecbûr	19
52	Nişancı Mehmed Paşa	Zeynî	Şâhî	17
53	Mehmed	Zeyrekî	Ânî	16
54		Ziyâyî	Selâmî	16

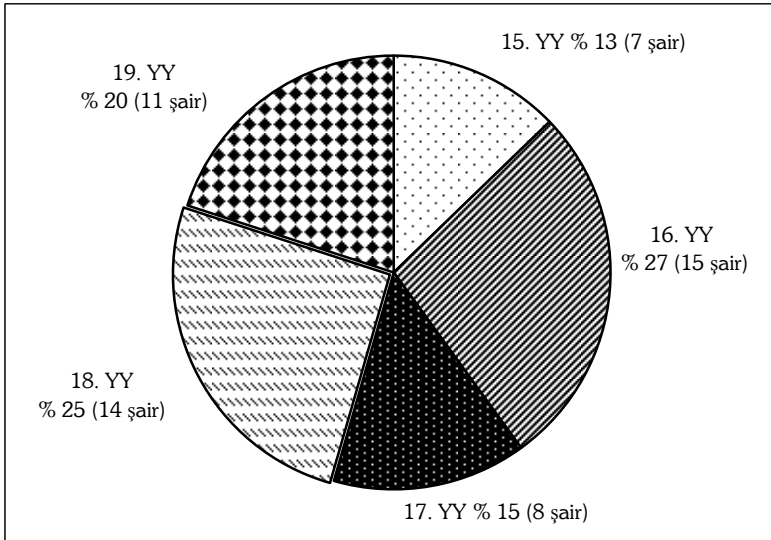
Tablo 2: Birden Fazla Mahlas Kullanan Şairler

Sıra	Asıl Adı	Mahlasları	Yüzyıl
1	Abdulhay	Abdî, Abdullâhî	17
2	Vassâf Abdullah Efendi	Abdî, Vassâf	18
3	Şeyh Abdurrahim Efendi	Abdurrahim, Fedâî	19
4	II. Mahmud	Adlî, Âdil	19
5	Ağazâde Mehmed Dede	Ağazâde, Hakikî	17
6	Ahmed-i Rûmî	Ahmed, Ahmedî	15
7	Ahmed Sârban	Ahmedî, Kaygusuz	16
8	Ahmed	Ahmedî, Mürşidî	18
9	Ali	Ali, Hâverî	16
10	Mehmed Emin	Ârif, Emîn	18
11	Mehmed Aydı Baba	Aydî, Ayânî	19
12	Mehmed Abdülbakî	Bekâyî, Bâkî	16
13	Abdullah	Biçâre, Zâkirî	17
14	Recâizâde Mehmed Celâl	Celâl, Zevkî	19
15	Bâyezid Cemâlî	Cemâlî, Şeyhoğlu	15
16	Şehzâde Cihangir	Cihangîr, Şemsî, Za'îfî	16
17	Eflâtûn	Eflatun, Esîrî, Hazânî	16
18	Mehmed Emin	Emîn, Vahîd	19
19	Es'ad Paşa	Es'ad, Hecrî	18
20	Es'ad Muhlis Paşa	Es'ad, Muhlis	19
21	Esîf Muhammed Dede	Esîf, Sıdkî	18
22	Ali Şîr Nevâyî	Fânî, Nevâyî	15
23	Pazarbaşızâde Hüseyin	Fârig, Mahvî	16
24	Ali	Feyzî, Tâbiî	16
25	Hamdi-i Kadîm	Hamdî, Hayâtî	16
26	Hüseyin	Hüseynî, Halvâyî	17
27	Enderunlu İbâdî	İbâdî, Hâfız	18
28	III. Mustafa	İkbâl, İkbâlî, Cihangîr	18
29	II. Mustafa	İkbâlî, Meftûnî	18
30	Abdullah	İlâhî, Abdullâh	15
31	III. Selim	İlhâmî, İlham, Selîm, Selîmî	18
32	Hüseyin Kâmî	Kâmî, Dehrî	19
33	Kânûnî Sultan Süleymân	Muhib, Muhibbî, Meftûnî, Âcizî	16

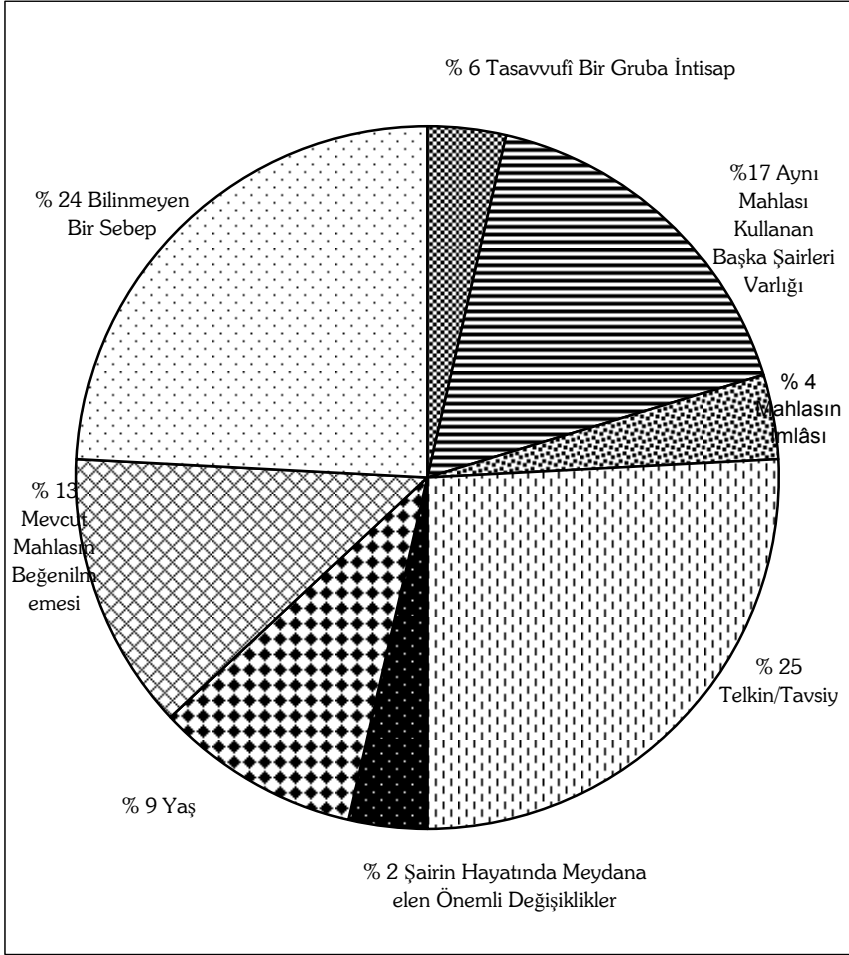
34	II. Murad	Murâd, Murâdî	15
35	Şehzâde Mustafa	Mustafa, Muhlis	16
36		Nasfet, Rızâ	18
37	Ahmed Dursun	Nâtk, Nâtıkî	19
38	Hidâyet Bey	Nevâî , Hidâyet	16
39	Mustafa	Nihânî, Cemîl	19
40	Derviş Osman Efendi	Osman, Derviş Osman,Şeyh	17
41	Mehmed	Pârsâ, Sâbir	17
42	Pîrî Mehmed Paşa	Remzî, Pîrî	16
43	Mehmed Sa'id	Sa'id, Kâmî	19
44	Celâlzâde Sâlih Çelebi	Salâhî, Sâlih	16
45	Sâmî	Sâmî, İzzet	19
46	II. Selim	Sarı, Selîm, Selîmî, Tâlibî	16
47	Şâkir	Şâkir, Fevkî	18
48	Ahmed	Şehlâ, Meyyâl	17
49	Mehmed	Şeydâ, Şeydâyî	16
50		Şeyhî, Le'âlî	18
51	İbrahim Tennûrî	Şeyhî, Şeyh	15
52	Mehmed	Tâlib, Âzım	17
53	Yahyâ-i Sîbek	Tuffâhî, Fettâhî, Humârî, Esrârî	15 ?
54	Yekçeşm Mehmet Sezâî	Türâbî , Sezâî	18
55	Yûsuf	Ziyâ, Yûsuf	18



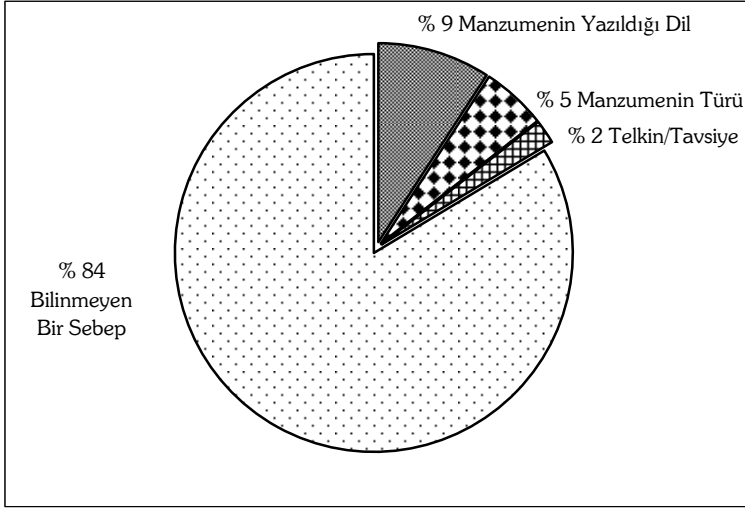
Grafik 1: Mahlas Değiştiren Şairlerin Yüzyıllara Dağılımı



Grafik 2: Birden Fazla Mahlas Kullanan Şairlerin Yüzyıllara Dağılımı



Grafik 3: Şairlerin Mahlas Değişikliklerinin Sebepleri



Grafik 4 : Şairlerin Birden Fazla Mahlas Kullanmalarının Sebepleri

Açıklamalar

- 1 Şairlerin mahlaslarını niçin aldıklarına dair şuarâ tezkirelerinde fazlaca bilgi bulunmadır. Bunlar daha geniş bir çalışmayla ele alınıp değerlendirilirse hem divan şairlerinin psikolojik portreleri daha sağlıklı bir şekilde ortaya çıkacak hem de şairin yaşadığı dönemin sosyal hayatı ile ilgili daha somut değerlendirmeler yapılabilecektir.
- 2 “Evvel Hâverî tahallus kılur irdi. Gayb âleminin anga cezbe’i yitdi kim aklı zâyil bolup ildin çıkıp baş ayag yalang divâneler dik tag ve deştde kize başladı. Öz hâlîga kilip il arasığa kireğendin songra “Sevdâyî” tahallus kıldı” (Nevâyî 2001: 21).
- 3 “Hudâvendân-ı irfândan biri ol vâlî-i vilâyet-i nazm u inşâ ya’ni merhûm Ahmed Paşa’ya didi ki mahall-i mahlasda siz dahi Ahmed dirsüz ve husûs-ı şî’rde isminüz tahallus idersüz bu takdîrce Gelibolılı Ahmed ile sizün beyrinüzde iştirâk u iltibâs vâkî’ olup bu iltibâs u iştirâh halka nev’an sebeb-i galat olmaz mı ihtimâldür ki sizün kelimât-ı tayyibenüz enfâs-ı şerîfinüzi ana isnâd iderler didükde merhûm Ahmed Paşa dimiş ki benüm kelimâtum ana isnâd itdükleri gam degül hemân anun mühmelâtını bana isnâd itmesünler diyü cevâb virmişler” (Lâtîfî 2000: 168-169).
- 4 “Rivâyet iderdi ki Necâtî-i merhûm Magnisa’dan Sultân Mahmûd âsitânından Edirne’de Sultân Bâyezîd-i merhûma risâlete varup kasîde sunup hil’at u câize alup mu’azzez ü mükerrerem dönüp Magnisa’ya giderken İstanbul’a ugradı şu’arâ-yı vakt Revânî vü Ferruhî vü Mesihî vü Şem’î ve Âhî meclisine cem’ olup eş’ârımız okinup sohbet-i bâde olunurken mezbûr Hallâc Zâtî geldi Necâtî-i merhûm kim oldugin sordı ve bunlar dahi Zâtî dirler diyü istihzâ tarîkiyle medh eylediler gerçek sanup ne acep Zâtî tururken bir Zâtî dahi zuhûr itmege küllî kuvvet gerek diyü buyurun billâh diyü eş’ârın okıtdı keyfiyyet-i hâline ve kemiyet-i mikdârına vâkıf oldukda meclisinden kovup bire edebîsiz bu bizâ’a ile Zâtî’ye mu’araza ve anunla şî’rde mutârâha ne haddündür vallâhi eger pâdişâh âsitânesine şimdi gider olsam dönmiş bulunmasam kasîde ile arz-ı hâl iderdüm bir mahlasda bir şâ’ir-i kâdir var

- iken her küstâh u mukallid anun mahlasıyla şî're mahlas bulup mu'araza itmeye diyû yasag itdirüp hük-m-i şerîf ihrâc itdirürdüm didi" (Kılıç 1994: 887-888).
- 5 "Evvelde mahlası Es'ad idi. Zamanında zuhur eden yâve söyleyen Es'adlardan ayırmak maksadıyla sonradan Gâlib mahlasını kullanmaya başladı" (Muallim Naci 2000: 113).
 - 6 "Pek genç iken "Fâik" bilâhare "Andelîb" mahlaslarını kullandı. Ahmed Rasim Bey bir makalesinde "adı Es'ad idi. Sürûrî'nin Şeyh Gâlib merhumu hicvettiği sırada 'Bilmem ey menhûs adın Es'ad mıdır, Gâlib midir? Demesinden ürkerek "Andelîb" tahallus ettiğini söylerdi' diyor" (İnal 1999: 159).
 - 7 "Eş'ârda mukaddemâ Firdevsî tahallus idüp Firdevsî-i diğer olduğun istimâ' itmekle mahlas-ı merkûmı kendilerden ib'âd u misru'l-bülegâ-i dânişverânide mahlasların Ebu'l-es'ad eylemişlerdür" (Sâlim 1315: 149).
 - 8 "Mûmâileyh sâlifü't-terceme İsmâ'il Paşa-zâde Hakkı Beg'in şâkirdânından olup meslek-i şî'rde mûmâileyhiñ eserine pûyan ve etvâr u güftârda kendisine akrân u hem-zebân olduğundan iddi'a-i şâ'iriyet etmemek hülâsâsiyle mu'ahharen Fevzî tahallüs eylemişdir" (Fâtî 1271: 70).
 - 9 "Evvelce mahlası Mehdi iken iştirâk-ı mahlas sebebiyle Ahdi'ye tebdil etmişdir" (Tuman 713).
 - 10 "Evâilde mahlası Resmî iken asrında hem-mahlas-ı müteaddid ve tefâvüt-ende-kî fehmân-sühan-i mütehayyiri'l-ukûle müte'essir olmak hasebiyle
- Misra': Olmaz bir asmân iki hurşide cilve-gâh
mefhûmu üzre Vahid olmuşdur" (Atlansoy 1998: 336).
- 11 "Kendi selîmü'n-nefs ve adı Selmân idi bir zemân Selmân'ı mahlas idindi âkîbet bu mahlasda kesret-i şürekâdan incindi. Şeyh İlâhî-i merhûm ile hemşehrî ve hem-mahalle olduğu cihetden İlâhî-mahlas oldu" (Kılıç 1994:151).
 - 12 "Vefâyî tahallus kılur irdi. Fakîr iltimâsı bile Zamânî'ga tagyîr birdi, iki cihetdin: Bir cihet bu kim Sultân Bedîü'z-zamân Mîrzâ mülâzimi irdi. Zamânî tahallusning mû-nâsebeti anga köp bar irdi. Yana bir cihet bu kim Ahmed Hâcî Big "Vefâyî" tahallus kılur ve şî'ri meşhûrdur ve dîvânı hem bar, mûnâsib imes irdi kim uluk kişiğe bî-cihet tahallusda şerîk bolgay" (Nevâyî 2001: 107-108).
 - 13 "Mahlası Zeynî iken ba'zı kimesne ile şirketden mahlas bulmagiçün tebdil-i mahlas itmişdür" (Kınalı-zâde 1989: 515).
 - 14 "Evvel mahlası Kemâlî idi yârân "Kem Ali" diyû lâtfie iderdi andan geçüp Bahârî tahallus idindi. Bir kerre yârân kilisaya dirler ne kâfirâne mahlasun vardır diyû sakâfe iderdi " (Kılıç 1994: 204).
 - 15 "Mukaddemâ mahlası Şeref olup Nâbî-i şîrîn-zebânın "bozundu" gazeli şuyû'unda Şerefin bozundusu "fereş" olur dediklerini istimâ' etmekle mahlasını İkbâl eyleyip bir encûmen-i zurafâya gelip hüneriñiz var ise İkbâl'i de bozuñ dedikde içlerinden biri mümkün degil mi a bakkâl dedikde hayli bozulmuşdur" (Safâyî 28b).
 - 16 "Edremî'e avdetinden iki ay sonra Dombay-zâde Şeyh Ali Efendi cânibinden icâzet-nâme gönderilip "Âkif" mahlası verilmesi üzerine

Hayât-ı câvidânî n'eydügün şehten suâl ettim

Ölümde evvel ölmekdir dedikde intikal ettim

Meâlîne muvâfık terk-i mâsivâ ve hânesinin bir köşesinde senelerce inzivâ etti.
Dombay-zâde Efendi tarafından mahlası Âczî"ye tahvil edilince inzivâdan ferâgatle
Dîvân-ı eş'ârını tertîb ve nice mürîdânı terbiye eyledi" (İnal 1999: 38-39).

- 17 “Nâmı Mehmed’dir. İstanbul’dan zuhûr etmiştir. Evâ’il-i hâlinde tahsîl-i ma’rifet edip Âhî mahlas ile ta’ rif-i hüsn ü cemâl-i bî-bedel ve nice zamân kasâ’id ve târih ve gazel nazm edip lâkin mahlas-ı mezbûrdan çendân letâfet kesb eylemediği ecilden ba’zı yârânın ve bu fakîr-i câmi’ül-hurûfun ta’rifî ile ‘Ârif mahlasını ihtiyâr etmekle ma’rûf olup ba’zı evkâfa kâtib ve mütevellî olmuştur” (Safâyî 198a).
- 18 “Mezbûrun mukaddemâ mahlası Aziz idi sonra Neş’et Efendi Hazretlerinin re’yi ile tebdil-i mahlas edip İhsan tahallus etmiştir” (Şefkat 8).
- 19 “Hacc-ı şerîfe azîmet ederek bu vesîle ile mahlasını “Hâcî” vaz etmiş ve Mevlânâ İmâmü’d-dîn Semerkandî Hazretleri’nin tensîbiyle mahlasını “Hicâzî”ye tebdil eylemiştir” (Ali Emîrî 2003: 16; Beysanoğlu 1957: 174).
- 20 “Münîf, İstanbul’a gelmeden önce, “Hezârî” mahlasını kullanmıştır. (...) İstanbul’a geldikten sonra, hamisi Raşit Efendi’nin tavsiyesine uyarak mahlasını Münîf’e çevirmiştir” (Küçük 1999: 5).
- 21 “Cedd-i u’lâsı mi’sam-ı bâzû-yı kerâmet Hüsâm Efendi merhûma nisbet ile hâl-i sığarında Hüsâmî tahallus ederdi. Ba’dehu cevdet-i tab’-ı mâder-zâd ile manzûme-i bızâ’a-i kesbiyye-i isti’dâdî meleke-i vehbiyye-i eş’âr ile mütezâd oldukça bu cerîdede tercemesi sebk eden Neylî Efendi ta’ayyünü ile Vehbî tahallus edip mahlas-ı mezbûru kendü ile id-di’â-yı şirket istihâl edenler istihlâk-ı re’sü-l-mâl-i işihâr eyleyip mahlas-ı merkûm bil-istiklâl kârgâh-ı suhanda tamga-yı kumâş-ı eş’âr olmuştur” (Safâyî 328b). “Babası tarafından nesebî seyyidlik ve zâhidlik ashâbından cenâb-ı Hüsâmeddin’e çıkmasıyla önceleri teberrüken “Hüsâmî” mahlasını kullanmıştı. Daha sonra, şâ’ir Ahmed Neylî Efendi –ki, Seyyid’in sahip olduğu Allah vergisi istidâdî hakkıyla takdir ediyordu- bir gün kendisine “Niçin Hüsâmî mahlasını kullanıyorsunuz? Şimdiye kadar Hüsâmeddin sülâlesinden gelmiş bir şâ’ir olmadığı halde, o sülâlenin yegâne övüncü olan seyyidlik şânına bir de şâ-irlik şerefi ilâve etmek üzere siz geldiniz. Bu sizin için Allâh’ın bir “evhibe-i mahsûsu”dur. Şu halde “Vehbî” mahlasını almanız en münâsibi olur.” Dediğinden o günden itibaren “Hüsâmî”yi terk ile “Vehbî”yi seçmiştir” (Muallim Naci 2000: 77).
- 22 “1193/1779’da İstanbul’a gelince Şeyhülislâm Tevfik Efendi tarafından mahlâsı Sürûrî’ye çevrilmiştir:
Mukaddemâ altı yıl Hüzni tahallüs eylemişdim ben
Bihamdillâh meserret-yâb kıldı Hayy-ı bî-enbâz
İşitdim bana hâtif dedi kim yaz bî-nukat târih
Sürûrî sana mahlas verdi Tevfik-i sühan-perdâz” (Muallim Naci 2000: 77).
- 23 “Nef’î, Darrî mahlasını Gelibolulu Âlî’nin tavsiyesi ile terkederek bu yeni mahlası kullanmaya başlamıştır. Kendisine bu mahlası veren Âlî’ye bir kaside ile teşekkür eden Nef’î bu manzumede şu beyte de yer vermiştir:
Eyledin mahlas-ı Nef’î ile kadrîm efzûn
Zihn-i pâkimde görüp kuvvet-i iz’ân-ı suhan” (Akkuş 1993: 251).
- 24 “Evvel mahlası Nûrî imiş. Sonra âdeti üzre Hoca Neş’et tagyir edip bir mahlas-nâme ile mahlas-ı mezbûru ref’ etmiş” (Arif Hikmet 7a).
- 25 “Mûmâ-ileyh Muhibb-i âl-i abâ bir şâ’ir-i şîr-âşînâ olup mu’ahharen mürebbîsi tarafından kendisine Şemsî mahlası verilmiş olduğundan mahlas-ı mezkûr ile dahi ba’zı eş’ârı vardır” (Fâtî 1271: 424).
- 26 “On beş yaşında iken bir beyit söylemiş. Muallimi “Sabih” mahlasını vermiş. Fakat pederi “Bu mahlas, nasara kokuyor. Mahlasın ‘Sâmi’ olsun demiş ve bu mahlasla tanınmıştır” (İnal 2002. 2105).

- 27 “Evâ’il-i hâlinde kesb-i ma’ârife iştigâl edip mahlası Semendî olmagla ol ‘âsrın Şeyhül-islâmına bir kasîde-i garrâ verdikde ol müftî-i müşkil-güşâ kasîdeye ziyâde tahsîn edip buyurur ki Çelebi bir müsta’id âdeme beñzersin lakin Semendî atcanbâzı demekdir. Şimden sonra mahlasın Neşâtî olsun demekle mahlas-ı mezbûru ihtiyâr etmişdir” (Safayî 277b).
- 28 “Monla âşık kendüden nakl ider ki unfuân-ı cevânide mahlasını Şehdî koyup Resmî-mahlas bir şâirle hem-civâr olmuş. Kannâd-ı rûzgâr ve leb-i la’li gibi şeker-rîz-i bülend-iştihâr olmagın bir def’a asrun melikü’ş-şu’arâsı Ahmed Paşa huzûruna vusûl bulmuş. Paşa-yı mezbûr gâh la’l-i şîrînine ezilmiş gâh şeker-rîzliğini pesend idüp ukdesi çözülmüş. Şâ’irlige heves tuyup Şehdî mahlas idüğü tatlu cânına koyup berây-ı müsâhabet ol dil-ber-i şîrîn-lebe Kandî mahlasını beyân idüp mahlasını tebdîl itdürmüş” (İsen 1994: 260).
- 29 “Mukaddemâ Enderûn-ı şeref-makrûnda oldukları halde Tayfûr mahlasıyla şöhrat-nümâ olup bir hizmet-i celîle ile Yenişehir Fenâr-ı şâyân-ı i’tibâra azîmet ü vüsûl ve sâlifü’t-terceme Akovalî-zâde Hâtem Efendi merhûmun meclis-i şerîflerine duhûl buyurdukda beyenlerinde alâka-i rûhânî hâsıl olup mütercem-i pâkîze-cebînin cebhe-i pâkinde envâr-ı şa’şa’a-perdâz-ı ehl-i yakîn olmagın enfâs-ı kudsî iktibâsıyla Dâniş mahlasını ta’yîn buyurmalarıyla beyne’l-enâm mahlas-ı mezkûr ile tahsîl-i nâm idüp şöhrat-karîn olmuşlar” (Erdem 1994: 96).
- 30 “Nâmı Yahyâ’dır. Nice zamân Halîm tahallus edip ba’dehu Nazîm’de âheng-i karâr ihtiyâr etmişdir” (Safayî 307a). “ Bu Nazîm’un nâmı Yahyâ olup mukaddemâ Halîm tahallus iderdi. Sonra Neşâtî Hazretlerinin istifâza-i envâr-ı ta’lîmlerine mazhar oldukda Nazîm buyunlup berekât-ı telemmüzleriyle bir şâ’ir-i zor-âver-i rûzgâr olmuşdur” (Esrâr Dede 2000: 491).
- 31 “On yıl mikdârı mahbûs olup Hasbî mahlasını Habsî’ye mübeddil kılmış (İsen 1994: 207); (...) Paşa dahî senûn gözüne görinecek var diyü yine habse buyurur. Hasbî mahlasın tebdîl idüp Habsî diyü tahallus ider” (Kılıç 1994: 204).
- 32 “Evâ’il-i hâlinde Meylî tahallus iderdi. Zamân-ı şebâbeti şeybete mütebeddil oldukda tenden tâb u tüvân gidüp pîr-i fânî olıcak zamân-ı sinne i’tibâr idüp Fânî mahlas didiler” (Lâtîfî 2000: 416).
- 33 “Evâ’il-i hâlinde âzmâyış-ı tâb’ edip Hevâyî mahlas ile vâfir gazel nazm edip yârân-ı nükteverân-ı ‘asr dahi ol zemîn-i tâzede rahş-rân-ı tegazzûl olup bir dîvân-ı hande-‘unvân nazm u tertîb etmişlerdir ki Hevâyî Dîvânı diyü meşhûr-ı ci-hândır” (Safâyî 97b).
- 34 “Üstâd-ı ekremimiz Mehmed Şa’bân Kâmî Efendi Hazretleri’nin evâ’il-i zamânlarında ittihâz buyurdukları mahlasdır. Muahharan Kâmî mahlasını intihâb buyurmuşlar ise de ...” (Ali Emîrî 2003: 27). “(...) gençliğinde “Refîk” mahlasıyla söylediği gazellerin bazı mecmualarda mukayyed bulunduğu...” (İnal 2000: 1108).
- 35 “Evâyilde Ziyâyî dirdi ba’dehû Selâmî tahallus itdiler” (Lâtîfî 2000: 277).
- 36 Bu şairin eski mahlası Beyânî’de Hâkî olarak kaydedilmiştir (Beyânî 1997: 180). “Mahlası Çâkî idi (...) Çâkî mahlas mezkûr oldukça takbîh olunurdu. Âhir mahlasın Arşî itmege râzı ıldı ta’n-ı yârândan mahlas buldı” (Kılıç 1994: 581).
- 37 “(...) olduğu cihetden Çeşmî mahlas itmiş, âhir himmet-i tab’-ı bülend olmagın Âlî-mahlas kendülere erzânî görmüşler. Ol vech ile makbûl-i ahâlî olmuş” (Ahdî 101a). Âlî’deki bu mahlas değişikliğine Mustafa İsen’in yorumu şöyledir:

“Çok erken yaşlarda şiire başlayan şâir, önceleri Çeşmî mahlasıyla şiirler yazarken sonra bunu değiştirmiş ve “ulu, yüce” anlamlarına gelen Âlî kelimesini mahlas olarak kullanmaya başlamıştır. Bence Ali’nin kişiliğini çözecek anahtar kelimelerden biridir bu mahlas değişikliği. Bilindiği gibi taşıdığımız isimleri hiç birimiz kendimiz seçmedik. A-caba böyle bir imkânımız olsa bu adları ne oranda muhafaza ederdik. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, taşıdığımız adlar bizim zevkimizi değil, başta anne ve babamız olmak üzere yakınlarımızın tercihini yansıtır. Oysa mahlas seçiminde durum bunun tam tersinedir. Nadiren mahlasın da başkaları tarafından verildiği vâkı ise de çoğunluk bunlar belli bir yaşa geldikten sonra şâir tarafından seçilmektedir. Öyleyse mahlaslar, şâirin mizacını ve psikolojik konumunu ele veren son derece önemli ipuçlarıdır. Ali de bu mesele için son derece karakteristik bir örnektir.

“Nazmıyla asrının vahîdi iken nesriyle fenninin ferîdi iken”

veya

“Âlî tahallüs ettim edip himmetin bülend”

diyen birinin, kendini çağının en büyük şâiri telâkki eden bir kişiliğin, Çeşmî gibi romantik bir kelimeye takılıp kalmayacağı kesindir.” (İsen 1988: 6-7).

- 38 “Boyu kısa olduğundan önceleri şiirde Kûtehî mahlasını kullanırken, sonradan Bülendî mahlasını almıştır” (Canım 1995: 266).
- 39 Evâil-i hâlinde Mâtemî tahallus eyledi. (...) Lâkin mahlasında şeamet vardır diyü Mâtemî iken Hâtemî lafzına tebdîle emr olındı” (İsen 1994: 303); “Mezkûr ol zamânda Mâtemî mahlasıyla meşhûr u mesrûr imiş. Âhir giderek ol tarîkden dahi vaz gelüp “külli şey”ün yerci’ü ilâ aslihi” muktezâsınca (...) mahlas-ı pâkin Hâtemî’ye hatm etmiş” (Ahdî 61a-61b); “Mahlası Mâtemî iken mezbûrun (Turak Çelebi’nin) işaretiyle Hâtemî itmişdür” (Kınalı-zâde 1989: 325).
- 40 “Cuzcânân’lık durur. Reyhânî tahallus kılur irdi ve vilâyeti münâsebeti bile anga Cânî tahallus buyuruldu” (Nevâyî 2001: 96).
- 41 “Vecdî evâil-i hâlinde Vecdî tahallüs etmişler sonra o ma’nâdan şeh-bâz-ı tab’ı pervâz idüp ve nâmî dahi Abdü’l-kerîm olmak münâsebetiyle ve esmânın müsemmaında te’sîr olup kirâmdan olmak arzusuyla sahîfe-i rûzgârda nâmım nâmî olsun diyü Kirâmî tahallus etmişdür” (Ahdî 140b-141a).
- 42 “Evvelki mahlası Zeyrek-zâde olmak takrîbi ile Zeyrekî idi. Ba’dehû şâhid-i nâzenîn-i şi’rinde letâfet ü ân ve şâyeste-i âferîn ü istihsân olmagın Ânî olmuşdur” (Atlansoy 1998: 196).
- 43 “Türkçe şiirlerinde Hazânî mahlasını kullanmışsa da şöreti Eflâtun iledir” (Tuman 49).
- 44 “Ali Şir Nevaî de Farsça şiirlerinde Fânî mahlasını tercih etmiştir” (Akün 1994: 395).
- 45 “Şehlâ Dede eş’âr-ı Türkiyyesinde Meyyâl mahlasını iş’âr eyleyüp Fârisiyâtda Şehlâ vaz’ını izhâr itmek kendülere mahsûs bir taur-ı çep ü râst-nümâ olmagla iki malhalde tasvîr-i şahs-ı müdde’âya muhtâc oldu” (Esrâr Dede 2000: 474).
- 46 “Beyne’l-fukarâ Şeydâyî demekle şöret-şi’âr olup eş’âr-ı Fârisiyyelerinde Şeydâ ve güftâr-ı Türkiyyelerinde Şeydâyî tahallus buyurup” (Esrâr Dede 2000: 36).
- 47 “Tâlib, Acemce manzumelerinde “Âzım” mahlasını kullanmıştır” (Beysanoğlu 1957: 163).
- 48 “Hezeliyâtta “Zevkî” mahlasını kullanmıştır” (İnal 1999: 304; Tuman 151).
- 49 “Hicv ü hezli ihtivâ eden manzûmeleriyle bazı nesirlerini Dîvânçe-i Dehrî namıyla iki defa tab ettirdi” (İnal 2000: 1111).

50 “İlâhiyyâtında Fedâî mahlasını kullanmıştır” (Tuman 636).

51 Aşık Ali İzzet, yaşadığı bir takım sosyal hadiseler sebebiyle “İzzetî” mahlasını “Nef-retî” şeklinde değiştirmiştir (Başgöz 1979: 27).

Kaynakça

- AÇIKGÖZ, Namık (1989), “Divan Şairlerinde Mahlas Meselesi”, *Millî Eğitim*, 88: 59-63.
- Ahdî, Gülşen-i Şu’arâ, Topkapı Hazine Ktb. No. 1303.
- AK, Coşkun (2001), *Şair Padişahlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- AKKUŞ, Metin (1993), *Nef’î Divânı*, Ankara: Akçağ Yay.
- AKÜN, Ömer Faruk (1994), “Divan Edebiyatı”, *İslâm Ansiklopedisi*, IX: 395-396, İstanbul: TDV Yay.
- Ali Emîrî Efendi (2003), *Esâmî-i Tezkire-i Şu’arâ-yı Âmid*, (Haz. G. Güner, N. Güner), Ankara: Anıl Matbaası.
- Ali-Şîr Nevâyî (2001), *Mecâlisü’n-nefâis I-II*, (Haz. Kemal Eraslan), Ankara: TDK Yay.
- Arif Hikmet, *Tezkire*, Millet Ktb. Tarih Nu. 788.
- ATLANSOY, Kadir (1998), *Bursa Şairleri*, Bursa: Asa Yay.
- BAŞGÖZ, İlhan (1979), *Aşık İzzet Ali Özkan Yaşamı-Sanatı-Şiirleri*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yay.
- Beyânî Mustafa Bin Carullah (1997), *Tezkiretü’ş-şu’arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara: TTK Yay.
- BEYSANOĞLU, Şevket (1957), *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları I*, İstanbul: Diyarbakır’ı Tanıtma Derneği Neşriyatı.
- CANIM, Rıdvan (1995), *Edirne Şâirleri*, Ankara: Akçağ Yay.
- ERDEM, Sadık (1994), *Râmiz ve Âdâb-ı Zurefâsı*, Ankara: AKM Yay.
- Esrâr Dede (2000), *Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevleviyye*, (Haz. İlhan Genç), Ankara: AKM Yay..
- Faik Reşat (Tarihsiz), *Eslâf*, (Haz. Şemsettin Kutlu), İstanbul: Tercüman Yay.
- Fatîm (1271), *Hâtimetü’l-eş’âr*, İstanbul.
- İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal (1999), *Son Asır Türk Şâirleri I* (Haz. M. Cumbur), Ankara: AKM Yay.
- İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal (2000a), *Son Asır Türk Şâirleri II* (Haz. M.K. Özgül), Ankara: AKM Yay.
- İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal (2000b), *Son Asır Türk Şâirleri III* (Haz. H. Özcan), Ankara: AKM Yay.
- İNAL, İbnülemin Mahmud Kemal (2002), *Son Asır Türk Şâirleri IV* (Haz. İ. Baştuğ), Ankara: AKM Yay.
- İSEN, Mustafa (1988), *Gelibolulu Mustafa Âlî*, Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yay.
- İSEN, Mustafa (1994), *Künhu’l-ahbâr’ın Tezkire Kısmı*, Ankara: AKM Yay.

- İSEN, Mustafa (1997), *Ötelerden Bir Ses*, Ankara: Akçağ Yay.
- İsmail Belig (1985), *Nuhbetü'l-âsâr li-zeyli zübdeti'l-eş'âr*, (Haz. Abdulkadir Abdulkadiroğlu), Ankara: Gazi Üniversitesi Yay.
- KALPAKLI, Mehmet (2001), "Divan Şiirinde Mahlas Üzerine", *Kitaplık*, 45: 254-259.
- KARATEKE, Hakan T. (1995), *İşkodra Şairleri ve Ali Emiri'nin Diğer Eserleri*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- KILIÇ, Filiz (1994), *Meşâirü's-su'arâ (İnceleme-Tenkitli Metin)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi SBE.
- Kınalı-zâde Hasan Çelebi (1989), *Tezkiretü's-su'arâ I-II*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara: TTK Yay.
- KÖKSAL, M. Fatih (2005), "Yanılıcı Mahlaslar Yahut İbn-i Kemâl'in Ettikleri", *Türk Edebiyatı*, 376: 41-43.
- KÖKSAL, M. Fatih (2001), *Edirneli Nazmî, Mecma'u'n-nezâ'ir (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE.
- KÖKSAL, M. Fatih (1998), *Kayserili Divan Şairleri*, Kayseri: Geçit Yay.
- KÜÇÜK, Sabahattin (1999), *Antakyalı Münif Divânı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Latîfi (2000), *Tezkiretü's-su'arâ ve Tabsiratü'n-nuzemâ*, (Haz. Rıdvan Canım), Ankara: AKM Yay.
- MACİT, Muhsin (1997), *Nedîm Divânı*, Ankara: Akçağ Yay.
- Muallim Naci (2000), *Osmanlı Şairleri* (Haz. Cemal Kurnaz), Ankara: Akçağ Yay.
- Mucib (1997), *Tezkire-i Mucib*, (Haz. Kudret Altun), Ankara: AKM Yay.
- Nûrî Osman Hanyevî, *Risâle-i Tezkiretü's-su'arâ*, Çorum Hasan Paşa Ktb, 2113/2.
- PEREMECİ, Osman Nuri (1939), *Edirne Tarihi*, İstanbul: Resimli Ay Matbaası.
- Safayî, *Tezkiretü's-su'arâ*, Milli Ktb., MF FB 413.
- Sâlim (1315), *Tezkire-i Sâlim*, Dersaadet İkdâm Matbaası.
- Sehî (1325), *Tezkire-i Sehî*, İstanbul.
- Şefkat Seyyid Abdulfettah, *Şefkat Tezkiresi*, İstanbul Üniversitesi Ktb., Ty. 3916)
- TOLASA, Harun (1983), *Sehî, Latîfi ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. YY'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, İzmir: Ege Üniversitesi Yay.
- TUMAN, Nâil, *Tuhfe-i Nâilî*, MEB Türk Ans. Bürosu B/870 (Yayımlar Dairesi Bşk. Kütüphanesi).

The Poets Who Changed Mahlas and Used More Than One Mahlas

Dr. Orhan KURTOĞLU*

Abstract: Divan poets usually were called with their mahlas instead of their real names. In Turkish literature traditionally poets used only one mahlas by the effect of Iran and Şeyhi. Moreover some of the poets had changed their mahlas and some others had used more than one mahlas.

In this article the poets who changed their mahlas and who used more than one mahlas were found out by looking through bibliografic sources and the reasons of this were shown by tables and graphics.

Key Words: Classical literature, divan poetry, mahlas, changing mahlas, more than one mahlas using

* Gazi University, Kırşehir Education Faculty / KIRŞEHİR
orkurt@gazi.edu.tr

Поэты стихотворной литературы Османской эпохи Диван меняющие свой псевдоним и писатели имеющие несколько псевдонимов

Доктор Орхан Куртоглу*

Резюме: В стихотворчестве литературы Османской эпохи Диван поэты в большинстве прибегали к использованию псевдонимов вместо настоящих имён. В турецкой литературе с традицией пришедшей под влиянием Ирана и Шейхов поэты в большинстве использовали один псевдоним. Однако известно, что некоторые поэты меняли, а некоторые даже использовали несколько псевдонимов.

В этой статье исследовались биографические источники и пытались закрепить причины замены и использование поэтами нескольких псевдонимов, эти упоминания показаны в таблицах и графиках.

Ключевые слова: стихотворения литературы Диван, псевдоним, замена псевдонимов, использование нескольких псевдонимов

* Университет Гази Кыршехирский Образовательный Факультет / КЫРШЕХИР
orkurt@gazi.edu.tr

Azerbaycan Türkçesinde Teklik-Çokluk Kategorisi Üzerine

Doç.Dr. Çengiz HÜSEYNZADE*

Özet: Teklik-çokluk kategorisi temel niteliklerini oluşturan bilişsel çokluk, dilbilgisel çokluk, bilişsel-dilbilgisel teklik dil-kullanım normları, makalede Azerbaycan Türkçesi örnekleriyle betimlenmektedir. Söz konusu kelime şekli, morfolojik biçimlenmeye ve kelime yapımına göre bir alt kategorileştirilme olarak nitelendirilmektedir. Bilişsel çokluk, dilbilgisel çokluk ve bilişsel-dilbilgisel teklik kelime şekli simetrik-asimetrik ve sözcükbilimsel-sözdizimsel yapılanmalarının karşıt pozisyonları, Azerbaycan Türkçesinde teklik-çokluk kategorisinin somut dil-kullanım normları olarak belirlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Teklik, çokluk, bilişsel dilbilgisi, dilbilgisel normlar, kategorileştirme, simetrik ve asimetrik sözdizimsel yapılanmalar

Giriş

Çeşitli dünya dilleri verilerine göre dilindeki üst ve alt kavramlaştırma ve kategorileştirmelerin temel niteliklerinin belirlenmesi, dil biliminde 1980'li yıllardan beri yeni dilbilimsel kuramlarla, dolayısıyla bilişsel bilim ve bilişsel dil bilimi yöntemleriyle yapılmaktadır (Minsky 1984: 175-200; Fillmore 1985; Lakoff 1986; Sperber 1986: 118-171; Kubryakova 1994: 34-47; Hamina 2004: 122-135). Türkçe verilere dayanan benzeri çalışmalara ise 2000'li yıllardan beri rastlanmaktadır (Kurt 2002; Akaslan 2004: 123). Teklik-çokluk kategorisi, biçimlenme ve kelime yapımı bütünlük kategorileştirmeler düzeyinde, bir alt kategorileştirilme olarak nitelendirilmekte ve bilişsel dil bilimi bakımından deneme niteliğinde ele alınmaktadır. Söz konusu kategoriye ilişkin bazı bilişsellik ve dilbilgisellik normları, Azerbaycan Türkçesi verileriyle ayırt edilmektedir.

1. Teklik-Çokluk Kategorisi Bilişsel-Dilbilgisel Normları

Azerbaycan Türkçesinde teklik-çokluk kategorisinin temel dilbilgisel belirtisi olarak *-lar*, *-ler* çokluk eki ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra teklik-çokluk kategorisi; teklik, çokluk, topluluk bildiren adlar ve adlaşmış ad gruplamalarına göre de genel olarak belirtilmektedir. Türkçenin biçimlenme ve kelime

* Azerbaycan Bilimler Akademisi, Dilcilik Enstitüsü, Azerbaycan / BAKÜ

yapımı kategorileştirilmeler dizgesi (çatı, iyelik vb. kategorileri) düzeyinde temel birleşenlerden biri olarak yer alan teklik-çokluk kategorisinin, dil hafızasında işleve göre gerçekleşen bilişsellik-dilbilgisellik normları ve normlaşmaları, hem ölçüye uygun gelen (simetrik-standart) hem de ölçüye uygun gelmeyen (asimetrik) kelime şekilleriyle ve kavramsal-sözdizimsel yapılanmalarıyla betimlenmektedir.

1.1 Çokluk III. Kişide Bilişsel Norm: Azerbaycan Türkçesinde basit cümlelerin öznesine dilbilgisel-biçimbilimsel nitelikli *-lar*, *-ler* çokluk eki eklenir. Birinci özne birleşendeki çokluk algılanması, ikinci yüklem birleşene bilişsel olarak yansır. Örnek:

- i *Adamlar gedir.*
- ii *Quşlar ucur.*
- iii *Dəstələr cəmləşir.*
- iv *Dostlar görüşür.*

Söz konusu cümlelerde anlatılan, dolayısıyla yüklemle yeni belirtilen yorum, özneye ifade olunan konuya eklenen *-lar*, *-ler* ekiyle çokluk özelliğini de bilişsel olarak taşır.

1.2. Adlarda Çokluğun Bilişsellğe Göre Biçimlenmesi ve Bir Dil Yozlaşması Sorunu:

Sayı sıfatlı tamlamalarda (beş kitap, üç ada, iki gələm vb.) ikinci birleşene *-lar*, *-ler* çokluk eki eklenmez. Çünkü birinci birleşendeki çokluk algılanması, ikinci birleşene hem sözcüksel hem de sözdizimsel olarak aittir ve bu, bilişsel-kullanım bilimsel bir dil normudur. Böyle bir sözdizimsel örnek, Türkçenin ölçüye uygun simetrik sözdizimsel yapılanmasının temel taşlarından. Söz konusu sayı sıfatlı tamlamaların, ikinci birleşeninin de konuşma ortamının ve akraba olmayan yabancı dillerin etkisiyle, sözdizimsel-asimetrik yapılanma olarak çokluk ekleriyle yazılı dilde, metinlerde ve sözlü dilde kullanıldığı çok geniş bir biçimde gözlemlenmektedir: *Bir çox adamlar, bir çox şeylər, bir çox hallarda, bir çox müğənnilər “şarkıçılar” bir çox zənginlər, bir çox şəhidlər, bir çox iş adamları, bir çox sözlər* gibi. Oysa böyle bir ölçüye uygun gelmeyen asimetrik sözdizimsel yapılanma, Türkçede gramerleşmemekte ve “normal kelime gruplaşması ve sözdizimsel cümle yapılanması dışı genel tipolojik-evrensel konuşma olgusundan” (Andreeva 2004: 32-45) herhangi bir kalıcı millî konuşma dili olayına dönüşmemektedir. Bunun dışında Türkçenin “özne-nesne-yüklem” veya “özne-tümleç-nesne-tümleç-yüklem” sıralamalı simetrik sözdizimsel ölçüsüne uygun gelmeyen anlamlı konuşma dili olayları, dolayısıyla devrik veya diğer sözdizimsel-metindilbilimsel yapılanmaları ise, sözgelimi “Ne mutlu, Türküm diyene!” gibi devrik-özel cümlelerin kullanımı, cümlelerin kırılarak metinleşmesi veya metinlerin kırılarak cümleleşmesi, anlatım-kullanım gereği yeni oluşan bazı sıfat tamlamalı kelime gruplanmaları yozlaşma veya kirlenme olarak değer-

lendirilmemelidir. Bunlar, Türkçedeki asimetrik sözdizimsel-bilişsel normlaşmalar düzlemi ve sistemi olarak dilbilgisel, sözcük bilimsel ve sözlüksel özellikleriyle Türkçeyle ilgili dilbilimsel çalışmalarda ve dil bilgisi kitaplarında metin destekli günlük konuşma dili örnekleriyle belirlenmelidir.

1.2.1. Topluluk Bildiren Adlarda Bilişsel-Dilbilgisel Normlar: Türkçede herhangi bir çokluk eki eklenmeyen birçok kelime vardır ki; çokluk algılanmasına sahiptir. Örnek: *xalq, el, cəmiyyət, ordu, ilxı “yılkı”, dəstə* gibi. Gramer kitaplarında söz konusu kelimeler, topluluk adları olarak nitelendirilmektedir (Hüseynzadə 1973: 27; Aslanov 1963: 61; Bozkurt 1995: 23-30; Seyidov 2000: 227). Buna rağmen, Türkçeyle ilgili dilbilimsel çalışmalarda şimdiye kadar söz konusu topluluk bildiren adlarda, hem dilbilgisel hem de bilişsel yönleriyle belirlenebilir kullanımbilimsel normlaşmalar ayrıntılı olarak ele alınmamıştır.

1.2.1.1 Topluluk Bildiren Adlarda Dilbilgisel Çokluk Normları: Topluluk bildiren adlar, içeriklerine göre teklik bildiren isimlerden farklıdır ama, dilbilgisel işlevsellik bakımından onlarla aynı paradigmatik, dolayısıyla boyamsal (Musaoğlu 2002: 316-317) düzlemde yer almaktadır. Topluluk, insan düşüncüsü ve bilinci evreleri süreçlerinde gerçekleşen ve gerçek dünyadaki nesnelerle ve olaylarla etkileşimleri sonucunda oluşan bilişsel-anlamsal ve tümel bir algılanmadır. Gerçek dünyadaki olaylara ve nesnelere göre gerçekleşen topluluk algılanması, çeşitli somut kavramları gösteren kelimelerle ifade olunabilir. Örnek: *daş, ağac, at, torpaq* vb. gibi birçok kelime vardır ki, bireyin veya toplumun dilsel hafızasında genel bir çokluk izlenimi oluşturmaktadırlar. Ancak bunlar; bir sözlüksel birim olarak topluluk, soyut adlar veya adlandırılmalar olarak ise teklik algılanmasına sahiptirler. Onların çokluk kavramı bildirmesi için *-lar, -ler*, çokluk ekleriyle kullanılması gerekmektedir. Bu bağlamda; *ağaçlar, atlar, torpaqlar, kitablar* vb. gibi ad biçimleri bilişsel değil, dilbilgisel çokluk normları olarak belirlenmelidir.

1.2.1.2 Bilişsel-Dilbilgisel Normların Anlatılanın Somutluğuna ve Soyutluğuna Göre Normlaşmaları: Topluluk bildiren adlarda, genel bir algılama ve bilinçaltı çokluk kavraması bulunmaktadır. Bundan dolayı söz konusu adlara *-lar, -ler* çokluk eki eklendiğinde, herhangi bir topluluğa ilişkin çokluk izlenimi oluşturulmaktadır. Örnek: *el-ellər, dəstə- dəstələr, qoşun-qoşunlar “ordu-ordular”, ilxı-ilxılar “yılkı-yılkıları”, sürü-sürülər* vb. Böyle bir durumda; topluluk bildiren kelimelerin, konuşma ortamında yer aldıkları herhangi bir sözcedeki (belli bir tonlamayla ifade edilen somut dil-konuşma parçası) ve sözcelerden oluşan bütün bir konuşma zincirindeki bilişsel-dilbilgisel normlaşma, teklik bildiren adların çokluk biçimindeki uygun bilişsel-dilbilgisel kullanımından farklılık gösterir. Şöyle ki; yalnız çokluk üzerine somut bir izlenimin oluşturulması ihtiyacı söz konusu olduğunda, çokluk

ifade eden sözdizimsel birleşimin, dolayısıyla basit cümlelerin her iki birleşeni ne *-lar*, *-ler* çokluk eki eklenir. Örnek: *İlxılar (yılıklar) otlayırlar; Sürülər yayırlırlar; Dəstələr birləşirlər; Qrdular qarşılaşırlar*. Başka bir sözcüksel-sözdizimsel eksen de ve sözcüklerden oluşan konuşma ortamında ise durum değişir. Şöyle ki; çokluk algılanması, ikinci birleşende sadece bilişsel olarak, dolayısıyla *-lar*, *-ler* çokluk eki eklenmeksizin ifade olunabilir. Örnek: *İlxılar (yılıklar) otlayır; Sürülər yayılır; Dəstələr birləşir; Qoşunlar qarşılaşıb* vb. Böylece, hem boylamsal hem de dizimsel (Musaoğlu 2002: 316-317) olarak sözcüklerle veya konuşma ortamı nutuk zincirleriyle ifade olunan teklik-çokluk algılanmasının bilişsel-dilbilgisel normlaşmaları veya normları, çoğu kez anlatılanın somutluğuna ve soyutluğuna bağlı olarak gerçekleşmekte ve belirlenmektedir.

2. Motive Olunmuş veya Sözcüksel Olarak Adlaşmış Sayılarda ve Adbilimsel Nitelikli Özel Adlarda Bilişsel Normlaşmalar

Azerbaycan Türkçesinde sayılara ve özel adlara *-lar*, *-ler* çokluk eki eklenebilmektedir. İşte bu, Türkçede teklik-çokluk kategorisinin asimetrik bir sözcüksel düzlemde de, bilişsel ve kullanımbilimsel olarak gerçekleşebildiğinin kendine özgü göstergesidir. Söz konusu olgunun, çeşitli Türk dilleri, lehçeleri ve yazı dilleri verileriyle hem eşzamanlı-betimlemeli hem de karşılaştırmalı-betimlemeli olarak incelenmesi gerekmektedir.

2.1 Türkçede Bilişsel-Dilbilgisel Normlaşmalarla Teklik-Çokluk

Algılanması: Azerbaycan Türkçesinde bazı sayılar vardır ki; onlar belli olaylara, inançlara, gelenek ve göreneklere veya rakamlarla anlatılan önemli güncel olaylara bağlı olarak seçilmekte ve milletin dil hafızasında önce bireyselleşmekte, sonra da adlaşmakta, dolayısıyla adlaşmış somut sayılar olarak kullanılmaktadır. Bu tür sayılar, dilbilgisel olarak çokluk ekleriyle kullanılsa da, bilişsel bakımdan bireysel bir bütünlüğü bildirmekte ve bununla da diğerlerinden ayrılmaktadır. Sayıların bu kısmı, Azerbaycan Türkçesinde çoğunlukla aşağıdaki sayı birimlerinden oluşmaktadır. Örnek: *Üç-üçlər; yeddi-yeddiilər; qırx-qırxlar; iyirmi altı-iyirmi altılar; doxsan bir-doxsan birlər* vb. Söz konusu adlaşmış sayılar, gerek kelime hazinesinde gerekse metinde veya konuşma dilinde kullandığında, çokluk anlamı değil, eşya veya belli bir zümrenin, ailenin, soyun vb. adını bildirir (Hüseynzade 1973: 104). Sayıların söz konusu normlaşmaları, genellikle milletin algılama, bilinç ve düşünüş evrelerinin birbiriyle örtüşmesi süreçlerinde ve etkileşimlerinde hem bilişsel-mitolojik etmenlerin hem de günümüzdeki bazı önemli olayların güncel niceliğini anlatan etkenlerin somut rakamsal anlatımlarına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, söz konusu sayı birimlerine çoğunlukla hece ve zinli sözlü edebiyatımızın, dolayısıyla yazı diliyle diyalekt ve ağızların dili arasında aralık bir evre oluşturan ve Türk dili tarihinin önemli birleşenlerin-

den ve kaynaklarından biri olan sözlü edebiyatımızın dilinde rastlanmaktadır. Sözelimi:

- i *Yeddi lərdən xəbər verdik.*
- ii *Üç lərdən heç deyildik (Xətai).*
- iii *Qırıqlar məclisində mən orda varam (Aşıq Abbas)*
- iv *Qırıqlar, üçlər yetişsinlər fəryada*
O Xizrə, İlyasa bir nəzər etsin (Destanlar)

Yukarıdaki örneklerde geçen ve genellikle sözlü edebiyat metinlerinde yer alan bilişsel-mitolojik nitelikli sayılara (Məmmədov 2003: 222, 280-231) *-lar, -ler* çokluk ekinin eklenmesiyle Türkçeye özgü bir rakamsal adlandırma-kavramlaştırma sözlüksel düzeyinin oluşumu, teklik-çokluk kategorisinin sıradan biçimbilimsel bir çekimleme olgusu olarak betimlenmesinin doğru olamayacağını ispatlamaktadır. Bu bakımdan Türkçedeki teklik-çokluk olgusu, hem biçimlenme hem de kelime yapımı düzlemleri birleşiminde asimetrik-sözcüksel yapılanmalarıyla ayrıca bir kategorileştirilme olarak ele alınmalıdır.

Adlaşmış sayılar, dil hafızasında bir birim izlenimiyle sabitleşmektedir. Bundan dolayı *-lar, -ler* çokluk eki, kullanıldığı tamlamalarda ikinci birleşene de asimetrik sözdizimsel belirti olarak eklenebilmektedir. Söz konusu asimetrik nitelikli bilişsel-sözdizimsel yapılanmaların kullanımlarına, Türk sözlü edebiyatı örneklerinde ve halk şiiri tarzındaki eserlerde rastlanmaktadır. Örnek:

- i *Bu dörd kitabların mənasını həm*
Özün bilib olasan yolda möhkəm (Xətai)
- ii *Bir məhəllində doqquz dəvrişlər,*
Bir məhəlləsində pıran əyləşmiş (Destanlar)

Söz konusu bilişsel-sözdizimsel yapılanmalar, çağdaş Türkiye Türkçesinde Azərbaycan Türkçesine göre daha yaygındır. Örnek: *Yedi cüceler, kırk haramiler, üç silahşörler, Beşevler* vb. Benzeri asimetrik nitelikli bilişsel-sözdizimsel yapılanmaların oluşumu, Türkçenin sözlüksel içeriğinin zenginleşmesinde bir sanatsal ad aktarımı veya belli bir ölçüde deyimleşme süreci olarak da nitelendirilebilir, diye düşünüyoruz. Nesnelerin adeta tek yumurta ikizi gibi çok benzer özelliklerinin bulunmasıyla ve tek bir varlık gibi bütünleşmesiyle bağıntılıdır. Böyle bir bilişsel-sözdizimsel yapılanmanın *çatı, iyelik, teklik-çokluk* anlamsal-işlevsel morfolojik biçimlenme kategorisi çerçevesinde teklik-çokluk kategorileşmesinin bir alt kategorileştirilmesi olarak betimlenmesi ise, hem bütünlük kavramsallaşması hem de morfolojik kategorileştirilmelerin sınıflandırılması ekseninde yapılmalıdır.

Bilişsel-dilbilgisel norm düzeyinde belirtilen olgu, evrensel-tipolojik nitelikli sözcüksel bütünlemesi ve milli-etnik içerikli dilbilgisi sıralanışıyla Türkçenin, bilinçaltı teklik-çokluk algılanışı dizgesinde Türk sözlü edebiyatı anlatımıyla

gerçekleşen asimetrik sözdizimsel olanaklarından biri olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki; Türkçenin, bir yazı dili veya yazı dilleri olarak tarihsel gelişiminde, Türk sözlü edebiyatı ve halk şiiri dilinin, temel ve vazgeçilmez unsurlardan biri olarak değerlendirmesi gerektiğini, yukarıda belirtilen bilişsel-dilbilgisel normlaşmaların farklı dilbilimsel kullanımları da onaylamaktadır.

2.2 Adbilimsel Nitelikli Asimetrik Bilişsel Normlar: Adbilimsel nitelikli özel adların belli bir kısmına *-lar*, *-ler* çokluk eki eklenebilmektedir. Adlaşmış sayı adlarında olduğu gibi, bu tip asimetrik ve bilişsel dil normları olarak gerçekleşen adbilimsel birimlerde, hem bütünlük hem de teklik algılanması bulunmaktadır. Azerbaycan Cumhuriyeti bünyesinde söz konusu dilbilimsel-bilişsel yöntemle gerçekleşen özel adların kullanımına rastlanmaktadır. Örnek: *Ağakişilər (Zəngilan)*, *Ağbaşlar (Tovuz)*, *Qarabağlılar (Tovuz)*, *Qaraqullar (Daşkəsən)*, *Qaralar (Qubadlı, Sabirabad)*, *Qaracalar (Balakən, Saatlı)*, *Qırlar (Ağsu)*, *Qullar (Ağdam, Balakən, Qusar)*, *Qurtlar (Ağdam)*, *Dəmirçilər (Qazax, Qubadlı, Ordubad, Şuşa)*, *Dünyamallar (Beyləqan)*, *Zağalar (Kəlbəcər)* vb.

-Lar, *-ler* çokluk ekiyle yapılan adbilimsel ve etnik, tarihî, coğrafi nitelikli özel adların kullanımına, gerek tarihî Zengezur, şimdiki Batı Azerbaycan gerekse Azerbaycan Cumhuriyeti arazisinde ve Güney Azerbaycan topraklarında sık olarak rastlanmaktadır. İşte bu ve benzeri diğer etnik-lengüistik olgular, somut dil-kullanım normları ve simetrik-asimetrik normlaşmaları, söz konusu topraklarda, dolayısıyla tüm “Güney Kafkasya’da ve İran’da Türklerin çok eskiden beri oturduğunu ve millet olarak biçimlendiğini” (Gadjieva 1979: 243) ve bu toprakların eski Türk yurtları olduğunu bir kez daha ispatlamaktadır.

2.2.1 Adbilimsel Nitelikli Sözdizimsel ve Bilişsel-Dilbilgisel Normlaşmalar: Söz konusu adbilimsel birimlerle bilişsellik düzlemde gerçekleşen ve anlatılan teklik ve bütünlük algılanması, Azerbaycan Türkçesinde ad tamlaması veya birleşik kelimeler olarak kullanılan adlandırılmalarla da ifade olunmaktadır. Bunlar da artık bilişsel-dilbilgisel normlar veya normlaşmalar olarak kabul edilmektedir. Örnek: *Ağakişilər kəndi*, *Ağbaşlar kəndi*, *Qarabağlılar kəndi*, *Qaraqullar kəndi* vb.

2.2.3 Bilişsel-Dilbilgisel Olarak Gerçekleşen Kişi ve Soy Adları: Bilişsel-dilbilgisel olarak gerçekleşen asimetrik nitelikli teklik ve bütünlük algılanmasına, kişi adlarında veya antroponimlerde de rastlanmaktadır. Örnek: *Şahlar*, *Xanlar*, *Bəylər*, *Dağlar*, *Ağalar*, *Şıxlar*, *Ellər*, *Kəngərlilər*, *Güllər*, *Talışinskilər*, *Atalar*, *Atayevlər* vb. kişi adları ve bu söz gövdeleriyle türeyen soy ve nesil adlarındaki *-lar*, *-ler* çokluk ekinin herhangi bir çokluk işlevi bulunmamaktadır. Söz konusu biçimbilimsel-sözlüksel durumda *-lar*, *-ler* morfemi, artık addan ad yapan yapım eki işlevini üstlenmektedir.

Sonuç

Teklik-çokluk kategorisi, Türkçe dil hafızasında ve kategorik biçimlenme düzeyinde hem ölçüye uygun gelen (simetrik) hem de ölçüye uygun gelmeyen (asimetrik) yönleriyle belirlenmektedir. Gerek simetrik gerekse asimetrik düzlemleriyle gerçekleşen teklik-çokluk kategorisinin, dilbilgiselliğe ve bilişselliğe göre belirlenen kullanımbilimsel normları veya normlaşmaları ise, yukarıda betimlendiği gibi, şöyle sıralanmaktadır: Bilişsel çokluk; dilbilgisel çokluk; bilişsel-dilbilgisel teklik. Söz konusu kategorileştirilme, dil hafızasının ve millî kimliğin gerçekleştiği algılama ve etkileme, bilinç ve bilinçlendirilme, düşünüş ve yansıma bilişsel parametrelerine ilişkin topluluk, bütünlük ve bireysellik kavramlaştırılmalarıyla, boylamsal ve dizimsel olarak belirlenebilir kategorik düzlemde ise -lar,-ler yardımcı morfemiyle biçimlenen simetrik ve asimetrik nitelikli sözcüksel, sözlüksel ve sözdizimsel normlaşmalarıyla tespit olunmaktadır.

Açıklamalar

* Makaleyi Azərbaycan Türkçesinden Türkiye Türkçesine Prof. Dr. Mehman Musaoğlu aktarmıştır.

** Bazı örnekler, anlaşıldığı için Azərbaycan Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarılmamıştır.

Kaynakça

- AKASLAN, Talat (2004), “Bilişsel Bir Sözceleme Dilbilgisi Modeli: A. Culioli’nin Sözceleme İşlemleri Kuramı”, *Dilbilim Araştırmaları*, 20: 123-138.
- ALİZADE, A. (1967), “Azərbaycan dilinin yazılı abidələrində sayların ifadə olunması-na dair”, *Azərbaycan dilçiliyi məsələləri*: 120-121.
- ANDREEVA, S.V. (2004), “Tipologiya konstruktivno-sintaksiçeskih edinit v ruskoy reçi”, *Voprosı Yazıkoznaniya*, 5: 32-45. (Rus Dilinde Yapısal-Sözdizimsel Birimlerin Tipolojisi).
- ASLANOV, Aslan (1963), *Azərbaycan dilində kəmiyyət və inkarlıq kategoriyaları*, Bakı.
- BOZKURT, Fuat (1995), *Türkçe Çağdaş Dilbilgisi*,
- FİLLMORE, Charles J. (1985), *Frames and the semantics of understanding*. “Quaderni di semantica”. Vol. VI, no. 2.
- GADJİEVA, N. Z. (1979), *Tyurkoyazıçnıe arealı Kavkaza*, İzd-vo “Nauka” Moskva (Kafkasların Türk Dilli Bölgesi).
- HAMİNA, O. V. (2004), “Jelanie: Kognitivno-funksionalnıy portret”, *Voprosı Yazıkoznaniya*, No 4: 122-155 (İstek: Bilişsel-İşlevsel Portre).
- HÜSEYNZADƏ, Muxtar (1973), *Müasir Azərbarcan dili*, Bakı.

- KUBRYAKOVA, E.S. (1994), "Naçalniı etapı stanovleniya kognitizma: lingvistika-psixologiya-kognitivnaya nauka", *Voprosı Yazıkoznaniya*, 4: 34-47 (Bilişselliğin Oluşumunun Başlangıç Aşamaları: Lengüistik-Psikoloji-Bilişsel Bilim).
- KURT, Ömer (2002), *Obuçenie studentov yazıkovogo vuza idiomam turetskogo yazıka na osnove kognitivnogo-kulturologičeskogo podhoda*, Minsk (Türkçe Deyimlerin Üniversite Öğrencilerine Bilişsel-Kültürel Yöntemlerle Öğretimi).
- LAKOFF, George (1986), *Classifiers as a reflection of mind*. -In: "Noun Classes and Categorization". (Ed. By. C. Craig), Amsterdam.
- MƏMMƏDOV, Cəlal (2003), *Türk mifoloji sözlüyü*, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı, Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu, Folklor İnstitutu.
- MİNSKY, Marvin (1984), "Jokes and the logic of the cognitive unconscious", *Cognitive Constraints on Communication*. (Ed. by L. Vaina and J. Hintikka). Dordrecht, etc.: Reidel, P. 175-200.
- MUSAOĞLU, Mehman (2002), *Türkolojinin Çeşitli Sorunları Üzerine Makaleler-İncelemeler*, Ankara, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları.
- SEYİDOV, Yusif (2000), *Azərbaycan dilinin qrammatikası*. Bakı.
- SPERBER, Dan, Deirdre Wilson (1986), *Relevance: Communication and Cognition*. Ch. 3. Oxford. p. 118-171.

About the Category of Singularity and Plurality in Azerbaijan Turkish

Assoc.Prof.Dr. Çengiz Hüseynzade *

Abstract: The category of singularity-plurality is described by the samples of Azerbaijani language, which consists of norms of language-usage that are cognitive plurality, grammatical plurality and cognitive-grammatical singularity. This word form, can be characterized as the categorization by morphological shaping and word formation. The opposite positions symmetrically-asymmetrically and lexically-syntactically formed word formations of cognitive pluralities, grammatical pluralities and cognitive-grammatical singularities are determined as the concrete language-usage norms of the category of singularity-plurality.

Key Words: Singularity, plurality, cognitive grammar, grammatical norms, categorization, symmetric and asymmetric syntactically formed word formations

* Azerbaijan Linguistic Institute of Academy of Science, Azerbaijan / BAKU

О категории множественного и единственного числа в азербайджанском языке

Доцент доктор Чингиз Хусейнзаде*

Резюме: Изображены нормы познавательного множества, языкознательного множества, познавательное -языкознательное единства, составляющие категорию множественного и единственного числа на примерах азербайджанского языка. Форма указанного слова охарактеризована в виде классификации на подкатегории в соответствии со строением и морфологического строения. Такие противоположные позиции как познавательное множество, языкознательное множество, познавательное - языкознательное единство обозначаются в азербайджанском языке как нормы использования категории единственного и множественного числа конкретного языка.

Ключевые слова: Единство, множество, познавательное языкознание, нормы языкознания, классификация на категории, симметрические и асимметрические синтаксические конструкции.

* Азербайджанская Академия Знаний, Институт Языковедения, Азербайджан/ БАКУ

Kutadgu Bilig’de (teñri ‘azze ve celle ögdisin ayur) Türkçe İslami Terimlerin Kaynakları Üzerine

Yard.Doç.Dr. Süer EKER*

Özet: Kutadgu Bilig, İslami dönem Türk dili ve kültürünün bilinen ilk eseri olarak Türkçe dini terimler bakımından da zengin verilere sahiptir. İslamiyet’in doğuşundan itibaren gelişen dört yüzyıllık Arapça ve en az yüz yıllık Farsça dinî terminoloji geleneğinin yanı sıra, Kutadgu Bilig ve satırarası Kur’an çevirileri, Kur’an terimlerini büyük oranda Türkçe sözlerle karşılayarak, Türk dilinin de İslami terminoloji alanında gelişmiş, standartlaşmış bir geleneğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada, Kutadgu Bilig’de asıl metnin girişini oluşturan tevhit-münacat bölümündeki Türkçe İslami terimlerin kaynaklarının gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, Karahanlıca, Kur’an, İslami terimler, Ödünçleme, Orta Türkçe

Giriş

Türklerin İslam dinini kabulünün ardından Arapça ve Farsçadan yapılan çeviriler, uyarlamalar ve özgün eserler Türk dili araştırmaları için önemli veri tabanlarıdır. Özellikle ilk dinî içerikli eserlerin Türk dili tarihinde özel bir yeri vardır. Kur’an ve hadislerden beslenen İslami dönemin bilinen ilk eseri KB de, dinî terminoloji alanında zengin malzemeye sahiptir. KB, inanç sistemi ile ilgili İslami terimlerin önemli bir bölümünü, ilk Kur’an tercümeleri gibi, Türkçenin öz kaynaklarıyla karşılar.

Bu çalışmada, KB’de asıl metnin girişini oluşturan tevhit ve münacat bölümünün 1.-33. beyitleri çerçevesinde, İslami kavramların ve terminolojinin Türkçedeki ilk karşılıklarıyla ilgili bir deneme ortaya konulacaktır. Türkçe sözlerde KB ve DLT’de özel olarak gösterilen *q*, *n*, *w* ve özgün örneklerdeki *ç*’nin dışında, çevriyazısı işareti kullanılmamıştır. Manzume, akışı izlemek amacıyla beyit beyit ele alınmış, terim niteliği taşıdığı düşünülen kelimeler, Arapça karşılıkları gösterilmek ve referans alınan İslami söylem ya da kaynağa atıfta bulunulmak suretiyle açıklanmıştır. Kur’an-ı Kerim’e yapılan dolaylı

* Başkent Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, TDE Bölümü, Bağlıca / ANKARA
suereker@yahoo.com

atfların gösteriminde, parantez içindeki ilk rakam sure, ikinci rakam ayet numarasıdır. Sure ve ayet numaraları kısa çizgi ile ayrılmıştır. Bodrogligeti (1972), Eckmann (1976), Wehr (1977) ve Öztürk'ün (1995) çalışmalarından ana başvuru kaynakları olarak yararlanılmış; konuyla ilgili temel İslami literatüre de müracaat edilmiştir. Kur'an ile KB'nin içeriği arasındaki ilişkiler araştırmacılar tarafından zaman zaman bilim dünyasının gündemine getirilmiştir. Kutadgu Bilig'in Kur'an ayetleriyle ilişkisini ortaya koyan ilk müstakil çalışmalardan biri olarak Ersoylu'nun makalesinden (1981) söz edilebilir.

Kutadgu Bilig ve İslami Terimlerin Türkçe Karşılıkları

Orhon ve Uygur Türkçelerinin devamı sayılan Karahanlıca; ses bilgisi, biçim bilgisi vb. düzeylerde karakteristikleri olmakla birlikte, Eski Türkçenin dil özelliklerini korur. Karahanlıca; Orhon Türkçesi ve Uygurcadan esas olarak Arapça ve Farsça öğelerin görülmeye başlaması, yani ödünç söz varlığındaki kaynak farklılıkları bakımından ayrılır. Türk-İran dil ilişkilerinin, İranlıların İslamiyet'i kabulü ve *Şehname*'yle başlayan *Yeni Farsçadan* önceki tarihi ise, ayrı bir katman olarak değerlendirilmelidir.

KB'nin herhangi bir Arapça ya da Farsça eserin doğrudan tercümesi ve uyarlaması olduğunu gösteren herhangi bir somut kanıt yoktur. Kur'an, hadis ve diğer temel dinî kaynaklara doğrudan atıf bulunmamakla birlikte, KB, çeviriler ve imalar yolu ile bu kaynaklara dayalıdır (bk. Dankoff 1983: 16-18). KB, İslami dönem Türk kültürü için özgün bir eserdir. Ancak, KB'nin konu, içerik, manzume tekniği ve özellikle tevhit ve münacat bölümünün içeriği bakımından özgün olmadığı, aksine, İslami geleneğin Türkçeye uyarlanmış biçimi olduğu rahatlıkla söylenebilir. KB'nin üslûbu ve oturmuş anlatım biçimi, bu alanda ilk eser sayılamayacağına işaret eder.

Uygurcanın, Burkanlı ve Manici kültürlerin inanç sistemlerine ilişkin kavramları Türkçe sözcüklerle karşıladığı, bu yolla zengin bir çeviri geleneğine, geniş bir dinî terminolojik birikime sahip olduğu bilinmektedir. Bu gelenek, Uygurlarla yakın etno-linguistik ilişkisi bulunan Karahanlılarda, bu kez kaynak diller Arapça ve Farsça olmak üzere, X.-XI. yüzyıllarda da devam eder. Din değişiklikleri gibi büyük kültürel dönüşümlerin ardından, yeni kavramların Türkçe öğelerle karşılanması geleneği, süreç içinde, farklı sosyo-linguistik düzeylerde ödünç sözcüklerin Türkçenin söz varlığı içinde yerini alması ile sonuçlanır. Yeni kültür dairesinin maddi ve manevi hayatla ilgili kavramlarının önce anlam ödünçlemesiyle, ardından sözcük ödünçlemesiyle karşılanması, Uygurca, Karahanlıca, Eski Anadolu Türkçesi dönemlerinin ortak özelliğidir. Türk yazı dilleri gramatikal bakımdan Arapça, Farsça öğelere genellikle kapalı; ancak, bu dillerin söz varlığına alabildiğine açık olmuştur (bk. Bodrogligeti 1972).

KB’nin kaleme alındığı dönemde, Kur’an kaynaklı Arapça terminolojinin oluşturduğu ağı, yaklaşık dört yüz yıllık işlenmiş, gelişmiş bir deneyimin ürünüydü. Kur’an daha X. yüzyılın ortalarında Farsçaya çevrilmişti (Eckmann 1979). KB’nin yazılışından yaklaşık yüz yıl önce başlayan Farsça çeviri geleneğinin, Türkçe Kur’an çevirilerine ve KB’ye örnek olup olmadığının açık bir cevabı yoktur. Ancak, ilk Karahanlıca Kur’an çevirisinin, Sâmânîler döneminde Farsçaya yapılan ilk Taberî çevirisi ile aynı tarihte yapıldığı ileri sürülmüştür (bk. Eckmann 1976). Yüz yıllık bir süreçte yeni kültüre uyum hususunda önemli aşamalar katedilmiş olmalıdır.

İslamiyet’in kabulünden sonra Arapça, Farsça kökenli dini terminoloji, satırrası Kur’an çevirileri, uyarlama ve özgün eserler aracılığıyla Türkçeye nüfuz etmeye başlar (Satırrası Kur’an çevirileriyle ilgili olarak bk. Ata 2004). Bilinen ilk İslami eser olan KB, bir yandan Arapça, Farsça kökenli dinî terminolojinin önünü açarken, bir yandan da satırrası Kur’an çevirileri ile birlikte Türkçenin bu terimleri karşılayabilecek yeteneğe sahip olduğunu gösterir.

İlk satırrası Kur’an tercümelerinde çevirmenler İslami terimleri Türkçe leksikal anlamlarıyla kullanmaya, âdeta her sözcüğün Türkçesini vermeye çalışırken, sonraki dönemlerde bu çabalar yerini doğrudan ödünçlemelere bırakır. KB ve DLT’deki Türkçecilik, Uygurcadan tevarüs eden geleneğin yanı sıra İran-Fars kültürünün, Arap şovenizmine karşı dil ve kültürdeki tepkisinin ifadesi olan *şuubiyeci* geleneği de model almış olabilir. Nitekim KB’nin Türkçeciliği, bazı bilim adamları tarafından Farsça Kur’an çevirilerini taklit olarak değerlendirilir (bk. Bodroglıeti 1972: 359).

İlk satırrası Kur’an çevirilerinin de *Farsçacı* gelenekten esinlendiği bilinmektedir. KB’deki Türkçe kökenli dini terimlerin özellikle Rylands satırrası Kur’an çevirisiyle neredeyse bire bir örtüşmesi, Karahanlıca dönemi için yerleşmiş, standartlaşmış bir dinî terminoloji geleneğinin varlığına işaret eder. Ancak, KB ve satırrası Kur’an çevirilerindeki Türkçeci gelenek, uyarlama ve özgün eserlere neredeyse hiç intikal etmeyecek, aksine bir iki yüzyıl zarfında Arapça, Farsça terimler bu tür eserler aracılığıyla baskın hâle gelecektir (bk. Bodroglıeti 1972).

6500 beyti aşan KB’de, yüz civarında Arapça, Farsça kökenli sözcük vardır. Sözcükler manzumenin gerektirdiği retoriğe göre seçilir. *Tapug ~ taat, törütigli ~ halik, yükün- ~ namaz kıl* gibi Türkçe kökenli ya da ödünç sözcükler; ölçüye, bağlama göre serbestçe kullanılır. KB’de *Allah, cennet, cehennem, şeytan, melek, saum, salat* gibi Arapça kökenli temel İslami terimlerin yer almaması dikkat çekicidir. Arapça sözcükler yerine *teñri, tamu(g), yek, ferişte, rûzâ, namâz* vb. Türkçe veya İran dillerinden ödünçlemeler kullanılır.. Bu da, ilk Türkçe İslami eserlerde Farsça kaynaklardan yararlanıldığına bir işaret olabilir.

“teñri ‘azze ve celle ögdisin ayur” bölümü

Türk edebiyatının ilk mesnevisi olan KB'nin çatısı, bu nazım şeklinin çatısına uygun olarak mensur ve manzum ön sözlerle (mukaddime) başlar. İslami eserlerdeki akışa uygun olarak Tanrı (tevhit ve münacat), peygamber (naat) ve dört halife övgüsü ardından geçiş niteliğindeki bahar mevsimi tasviri ile Buğra Han'a yazılmış bir kaside yer alır. İnsanoğlunun değeri, dilin meziyeti ve kusuru, kitap sahibinin övrü, bilgi ve aklın meziyet ve faydaları vb. konular üzerinde durulduktan sonra (1-397) asıl metne geçilir. Tevhit ve münacat bölümünün beyit sayısı 33'tür, bu da, 'Tanrı'nın 99 güzel adı' ile ilgili olmasıdır (bk. Ersoylu 1981: 34).

Mukaddimelerden sonra, *besmelenin* hemen ardından gelen ve İslami dönem Türk edebiyatının bilinen ilk tevhit ve münacat örneği olan 'teñri 'azze ve celle ögdisin ayur' başlıklı bölümde Tanrı'nın birliği, büyüklüğü dile getirilir; O'nun güç ve kudretinden, yaratılmışların zayıflığından ve muhtaçlığından söz edilir, Kur'an-ı Kerim'e, hadislerle atıflar yapılır. Bu bölümde başlık dışında *teñri* sözü görülmez Mısralar çoğu zaman ayet çevirisidir. Tanrı'nın güzel adları olarak bilinen ve yine Kur'an'dan kaynaklanan 'esmâ-yı hüsnâ'nın (Ar. *esmâyu'l-ḥusnâ*) Türkçe karşılıklarının da yer aldığı tevhit ve münacat bölümü ve bir bütün olarak KB, Türk dili tarihinin leksik gelişimini aydınlatmada çok önemlidir. KB, bu bakımdan da bakir bir çalışma alanıdır.

Tevhit ve münacat bölümündeki yabancı söz varlığının oranı eserin diğer bölümlerinden çok farklı değildir. Çalışmanın malzemesini oluşturan 33 beyitlik 'teñri 'azze ve celle ögdisin ayur' bölümündeki Arapça kökenli sözcüklerin tamamı 12, bu sözcüklerin toplam 358 sözcükten oluşan söz varlığına oranı ise yalnızca % 3,35'tir. Bu, dinî öğelerin en yoğun olduğu tevhit ve münacat bölümü için gerçekten küçük bir orandır.

Bu bölümdeki yoğun İslami 'söylem', Yusuf'un, İslam dininin inanç ve ibadet ile ilgili konularına ayrıntılarıyla vâkıf olduğunu, Kur'an'ı lafzî ve manasıyla çok iyi kavradığını göstermektedir. Onun yaptığı, bu dillerde yazılanları özümseyerek Türkçeye aktarmaktır. Yusuf, Kur'an terimlerini Türkçe sözcüklerle verir, ayetlerin bildirdiklerini ve din bilginlerinin yorumlarını duru bir Türkçe ile ifade eder. Terimlerin oluşturulmasında herhangi bir zorlama görülmez, aksine yerleşmiş bir geleneğin akıcılığı hissedilir. Dilin bu niteliği, KB'nin ortaya konulduğu dönemde Türkçe teolojiye uygun bir sosyo-kültürel ortamın bulunduğunu ortaya koyar.

İnceleme

1. bayat atı birle sözüg başladım/ törütgen igi/gen keçürgen ijim

“ezeli (olan) Tanrı(nın) adı ile söze başladım/ türeten, besleyen, başışlayan, Rabbim”

Tevhit ve münacat bölümünde İslami geleneğe uygun şekilde, Tanrı’nın adı anılarak söze başlanır.

Bayat = Ar. *Ḳadīm*, *Evvel* ‘ezeli, varlığının başlangıcı olmayan’.

Tarihi kaynaklarda *teñri* ile birlikte, ‘Tanrı’ kavramını ifade etmek üzere sık kullanılan sözcüklerden biri olan *Bayat*’a (bk. Clauson 1972) DLT’de Arapça *Allah* karşılığı verilmiştir (bk. Dankoff 1985). Modern Türk dillerinde, Batı Oğuzcası dışında, görülmeyen *Bayat* için TS’de “Allah’ın ‘Kadim’ sıfatı karşılığı” açıklaması yer alır. Ancak *Bayat*, KB’de Tanrı’nın *Ḳadīm* ve *Evvel* sıfatlarını vurgulamaktan çok, doğrudan ‘Allah/Tanrı’ karşılığındadır. KB’nin ilk mısraındaki *bayat atı birle*, Besmelenin de kısa biçimi olan Ar. *bismillāh*’tan veya bunun Farsça çevirisi olan *be-ism-i ḥodā*’dan Türkçeye çevrilmiştir.

İkinci mısra ise bir sıfat tamlamasıdır. *Törütgen*, *igiden*, *keçürgen* tamlayanları *igdi* ismini tamlamaktadır. Bu sözcükler Tanrı’nın güzel adlarından üçünün Karahanlı Türkçesindeki karşılıklarıdır:

Törütgen = Ar. *Ḥālīḳ* ‘yaratan, yoktan var eden’.

Törütgen (< ET *törüt* + *gen*), Ar. *ḥalāḳa* ‘yaratmak’ mastarının ism-i faili *Ḥālīḳ*’tan veya Farsça *Āferidegār*’dan anlam ödünçlemesidir. Tarihî kaynaklarda *yaratgan törütgen* şeklinde ikileme olarak da görülür (bk. Clauson 1972).

İgi/gen = Ar. *Rezzāḳ* ‘çok rızık veren’.

Rızık, İslami terminolojide ‘canlıların geçimi, beslenmesi, yiyip içmesi için yaratılmış şeyler’dir. *İgidgen* (< *igdi* ‘insanı veya hayvanı beslemek’ + *gen*), Ar. *razaḳa* ‘rızık vermek’ mastarının ism-i faili *Rezzāḳ*’tan veya Farsça *Perverdgār*’dan anlam ödünçlemesidir (bk. 23. beyit).

Keçürgen = Ar. *Ġafūr*, *Ġaffār* ‘çok başışlayan’.

Keçürgen (< *keçür* ‘geçirmek; affetmek, başışlamak’ + *gen*), benzer şekilde, Ar. *ġafara* ‘başışlamak, affetmek’ mastarının ism-i faili *Ġafūr* veya *Ġaffār*’dan veya Farsça *Baḥşende*’den anlam ödünçlemesidir. *Keç-* ve bu eylemin ettirgen çatısı *keçür-* ‘affetmek, başışlamak’ anlamıyla modern Türk dillerinde yaşamaktadır (ör. Özb. *keç-*, *keçir-* ay.; Kzk. *keş-*, *keşir-* ay., Trkm. *geçir-* ay.).

İdi = Ar. *Rabb* ‘Terbiye edip yetiştiren, mürebbi, ilah, Allah’.

Ar. *Rabb*’ın (*rabbu’l-beyt* ‘ev sahibi’, ‘*rabbu’l-māl*’ın ‘mal sahibi’ vb.) ilk anlamı, ‘sahip’tir. Aynı anlamdaki ET *idi*, İslami dönemde *rabb*’ın çevirisi

olarak, anlam genişlemesiyle ‘Tanrı; ilah’ anlamı da kazanır (bk. Clauson 1972, Dankoff 1985).

2. üküş ögdi birle tümen miñ şenā/ ugan bir bayatka añar yok fenā

“çok hamd ve binlerce senā / kâdir (ve) bir (olan) Tanrı’ya, ona yok fena”

Her iki mısradaki Tanrı’nın vasıfları sıralanmaya devam edilir. İlk mısradaki bağlama grubunun yapısı şematik olarak şu şekildedir:

üküş ögdi birle tümen miñ şenā

Eş anlamlı *ögdi* ve *şenā*, yakın anlamlı *üküş* ve *tümen miñ* sıfatlarıyla nitelenir.

ögdi = Ar. *hamd*, *şenā* ‘1. medih ve övgü, alkış 2. şükür, şükran, teşekkür’.

Üküş ögdi, *hamdeleye*, ‘Tanrı’ya hamdolsun’ anlamındaki Ar. *el-ḥamdu lillāh* ibaresine bir atıftır. *Üküş-tümen*, *şenā-ögdi* çiftleri eş anlamlıdır. *Ögdi* (< *ög* + *di*), *ög-* eyleminden *-di*’nin kalıplaşmasıyla türemiştir. *Şenā*, metindeki az sayıdaki Arapça kökenli sözcükten biridir. Yine eş anlamlı sözcüklerden oluşan ve yalnız Tanrı hakkında kullanılan Ar. *hamd u şenā* ikilemesinin KB’deki karşılığı (*üküş*) *ögdi birle (tümen miñ) şenā*’dır. *Tümen miñ şenā* ise, Ar. *hamden şümme ḥamdin* ‘bin kere hamd, şükür’ kalıbının karşılığıdır.

İkinci mısra, iki tamlayanı bulunan bir sıfat tamlaması ile başlar. *Bayat* ismini tamlayan *ugan* ve *bir* Tanrı’nın ‘kudret’ ve ‘vahdaniyet’ sıfatlarının KB’deki karşılığıdır.

Ugan = Ar. *Ḳādir*, *Ḳadīr* ‘kudret sahibi, dilediğini yapan’.

Ugan (< ET *u-* ‘yeterli olmak, muktedir olmak’ + *gan*) (örnekler için bk. Clauson 1972).

Bir = Ar. *Vāḥid*, *Aḥad* ‘benzeri ve ortağı olmayan, tek olan’.

Ugan ve *bir* mısradaki, Tanrı’nın güzel adlarına atıf olmak üzere, sıfat işlevindedir.

3. yağız yer yaşıł kök kün ay birle tün/ törütti ḥalāyık öd öğlek bu kün

“yağız yer, mavi gök, güneş (ve) ay ile gece/ yarattı yaratılmış(ları) zaman (ve) zamane(yi) (ve) bu gün(ü)”

İlk mısradaki ‘O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır’ (67-3), ‘O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır’ (21-33) vb. ayetlere atıf vardır. İkinci mısradaki da Tanrı’nın mahlûkatı, zamanı ve zamaneyi yarattığından söz edilmektedir.

öğlek = ?Ar. *felek* ‘gökyüzü; dünya; âlem; zaman; sema; kaderi çizdiğine inanılan güç’.

öđ ve öğlek (~ ödleg) ikilemesini oluşturan sözcüklerin anlamları arasında açık bir fark yoktur (Clauson 1972); ancak Arat’ta ‘zamane’ açıklaması yapılan öğlek (1979), *felek* kavramının KB terminolojisindeki karşılığı olabilir.

4. tiledi törütti bu bolmış kamuğ/ birök bol tidi boldı kolmış kamuğ

“diledi yarattı bu yaratılmış(ların) hepsi(ni)/ bir kez ol dedi oldu istemiş (olduklarının) hepsi”

Bu beyit de İslam’ın varlık anlayışıyla ilgilidir. İkinci mısra, Tanrı’nın, Kur’an’da “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri, yalnızca ‘Ol!’ demesidir; o da hemen olur” ayetiyle (36-82) dile getirilen bu iradesinin ifadesidir.

bol= Ar. *kun* ‘ol’.

Tanrı’nın “Kün! ‘Ol!’” emriyle evren yaratılmıştır. Bu, tasavvufta, Tanrı’nın zatına özgü aşk nedeniyle kendisini görmek istemesi, evreni ve insanı yaratması olarak ifade edilir. Tanrı, yaratma niteliği gereği herhangi bir şeyin olmasını istediğinde, herhangi bir şeyi yaratmak istediğinde, *kün* der ve o şey olur veya yaratılır.

İslam inancına göre evren sonradan yaratılmıştır, yani *hâdis*’tir. Sonradan yaratılanlar bir ilk yaratana, ilk icat edene, yani bir *Muhdis*’e muhtaçtır. *Törütgen*, Tanrı’nın *Muhdis* niteliğini; *bolmış* ise varlıkların *hâdis* niteliğini ifade eder.

bolmış (< *bol* + *mış*)= Ar. *ḥādīs* ‘sonradan ortaya çıkan, tekevvün eden’, Ar. *muḳevvenā* ‘mahlûkların, yaratıkların hepsi’ (krş. TT *ermiş* ‘evliya, veli’ < *er*+*miş*).

İslami terminolojide *Törütgen* (*Muhdis*) ve buna paralel olarak ‘hudûs eden; yeni çıkan, sonradan var olan’ *bolmış*, *törümüş* ve *törütülmüş* (*muhdis*) arasındaki ilişki, şematik olarak şu şekilde gösterilebilir:

Ar.: <i>Muhdis</i>	—	<i>ḥādīs</i>
↓		↓
KB: <i>Törütgen</i>	—	<i>ḥalāyık, bolmış</i>

5. kamuğ barça muñlug törütülmüş/ muñı yok idi bir añar yok işi

“bütün yaratılmış(lar)ı (ona) muhtaç(tır)/ (kimseye) muhtaç olmayan (yalnız) Tanrı(dır) bir ona eş yok(tur)”

İslam inancına göre insanlar Tanrı’ya muhtaç, yani *müstağni*; Tanrı ise hiçbir şeye muhtaç değildir, yani *samed*’dir.

muñlug= Ar. *mustağnî* 'ihtiyacı olan, muhtaç'

İslami terminolojideki bu terimlerin KB'deki karşılıkları *muñlug* ve *muñsuz*'dur (~ *muñı yok*). *Muñlug*, Tanrı'ya muhtaç olanları, *muñsuz* ise hiç kimseye, hiçbir şeye ihtiyacı olmayanı, yani Tanrı'yı ifade eder. ET *buñ*'un 'sıkıntı, ıstırap, mihnet, bun' anlamı, Karahanlıcada *Ganî* ve *Samed*'in karşıt anlamını, yani *müstağnileri*, muhtaç olanları ifade edecek biçimde genişler (bk. 6. beyit).

Törütülmüş= Ar. *mahlūk*.

muñı yok= bk. 6. beyit *muñsuz*.

işi yok= Ar. *lā-şerîk* 'eşi, ortağı olmayan.'

6. ay erklig ugan meñü muñsuz bayat/ yaramas seniñdin adınka bu at

"ey kuvvetli, kadir, ebedî (ve) ihtiyaçsız (olan) Tanrı/ yara(ş)maz senden başkasına bu ad"

İlk mısradaki *Bayat* ismini niteleyen 4 sıfat vardır: *erklig*, *ugan*, *meñü*, *muñsuz*. Bu dört sıfat da Tanrı'nın güzel adlarının karşılığıdır: *Muktedir*, *Kâdir*, *Kadîr*, *Bâkî* vb.

Erklig= Ar. *Muktedir*, *Kadîr* 'dilediği gibi tasarruf eden, her şeyi kolayca yaratan, kudret sahibi'.

(krş. 'Tanrı her şeye kâdirdir' 18-45, 5-17).

Eckmann'a göre *erklig*, '1. koruyucu 2. hükümdar' anlamındadır (1976). Hükümdarların unvan sıfatı olarak kullanılan sözcüklerin bir bölümü, Tanrı'nın sıfatlarını da ifade eder. *Erklig* bu türdeki sözcüklerdendir. Clauson *erklig*'i 'bağımsız olma, erk, kudret; dilediğini yapabilme iradesi' olarak açıklamaktadır (krş. Uyg. *kértü erklik küçlüg teñri* 'gerçek kudretli tanrı', bk. 1972). İlk mısradaki *erklig ugan* ikilemesiyle Tanrı'nın kudreti dile getirilir.

Muñsuz= Ar. *Şamed*, *Ganî* 'kendisi hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, herkes ve her şey kendisine muhtaç olan'.

Tanrı, kendisi hiçbir şeye, hiç kimseye muhtaç değildir yani *muñsuz*'dur; ancak, kulları O'na muhtaçtır, yani kullar *muñlug*'dur (bk. 112-2).

7. ulugluk saña ol beğüklük saña/ seniñdin adın yok saña tuş teñe

"azamet sanadır büyüklük sana/ senden başka yok sana eş (ve) denk"

ulugluk beđüklük= Ar. 'azamet, kibriyâ' 'büyüklük, ululuk'.

Bu sözcükler, Tanrı'nın güzel adlarından 'büyüklükte eşi benzeri olmayan' anlamında Ar. 'Azîm, Mutekebbir, Kebîr' sıfatlarına atfen kullanılmıştır.

tuş teñe = Ar. *kufu* ‘misil, nazir, hemmertebe, akran’, Ar. *nidd* ‘misil, benzer, eş’.

KB’de *teñ* yerine, muhtemelen manzumedeki ölçü nedeniyle, genişlemiş *teñ-e* şekli tercih edilmiştir (krş. TT *denge*). Tarihi kaynaklarda *teñ tuş*, *eş tuş* biçimlerine de rastlanır (bk. Clauson 1972).

Kibriyâ ve azamet sözcüklerinin ikisinin de anlamı ‘büyüklük’tür; ancak aralarında anlamca fark vardır (Yavuz 1979). *Ulugluk* ve *bedüklük* de bu farkı ifade ediyor olmalıdır.

İkinci mısra ‘Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir’ ayetine telmihtir (112-4).

8. aya bir birikmez saña bir ağın/ kamuğ aşnuda sen sen öñdün kiğin

“ey bir (olan Tanrı) ortak koşul(a)maz sana bir başka(sı)/ bütün önce(ler)den, sensin önce (ve) sonra”

birik- = Ar. *işrāk* ‘ortak koşma’.

birik-, eşit olanların bir araya gelmesidir. Tanrı’nın birliğine ‘ortak koşmak’, yeni ve KB’ye özgü bir yan anlamdır (krş. *ortağ qat-* ay., Eckmann 1976). Mısra aya bir bir ağın saña birikmez şekline getirildiğinde ‘Ey Bir (olan Tanrı), bir başkası sana ortak koşulamaz’ anlamı daha belirgin olarak ortaya çıkar. Mısra, Ar. *lā ilāhe illallāhu vaḥdehū lā šerike leh* ‘Allah birdir, ortağı yoktur’ ifadesinin çevirisidir.

İslam inancına göre Tanrı önceden vardı ve her zaman var olacaktır (bk. 57-3), yani O; kadīm ve ezeli, bâkî ve ebedîdir. İkinci mısradaki Tanrı’nın bu niteliklerini ifade eden terimler yer almaktadır.

Öñdün = Ar. *Evvel* ‘ezeli, başlangıcı olmayan’.

Kiđin = Ar. *Āḥir* ‘ebedî, varlığının sonu olmayan, her şey yok olduktan sonra geri kalan’.

Öñdün (< öñ + düñ) ‘1. ön, 2. doğu’ 3. ‘önce, önceden’ sözcüğüyle aynı yapıım ekini ve onunla karşıt anlamlı ikileme oluşturan kiğin (krş. ET *kirü* ‘geri’, bk. Li 2004: 296, 359), yön anlamıyla arkayı, arka tarafı ya da güneşin doğduğu yönün tam tersini yani batıyı, zaman itibarıyla ise sonrayı ifade eder alan (bk. Nadelyayev 1968, Clauson 1972).

Evvel ve *kiğin* terimlerinin, *esmâ-yı hüsna* terminolojisindeki anlamı ‘her şeyden önce, her şeyden sonra’ ve bu terimlerin KB’deki karşılığı *kamu aşnuda öñdün kiğin*’dir.

9. sakışka katılma senin birliğin / tözü neñke yetti bu erkligiğin

“hesaba katılmaz senin birliğin / her şeye yetti bu kudretin”

Beyitte Tanrı’nın birliğinden söz edilmekte, ancak bu birliğin matematiksel bir anlam taşımadığı, varlık âlemi ile ilgisi bulunmayan, kendisine özgü üstün

bir birlik olduğuna işaret edilmektedir. İslam inancında Tanrı, sayı bakımından değil, ortağı olmaması bakımından *birdir*.

sakışka katılmaz= Ar. *lā-yuḥsā* ‘sayılmaz, hesaba gelmez’.

Tanrı’nın *güzel adlarından* biri de *Muhsî*’dir. ‘ihsa eden, sayan, hesaplayan; varlıkların sayısını bilen’ Tanrı’nın zâtı her türlü hesap işleminin dışındadır, hesaba dâhil edilmez. KB terminolojisiyle, Tanrı’nın birliği *sakışka katılmaz*.

sakışka katıl- ‘hesaba gel-’ (Arat 1988), TT *hesaba katılmak* deyimi ile bir ve aynı olabilir; ancak her iki deyim anlamca farklıdır.

İkinci mısra ise, ‘Allah’ın kudreti her şeye yeter’ mealindeki ayetlere telmihtir (bk. 2-20, 64-1, 5-40 vb.). KB-1534’te yer alan *erksizlik* ‘güçsüzlük, kudretsizlik’ sözcüğü de *erkliglik*’in karışit anlamlısı olarak, Tanrı’nın kudreti karşısında, insanoğlunun acziyetini ifade eder.

10. siziksiz bir ök sen ay meñü eçü/ katılmaz karılmaz sakışka seçü

“kuşkusuz sen tek(sin) ey ebedî Tanrı/ katılmaz, karılmaz sayıya istisna (olan)”

Beytin ilk mısraında Tanrı’nın birliğinden ve ebediliğinden, 9. beytin ilk mısraının tekrarı mahiyetindeki ikinci mısradaki ise istisna olduğundan söz edilmektedir.

1 sayısı, diğer sayıları da oluşturması nedeniyle, özel bir öneme sahiptir. Beyitte seçü ‘istisna’ sözcüğü ile ilgili olarak bu düşünce ortaya konmuş olabilir. 15. beyitteki *törümüş iki bir tanuku* ‘Yaratılan 2, 1’in tanığı(dır)’ ifadesinin hem matematiksel anlamıyla hem de yaradılış felsefesi ile ilgili olduğu düşünülebilir.

siziksiz= Ar. *lā-cerem, lā-şekk*.

Clauson bu sözcüğü *sez-* eylemi ile birleştirerek *sezigsiz* şeklinde okumaktadır (1972).

meñü Eçü (? Açu)= Ar. *Âḥir, Bāḳī* (olan Tanrı).

Tanrı’nın ebediyet vasfı, KB’de *meñü Eçü* terkindeki *meñü* ile ifade edilir (bk. 6. beyit). ET *eçü* ‘ata, ecdat’, KB’de ‘Tanrı’ anlamındadır. Sözcük hem art hem de ön ünlü ile okunmuştur. Anadolu ağızlarındaki *acu, aca* ‘ağabey’ biçimi (DS), Arat’ın *açu* okuyuşunu destekler (krş. Nadelyayev *açu, acu*). Tezcan ise *eçü ve seçü* okuyuşlarını tercih eder (1981).

(İkinci mısra için bk. 9. beyit)

11. ay iç taş biligli ay ḥaḳḳu’l-yakın/ közümde yırak sen köñülke yakın

“ey iç(i) dış(ı) bilen, ey hakku’l-yakın/ gözümden ıraksın (ama) gönle yakın(sın)”

İlk mısradaki, Tanrı’nın gizli ve açık her şeyi bildiği dile getiriliyor (bk. 13-9, 57-3).

İç Taş Biligli= Ar. *Ḥabîr* ‘gizli, açık her şeyden haberdar olan’, Ar. *Raḳîb* ‘her şeyi murakabe, kontrol altında tutan’.

İkinci mısra ise ‘Göklerde ve yerde olanları bilir, gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri de bilir. Allah göğüslerin özünü bilendir’ ayetine telmihtir (64- 4).

12. barıñ belgölüg sen ay kün ay teg yaruk/ neteglikke yetgü köñül ögde yok
“var(lık)ın belli sen ay güneş gibi parlak/ niteliğ(in)e yetecek gönül akılda yok”

Beyitte Tanrı’nın varlığının ayan beyan ortada olduğu, ancak insanın O’nun varlığını kavramaktan âciz olduğu ifade edilmektedir.

belgölüg= Ar. *beyyîne* ‘açık delil, şahit’.

İlk mısradaki Tanrı’nın *Zâhir* sıfatına atıf vardır. Tanrı’nın varlığı, yarattıkları ile açıktır. İslami terminolojide *âyât-ı beyyînât* olarak adlandırılan açık, net belirtiler KB’de *belgölüg* ve *ay kün ay teg yaruk* sözleriyle ifade edilir.

(İkinci mısra için bk. 16. beyit).

13. ne ersedin ermez seniñ birlikiñ/ ne erselerig sen törüttüñ seniñ

“nesnelerden değil senin birliğin/ nesneleri sen yarattın (her şey) senin(dir)”

Bu beyitte, Tanrı’nın varlığının ve birliğinin kendinden olduğunu, O’nun hiçbir şeye ihtiyacı bulunmadığını ifade eden sıfatlarına gönderme yapılmaktadır.

İlk mısradaki, *vâcibu’l-vucūd* kavramına atfen, kendiliğinden var olan Tanrı’nın, başkasına, başkasının varlığına muhtaç olmaması dile getirilir. Tanrı’nın varlığı ve birliği *ne ersedin ermez* (nesnelerden değildir); aksine nesneleri, varlıkları Tanrı yaratmıştır (*ne erselerig sen törüttüñ*). Yaratılmak, gücün ve ilmin az olduğunu ifade eder, dolayısıyla yaratılan her şey Yaratıcı’dır, yani Sen’in (*seniñ*).

14. kamug sen törüttüñ ne erselerig/ yokađur ne erse sen ök sen tirig

“bütün sen yarattın nesneleri/ yok olur nesne(ler) sensin tek diri”

İlk mısra ‘Her şeyi yaratan Allah’tır’ ayetine (39-62), ikinci mısra da ‘O’nun dışındaki her şey yok olacaktır’ ayetine (28-88) telmihtir. İkinci mısraa göre yeryüzünde bulunan bütün varlıklar ölümlü, geçici; Tanrı ise *tirig* ‘diri’dir.

yokađ= Ar. *heleke* ‘yok olmak, ölmek’ (krş. Ar. *fenā* ‘fanilik, yok olma’).

Tirig= Ar. *Ḥayy* ‘diri; ezelî ve ebedî bir hayat ile diri olan’.

15. törütgen barıña törütmiş tanuk/ törümiş iki bir tanukı anuk

“türeten var(lık)ına türetmiş (oldukları) tanık/ türemiş iki bir(in) tanığı(dır) kuşkusuz”

Törütgen ‘Yaratıcı’ Tanrı’nın (Ar. *Ḥālūk*) yaratıcı niteliğinin tanığı, onun yarattıkları, yani *törümüşlerdir* (yaratılanlar) (krş. Ar. *maḥlūḳāt*).

Bütün yaratılmışlarda Tanrı'nın kudreti, tasarrufu vardır. *Birlikte çokluk* (vahdette kesret) olarak tanımlanan bu husus, *törümüştü iki, bir tanukı anuk* 'Yaratılanlar, Yaratan'ın tanığıdır' mısraı ile ifade edilmiştir.

Törümüştü, törümüştü= bk. 5. beyit.

16. anıñ okşağı yok azu meñzeği/ neteglikke yetmez ħalāyık ögi

"O'nun benzeri yok veya eşi/ niteliğine yetmez kulların aklı"

İlk mısra, 'O'na benzeyecek hiçbir şey yoktur' ayetinin çevirisidir (42-11).

Tanrı'nın niteliğinin, yaratılanların aklıyla kavranamayacağı inancına temas eden ikinci mısradaki, Tanrı'nın *muḥālefetu'n li'l-ḥavādīs* 'yaratıklarının hiçbirine benzememesi' sıfatı dile getirilmektedir.

17. yorımaz ne yatmaz uğımaz ođug/ ne meñzeg ne yañzag kötürmez boğug

"yürümez ve yatmaz; uyumaz, uyanık(tır)/ ne benzer ne kıyas edilir (ne de) bedensel düşünülebilir"

İlk mısra 'O'nu uyuklama ve uyku tutmaz' (2-255) ayetine işaret eder. Aynı mısradaki Tanrı'nın güzel isimlerinden 'her an yaratıklarını gözetip duran' anlamındaki *Kayyum*'a da dolaylı bir atıf vardır.

İkinci mısra için (bk. 16. beyit).

18. kiğin öñdün ermez ne soldın oñun/ ne astın ne üstün ne ortu orun

"arkada önde değil(dir) ne solda sağda/ ne aşağıda ne üstte ne orta(da) yer(i)"

18.-19. beyitlerde Tanrı'nın zaman, mekân ve yön bakımlarından da yaratıklarına benzemediğinden söz edilmektedir.

19. orun ol törütti orun yok añar/ anıñsız orun yok bütün bol muñar

"mekân(ı) o yarattı mekân yok ona/ onsuz mekân yok inan buna"

Tanrı'nın yarattıklarının sağında, solunda (*soldın, oñun*); önünde, arkasında (*kiğin, öñdün*); üstünde, altında, ortasında (*ne astın ne üstün ne ortu*) bulunmadığını, her tarafında olduğunu söylemek bile İslam inancına göre O'nu sınırlandırmak anlamı taşıyabilir; bu nedenle, Tanrı'ya yer yön izafe edilemez.

Mekânı yaratan Tanrı'nın mekânı olmaz (*orun ol törütti orun yok añar*); O, *lâ-mekândır* (*orun yok añar*). Buna inanmak (*bütün bol-*) gerekir.

orun yok= Ar. *lâ-mekân* 'mekânsız, mekânı olmayan'.

bütün bol-, *büt-*= Ar. *âmene* 'inanmak, iman etmek'.

ET *büt-* 'inanmak' yerine, birleşik eylem *bütün bol-* ay. kullanılmıştır (bk. 25. beyit).

20. ay sırka yakın ay köñülke *ediz*/ tanuk ol saña barça şüret *beğiz*

“ey (her) sırka yakın ey (her) gönle yüce/ tanıktır sana bütün suret şekil”

İlk mısradaki *sırka yakın* nitelemesiyle Tanrı’nın göklerin ve yerin gizliliklerini bildiğine işaret edilmekte (bk. 25-6), *köñülke ediz* nitelemesiyle de gönül ile arş, yani *ediz* arasında bağlantı kurulmaktadır. Tasavvuf anlayışına göre gönül ile arş arasında yakın bir ilişki vardır. Gönülün Tanrı’dan başka her şeyden arındırılarak ‘arş-ı Rahman’a ulaşması amaçlanır. Tasavvuf nazmında da gönül yapmak, arş yapmaktır.

ediz için bk. 24. beyit.

Tanrı’nın yaratıcı niteliğini gösteren güzel isimlerinden biri de *Musavvir*’dir. Tanrı yarattıklarını süsleyerek *Musavvir* yani KB terminolojisiyle *Beđizçi* (KB-4458) ‘suret verici, süsleyici, süsleyen’ olur (krş. *şûrat qılğan* Eckmann 1976). Tanrı’nın bu niteliğine yarattığı *suret beğiz*’ler (süs) tanıktır.

21. ve 22. beyitlerde Tanrı’nın *Hâlık* sıfatına işaret edilmektedir.

21. törüttüñ tümen miñ bu sansız tirig/ yazı tag teñiz kötki oprı yirig

“yarattın bu sayısız canlıyı/ ova dağ deniz tepe çukur yeri”

22. yaşıl kök bezediñ tümen yulduzun/ kara tün yaruttuñ yaruk kündüzün

“yeşil gök(ü) bezedin on bin(lerce) yıldızla/ kara gece(yi) aydınlattın parlak gündüzle”

Bu mısralar “Şüphesiz biz dünya göğünü ‘çekici bir süsle’, yıldızlarla süsleyip donattık.” (37-6) ayetiyle ilgilidir.

23. uçuglı yoriglı tınglı niçe / tirilgü seniñdin bulup yer içe

“uçan, yürüyen, duran nice (mahluk)/ maişetini senden bulup yer içe”

Tanrı, Rızık verici, yani *Rezzâk*’tır (*İgidgen*). Canlıların beslenmesi, yiyip içmesi için rızık (*tirilgü*) yaratmıştır. Yaratılmış uçan, yürüyen, duran bütün canlıların hayatîyetinin sürmesi Tanrı’nın vereceği rızka bağlıdır (bk. 11-6).

Canlıların, eylemlerinin türüne göre *uçan*, *yürüyen* (ve *duran*) şeklinde sınıflandırılması, kaynağını Kur’an’dan alan ve Türk dili tarihinde rastlanan bir sınıflandırmadır (bk. 6-38).

tirilgü = Ar. *mâ’ išet*, *rızık* ‘rızk; yiyecek içecek şey; maişet; geçinme, geçiniş, dirlik, geçinmek için lüzumlu olan şey’.

tirilgü (< DLT *tiril-* ‘yaşamak’ + *gü*), aynı kökten türeyen yakın anlamlı diğer sözcükler gibi hayatîyeti sürdürmeye yarayan nesneleri ifade etmektedir (krş. TT *dirlik* ‘yaşayış, hayat, sağlık, varlık, geçim’; DS *dirimlik* ‘mal, mülk, gelir’).

24. ediz Óarşta aldın šerāka tegi/ tözü barça muñlug saña ay idi

“arş-ı âlâdan altta yeryüzüne kadar/bütün her (şey) muhtaç sana ey Tanrı”

Her iki mısra, Allah’ın kimseye ihtiyacı yoktur, siz ise O’na muhtaçsınız’ (47-38) vb. ayetlerle ilgilidir.

ediz Óarş = Ar. Óarş-i aÓlā ‘yüksek arş’.

İlk mısra, Ar. *mine’l Óarş ile’l-ferş* ‘arştan yere kadar’ ibaresinin KB terminolojisindeki karşılığıdır (krş. DLT *eiz* ‘yüksek, yüksek yer, her şeyin yükseği’). Arapçadan ödünçlenen karşıt anlamlı Óarş ve šerā, yine karşıt anlamlı Karahanlıca *ediz* ve *altın* ile nitelenmiştir.

İkinci mısra için bk. 5. beyit.

25. aya birke bütmiş tiliñ birle ög/ köñül bütü şeksiz amul tutgıl ög

“ey bire iman etmiş (kişi) dilin ile (O’nu) öv/gönül iman etti (ise) tereddütsüz, tut akl(ını)”

İlk mısradaki Tanrı’nın birliğine iman etmiş olan kişinin yani *birke bütmiş*’in dili ile Tanrı’yı övmesi gerektiği; ikinci mısradaki ise, kalben iman edilmiş (*köñül bütü*) ise, aklın sorgusuna gerek olmadığı (*tutgıl ög*) ifade ediliyor.

birke büt = Ar. *tevhiğ* ‘Tanrı’nın birliğine inanma’.

birke bütmiş = Ar. *muvaññid* ‘birleyen, tevhit, eden, Tanrı’nın birliğine inanan’ (krş. *bolmış, törümiş* vb.).

İslam inancına göre *iman* kavramının esası ‘kalp ile onaylamak (*köñül büt*), dil ile söylemektir (*til birle ög*). Bu da, *kelime-i tevhit*.

26. neteglikke kirme küdezgıl köñül/ barıña bütün bolgıl amrul amul

“niteliğe girme gözet gönül(ün)/ var(lığ)ına inan, ol sükûn ve huzur (içinde)”

27. kalı kaççaka kirme tutgıl özün/ kalı kaççasız bil uzatma sözün

“nasıl neredeye girme tut kendin(i)/ nasılsız neredesiz anla uzatma sözün(ü)”

İslam inancına göre Tanrı akıl ve hayal ile anlaşılamaz; bu nedenle *gayba* inanmak gerekir. 26.-27. beyitlerde bu inanç dile getirilmektedir. Beyitlerde (Tanrı’nın) niteliklerinin sorgulanmaması, yalnızca (O’nun) varlığına iman edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır (krş. SN *anuñ niteligin bilmedi Óakl / dürişdi vü çare bulımadı Óakl*, Mordtmann 1925).

28. ay muñsuz idim sen bu muñlug kulug/ soyurkap keçürgil yazukın kamug

“ey müstağni Rabb’im sen bu muhtaç kulu/ affedip bağışla bütün günah(lar)ını”

İslam inancına göre kendisi hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, herkesin, her şeyin O’na muhtaç olduğu Tanrı, *Gani* ve *Samed* yani *muñsuz id*’dir. İnsanoğlu

ise bunun tam karşıtı yani *muñlug*'dur (bk. 5. beyit). Tanrı günahkâr kullarını bağışlayıcıdır.

kul = Ar. *Óabd* 'kul'.

soyurka = Ar. *Óafā, ğafara, rahima* 'affetmek, bağışlamak'.

keçür = (bk. 1. beyit.) Eş anlamlı sözcüklerden oluşan *soyurkap keçür*-, tasvirî fiil olarak kullanılmıştır.

yazuk = Ar. *işm, zenb, cunāh, icrām, harac, hūb, hınş* 'günah'.

29. sañar ok sığındım umunçum saña/ muñađmış yirimde elig tut maña

"yalnız sana sığındım ümidim sana/ bunalmış (olduğum) yerde şefaet et bana"

Bu mısraların kaynağı Fatıha suresidir: 'Yalnız sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz...bizi doğru yola ilet' (1-4, 1-5).

muñađ- 'bunalmak, sıkıntıya düşmek' eylemi, *muñlug*'un anlamına paralel biçimde 'ihtiyacı olmak' olarak da anlaşılabilir.

elig tut = bk. 30. beyit.

elig tut- eyleminin, TT *şefaet et*- eyleminde olduğu gibi yaklaşıma hâliyle kullanılması dikkat çekicidir.

30. sewük sawçı birle kopurgıl mini/ elig tuttaçı kıl könilik küni

"sevgili peygamber ile haşret beni/ şefaet et mahşer günü"

İslam inancına göre, ölen bütün insanlar dünyada yaptıklarının hesabını vermek üzere kıyametten sonra Tanrı tarafından diriltilecek ve bir araya getirilecektir yani haşrolacaktır (*kopur*-). Bu nedenle Müslümanlar mahşer günü (*könilik küni*) Hazret-i Muhammed'in (*sewük sawçı*) şefaatine (*elig tut*) nail olmak ister.

sawçı = *resül, nebî* 'haber taşıyan, peygamber'.

sawçı 'peygamber' anlamıyla Ar. *resül*'den 'haber götüren, haberci; peygamber' veya Far. *peygamber/peyāmbur* sözcüğünden anlam ödünçlemesidir. Tarihi kaynaklarda, tek örnek olmak üzere *yalawaç paygambar sawçı* kelime koşması da vardır (bk. Clauson 1972).

sewük sawçı = Ar. *habibullāh* 'Tanrı'nın sevgilisi, Hazret-i Muhammed'.

kopur = Ar. *haşere* 'yerinden kaldırmak; toplamak, bir araya getirmek'.

elig tuttaçı kıl = (?) Ar. *şefāÓa* 'şefaet etmek, suçlu veya muhtaç olanlar için af veya yardım rica etmek'.

könilik = *Óadl, haqq*, 'adalet, doğruluk; müstakim olma'.

könilik küni / *ulug kün* = Ar. *yevmu'l kıyām* 'kıyamet günü'.

31. tözü tört işiñe tümen miñ selam/ tegürgil kesüksüz tutaşı ulam

“dört eşine sayısız selâm/ ulaştır kesintisiz aralıksız devamlı”

Müslümanlar için dualarda ve her fırsatta Hazret-i Muhammed’e, ailesine, sahabelerine selâm okumak, dinî bir görevdir. Bu, dinî terminolojide *şalât u selâm* olarak adlandırılır. Yusuf, bu gelenek çerçevesinde Hazret-i Muhammed’in dört eşine yani dört halifeye daima sonsuz selamın ulaştırılmasını diliyor (*tegürgil kesüksüz tutaşı ulam*).

tört iş= Far. *çehār yār-e gozîn* ‘dört seçkin eş, arkadaş’.

tört iş ‘dört eş’, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali’yi ifade etmektedir. Dört halife için Ar. *hulefâü’r- rāşidūn* ‘doğru yola götüren halifeler’ nitelemesi kullanılmaktadır. *Tört iş*, Farsçadan çeviri olmalıdır, ancak Kur’an’da Ebubekir için, Hazret-i Muhammed’in *arkadaşı (şāhibihi)* ibaresi vardır (bk. 9-40).

32. ulug künde körkit olarnıñ yüzün/ elig tuttaşı kılğıl eıgü sözün

“ulu günde göster onların yüzünü/şefaathlerini bana yardımcı kıl”

ulug kün= Ar. *yevm-i kebîr, yevm-i Ŗazîm* ‘büyük gün’.

İslam inancına göre, bu dünyadaki yaşamdan sonra, âhirette, dünyada yapılanların hesabının verileceği günü ifade eden *maşşer günü, din günü, hesap günü, ceza günü* vb. terimlerin KB’deki karşılığı *ulug kün* ‘büyük gün’ veya *könilik küni* ‘doğruluk günü’dür. Bu terimin de kaynağı Kur’an’dır (bk. 11-3, 83-5).

33. seni erdükün teg ögümez özüm/ seni senmet öggil kesildi sözüm

“seni olduğun gibi övemez özüm/ seni sen öv kesildi sözüm”

Bu beytin kaynağı Hazreti Muhammed’in *lā uhşî şenāen ente kemā ešneyte Ŗālā* ‘Senin kendini methettiğin gibi bir övgü bilmiyoruz’ hadisi ve bu hadisten mülhem ‘Seni lâıyk olduğun şekilde övemiyorum. Sana lâıyk bir şükürle şükredemiyorum. Sen ancak kendini övdüğün gibisin’ vb. dualardır.

Sonuç

Tevhit ve münacat bölümü içerik ve biçim bakımından ortak İslami kültürün bir ürünüdür. Bu bölüm; sanatçının Arapça, Farsça, Türkçe kaynakları okuyarak içselleştirmesinin bir ürünü, daha güçlü bir ihtimalle Arapça ve/veya Farsça benzer eserlerden çeviri veya uyarlamadır. Çeviri veya uyarlamanın Arapça veya Farsçadan yapıldığına ilişkin açık bir veri yoktur. Metindeki düzen, akış ve üslup, KB’nin, İslami dönem Türk dilinin ilk edebi eseri olmayacağını açıkça gösterir.

Otuz üç beytin tamamı Kur’an ile doğrudan ya da atıflarla dolaylı olarak bağlantılı hatta genellikle Kur’an ayetlerinin bire bire yakın veya serbest çevirisidir. Dinî terimlerin önemli bir bölümü, Kur’an’da da yer alan Tanrı’nın güzel adlarının karşılığı veya bu adlara atıftır.

Arapça kökenli dinî terimler büyük ölçüde Türkçe söz varlığıyla, başarılı biçimde karşılanmış, bazen *ögdi- šenā, šüret- bediz* gibi Türkçe ve Arapça terimlerin bir arada yer almış, az da olsa '*arş, šerā, ḥaqqu*'-*l-yakīn, šek* gibi Arapça terimler kullanılmıştır.

Türkçe söz varlığından esas olarak, kaynak Arapça terimin anlamının ödünçlenmesi, genişletilmesi veya İslami kavrama uyarlanması yoluyla yararlanılmıştır. Dinî kavramın, mevcut Türkçe söz varlığıyla karşılanamaması durumunda yeni terimler oluşturulmuştur. Bu bölümde yer alan elli civarındaki Türkçe terimin büyük bir bölümü, kaynaklarda dağınık olarak birkaç yüzyıl daha kullanıldıktan sonra terim niteliğini kaybetmiş ya da kaybolmuştur.

Kısaltmalar

Ar.	: Arapça
DLT	: Divanü Lûgâti't-Türk
DS	: Derleme Sözlüğü
ET	: Eski Türkçe
Far.	: Farsça
KB	: Kutadgu Bilig
krş.	: karşılaştırınız
Kzk.	: Kazakça
Orh.	: Orhon (Türkçesi)
ör.	: Örnek, örneğin
Özb.	: Özbekçe
SN	: Süheyl ü Nevbahar
Trkm.	: Türkmence
TS	: Tarama Sözlüğü
TT	: Türkiye Türkçesi
Uyg.	: Uygurca
vb.	: ve başkaları, ve benzerleri

Kaynakça

- Arat, Reşit Rahmeti (1988), *Yusuf Has Hâcib Kutadgu Bilig II* (Çeviri), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arat, Reşit Rahmeti (1991), *Kutadgu Bilig I Metin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, Aysu (2004), *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi Karahanlı Türkçesi* (Rylands Nüshası) Giriş-Metin-Notlar-Dizin, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bodrogligeti, A. (1972), "Islamic Terms in Eastern Middle Turkic", Budapest: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Tomus XXV.
- Clauson, G. (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: University Press.
- Dankoff Robert (1983), *Yusuf Khass Hajib, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dankoff, R. and James Kelly (1982-85), *Compendium of the Turkic Dialects*, I-III, Harvard University Press.
- Eckmann, János (1976), *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ersoylu, Halil (1981), "Kutadgu Bilig'de Kur'an-ı Kerim Ayetlerinden İlhamlar", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 17, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Li, Yong-Söng (2004), *Türk Dillerinde Son Takılar*, İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi.
- Mordtmann, J. H., 1. Band *Suheil und Neubehâr*, Hannover: Quellenwerke des islamischen Schrifttums, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaie.
- Nadelyayev, V. M., D.M. Nasilov vd. (1969), *Drevnetyurkskiy Slovar'*, Leningrad: İzdatel'stvo «Nauka».
- Öztürk, Abdülvehhab (1995), *Ansiklopedik Kur'an-ı Kerim Sözlüğü*, İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Tezcan, Semih (1981), "Kutadgu Bilig Dizini Üzerine", *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Cilt XLV/2, Sa. 178, Ankara: TTK Basımevi.
- Türk Dil Kurumu (1942), *Kutadgu Bilig Tıpkıbasım II Fergana Nüshası*, İstanbul: Alâeddin Kırıl Basımevi.
- Türk Dil Kurumu (1986), *Divanü Lügat-it-Türk Dizini 'Endeks' IV*, ([Çeviren: Besim Atalay), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Wehr, Hans (1952, 1977), *Arabisches wörterbuch*, London: Macdonalds & Evans Ltd.
- www.diyanet.gov.tr
- Yavuz, Yunus Vehbi (1979), (Tercüme), *İmam Âzam Fıkıh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

On the Origins of Turkish Islamic terms (teñri ‘azze ve celle ögdisin ayur) in Kutadgu Bilig

Assist.Prof.Dr. Süer EKER*

Abstract: Kutadgu Bilig, which is known as the first written work of the Islamic period of the Turkic language and culture, is quite rich with respect to Turkic theological/Islamic terms.

Providing to a great extend Turkic equivalents of Koranic terms, Kutadgu Bilig and interlinear translations of the Koran shows that, Turkic also had a standardized tradition in the area of Islamic terminology along with 400 years old Arabic which had been developed since the very beginning of Islam, and at least 100 years old Persian tradions.

Key Words: Kutadgu Bilig, Karahanid Turkic, Koran, Islamic terms, borrowing, Middle Turkic

* Başkent University, Faculty of Science Letters Department of Turkish Language and Literature / ANKARA
suereker@yahoo.com

Об источниках тюркских исламских терминов в Кудатгу Билиг (teñri ‘azze ve celle ögdisin ayur)

Помощник Доцента Доктор Суэр Экер*

Резюме: Кудатгу Билиг, известный как первый источник тюркского языка и культуры исламского периода в тоже время обладает богатыми данными и с точки зрения Турецких религиозных терминов. Наряду с развитием 400летнтней арабской и как минимум 200летней персидской традиции религиозной терминологии начиная с периода зарождения Ислама, Кудатгу Билиг и построчные переводы Курана, путем замены терминов, встречающихся в Куране на тюркские слова, выявляют тот факт, что тюркский язык также обладает развитой, ставшей стандартной традицией в области исламской терминологии. В этой работе преследуется цель: показ источников, тюркских исламских терминов раздела унификация-молитва, составляющих вводную часть основного текста Кудатгу Билиг.

Ключевые слова: Кудатгу Билиг, Караханидский язык, Коран, исламские термины, возмещение, среднетюркский

* Башкентский Университет Факу^тет Естествознания и Литературы отделение турецкий язык литература, Баглыжа / АНКАРА
suereker@yahoo.com

Japonca'daki Birleşik Fiiller ve Türkçedeki Fiillere Benzerlikleri: fiil+fiil

Yard.Doç.Dr. Kerim DEMİRCİ*

Özet: Farklı dil ailelerinden gelmelerine rağmen birçok dünya dili birden fazla fiili birleştirerek dilbilimsel olarak bir cümlemin yüklemi yapma özelliğine sahiptir. Türkçede birleşik fiil dediğimiz bu yapılar dilbiliminde *sıralı fiil yapısı*, *sıralı fiil*, *sıralama* veya *fiil sıralaması* vb. terimleriyle de karşımıza çıkmaktadır. Bu yazıda, akrabalığı bulunmayan bazı dünya dillerindeki birleşik fiil yapılarına örnek verilmesinin yanında, özellikle Japoncadaki birleşik fiillerin yapısal ve anlamsal özellikleri üzerinde durulmaktadır. Japoncadaki yapılar anlatılırken Türkçedeki benzer yapılar da yapısal ve anlamsal olarak Japonca emsalleriyle kısaca mukayese edilmektedir. Bu mukayesenin amacı, Türk dilleri dışında dil öğrenen veya inceleyen kişilerin dikkatini başka dillerdeki benzer yapılara çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Renjookei formu, sıralı fiil, birleşik fiil, gerundum, aktivite/proses fiilleri, soyutlama, tasvir fiil

Birleşik fiil

Birden fazla fiilin tek anlam etrafında birleşerek bir fiil işlevi yüklenmesi olayına dünyanın birçok dilinde rastlanır. Dilbilim sözlüklerinde genellikle *sıralı fiil yapısı* (serial verb construction), *sıralı fiil* (serial verb), *sıralama* (serialization) veya *fiil sıralaması* (verb serialization) (Crystal 1997: 348-349, Trask 1993: 251-252, Matthews 1997: 339) gibi kavramlarla karşımıza çıkan bu yapının Batı Afrika dilleri, Doğu ve Güneydoğu Asya dilleri ve Yeni Gine gibi ülke dillerinde sıkça kullanılmakta olduğu belirtilmektedir. Dilbilim alanında saygın bir yere sahip olan David Crystal ve R. L. Trask'ın kaynak eserlerinde bu tür yapıların kullanıldığı alan doğru olmakla beraber eksik olarak gösterilmiştir. Birleşik fiil yapılarının yaygın olduğu dil sahasını belirtirken, Doğu ve Güneydoğu Asya dillerinin yanına Türk dillerinin içinde bulunduğu, Asya'da oldukça geniş bir coğrafyaya yayılan Altay dillerini de zikretmek gerekir. Hem morfolojik hem de semantik bakımdan fiil yapıları itibarıyla gayet çeşitlilik arz eden Altay dillerinin, uluslararası dilbilim sahasında, dikkat çekici özelliklere sahip olma bakımından sadece eklemeli dil oluşları, sesli uyumu ve isim çekim ekleriyle öne çıkmış olması¹ bir eksiklik olarak nitelendirilebilir. Kesinliği tartışılmakla birlikte Türk dilleri gibi Altay dil

* Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi / DENİZLİ

ailesine mensup olduğu kabul edilen Japonca da birleşik fiiller açısından gayet zengin bir dildir. Her ne kadar Uzak Doğu dillerini düşündüğümüzde, bizde oluşan ilk çağrışım o dillerin karmaşık yazı karakterleri olsa da, bu dillerin Türkçeye benzeyen birçok morfolojik veya semantik yönü bulunmaktadır. Bu yazının ana konusunu, bu benzerliklerin en şaşırtıcılarından biri olan, Japoncadaki birleşik fiiller teşkil etmektedir. Ancak, Japoncadaki bu yapılara gelmeden önce birleşik fiil yapılarının genel bir tanımını yapıp farklı dillerden örnekler vermek faydalı olacaktır.

Zeynep Korkmaz'ın Türkçeyi göz önünde bulundurarak yaptığı tanıma göre birleşik fiiller, bir isim ile bir yardımcı fiilin, iki ayrı fiil şeklinin yahut isim soylu bir veya birden çok kelime ile bir esas fiilin birleşmesinden oluşan ve tek bir kavrama karşılık olan fiil türleridir (Korkmaz 2003: 46, 150). R. L. Trask'ın (1993: 251-252) tanımına göre ise semantik olarak tek bir anlam içeren, aynı özne tarafından yönlendirilen, fakat sentaktik bakımdan birden fazla fiilin art arda gelmesiyle oluşan, açık/görülen bir bağlaç ile bağlanmayan yapılardır. Bu çalışmamızda, Zeynep Korkmaz'ın tanımında belirttiği, bir isim ile bir fiilin birleşmesiyle oluşan *yardım et-*, *kabul buyur-*, *arz eyle-* vb. fiiller inceleme alanı dışındadır. Başka bir deyişle, bu yazıda ele alınacak birleşik fiiller iki veya daha fazla fiilin oluşturduğu yapılardır. Türkçede *yığılıp kaldım*, *kaçıp geldim*, *alverdim* veya Kazak Türkçesinde *Xattı cazıp berdim* 'Mektubu (birisi için) yazdım', *Kün şığıp baradı* 'Güneş çıkıyor' (Demirci 2003: 2, 165) örneklerinde gördüğümüz türden birleşik fiillerdir. Ardışık şekilde fiillerin sıralanması aralarında genetik bir bağ bulunmayan birçok dilde mevcuttur.

Dünya dillerinden bazı örnekler

Yukarıda bahsedildiği gibi birleşik fiil yapıları birçok dilde bulunmaktadır. Örneğin, Çincenin Mandarin lehçesinde (Li 1989: 54-70) iki fiilin art arda sıralanmasından oluşan birleşik fiiller sıkça kullanılmaktadır. Bu fiiller *sonuçsal* (resultative) ve *paralel* olmak üzere ikiye ayrılırlar. Aşağıdaki iki örnekte görüldüğü gibi sonuçsal yapılarda ikinci fiil birinci fiilin bir sonucu durumundadır.

1. a. *Wǒ bǎ chá bēi dǎ pò le*
ben çay kap vur- kır- geçmiş zaman (aspekt)
'Ben çay bardağını kırdım'
1. b. *tā bǎ mén lā kāi le*
3. tekil şahıs kapı çek- aç- geçmiş zaman (aspekt)
'Kapıyı (çekerek) açtı'

Paralel yapılar ise önceleri tek fiille ifade edilen hareketlerin zamanla aynı anlamdaki iki farklı fiille ifade edilmeye başlanmasıyla ortaya çıkmışlardır. Eskiden tek heceli *mái* fiiliyle ifade edilen *al-* fiili modern Mandarin lehçesin-

de *gòu-mǎi* fiilleriyle de ifade edilmeye başlanmış. Her iki fiil de satın almak anlamı taşımaktadır.

1. c. *Wǒ de gōngsī gòu- mǎi shāngpín*
Ben ilgi eki şirket al- al- mal
'Benim şirketim mal alır'

1. d. *Wǒ de gōngsī mǎi shāngpín*
Ben ilgi eki şirket al- mal
'Benim şirketim mal alır'

Çincenin öteki büyük lehçesi olan Kantoncada da doğal olarak Mandarincedekine benzer yapılar vardır (Yip 1994: 142-149).

2. a. *Bātyùh ngóhdeih heui tái hei*
Haydi biz git- gör- film
'Haydi sinemaya gidelim'
2. b. *Ngóh tīngyaht fēi heui gin-gūng*
Ben yarın uç- git-gör-iş (mülakat)
'Ben yarın bir mülakata gidiyorum'

Batı Afrika dillerinden Kwa dili de ardışık fiiller konusunda oldukça zengindir. Bazı örneklerde her iki fiil de gerçek anlamını kaybedip tamamen deyim-selleşirken (4. b.) bazılarında ise iki fiil gerçek anlamlarını kaybetmeden (4. a.) yeni bir anlam oluştururlar.

3. a. *Ĭ-de poáno noá baá*
3.tş-al- masa belirteç gel-
'O, masayı getiriyor'
3. b. *Me- gyeá no dä*
1.tş- al- 3.tş yükleme ye-
'Ona inanırım'
3. c. *Aémmaá yñá adwuáma maá Kofä*
Amma yap- iş ver- Kofi
'Amma Kofi için çalışıyor'

Kwaca ve Çince ile genetik bir bağı bulunmayan fakat Türkçe ile genetik akrabalığı tartışmalı olan² Moğolcada da birleşik fiil yapıları mevcuttur.

4. a. *güicü aroba*
koş-gerund gir-geçmiş Z. 1.Tş.
'Koşup girdi'

4. b. *biçicü* *ögbe*

yaz-gerund ver-geçmiş Z. 1.Tş.

‘Başkaları için yazıverdi’ (Poppe 1974: 161-162).

Endonezya’dan bağımsızlığını kısa bir zaman önce elde eden Doğu Timor’da konuşulan Tetun-Dili’ adlı dilde de sıralı fiiller bulunmaktadır.

5. a. *Ohin hau hakarak fo hatane ba imi*

Bugün ben iste- ver- bil- datif sen-çoğul

kona ba ema Timor oan nia moris loron-loron nian

dokun- datif halk Timor döl iyelik hayat gün-gün iyelik

‘Bugün sizlere Doğu Timor halkının günlük hayatı hakkında konuşmak istiyorum’

5. b. *Nia halai sa’e ba foho*

O koş- yüksel- datif dağ

‘O dağa koştu’

Ural dillerinin Fin-Ugor dalından olan Macarcada da benzer sıralama bulunur.

6. a. *A gyerek-ek énekel-ve sétál-t-ak*

belirteç çocuk-çoğul şarkı söyle-gerund yürü-geçmiş Z-3.Tk ş.

‘Çocuklar şarkı söyleyerek yürüdüler’ (Haspelmath 1995: 283)

Japonca birleşik fiiller

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi birbirinden uzak coğrafyalarda konuşulan birçok dilde birden fazla fiilden teşekkül edip tek bir yüklem vazifesi gören fiil yapıları vardır. Sentaktik bakımdan Türk dillerine en yakın dillerden biri olan Japoncada da gayet zengin bir birleşik fiil varlığına rastlamaktayız⁴. Türkçede bir fiille sade bir şekilde anlatılabilen bir hareketi, oluşu, kılışı veya eylemi birden fazla fiilin birleşmesiyle daha canlı, kapsamlı ve farklı anlatma imkanı elde etmiş oluruz. Japonca fiil yapılarının temel unsurlarından biri olan birleşik fiiller doğal olarak dildeki anlatıma canlılık ve zenginlik katmaktadır.

Yapısal özellikler

Japoncadaki her bir birleşik fiil iki fiilin bir araya gelmesiyle teşekkül eder. Birinci fiil (F1) *Renyookei* adı verilen formattadır. *Renyookei*, morfolojik ve semantik fonksiyon itibarıyla Türkçe ve diğer Türk dillerindeki zarf fiil’ ekine benzemektedir. Fiilin son seslerinin *-i*’ye dönüşmesi suretiyle *Renyookei* formu oluşturulur. Bazı durumlarda mastar eki olan *-(r)u* düşer ve fiil kökündeki *-e* sesi *Renyookei* formu görevi üstlenir (*taberu* ‘yemek’ → ‘*tabe*’). İkinci fiil (F2) ise Tagaşıhira’nın ‘sözlük giriş formu’ dediği mastar formundadır. *Renyookei* formatındaki birinci fiilin aksine ikinci fiil, cümle içinde kullanıldığı zaman değişik eklerle çekimlenmektedir. *kami kiru* ‘ısırp koparmak’ < (ısırp- kes-), *kake tukeru* ‘bir yere telaşla

koşmak' < (koş- ildir-), *ii watasu* 'bir kararı sözlü olarak ilan etmek' < (söyle-ver-) . Bu yapıyı bir şema halinde gösterebiliriz:

Japonca yapı:

Birinci fiil + Renyookei formu İkinci fiil	
<i>hara- i</i>	<i>modosu</i>
öde-Renyookei	döndür-
'geri ödemek'	

Türkçe yapı:

Birinci fiil + Gerundium İkinci fiil	
söyle-(y)i	ver-
'aniden söylemek'	

Görüldüğü gibi Japoncada birleşik fiiller yapısal olarak Türkçedeki emsallerine benzemektedir. Bilindiği üzere Türkçede çekimlenmemiş haldeki (non-finite-mastar durumundaki) *gel-*, *çık-*, *git-* vb. fiillerinin *-I*, *-Ip* veya *-A* zarf fiil ekleri olarak *gel-ip*, *çık-ı* *gid-e* durumuna gelirler. Yani Türkçede *non-finite* bir yapı *finite* hale gelirken fiil köküne harici bir morphem eklenir, buna mukabil Japoncada *Renyookei* formunun teşekkülü daha ziyade kelimenin bünyesinde cereyan eden fonolojik bir hadisedir.

nomu 'içmek' → *nomi*,
harau 'ödemek' → *harai*,
kakeru 'koşmak' → *kake*,
nageru 'fırlatmak' → *nage*,
todokeru 'bir yere bir şey getirmek, rapor etmek' → *todoke*

Birleşik fiilleri oluşturan elementlerin anlam karakterleri açısından bakıldığında Tagashira'ya göre (1986: 2) Japoncadaki birleşik fiillerin en büyük özelliği bu yapıların büyük çoğunluğunun *aktivite/eylem* ve *proses/süreç* bildiren fiillerden oluşmalarıdır. Tagashira, **süreç** gösteren fiillerin geçişli ve geçişsiz olduklarını ve bunların durum değişikliği (change of state) veya konum değişikliği (change of location) gösteren fiiller olduğunu belirtir. Örneğin, geçişsiz bir fiil olan *aku* 'açık hale gelmek', geçişli bir fiil olan *akeru* 'açmak' fiiliyle birleşerek kapalı durumundaki bir nesnenin açılarak durumunun değiştiğini gösterir. Öte yandan geçişsiz *hairu* 'girmek' ve geçişli *ireru* 'yerleştirmek' birleşerek nesnenin durumundan ziyade yerinin değişikliğini gösterir.

Aktivite fiilleri ise, durum veya konum değişikliği göstermezler. *huku* 'üfle-mek', *miru* 'bakmak', *motu* 'tutmak', *sasou* 'davet etmek' vb.

Aktivite fiilleri ile proses fiilleri birleşip birleşik fiiller oluştururlar. *osi akeru* ‘itmek-açmak, itip açmak’, *tataki akeru* ‘vurmak-açmak, vurup açmak’,

Birleşik fiillerin aktivite ve proses fiillerinden oluşmaları gerçeğinin yanı sıra, bu fiil yapılarında ikinci fiilden (F2) kaynaklanan anlamda bir soyutluk derecesi bulunmaktadır. Bu soyutluk derecesi, rakamsal olarak ifade edilecek olunursa, sıfırdan üçe kadar çıkabilmektedir. Örnek olarak *tukeru* ‘eklemek, iliştiirmek’ fiilinin ikinci fiil olarak kullanıldığı yapılara bakalım:

1. Sıfır derece soyutluk: *nui tukeru* ‘dikmek-eklemek, dikip eklemek’ birleşik fiilinde her iki fiil de bir nesneyi bir yere eklemeyi ifade ederler ve eylemde soyutluk yoktur. Bu yapıda *tukeru* fiili bir nesnenin konum değiştirip başka bir nesneye eklenerek onun tamamlayıcı (integral) bir parçası haline gelmesini ifade eder.

2. Birinci derece soyutluk: *hari tukeru* ‘yapıştırmak-eklemek, iyice yapıştırmak’ fiilinde nesne bir konum değişikliğine uğrar fakat eklendiği nesnenin tamamlayıcı bir parçası olmaz. *nui tukeru* fiilinde olduğu gibi buradaki *tukeru* fiili tam bir somutluk sergilemez.

Sono zeikan-sunkoku no kami wa sikkari haritukete okanai, sugu toreru wa yo.

‘Eğer, Gümrük Beyan Formu’nu iyi yapıştırmazsan hemen düşeceğini biliyorsun’ (Tagashira 1986: 46).

3. İkinci derece soyutluk: *ue tukeru* ‘ekmek, dikmek-eklemek, bir şey dikmek’. Bu yapıda *tukeru* fiili daha ziyade ağaç veya bitki türün bir nesnenin zemine sağlamca yerleştirildiğini gösterir. Eylemin hem cereyan edişi hem de nasıl olduğu ifade edilir.

4. Üçüncü derece soyutluk: *sikari tukeru* ‘azarlamak-eklemek, sertçe azarlamak’. Burada *tukeru* fiili azarlamak anlamındaki *sikari* fiilini tasvir etmektedir. *tukeru*, azarlama eyleminin bir nevi zarfı işlevi yüklenmiştir.

Ano okusan wa itinitizyuu gamigami zyotyuu ya kodomi-tati o sikaritukeru

‘O kadın, gün boyunca çocuklarına ve hizmetçi kıza kaba davranıp onları **şiddetlice azarlar**’ (Tagashira 1986: 175).

Üçüncü derece soyutluk durumun ikinci fiil gerçek anlamından sıyrılması Türk dillerindeki tasvir fiillerin üstlendiği semantik görevle örtüşmektedir. Japonca birleşik fiilleri anlam bakımından incelerken de göreceğimiz gibi, işlev itibarıyla Japonca *sikari tukeru* yapısındaki *tukeru* ile Türkçe *azarlayı-verdi* yapısındaki *ver-*, *düşeyazdım* yapısındaki *yaz-*, *alı koydular* yapısındaki *koy-* *gidedurun* yapısındaki *dur-*, *okuyabilmiş* yapısındaki *bil-* veya *bekleye-dursun* yapısındaki *dur-* fiilleri benzer dilbilimsel fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Hem Japonca hem de Türkçe örneklerde, ikinci fiiller asıl anlamlarından

sıyrılarak birinci eylemin *nasıl* gerçekleştiğini ve *hangi tarzda* cereyan ettiğini göstermektedirler.

Bu soyutluk sıralamasında bir (1) ve iki (2) rakamlarıyla izah edilen durumlarda *tukeru* fiilinin daha somut anlam ifade ettiği üç (3) ile dörtte (4) ise soyutluğun ve tasvirin daha hakim olduğu göze çarpmaktadır. Burada sadece *tukeru* fiiliyle örneklendirilen artan soyutluk olayı, derecesi az veya çok olsa da F2 durumundaki her fiil tarafından sergilenebilir. Yalnız, bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki dillerde bu tür küçük anlam farklarını, en iyi, bu dili ana dili olarak konuşan kişiler görebilmektedir.

Semantik özellikler

Japoncadaki birleşik fiillerin tümünü semantik bakımdan kesin bir liste şeklinde sınıflandırma oldukça zordur. Birleşik fiilleri oluşturan her bir fiil birleştiği fiilin anlamsal doğasına bağlı olarak yeni bir anlam kategorisi oluşturabilir. Yalnız, yine de birçok birleşimin gösterdiği ortak özellik, dilcilere bu fiilleri sınıflama imkânı vermektedir. Tagashira, Japonca birleşik fiilleri kendilerini oluşturan fiillerin aralarında kurdukları semantik ilişkiler açısından altı başlık altında incelemektedir.

1. Sebep-Sonuç:

Bu durumda birinci fiil, ikinci fiilin bildirdiği hareketin oluşması için bir vasıta veya bir sebep vazifesi görmektedir.

hikiageru 'çekip kaldırmak' < *hiku*: çekmek- *ageru*: kaldırmak

Amerika no heitai ga Betonamu o hikiagete kara zyuunen ni naru

'Amerika'nın Vietnam'dan askerlerini **çekmesi** [çekip alması-çekerek alması] on yıl oldu.' (Tagashira 1986: 48).

kakiireru 'yazıp girmek, işlemek' < *kaku*: yaz- *ireru*: gir-

Kono moosikomi-yoosi ni wa kazoku no koto o kakiireru ran ga mookete nai

'Bu müracaat formunda aile bilgilerini *girmek* [yazıp işlemek] için bir bölüm konulmamış' (Tagashira 1986: 80).

Birinci fiilin ikinci fiilin gerçekleşmesine zemin hazırlaması birleşik/sıralı fiil yapılarına sahip olan birçok dilde mevcuttur. Schönigin, zarf fiil durumunda ki birinci fiilin ikinci fiil için oluşturduğu durumla ilgili açıklamaları için bk. 1984: 5.

Türkçe, *Hırsız parayı alıp kaçtı*, *Çocuk vazoyu kırıp döktü* gibi cümlelerde *almak* ve *kırmak* fiilleri *kaçmak* ve *dökmek* fiillerinin sebebi veya bir nevi şartı durumundadırlar. Japonca *kiritaosu* '(ağaç vb. bir nesneyi) keserek devirmek' < *kiru*: kes- *taosu*: devir- ve *hiki-dasu* 'çekip çıkarmak' < *hiku*: çek- *dasu*: çıkmasına sebep ol- yapılarında olduğu gibi.

2. Aktivite-Yoğunluk:

Tagashira'nın yoğunluk olarak nitelendirdiği durum birinci fiilin nasıl meydana geldiğidir. Üçüncü derece soyutluk olayını açıklarken bahsettiğimiz gibi bu tür birleşik fiillerde ikinci fiil birinci fiilin nasıl cereyan ettiğini gösterir. Bu durum Türk dillerindeki tasvir fiillerin işlevi gibidir.

yomiageu 'yüksek sesle ve net bir şekilde okumak' < yomu: oku-
ageru: kaldır-, artır-

Watasi ga kono hon no tam eni eranda 200-go o hitotuzutu
yomiageru kara, zibiki da sagasite, sirusi o tukete kudasai

'Bu kitap için seçtiğim iki yüz kelimedenden her birini **net bir şekilde okuyacağım**; lütfen onları sözlükte bul ve işaretle' (Tagashira 1986: 243).

sikaritukeru 'sertçe azarlamak' < sikaru: azarla- tukeru: ekle-

Ano okusan wa itinitizyuu gamigami zyotyuu ya kodomi-tati o
sikaritukeru

'O kadın, gün boyunca çocuklarına ve hizmetçi kıza kaba davranıp onları **şiddetle azarlar**' (Tagashira 1986: 175).

3. Tarz-Eylem:

Birinci fiil, ikinci fiilin oluşması için gerekli olan tarzı gösterir. Örnek: hai noboru 'sürünerek tırmanmak', daki orosu 'kolundan tutarak yıkmak' vb.

motidasu 'tutarak çıkarmak' < motu: tut- dasu: çıkar-

Kyoo no kaigi de wa sono mondai wa **motidasanai** koton i siyoo

'Bugünkü konferansta bu konuyu açmayalım (**tutup getirmeyelim**)' (Tagashira 1986: 125).

4. Aktivite-Yön:

İkinci fiil, birinci fiilin gösterdiği hareketin yönünü gösterir. mi ageru 'yukarı bakmak', miru orosu 'aşağı bakmak' vs.

Yoru ona oka no ue kara mati **o miorosu** to, akari no kirameku yakei
ga totemo kirei desu

'Gece, şu tepenin üstünden şehre **[aşağı] bakarsan**, şehrin pırıltılı silueti çok güzeldir' (Tagashira 1986: 111).

miageru 'yukarı bakmak' < miru: bak-, gör- ageru: kalk-, kaldır-

Nyuuyooku no Waarudo Toreedo Sentaa no tuin-tawaa wa hizyooni
takaku, soba ni tatte tepen o **miageru** to kubi ga itaku naru

'New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin ikiz kuleleri çok yüksek, eğer yanlarında durup **yukarı doğru baksan** boynun tutulur' (Tagashira 1986: 101).

5. Benzer iki hareket:

Her iki fiil de bir özne tarafından, bir olay karşısında arka arkaya, aynı anda yapılmaktadır. Fiillerden herhangi biri diğerine oranla semantik bakımdan önem arz etmez.

okiagaru 'kalkmak' < *okiru*: kalk-, *ageru*: kalk-, kaldır-

Daruma wa nando korobasarete mo sugu okiagaru

'Ne kadar devirirsen devir, daruma bebeği hemen ayağı **kalkar**' (Tagashira 1986: 157).

tukeyuwareru 'bir şeyi bir şeye eklemek' < *tukeru*: ekle- *kuwareru*: ilave et-

Kekkonsiki ni yobukei hito no namae omoituku mamani nanninka kakinarabete okimasita ga, tukeyuwaeru beki hito o omoituitara osiete kudasai

'Aklıma geldikçe düğüne çağırmamız gereken kişilerin listesini yaptım, eğer **listeye eklememiz** gereken biri varsa lütfen bana söyle' (Tagashira 1986: 215).

6. İkinci fiilin oluşmasında birinci fiilin katkıda bulunması:

Tagashira bu durumu anlatmak için zorlanmış olsa gerek ki, fiillerin durumu-nu tasvir etmek için kullandığı başlık, başlık olmadan öte bir açıklama mahiyetinde. Bu tür birleşik yapılarda birinci fiil, ikinci fiilin oluşması için bir sebep değildir ve fiilin oluşma tarzını da göstermeye yönelik değildir. Bu tür yapı daha çok (5) numaralı bölümde anlatılan benzer iki hareket yapılarının özelliğini yansıtır.

inarabu 'bir sırada oturmak' < *iru*: bir yerde bulun- *narabu*: sırada ol-, sıraya gir-

Nagai kaiguzukue no ryoogawa ni inarabu orekireki ni mazitte, sinzanmono no watakusi wa tiisaku natte ita

'Uzun konferans masasının her iki tarafında oturan yüksek mevkili insanların arasında **oturmuş** yeni biri olarak kendimi gizleyebileceğim kadar gizlemeye çalıştım' (Tagashira 1986: 75).

yomikaesu 'tekrar okumak' < *yomu*: oku- *kaesu*: ayrıntıların üzerinde dur-, tekrarla-

Kontesuto ni oobosita tanpensyoosetu ga itiban ni nata to sirasete kita. Uresii tayorina node, suuzitu wa sono tegami o nando mo yomikaesite sono tabi ni yorokobi ni hitatta.

'Bana, yarışmaya gönderdiğim kısa hikayenin birincilik ödülünü kazandığını iletiler. Bu benim için o kadar sevindirici bir haberd ki bir-

kaç gün mektubu tekrar **tekrar okudum** ve her okuduğumda içim sevinçle doldu' (Tagashira 1986: 244).

Anlamca kaynaşma veya deyimleşme

Belirtilen altı maddeye paralel olarak Japonca birleşik fiillerde her iki fiilin de gerçek anlamları dışında yeni anlamlar kazanma özellikleri vardır. Bu durum bir tür deyimleşme veya anlamca kaynaşma olarak nitelendirilebilir. Bu, semantik bakımdan Türkçedeki deyimlere benzemektedir. Ancak morfolojik olarak deyimlerden ayrılıp yazının başında şemalaştırdığımız bileşik fiillere benzemektedir. Bilindiği gibi Türkçe deyimleri meydana getiren unsurların sadece fiil olma mecburiyeti yoktur. Meselâ, *dört gözle beklemek*, *iple çekmek*, ve *kafasının tasını attırmak* vs. fiilleri, içinde çok sayıda isim bulunduran birer deyimdir ve yalnızca fiillerden oluşmamaktadırlar. Başka bir ifadeyle, Türkçede sadece iki fiilin bir kural dahilinde birleşmesiyle oluşan deyim grupları yoktur. Kurallı bileşik fiiller dediğimiz yeterlik, tezlik, süreklilik ve yaklaşma bildiren ve iki fiilden oluşan yapılar ise deyim olarak kullanılmamaktadırlar. Oysa Japoncada deyim anlamı kazanmış birleşik fiiller iki fiilin birleşmesinden müteşekkildir. Bu durumda fiillerin her ikisi de başka anlam kazanmaktadırlar. Bu açıdan baktığımızda Japoncadaki birleşik fiiller Türkçedeki kurallı birleşik fiillerden farklılık arz ederler. Bilindiği üzere Türkçe yapılar da birinci fiil gerçek anlamından uzaklaşmaz. Gerçek anlamından uzaklaşan unsur ikinci fiildir. 'Galip *oluverdi* cünd-i mağlup' (Gencan 1971: 262) cümlesinde *ol-* gerçek anlamında kullanılırken *ver-* gerçek anlamından tamamen uzaklaşmıştır.

Örnekler:

harikomu 'savurganlık yapmak' < *haru:* ger- *komu:* gir-,
kirinukeru 'mücadele etmek, çabalamak' < *kiru:* kes- *keru:* geç-,
korogaru 'ziyaret etmek, bir kişide davetsiz misafir olarak kalmak' <
korogaru: yuvarlan- *komu:* gir-

Nyuyuyoku de sumu tokoro wa mada kimatte inai ga, toobun ozi no tokoro ni korogarikomu tumori da

'New York'ta nerede kalacağımı henüz bilmiyorum, fakat şimdilik amcamın yanında **kalmayı** planlıyorum' (Tagashira 1986: 93).

kurikaesu 'tekrarlamak, bir şeyi tekrar tekrar yapmak' < *kuru:* makara-
raya sar- *kaesu:* döndür-

Terebibangumu wa itigatu kara w asudeni hoosoosita episoodo o kurikaesu dake de atarasii mono wa nai

'Ocak ayından sonra televizyonlar tamamen eski programları **tekrarlarlar**, yeni hiçbir şey olmaz' (Tagashira 1986: 95-96).

toruageru 'mahrum etmek, elinden almak' < *toru*: elde et-, *ageru*: kalk-, kaldır-

Mosi nanika no zizyoo de kono kenri o toriagerareru to, hizyooni komarimasu

'Eğer bir sebeple onlar bu haktan **mahrum edilirlerse**, çok zor durumda kalacaklar' (Tagashira 1986: 206-207).

Sonuç olarak denilebilir ki birleşik fiil yapıları, genetik akrabalığa bağlı olmaksızın, dünyanın farklı bölgelerinde konuşulan değişik dillerin sahip oldukları ortak bir özelliktir. Belki diller yalnız fiil yapılarına bakılarak da tasnif edilebilirler. Birleşik fiil yapıları, Altay dil grubuna mensup olduğu tartışılan Japoncada da oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Morfolojik açıdan Türkçedeki ve Türk dillerindeki kurallı birleşik fiillere çok benzeyen Japonca-daki fiiller, semantik bakımdan Türkçe yapılarla birebir örtüşmemektedirler. Buna rağmen örneklerde görüldüğü üzere bu fiiller birçok yönden anlamsal benzerlikler arz etmektedirler. Türk dillerindeki yapılarla Japonca yapıları kısa bir şekilde mukayese eden bu çalışmanın daha geniş çalışmalara kapı açması amaçlanmaktadır.

Açıklamalar

- 1 Yabancı kaynakların birçoğu Altay dillerinin özellikleri söz konusu olduğunda bu dillerin bilhassa eklemeli diller (agglutinating language) olduklarını vurgularlar. Bu tür kaynaklar daha çok Türkçe başta olmak üzere diğer Altay dillerindeki sesli uyumu (vowel harmony) ve hal ekleri (case system) konusunu örneklerle açıklarlar. O kadar ki, Barry J. Blake'in *Case [Hal] kitabı Mehmet adam-a elma-lar-ı verdi* (Blake 1994: 1) cümlesiyle başlar. Oysa bu dillerin fiil sistemleri de oldukça dikkat çekici özellikler gösterir.
- 2 Bu konuda daha geniş bilgi için Nicholas Poppe'in *Introduction to Altaic Linguistics* (1965), Otto Harrossowitz-Wiesbaden ve Sir Gerard Clauson'un *Turkish and Mongolian Studies* (1962), adlı eserlerine müracaat edilebilir.
- 3 Buradaki *Dili* kelimesi tesadüfen *dil* kelimesinin *-i* iyelik eki almış şekline benzese de aslında bir yer ismidir. Dili şehri Doğu Timor'un başkentidir. Tetun-Dili dili ise Tetunun bir lehçesidir. Bu dil Tetum olarak da adlandırılır.
- 4 Bu konuda en kapsamlı araştırmalardan biri Yoshhiko Tagashira ve Jean Hoff tarafından yapılmıştır. Yazımın bu bölümünde onların çalışmasının ilk 20 sayfasından faydalanılmıştır: YOSHİKO, Tagashira and HOFF, Jean (1986), *Handbook of Japanese Compound Verbs*, Tokyo: The Hokuseido Pres. Kitabın diğer sayfalarından alınan örnekler için sayfa numarası belirtilmiştir.
- 5 Tetsuya Sano, Mart 1999'da yaptığı *Verbal Inflection in the Acquisition of Japanese* 'Japonca öğreniminde fiil çekimleri' adlı çalışmasında Renyookei formunu *adverbial*, yani, *zarf fiil* olarak adlandırmaktadır. <http://coe-sun.kuis.ac.jp/coe/public/paper/outside/sano2.pdf> (30-01-2005).

Kaynakça

- BLAKE, Barry, J. (1994), *Case*, Cambridge University Pres.
- CRYSTAL, David (1997), *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Blackwell Publishers.
- DEMİRCİ, Kerim (2003), *Descriptive Verbs in Kazakh*, University of Wisconsin-Madison (Basılmamış doktora tezi).
- GENCAN, Nejat, Tahir (1971), *Dilbilgisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- HASPELMATH, Martin and KÖNIG Ekkehard (1995) *Converbs in Cross-Linguistic Perspective: Structure and Meaning of Adverbial Verb Forms-Adverbial Participles, Gerunds-*. Berlin • New York: Mouton de Gruyter.
- KORKMAZ, Zeynep (2003), *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORKMAZ, Zeynep (2003), *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LI, N. Charles and Thompson, Sandra A. (1989), *Mandarin Chinese*, London, Los Angeles, Berkeley: University of California Pres.
- MATTHEWS P. H. (1997), *Concise Dictionary of Linguistics*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- POPPE, Nicholas (1974), *Grammar of Written Mongolian*, Otto Harrossowitz-Wiesbaden.
- SCHÖNIG, Claus (1984), *Hilfsverben im Tatarischen*. Wiesbaden.
- TRASK, R. L. (1996), *Historical Linguistics*, London, New York, Sydney, Auckland: Arnold.
- YIP, Virginia and MATTHEWS, Stephen (1994), *Cantonese*, London and New York: Routledge Grammars.
- YOSHİKO, Tagashira and HOFF, Jean (1986), *Handbook of Japanese Compound Verbs*, Tokyo: The Hokuseido Pres.
- KWACA: http://www.akan.org/akan_cd/ALIAKAN/course/U8-Grammar-p10.html (26-01-2005).
- RENYOOKEİ: <http://coe-sun.kuis.ac.jp/coe/public/paper/outside/sano2.pdf> (30-01-2005).
- TETUN-DİLİ: <http://www.linguistics.unimelb.edu.au/people/staff/rachel/sv.pdf> (26-01-2005).
- TETUN-DİLİ: <http://www.ualberta.ca/~johnnewm/Tetun/gloss.html> (Catharina Williams, Van Kilinken, John Hajek, Rachel Nordlinger) (26-01-2005).

Japanese Compound Verbs and Their Turkish Counterparts: verb+verb

Assist.Prof.Dr. Kerim DEMİRCİ*

Abstract: Regardless of their genetic affinity, a considerable number of world languages share a quality of combining more than two verbs serving together as a single predicate (Verb phrase) governed by a single subject of a sentence. This linguistic quality has several names such as verb serialization, compound verbs, descriptive verbs etc. While illustrating a number of samples cross-linguistically, in this study we will mainly provide a preliminary description of two verb combinations in Japanese, identifying them with their structural and semantic characteristics. In doing this, morphological and semantic similarities and differences between the Japanese compound verbs and their Turkic counterparts will also be briefly expressed. The aim of the comparison is to draw the attentions of students and researchers of the Turkic languages to similar structures in different languages such as Japanese.

Key Words: Renjookei form, serial verb, compound verb, gerund, activity verbs, abstraction, descriptive verb

* Pamukkale University, Faculty of Education / DENİZLİ

Составные глаголы в японце и их турецких коллегах (копиях): глагол+глагол

Помощник Доцента Доктор Керим Демирджи*

Резюме: Независимо от их генетической близости, значительное число (номер) мировых языков разделяет качество объединения больше чем двух глаголов, обслуживающих вместе как единственный (отдельный) предикат (фраза Глагола) управляемый единственным (отдельным) предметом предложения. Это лингвистическое качество имеет несколько названий (имен) типа преобразования в последовательную форму глагола, составных глаголов, описательные (наглядные) глаголы и т.д. При иллюстрировании множества креста (пересечения) лингвистически образцов, в этом изучении мы главным образом обеспечим предварительное описание двух комбинаций глагола в японце, опознавая их с их структурными и семантическими характеристиками. В выполнении этого, морфологические и семантические подобию и различия между японскими составными глаголами и их Тюркскими коллегами (копиями) будут также кратко выражены.

Ключевые слова: Ренжоокеи форма, последовательный глагол, составляют глагол, герундий, глаголы деятельности/процесса, абстракцию, описательный (наглядный) глагол

* Университет Памуккале, Факультет Естествознания и Литературы / ДЕНИЗЛИ

Türkçede Tarihî Türk Dili Alanında Fonksiyon Değiştirmeye Bir Örnek: *Tut-* Fiili

Dr. Mehmet Vefa NALBANT*

Özet: Günümüz dilbilimcileri her dilin kendi sözcük türetme yollarından farklı, bütün diller için ortak bir türetme yolu olarak, fonksiyon değiştirme yöntemini göstermektedirler. Bu türetme yolunda, sözcüğün başına veya sonuna herhangi bir ek eklemeksizin sözcüğün tür değiştirmesi sağlanmış olur. Türkçe için çok sık başvurulmayan bu sözcük türetme yolunun ilk örneklerine, *tut-* fiilinin fonksiyon değiştirip bağlaç olarak kullanıldığı *Kutadgu Bilig*de rastlamaktayız. Bu çalışma, *Kutadgu Bilig*deki *tut-* fiilinin fonksiyon değiştirdiği örneklerle ve bu örneklerde *tut-* fiilinin başka bağlaçlarla kurduğu yapıların ortaya çıkarılmasına ve bunun sonucu olarak *Kutadgu Bilig*deki beyitlerin günümüz Türkçesine çevrilirken kısmen de olsa yeniden anlamlandırılmasına dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fonksiyon değiştirme, Orta Türkçe, Karahanlı Türkçesi, *Kutadgu Bilig*

Giriş

Bir dilin ait olduğu dil ailesi ve kendine has özellikleri, sözcük işletiminde ve yeni sözcük türetiminde asıl belirleyiciler olarak göze çarpar. Farklı dil aileleri içinde yer alan dillerde, sözcük türetmek için farklı yöntemlerden yararlanır. Günümüzde bütün diller için ortak bir sözcük türetme yolu bulunmaktadır. İngilizcede *functional shift* veya *conversion* terimleriyle karşılanan bu yeni sözcük türetme yolunun kullanım sıklığı da her dilin yapısına ve işletim olanaklarına göre değişebilmektedir. Örneğin İngilizce için *conversion* olayının gelecekte sözcük türetmede önemli bir yöntem olacağı düşünüldürken (Bartolomé ve Cabrera 2005), ekle sözcük türetmedeki zenginlikten dolayı bunun Türkçe için çok sık başvuru alan bir türetme yolu olmayacağı görülebilmektedir.

Functional shift veya *conversion* bir sözcüğün ek almaksızın sözcük sınıfını değiştirmesi işlemidir (Quirk 1987). Türkçeye *evrişim* olarak çevrilen bu terim Berke Vardar tarafından “dilbilgisel anlambirimler aracılığıyla bir dilbilgisel ulamın bir başka ulama dönüşmesi” şeklinde tanımlanır (Vardar 2002: 97). Vardar, *yapı* sözcüğüne *-sal* ekinin eklenmesiyle oluşan *yapısal* sözcüğünü bir *evrişim* örneği olarak gösterir. Fakat yukarıda verilen tanıma bakıldığında Vardar’ın

*Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / DENİZLİ

verdiği örneğin *conversion* örneği olamayacağı, çünkü bir ekle türetimin söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim Türkçede sözcük türlerinin değişikliğe uğraması ile ilgili yazısında M. Sarı (2000) bu hususa dikkat çeker ve Vardar'ın *evrişim* ile ilgili verdiği örneklerin uygun olmadığını belirtir. Fakat M. Sarı'nın söz konusu yazısında sözcük türü değişikliğine uğramış sözcükler için verdiği örneklerin yapım veya çekim ekleri yardımıyla oluştukları ve zaman içinde bu eklerin asıl kökle kalıplaşması sonucu ortaya çıktığı görülmektedir (Sarı 2000). Ayrıca bu örnek sözcüklerin tür değiştirmesinde sentaktik dizilişte yerlerinin değişmesi ve özellikle arkaik sözcüklerde sözcüğün bazı gramatik fonksiyonlarını yitirmesi de büyük rol oynamaktadır. Fakat Sarı'nın çalışması ortaya koyduğu sonuçlar bakımından büyük kıymet taşımaktadır. Bu sonuçlara göre,

Fonksiyon değiştirme Türkçede söz varlığını genişletme ya da yeni bir sözcük türetme yolu değildir.

Türkçedeki görevli sözcüklerin çoğu fonksiyon değiştirme sonunda sözcük türünü değiştirmiş anlamlı sözcüklerdir.

2. maddeye bağlı olarak Türkçede önce anlamlı sözcükler bulunmakta, görevli sözcükler ise sonradan ortaya çıkmaktadır (Sarı 2000: 241-242).

Bu çalışmada yukarıda söz konusu edilen bilgilerin ışığında *Kutadgu Bilig*'de tespit ettiğimiz ve fonksiyon değiştirerek fiil olmaktan çıkıp bağlaç olarak kullanılan *tut-* fiili çevresinde bir inceleme yapılmış ve bu değişme ile ilgili eserde geçen örnekler tespit edilerek değişmenin nedenleri üzerinde bazı görüşler ortaya konulmuştur.

1. *Tut-* Sözcüğünün Kapsamı

Bir sözcüğün sahip olduğu temel ve mecaz anlamlarının hepsi kullanıldığı bağlam veya aynı dili konuşan bireylerin karşılıklı konuşması sırasında ortaya çıkar. Sözcüklerin konuşma veya yazma sırasında ortaya çıkan ve bir sözlükte sıralanabilecek anlamlarının her birine ise kapsam denmektedir (Aksan 1978: 67).

Bir sözcüğün kapsamı, herhangi bir sözcüğün ait olduğu dilin yazılı eserleri ile bu yazılı eserlerin tümünün taranması ve bu tarama sonucu hazırlanmış tarihî ve çağdaş alandaki sözlüklerden yararlanılarak sözcüğün bütün anlamlarının ortaya çıkarılmasıyla belirlenebilmektedir.

Bu sebeptendir ki, biz de çalışmamızda Türkçenin tarihî ve çağdaş alanda hazırlanmış sözlüklerinden ve yazılı ürünlerinden yararlanarak *tut-* fiilinin kapsamını tespit etmeye bu yolla da fonksiyon değiştiren *tut-* fiilinin anlamının da ne derece değiştiğini ortaya koymaya çalışacağız.

1.1 Tarihî Türk Dili Alanında *Tut-* Fiilinin Kapsamı

Tarihî Türk dili alanında *tut-* fiiliyle ilgili olarak, sözlüklere ve bu sözcüğün farklı anlamlarını içermesi bakımından Kur'an sözlüklerine dayanan taramada bu fiilin temel anlamının "tutmak, yakalamak, elde etmek" olduğunu, yan anlamları arasında ise "uzatmak, gebe kalmak, alıkoymak, takdir etmek, kapamak, yazmak, kaydetmek, helal etmek, varsaymak, vb." anlamlarının bulunduğunu söylemek mümkün olabilmektedir.

2. Çağdaş Türk Dili Alanında *Tut-* Fiilinin Kapsamı

Çağdaş Türk dili alanında *tut-* sözcüğünün kapsamının belirlenmesinde Türk lehçeleri için hazırlanmış sözlüklerden yararlanılmıştır. Bu lehçeler arasında Türkiye Türkçesi'nde *tut-* fiilinin kapsamının genişliği dikkat çekicidir (Türkçe Sözlük 2005: 2012). Tarihî Türk dili alanında *tut-* fiilinin kapsamı içine giren bütün anlamlar Çağdaş Türk dili alanında da korunmuşken, özellikle Türkiye Türkçesinde bu sözcüğün kapsamının yan anlamları bakımından genişlediği ve elli (50) farklı anlama geldiği görülmektedir. Fakat bu fiilin yakın anlamlarını aynı gruplar altında toplayarak daha az sayıda anlam grubu oluşturmak mümkündür (Mungan 2002).

Bu alanda " tutmak, yakalamak, elde etmek, kapamak, örtmek" gibi temel anlamları saptanabilen *tut-* fiilinin, "varsaymak, dalkavukluk etmek, uygun gelmek, şiddetli etki etmek, yer kaplamak, beğenmek, yola çıkmak, iş veya meslek sahibi olmak" gibi yan anlamları da bulunmaktadır.

Tut- fiilinin kapsamını oluşturan anlam kümesi içinde, tarihî alanda Çağatay ve Eski Anadolu Türkçesi eserleriyle, Çağdaş Türk dili alanında ise Türkiye Türkçesi'nde tespit edilen ve anlamı "varsaymak, farz etmek" olan ve ara söz/cümle olarak kullanılan *tut-* fiilinin, *Kutadgu Bilig*'de bağlaç olduğunu göreceğimiz *tut-* ile anlam bakımından yakın olması incelememiz bakımından önemlidir.

2. *Kutadgu Bilig*'de *Tut-* Sözcüğü

Yukarıda tarihî ve çağdaş Türk dili alanlarında *kapsamına* kısaca değindiğimiz *tut-* fiilinin *Kutadgu Bilig*'de fonksiyon değiştirme sonucu görev ve anlamlarında bazı değişiklikler olmuştur. Çağatay, Eski Anadolu ve Türkiye Türkçesi'nde *tut-* fiilinin bazı anlam ve kullanılışları *Kutadgu Bilig*'deki kullanıma yaklaşırsa da, bu dönemlerde yazılmış eserlerde saptanan *tut-* sözcüğünün türünde bir değişiklik olmamış, sözcük fiil olarak sahip olduğu anlamlarla ilişkisini sürdürmüştür. *Kutadgu Bilig*'de ise *tut-* sözcüğünün aşağıda göstereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi fiillikten çıkarak bağlaç olarak kullanıldığı, anlamlarının da buna bağlı olarak değiştiği ve *tut-* fiilinin taşıdığı anlamlardan sıyrıldığı gözlenmektedir.

Eski ve Orta Türkçe eserlerindeki leksik malzemeye dayanarak hazırlanmış olan sözlüklerin hiçbirinde *tut-* fiilinin bu özel kullanımına değinilmemişken, İslami çevre Doğu Türkçesi metinlerine dayanarak hazırladığı eserinde *Kutadgu Bilig*'deki *tut-* sözcüğünün özel kullanımının Brockelmann'ın dikkatinden kaçmadığı görülür. Brockelmann Orta Türkçe'nin gramerine vakfettiği eserinde ya bağlacını konu ederken bu bağlaçla kullanılan *tut-*'lu şekillere değinmiş ve *Kutadgu Bilig*'deki örnekleri göstermiştir (1954: 195-196). Fakat yazar, eserinde *tut-* sözcüğünün ya bağlacı dışında kalan *takı*, *kerek*, *erse* ve *ne* gibi bağlaçlar ile tek başına bağlaç olarak kullanımlarına değinmemiştir.

Tut- sözcüğünün *Kutadgu Bilig*'de tek başına *..tut-..* şeklinde, *tut-..ya..* veya *..ya..tut-..* şeklinde ya bağlacından önce veya sonra gelmek kaydıyla bu bağlaçla birlikte, *..erse..ya..tut-* şeklinde *erse* ve ya bağlaçlarıyla birlikte, *..ya..tut-..ne* şeklinde ya *ve ne* bağlaçlarıyla, *.. ya..tut-..takı..* şeklinde ya *ve takı* bağlaçlarıyla ve *kerek..kerek..tut-* ya da *kerek...tut-...* şeklinde *kerek* bağlacıyla olmak üzere 6 farklı yapı içinde bağlama görevi yaptığı görülür. *Kutadgu Bilig*'de birinci, üçüncü, dördüncü yapılarla kurulmuş olan birer, beşinci yapıyla kurulmuş iki bağlama grubu örneği varken, ikinci grupta yer alan yapıyla kurulmuş 11 bağlama grubu bulunmaktadır. Bu gruplar aşağıda sırayla ortaya konacak ve aynı ana grup altında bulunup farklılık gösteren yapılar ise bu üst grupların altındaki başka alt gruplarda incelenecektir.

2.1. *Tut-* Sözcüğünün Bağlaç Olarak Kullanımları

2.1.1 Tek Başına Kullanımı

Kutadgu Bilig'de *tut-* fiilinin tek başına bağlaç olarak kullanıldığı bir örnek bulunmaktadır. İlgili örnekte açıkça görüleceği gibi *tut-* bağlaç olarak kullanılmakta, anlamı da

“ve, de” olarak verilebilmektedir. Eserdeki ilgili örnek şöyledir:

Kalı beg tili yumşak erse süçig

Anı sevdi budnı *ulug tut-* kiçig (KB, 3184)

(Eğer beyin dili yumuşak ve tatlı ise, onu milletinden büyük ve küçük herkes sever)¹

2.1.2 *Tut-* Sözcüğünün Ya Bağlacıyla Birlikte Kullanımları

Bu grup altında bulunan 11 örneği yapıları bakımından iki alt gruba ayırmak mümkündür. İlk gruba *tut-* sözcüğünün ya bağlacıyla birlikte tek tek isimleri bağladığı örnekler alınmışken, ikinci grupta ise, *tut-* sözcüğünden önce veya sonra gelen unsurların sıfat veya isim tamlaması olması esası gözetlenmiştir. İlk gruba

¹ *Kutadgu Bilig*'deki beyitlerin çevirisinde, R. R. Arat 1988'den yararlanılmakla birlikte Arat'ın birebir çeviri yapmadığı dikkate alınarak bazı durumlarda kişisel tasarruflara gidilmiştir.

giren altı örnek de, *tut-* sözcüğünün ya bağlacına göre ilk bağlayıcı unsur ya da ikinci bağlayıcı unsur olması bakımından iki başlık altında değerlendirilmiştir.

2.1.2.1 Tek İsimleri Bağlayıcı Olarak Tut

2.1.2.1.1 *Tut-* Sözcüğünün İlk Bağlayıcı Unsur olduğu Örnekler

*Kutadgu Bilig'*de *tut-* sözcüğünün iki isim arasında ilk bağlayıcı unsur olarak kullanıldığı dört örnek saptanmıştır. Bu örneklerde *tut-* sözcüğünün bağlaç olarak “ve, veya” anlamına geldiği görülür. *Tut-* bağlacının bu kullanımları aşağıdaki beyitlerde görülebilmektedir.

Körü tursa bizde oza barguçı

Kara tut ya begler ajun tutguçı (KB, 250)

(Halktan veya dünyaya hâkim olan beylerden (kim olursa olsun), bizden önce göçenlere dikkat edersen...)

Bilig tut ya erdem kişi öğrenür

Meger bu ukuş ol tadudın önür (KB, 1825)

(Bilgi ve erdemi insan öğrenir. Fakat akıl insan tabiatından doğar.)

Negü bar kişiler ara ay külüg

Asıg tut ya kor yas saña belgülüg (KB, 3355)

(Ey ün sahibi, insanlar arasında fayda veya zarar ne var bunları açıkça biliyorsun.)

Yagız yir yaşıl kök yarattı kün ay

Karadgu yaruglug çıgay tut ya bay (KB, 3717)

(O, kara toprağı, mavi göğü, karanlığı, aydınlığı, fakiri veya zengini yarattı)

2.1.2.1.2 *Tut-* Sözcüğünün İkinci Bağlayıcı Unsur Olduğu Örnekler

*Kutadgu Bilig'*de *tut-* sözcüğünün ya...*tut-*.. gibi bir yapı içinde ya bağlacından sonra gelmek suretiyle art arda gelen isimleri bağlayan ikinci unsur olarak kullanıldığı görülmektedir. İki örnekte bu tip kullanımını saptadığımız bu bağlacın anlamlarını da “ve, de/da, dahi” olarak vermek mümkün olabilmektedir. Kutağgu Biligde bu durumla ilgili saptadığımız örnekler şöyledir:

İsiz edgü kalmaz neçe tüz ölür

Ulug ya kiçig tut kara yir bolur (KB, 1540)

(İyi, kötü hiçbir şey kalmaz, hepsi ölür. Büyük veya küçük dahi kara toprak olur.)

Ya iş tuş okıgay ya koldaş adaş
Ulug ya kiçig tut yakın ya kadaş (KB, 4576)
(Ya eş, dost, arkadaş, ahbap, büyük veya küçük, yakın veya kardeş davet edilir.)

2.1.2.2 Kendinden Önceki veya Sonraki İsim veya Sıfat Tamlamalarını Diğer İsimlere Bağlayıcı Olarak Tut- Sözcüğü

Ya bağlacıyla bir grup oluşturarak bağlaç olarak kullanılan *tut-* sözcüğü tek tek isimleri bağlamanın yanında, tamlama hâlindeki sözcük gruplarını da başka tamlama veya tek tek isimlere bağlamakta da kullanılmıştır. Bu ikinci gruptaki kullanımında *tut-* sözcüğünün *..ya...tut..* veya *..tut..ya..* gibi iki farklı şekilde yani ya ilk bağlayıcı unsur ya da ikinci bağlayıcı unsur olduğu görülmektedir. Geçtiği örneklerde “ve, veya, de, dahi” anlamlarına gelen bu sözcük, isim tamlamalarını isim ve sıfat tamlamalarına, sıfat tamlamalarını isimlere bağlamak suretiyle iki farklı şekilde kullanılmıştır. Bu iki temel grup altına toplanabilecek dört örnek tespit edilebilmiştir.

Haciblar işi tut ya begler işi
Ulug ya kiçig tut ötüğçi kişi (KB, 2493)
(Haciblerin işi ya da beylerin işi, büyük veya küçük bütün söyleyecek sözü (olanları) (kabul eder))
Yazı tag yirig tut yorır koy sürüg
Ya kul küñ tapuğçı ay kılkı örüg (KB, 5371)
(Ova ya da dağlık yerlerde gezen koyun sürüleri ya da kul cariye ve hizmetçilerin (dolu), ey sakın tabiatlı)
Kuruğ öl yimiş tut ya içgü süçig
Anıñdın bolur bu boguzka kiçig (KB, 2889)
(Kuru ve yaş yemiş ya da içecek ve şarap, bunların boğazdan geçmesi onun sayesinde olur.)
Bu kün ya yarın tut yumulsa bu köz
Silerniñ dueaka bolur muñlug öz (KB, 6172)
(Bugün ya da yarın bu gözler kapandığında (öldüğümde) ben de sizin duanıza ihtiyaç duyacağım.)

2.1.3 ...Erse..Ya.. Tut-.. Ya Yapısı İçindeki Kullanımı

Kutadgu Bilig'de *tut-* sözcüğünün kullanıldığı ilk iki tip (2.1.1 ve 2.1.2) yapı dışında ikinci yapıya (2.1.2) *erse* sözcüğünün de katılmasıyla oluşan üçüncü bir yapıyı daha tespit etmek mümkün olabilmektedir. Bu yapıda *erse* sözcüğünün de fonksiyon değiştirerek bağlaç olarak kullanılması dikkat çekicidir. *Kutadgu Bilig*'de bu yapıda bir tek örnek bulunmaktadır.

Kugu korday erse ya turna yugak

Ya toy tut ya yügdik ya todliç ya kak (KB, 5377)

(Kuğular veya turna ve ördek ya da toy kuşu, yügdik veya kaz)

2.1.4 ..Ya..Tut-..Ne.. Yapısı İçindeki Kullanımı

Tut- sözcüğünün bağlaç olarak kullanıldığı bir başka yapı, bir üst grupta olduğu gibi üçüncü bir bağlama unsurunun bulunduğu yapıdır. Bu yapıda üçüncü bir bağlaç olarak *ne* kullanılmıştır. *Ne* sözcüğü *Kutadgu Bilig*'de bizim söz konusu edeceğimiz örneğin dışında başka birçok örnekte daha gerek tek başına gerekse *ma/me*, *yana* vb. bağlaçlarla birlikte bağlaç olarak kendi olağan kullanımlarının dışında kullanılmıştır. *Ne*'nin bu tip kullanımlarına Budist ve Maniheizt çevre Türkçe metinlerinde de rastlanılabilmektedir (Nalbant 2003). *Kutadgu Bilig*'de *tut-* ve *ya* bağlaçlarıyla beraber üçüncü bir bağlaç olarak kullanılan *ne* sözcüğünün bulunduğu bir örnek vardır. İlgili örnek şöyledir:

Kiçig ya ulug tut ne çavlug külüg

Tapugçı tapugçı turur belgülüg (KB, 4092)

(Küçük ya da büyük ya da nam ve şöhret sahibi(olsun), açıkçası hizmetkâr hizmetkârdır.)

2.1.5 ..Ya..Tut-..Takı..Yapısı İçindeki Kullanımı

Üç bağlacın cümle içindeki unsurlar arasında bağlama görevi yaptığı bir başka yapı *tut-*, *ya* ve *taşı* bağlaçlarının bir arada kullanıldığı yapıdır. *Kutadgu Bilig*'de bu bağlama yapısıyla bir kez bağlama grubu yapıldığı görülür.

Kulan ya taşı tut taşı kök teke

Tutup keldürürler saña ay böke (KB, 5375)

(Yaban eşeği ya taşı ve dahi boz geyik; Ey pehlivan bunları yakalayıp sana getirirler.)

2.1.6 Kerek..Tut-..Kerek Yapısı İçindeki Kullanımları

Tut- sözcüğünün kullanıldığı altıncı farklı yapı, *kerek* sözcüğü ile beraber bulunduğu yapıdır. Bu yapıda *tut-* sözcüğü ikinci cümleyi açıklayıcı bir bağlayıcı olarak, “dahi, bile, ...ister, ya” anlamlarında kullanılmıştır. Bu yapıda bulunan *kerek* ve *tut-*, bir örnekte tek isimleri, diğer örnekte ise tamlamaları bağlamaktadır. *Kutadgu Bilig*'de bu bağlama yapısıyla kurulmuş iki örnek şöyledir.

Kerek dünya işi kerek eukbi tut-

Sakış birle adra tutar bilge büt (KB, 4383)

(İster dünya işi olsun isterse de ahiret (iş), bilge kişi bunları hesap ederek birbirinden ayırır. Buna inan.)

Karın todguça yi kamuğ yim içim

Kerek arpa yür tut todurgu açım (KB, 4769)

(Bütün yiyecek ve içeceği karnını doyuracak kadar ye. İster arpa isterse danı bile benim karnımı doyuracaktır.)

Yukarıda sıraladığımız bütün örneklerde *tut-* sözcüğünün *ya, erse, ne, takı, kerek* gibi bağlaçlarla farklı bağlama grupları kurduğu görülmektedir. *Tut-* ile kurulan yapıların, Maniheizt ve Budist çevreye ait Türkçe metinlerde kullanılan *yme... azu/azu..yme, yme..ançulayu/ ançulayu yme, yme birök, yme..ök, yme..kaltı/kaltı.. yme, yme..yana/yana..yme, yme..takı/takı yme, ap..yme, ne..yeme, inçip..yme* gibi birden fazla bağlaçla oluşturulmuş yapılara benzediği görülmektedir (Temir 1948). Maniheizt ve Budist çevreye ait Türkçe metinlerde kullanılan cümle yapılarının ve buna bağlı olarak bağlama yapılarının oluşumunda tercümenin büyük bir etkisi olduğu, yani bu tip yapıların başka dillerdeki benzer yapıların Türkçe'deki tercüme-leri olduğu bilinmektedir (Tekin 1989). Uygurlar döneminde Tarım bölgesinde Türklerin ilk karşılaştıkları Hint-Avrupa uluslarından türlü İranlı kavimlerin ve Tohorların dillerindeki yardımcı cümle bağlayıcıları, Türkler tarafından kısmen taklit edilmiş ve Türkçede var olan bazı cümle bağlayıcılarına bu yabancı dildeki bağlayıcıları karşılamak üzere yepyeni anlamlar verilmiştir. Dilde biçim olarak karşılığı bulunmayan bağlayıcılar için de yeni sözler yaratılmıştır (Tekin 1989: 62). Şinasi Tekin'in ilgili yazısında bağlaçlarla ilgili olarak örnekleriyle ortaya koyduğu bu durumun, Eski Uygur Türkçesi yazı dili ve bu yazı dili geleneğinin etkisinde yazılmış olan *Kutadgu Bilig*'de kullanılan *tut-* fiilinin bağlaç olarak ortaya çıkmasında etkili olabileceği, yani *tut-* fiilinin, Tohorca, Sanskritçe veya Sogodçadaki bir bağlacın tercüme sonucu Türkçe'de hayat bulmuş bir karşılığı olma ihtimalinin de göz ardı edilmemesi gerekir. Fakat ister tercümenin etkisiyle olsun, isterse de *tut-* fiilinin Türkçedeki kullanım olanaklarının sağladığı bir durum neticesinde olsun bu sözcüğün fonksiyon değiştirdiği açıktır.

Bütün bunların neticesinde *tut-* ~ *tut-* sözcüğüyle ilgili olarak şunlar söylenebilir,

1. *Tut-* ~ *tut-* anlamlarının kapsamı bakımından çok zengin bir sözcüktür.
2. *Tut-* sözcüğünün fiil olarak sahip olduğu anlamların yanında “ve, dahi, bile, veya” gibi anlamalara da sahip olduğu görülmektedir. Fonksiyon değiştirme sonucunda ortaya çıkan bu anlamlar *Kutadgu Bilig*'deki örneklerle sınırlıdır.

3. *Kutadgu Bilig*'de *tut-* anlamlı sözcüğünün görevli bir sözcük haline gelmesi sözcüğün fonksiyon değiştirdiğini göstermektedir. Bu, Türkçe için, tarihî Türk dili alanında fonksiyon değiştirme ile ilgili örneklerden biridir.
4. İncelememiz içinde de değindiğimiz ve örneklerde de gördüğümüz gibi, *Kutadgu Bilig*'de *tut-* fiilinin bağlaç olarak kullanılması ve başka bağlaçlarla kurduğu yapılar Eski Uygur Türkçesinde görülen ve başka sözcüklerle kurulan (ap...yeme, ne...yeme vb.) bağlama yapılarına benzerdir. Bu durum, bizde, bu fiilin yeni sözcük türetmek amacıyla değil, daha çok yine Eski Uygur yazı dili geleneğinde var olan, başka dildeki bağlayıcı bir öğeyi Türkçe olarak ifade etmek kaygısının *Kutadgu Bilig* yazıldığı sırada da devam ettiği, bu yüzden de *tut-* fiilinin fonksiyon değiştirerek bağlaç olarak kullanılmış olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır.
5. Çağatay, Eski Anadolu Türkçesi ve Türkiye Türkçesi alanlarında “varsaymak, farz etmek” anlamlarında ana cümle içinde ara cümle/söz olarak kullanılan *tut-* fiili anlamları bakımından *Kutadgu Bilig*'deki *tut-* bağlacına yaklaşmakla birlikte, bu üç alandaki *tut-* sözcüğünün sözcük türünü değiştirmedeği görülmektedir. *Kutadgu Bilig*'de kullanılan ve örneklerini verdiğimiz *tut-*, *tut-* fiilinin emir şekli ise de, fiilliğinin sadece görünüşte olduğu, ilgili örneklerde bunun fiil olmadığı ve bağlaç olarak kullanıldığı açıkça görülebilmektedir.

Kaynakça

- Aksan, Doğan (1978), *Anlam Bilim ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, DTCF Yay., Ankara.
- KB= Arat, Reşit Rahmeti (1991), *Kutadgu Bilig I* Metin, TDK Yay., 3. baskı, Ankara.
- _____ (1988), *Kutadgu Bilig II* Çeviri, TTK Yay., 4. baskı, Ankara.
- Bartolomé, Ana I. Hernández ,Cabrera, Gustavo Mendiluce (2005), “Grammatical Conversion in English: Some new trends in lexical evolution”, *Translation Journal*, <http://accurapid.com/journal/31conversion.htm>., 11.11.2005.
- Brockelmann, C. (1954), *Osttürkische Grammatik Der Islamischen Litteratur-Sprachen Mittelasiens*, Leiden.
- Caferoğlu, Ahmet (1968), *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, TDK Yay., İstanbul.
- Mungan, Güler (2002), *Türkçede Fiillerden Türetilmiş İsimlerin Morfolojik ve Semantik Yöneden İncelenmesi*, Simurg Yay., İstanbul.
- Nalbant, Bilge (2003), “Ne Kelimesinin Farklı Bir Kullanılışı Üzerine” *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Yayınları*:4, *Türkoloji Dergisi*, XVI. Cilt, 1. sayıdan Ayrı basım, Ankara.
- Quirk, R., Greenbaum, S. (1987), *A University Grammar of English*, London: Longman.
- Räsänen, Martti (1969), *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki.
- Sarı, Mustafa (2000), Türkiye Türkçesinde Sözcük Türlerinin Değişikliğe Uğraması”, *Türkoloji Dergisi*, XIII. Cilt, 1. sayı, Ankara.
- Tekin, Şinasi (1989), “Uygurcada Yardımcı Cümleler Üzerine Bir Deneme”, *TDAY-Belleten*, 1965, TDK Yay., Ankara, ss. 35-63.
- Temir, Ahmet (1948), “Uygurca Yme Sözü Hakkında”, *Türk Dili-Belleten*, Seri:III, Ocak-Aralık, Sayı:12-13, İstanbul, ss. 33-44
- Türkçe Sözlük (2005), *TDK Yay.*, Ankara.
- Vardar, Berke (2002), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay., İstanbul.

An example of Function change in the field of Historical Turkish Language: The verb-*tut*

Dr. Mehmet Vefa NALBANT*

Abstract: Functional shift is a new method for word formation and used for every language. In this method, word have not a affix or suffix and changes part of speech. The usage of this method is used in Turkish. This study is focus on functional shift in Turkish. Examples of functional shift have been choosen from *Kutadgu Bilig* (in Middle Turkish). As a result of functional shift, as a verb *tut-* have changed part of speech and meaning.

Key Word: Functional shift, Middle Turkic, Karakhanid Turkish, *Kutadgu Bilig*

* Pamukkale University, Faculty of Art and Sciences, Department of Turkish Language and Literature / DENİZLİ

В турецком языке в области исторического турецкого пример изменения функции: Глагол "Держать"

Д-р Мехмет Вефа Налбант*

Резюме: В настоящее время языковеды указывают на метод замены функции отличающийся от путей создания в каждом языке своих производных как на путь создания единой производной для всех языков. При использовании этого метода, обеспечивается замена типа слова без добавления к нему приставок или суффиксов. Не используемый широко в турецком языке пример использования этого метода мы впервые встречаем в УтаГгу Билиг, где глагол "держать" видоизменяется и спользуется как союз. Эта работа опирается на примеры замены функций глагола в УтаГгу Билиг и выявление в этих примерах конструкций, созданных глаголом "держать" и другими союзами и в результате этого хоть и частично, но новое осмысление двустий УтаГгу Билиг при переводе их на современный турецкий язык.

Ключевые слова: изменение функции, Средне-тюркский, Караханидский тюркский, УтаГгу Билиг

* Университет Памуккале, факультет Естествознания и Литературы, отделение Турецкий Язык и литература / ДЕНИЗЛИ

Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği

Sibel Turhan TUNA*

Özet: Bir folklor araştırması olan bu makalede, atalarımızdan bize miras kalan ve bugün çeşitli Türk illerinde uygulanmakta olan “Koltuğa Alma ile Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği” ele alınmıştır. Bu iki gelenekten de ortaya çıkan sonuç; velâyet hakkının kız babasından damada geçişidir.

Anahtar Kelimeler: Gelenek, Görenek, Evlilik töreni, Velâyet, Koltuğa Alma, Kırmızı Kuşak Bağlama, Türk Milleti ve Kültürü

Giriş

Gelenekler ve görenekler, insan topluluklarını bir arada yaşatan, onların geçmişle haldeki bağlarını kuran kültür unsurlarıdır. Kültürün içinde, bir milletin değer yargısı, zevki, düşünce tarzı, inanç sistemleri bulunur. Topluluklar, bulundukları coğrafyadan göç etmiş olsalar bile bu kültür unsurlarını yeni yurtlarına taşımaktadırlar.

Kültür unsurları, elbette zamana ve çevrenin şartlarına uyarak, bazı değişiklikler gösterir ya da kısmen eriyip yok olabilir. Fakat bazıları da vardır ki, yüzyıllardır Türk milletince ortaya konulup, ana vasıfları korunarak günümüze dek devam ettirilmişlerdir.

İşte 1990 sonrası, ilişkilerimizin daha da rahatladığı Türk Dünyası’nın ortak değerlerinden olup bu çalışmanın da temel konusu olan “koltuklama” ve “kırmızı kuşak bağlama” da bu tür geleneklerdendir.

Genellikle dıştan evlenme (exogamie)’nin esas olduğu ve zorlamaya değil, “velâyet” (dost, yardımcı)’e dayanan, baba hukukunun geçerli bulunduğu Türk ailesinde, evlenen oğullar hisselerini alıp, yeni aile kurmak üzere yola çıkarlar.

Baba evi ise en küçük oğula kalır (Kafesoğlu 1995: 216). Burada kullanılan hisse kavramı, “kalın” anlamına gelmektedir. Kalın, Türk aile hukukunun temelini teşkil eder. Türk tarih kaynaklarının hepsinde kalın geleneğinden söz edilir. Kalın, kızın ailesine verilen bir aile malıdır. Bu yüzden kalın geleneğinde, oğlan ailesinin payı ve miras hakkı bulunmaktadır. Kalın, başlık demek

* Muğla Üniversitesi, Türk Dili Bölümü / MUĞLA
sibeltuna2002@yahoo.com

değildir. Kalın, babanın sağ iken oğullarını evlendirebilmek için verdiği paydır. Başlık ise, evlenme sırasında kız ailesine verilen bir hediyedir. Kalın, zamanla gerçek anlamını yitirerek başlık şekline girmiş olabilir (Önal 1998: 93).

Gökalp'in tespitlerine göre; evlenme adeti, Türklerde; "Kız kaçırma, Ganimet ve Nikah" olmak üzere üç şekilde karşımıza çıkmaktadır. Nikah, dinî ve resmî olmak üzere, iki türlü yapılır. İslamî nikahta, mehr-i muaccel "nikahta verilen ağırlık" ve mehr-i müeccel "boşanma veya ölüm halinde verilmesi kararlaştırılan para"nın önemli bir yeri vardır (Gökalp 1974: 290). Balaban'a göre ise; evlilik, dokuz türde yapılmaktadır. Bunlar: 1- Beşik Kertme 2- Söz alma, söz verme 3- Berder Evlilik, 4-Taygeldi Evlilik, 5- Baldızla Evlilik, 6- Kayınbiraderle Evlilik, 7- Kardeş Çocukları Evliliği, 8- Bir Dizi Erkek Kardeşin Bir Dizi Bacılarla Bireysel Evliliği ve 9- Oturakalma gibi ana başlıklar altındadır (Balaban 1982: 40-57).

Evlilik türlerinden biri olan ve destanlarda, özellikle Manas'ta rastladığımız "Ak Nikah" ise, dünürçülüğe gidilerek istenilen kızın alınmasıdır. Nitekim, Manas'ın daha önceki savaşlardan ganimet olarak aldığı pek çok eşi olmasına rağmen, Kanıkey, onun babasını yollatıp, isteterek aldığı eşidir (Türkmen, İnayet1995: 144-145). Yine yazılı edebiyatımızda destanlardan halk hikayelerine bir geçiş türü olarak gördüğümüz Kitab-ı Dede Korkut'ta; Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması hikayesinde de nikah terimi ile karşılaşırız (Ergin 1994: 113).

Eski Türkler, anneye "ög" derlerdi. Eskiden beri Türk toplumunda babadan sonra, aileyi anne temsil eder. Bunun için ananın yeri, babanın diğer akrabalarından ileri olur. Babanın mirası anneye geçer. Çocukların vasisi de odur. Türk tarihinde, kadınların hükümdar naibi olabilmeleri veya devlet içinde büyük bir söz sahibi olmaları da bundan ileri gelir. Anne "el kızı"dır; fakat evlendikten sonra, kocasının soyuna yazılmıştır. Kızın babası bile, gelin olma sırasında, kızı üzerindeki "velayet" hakkını yani babalık hakkını, damada verir. Dul kalan veya kocasına kızan bir kadın, baba evine gidemez. Koca da kadını evden kovamaz veya boşayamaz. Aksi durumda ise; kalın müessesesi yüzünden zarara uğrayacak olan her iki aile de buna karşı çıkar (Ögel 1988: 266). Böylece evlilik, sağlam bir temele oturtulup adeta sigortalanmıştır.

Türkler arasında yaygın olan, "ataerkil" aile tipinde, aile reisinin velayeti vardır. Ataerkil aile (Gökalp 1974: 291) tamamı ile hür ve eşit bir ailedir. Akrabalık, tek değil, iki taraflıdır. Bayanlar da büyük haklara sahip olduklarından, kocalarıyla eşit gibidirler. Yapılan araştırmalarda Türklerin kadınlarına son derece saygılı oldukları gözlenmiştir. (Cebeci 2001: 79) Çocuklar da

pederşahî ailede olduğu gibi aile reisinin keyfine tabi değildirlir. Pederşahî ailede baba; eşini veya çocuklarını satabilir yahut öldürebilirdi.

Türklerde babanın sonsuz bir “velâyet hakkı” görülmektedir (Ögel 1988: 266). Bunun içindir ki, söz kesiminde kızın evlenmeye razı olduğunu gösteren, bir “rıзалık”sembolü vermesi de gerekiyordu. Bu sembol, Sibirya’dan Anadolu’ya kadar uzanan bütün Türk illerinde, “mendil” idi. Bu çok eski Türk geleneği, Anadolu’da, kız evinden giden hediyelerde “çevre, yağlık, mendil” şeklinde görülür. Türkistan’daki “tuz” ve ekmek” yerine Anadolu’da da şerbet içilir. Bu da bir çeşit ant içmedir.

Eski Türklerde “kız evlat” sahibi olmak Araplarda olduğu gibi bir felaket, bir şerefsizlik anlamına gelmiyordu. Kız babası olmak için, Oğuz Beylerinin duasına müracaat eden kimseler de vardı: “Bay Bican Bey dahi yerinde durdu, dedi: - Beyler ! Benim dahi hakkıma bir dua eyleyin. Allah ü Teala, bana da bir kız vere” (Ergin 1994: 117)

Türklerde evlilik kavramı ve babanın velayeti hakkındaki bu bilgilerden sonra şimdi de Türk Dünyası’nın çeşitli kesimlerinde, “koltuklama - koltuğa alma” adetinın uygulanış şekillerine değinelim:

A) *Koltuklama veya Koltuğa Alma*: Türkmenlerde, Özbeklerde, Kazaklarda ve Kırgızlarda “koltuklama adeti veya koltuk” düğünün son günü yani gelin alma günü, tıpkı Anadolu’da olduğu gibi bazı farklılıklarla yapılagelmektedir. Burada farklılık özellikle koltuğa alma işini yapan kişilerdedir.

Türkmenlerde gelin, damadın özellikle sol tarafına geçirilir ve damat da, gelinin sağ koluna girerek onu eve alır. Gelinin sağ tarafa alınmasının uğursuzluk getirdiğine inanılır. Türkmenlerde özellikle yine düğünün son günü, kızın yakınları tarafından beline kırmızı kuşak bağlanır (KŞ1).

Kazaklarda yine bu adetler, “kelin tüşirüv” denilen, “gelin indirme” günü yapılmaktadır. (Geniş bilgi için bakz.: Tağı, 2004, Kazakı Neke: 1994) Düğünün son günü gelinin ve damadın yengeleri, gelini koltuklarına alırlar ve yüzü örtülü bir şekilde damadın yanına getirirler. Bu sırada “saçı” adetini uygulurlar (KŞ2).

Kırgızlarda koltuğa alma işini, yengeler ve diğer bayan akrabalar üstlenir. “Kelın Tüşirüv” denilen gelin indirme adeti, aslında bir nevi “koltuklama”dır. Çünkü eskiden düğün boyunca bir araya gelmeyen gelin ve güveyi, koltuklama sırasında bir araya gelir. Daha öncede değindiğimiz gibi, bazı Türk bölgelerinde, örneğin Türkistan’da, baba, kızını güveyin eline verir. Bu da bir tür koltuklamadır (KŞ3). Kırgızların evlenme geleneği, Güney Sibirya halklarının, Altay, Hakas ve bazı durumlarda da Buryatların evlenme merasimlerindeki gelenek ve örf – âdetlerine çok yakındır. (Akmataliyev 2001: 11)

Ziya Gökalp'in aktarımına göre; Doğu Türkistan'da güvey, dostları ile birlikte gelecekteki kayınbabasının evine gider. "Hay, hay evlenin! Hay evlenin!" şeklindeki ve bugün manası bilinmeyen milli bir nakaratı terennüm ederler. Genç kızın babası bunları kapıda karşılar ve merasim ile eve alır. Burada delikanlının boynuna bir yazma sarar ve daha sonra teşrifatla kızını delikanlıya teslim eder. (Bu da bir tür koltuklamadır.) Bu işlemden sonra büyük bir fincan dolusu su getirilir. Genç kızla delikanlının ana ve babaları bu suyun içine bir parça ekmek islatarak çifte takdim ederler. Bundan sonra kız baba yurdunu terk ederek kocasının evine gider (Gökalp 1974: 309).

Türk toplumunda karı - koca bağları, ana ve baba sevgisinden de üstündür. (Ergin 1994; 12) Şöyle ki; koca evine gelen kız, artık kocası ile kocasının ailesine bağlanmıştır. Baba evi ile sevgiden başka bir ilgisi kalmamıştır. Hatta Türkler, annesine çok gidip gelen, gelinlere "misafir gibi" bile derlerdi. Koca evindeki bağların gevşememesi için bu tedbir kullanılırdı.

Bugün Anadolu'da koltuğa alma adeti, genellikle Batı Anadolu'da, Güney Marmara, Ege ve Akdeniz bölgelerimizde görülmektedir.

Muğla'nın Dalaman ilçesinde yaptığımız bir araştırmaya göre; "koltuk", eski düğünlerimizin (son 30 yıl öncesine kadar) gelin alma günü de denilen üçüncü veya son gününde yapılırdı. (KŞ 4, 5, 6)

Koltuğa hazırlığın şu şekilde olduğu belirlenmiştir: Gelin alma grubu, yola çıkmadan önce oğlan evinde hazırlıklarını yapar. Damadın en yakın arkadaşı olan sağdıç (bu kişi bütün Türk Dünyası'nda ortaktır, hatta Dede Korkut hikayelerinden olan "Uşun Koca Oğlu Segrek Boyı"nda da karşımıza çıkar; Ergin 1994: 233) onun her şeyini hazırlar. (Ayakkabısını, gömleğini, takım elbisesini, tıraş malzemelerini, kilimini, vb.gibi) Sağdıç ve diğer gençler, önce damadın tıraşını meydanda yaparlar. Sağdıç ile üç - dört genç, damadı orta yerdeki bir ehramın altına alırlar. Bu esnada damadın hısımları ve akrabaları, damat ile arkadaşlarının etrafını kuşatırlar. Bu sırada davul ve zurna çalınmaktadır. Traştan sonra damat yumruklanarak giydirilir ve bir elinin içine kına yakılır. Davul - zurna eşliğinde sağdıçının sırtına binen damat yine yumruklanır ve kendisine para basılır. Bütün bunlar yarenlik, eğlence olsun diye yapılır. (KŞ 4, 5, 6)

Bu hazırlıktan sonra damat, sağdıç ile birlikte oğlan evinde kalır. (Burada görüldüğü gibi Gagavuzların düğün törenlerinde de sağdıçın büyük rolü vardır. Düğünü onlar yürütürler. Güngör-Argunşah 1998; 106-107) Damadın diğer arkadaşları ve düğün alayı kız evine giderler. Düğün boyunca kız ve oğlan birbirlerini hiç görmezler. Sağdıç, geline bir demet çiçek hazırlar. Gelinin bineceği at süslenir, üzerine oğlan çocuğu oturtulur. (Bu; gelinin erkek çocuğu doğurabilmesi için yapılan bir adettir. Tatarlarda ise; gelin ve

damadın gerdek yatağında soyun devamı olsun, ocak tütsün diye erkek çocuk yuvarlanır. Çetin 2005: 104) Kız evine giden oğlan tarafı da orada yarenlik yapar. Oyunlar oynanır. Daha sonra davul - zurna eşliğinde, kapı tutma gibi bir takım adetler uygulanarak gelin, babası, ağabeyi, annesi gibi yakınları tarafından evinden çıkartılır. Kız evi ise, gelinin arkasından ağlar, yas tutar. (KŞ 4, 5, 6)

Kazaklarda ise bu adet, gayet dramatik olur. Güveyin akrabaları, bir kız kaçırma gösterisi yaparlar. Kızın arkadaşları buna karşı müdafaa vaziyeti alırlar. Bunlar, ailenin ve kızın çevresinin, genç kızın ayrılmasına razı olmadıklarının göstergesidir (Gökalp 1974: 310). Daha sonra kız tarafı, gelini önceden hazırlanmış ata bindirilmek üzere oğlan tarafına teslim eder. Gelin ata bindirilir. Bu sırada oğlan evince atın üzerine oturtulmuş oğlan çocuğu, attan indirilir. Gelinin allı gırabı yüzüne örtüldükten sonra, güreş, hayvan (at) koşusu gibi yarışmaların düzenleneceği meydana gitmek üzere yola çıkılır. (KŞ 4)

Ata binme gibi geniş bir meydana yapılan ve geline de izlettirilen yarışlar ve diğer güreşler, tören şenlikleri ise bütün Türk toylarında görülen eğlencelerdir (Ögel 1988: 267). Daha sonra en önde davul ve zurna, arkada ata binmiş gelin, onun da arkasında düğün alayı oğlan evine gelirler. Oğlan evinde kurbanlık hazırlanmıştır. Gelin, oğlan evinin kapısının önüne gelince başı açılır. Bu sırada “indirmelik adeti” uygulanır. Bu adette oğlan tarafından bir kişi çıkar, damadın babasına, annesine, yakınlarına “ne veriyorsunuz?” diye sorar. Geline, (civcivli tavuk, at, para, altın, ...vs. gibi) gönüllerinden kopan her şey verilebilir. İstenilen şey verildikten sonra gelin, oğlan tarafından birkaç kişinin yardımıyla attan indirilir. (KŞ 4, 5, 6)

Düğünü izleyemeyenler, “koltuğu bari izleyelim” deyip, oğlan evine gelirler. Sağdıç ve damat, atın yanına yaklaşırlar. İndirilmiş olan gelini, sağdıcin yanında duran damada teslim ederler. Gelinin bir eline de daha önceden hazırlanmış olan çiçek verilir. Gelin damadın koluna girmez, damat gelinin koluna girer. Çünkü damat gelini “koltuklayarak” onun tüm sorumluluğunu yüklenmiş olur. (Tatarlar’da ise durum tam tersidir: Gelin, damadın koluna girer. KŞ7) İşte bu âdette, ilk kez bir araya gelen “çiftin koltuğu” denir. Daha sonra çiftler, kendileri için kesilmiş olan kurbanın üzerinden atlarlar ve kurban kanı, her iki gencin de alınlarına uğurlu gelmesi için sürülür. Sonra da yeni çift eve girer. (KŞ 4, 5, 6)

Genelde Anadolu’da atın üzerindeki gelin, attan inmemek için damada karşı direnir. Bunun sebebi ise, kayınbabanın yeni çift için bağışta bulunmasını sağlamaktır. Gelin, bu bağışı ya da armağanı duyduktan sonra damadın kucağında attan iner. Damadın kolunda eve girerken oğlanın yengesi, gelinin parmağını, bala, bazen de yağa batırır. Gelin de bu parmağını, bir kapı

girişine bir de tavana sürmeye çalışır. Bu adet de yağ ile bal gibi geçinmek anlamına gelir. (KŞ 4)

Eve giren gelin ile damada, hazırlanmış olan şerbetten iki bardak ikram edilir. Evin içindeki damadı, arkadaşları davul önünde oynatmak için dışarıya çağırırlar. Gelin ise misafirlerle birlikte içerde kalır. (KŞ 4, 5, 6)

Herkes dağıldıktan sonra gece imam nikahı kıyılır. Nikahtan önce ise kız tarafı bir takım şartlar öne sürerler. Bu şartlar ilerde ortaya çıkabilecek ayrılma durumunda nafakayı belirlemektedir. (KŞ 4, 5, 6)

Gelin alma; Türklerde kızın bir göçü gibi görülmüştür. Anadolu'da kız evden çıkmadan önce anasının diktği bir "analık" giysisini giyer. Ancak bundan sonra gelin başı yapılır ve gelin elbisesi giydirilirdi (Ögel 1988: 267). Bazen "gelin göçü, gelin götürmesi" adıyla da anılan gelin alma, kızın baba evinden koca evine götürülmesidir. (Ataman 1992; 43) Azerbaycan'da da "gelin alma" söylenen türkölere yansımıştır. (Hacıyeva 1999: 84) "Gelin başlığı", Anadolu'da olduğu gibi (Muğla, Aydın, Denizli...) Orta Asya'da da (Kırgızistan, Kazakistan) kızlığın bitip kadınlığın başladığını gösteren bir semboldür.

B) Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği: Diğer bir pratik olan "gelin kuşağı" da genç kızlıktan kadınlığa geçiş anlamını taşımaktadır. Bu kuşak bazı Türk topluluklarında "Ergenlik al kaftan" ile yer değiştirebiliyordu. Bu bütün Türklerde bir güveyi elbisesi idi. Gelin alınırken, kızın babası şal ve kuşağını güveye sarar ve böylece, "babalık velayeti"ni güveye bırakmış olurdu. Güveyi de düğünde bunları üzerinde taşırdı (Ögel 1988: 268).

"Bekâret ve gayret kemeri", 4-5 cm. kalınlığında, al renkli bir şerittir. Al renk, tarihimizin başlangıcından beri manevi ve milli renk olarak algılanmış, milli bir sembol hüviyeti kazanmıştır. (Genç 1997: 13) Kırmızı kuşak, bekaret ve gayret sembolü olarak gelin evden ayrılmadan önce babası ve ağabeyi tarafından "salavat ve tekbir" ile kızın beline bağlanır. Bağlanan kemer, ilk çocuk doğuncaya kadar saklanır. İlk çocuk oğlan olursa bir parçası çocuğun omzuna dikilir (Altunel 1995).

Orta Anadolu'da, gelin ata binmeden önce baba, kızının beline kırmızı kuşak bağlar. Bu kuşağa, "gayret kuşağı" denir. Gayret kuşağının amacı; kızın gelin gittiği evde tembellik yapmamasına, gayretli olmasına, işten kaçmamasına yöneliktir (Altunel 1995).

Ancak kimilerine göre de kuşağın renginden dolayı, kuşağın gayret yanında bakirelik simgesi de olabileceği vurgulanır. Kuşağın ucunda ise, çıkan edilmiş bir miktar para veya altın "beşbirlik" vardır. Bu babanın, kızına verdiği son harçlıktır.

Beytüşşebap'ta (Hakkari), gelin kuşağının üç kere çözülüp bağlanması halinde, yeni gelinin eve uğur ve bereket getireceğine inanılır. Bu yörede söz konusu uygulamaya, "kuşak çözme" adı verilir (Esin 1979: 55-71). Bekareti temsil eden al ipek kuşak, baba tarafından gelinin beline, salavat ve tekbir getirilerek iki defa sarılıp bırakılır ve üçüncü de bağlanır. Bu arada, gelinin babası tarafından kundurası içine bir miktar para konulur. Bu kırmızı kuşağı, gelin, ilk çocuğu doğuncaya kadar saklar. Şayet ilk çocuğu oğlan olursa, kuşağın bir parçasını oğlunun bir parçasını da kendi başına bağlar (Soylu 1987).

Türkmenistan'daki gerdek gecesinde, güveyi milli kıyafetini giymiş olarak arkadaşları tarafından gelinin bulunduğu odaya getirilmesi ile başlar. Gelin daha önce kız arkadaşları tarafından, odanın ortasına getirilmiştir. Eğer güveyi kızın duvağını açmak istemezse, arkadaşları: "Aç bakalım belki kördür, belki de başkasıdır" diye ısrar ederler. Güveyi, gelinin duvağını açar. Gelin de güveyinin kalpağını çıkarıp bir kenara koyar. Daha sonra da gelin, belinden kuşağı çözüp güveye verir. Güveyi, odada bulunan kızları ve delikanlıları bu kuşakla vurarak dışarı çıkartır (Çelik 1995).

Azerbaycan'da ise, bey (damat), toy gecesi gerdeğe girer. Gerdek gecesi kızın belindeki kırmızı kuşağı çözmek için damat geline bir takım hediyeler verir. Damat gerdek sabahı evden kaçır. Bir iki gün arkadaşları veya akrabaları yanında kalır. Bunu anne ve babasına bir saygı ifadesi olarak yapar. Gelin de bu süre içinde evdeki hiçbir erkeğe yüzünü göstermez. Eğer gelin bakire ise bu gerdek gecesi silah atılarak belirtilir. Eğer gelin bakire değilse, bazı bölgelerde ya saçları sıfır numara traş edilir veya bir eşeğin sırtına ters bindirilerek baba evine gönderilir (Çelik 1995). "Türklerde bekaret anlayışı, islâmiyetten önce de vardı. Türkler, bakire kız için 'kopaglık kız' derlerdi" (Önal 1998: 102).

Bu uygulamalarda, Kamların ve Alplerin kuşandığı kuşak ile kutsiyet ifade eden üç sayısının, kuşak çözmeye bağlı bir biçimde birleştiğini; kam aksesuarı olan kuşağın, islâmiyet sonrasındaki tarikatlar ile ahilik teşkilatında da 'kuşak kuşanma pratikleri'nde yaşamaya devam ettiğini görüyoruz (Esin 1979: 55-71).

Sonuç

Gelin indirme, gelin göçürme, kelin tüşiruv, gelin alma, Türklerde düğünün son gününü teşkil edip bütün Türk illerinde, törenler eşliğinde gerçekleştirilmektedir. Bu makalenin konusunu teşkil eden ve Türk kültürünün önemli uygulamalarından olan koltuklama, koltuğa alma ile kırmızı kuşak bağlama geleneği, babanın velâyetinin, damada geçişini simgelemektedir. Çünkü bütün Türk illerinde babalık velayeti sonsuza kadar sürmez. Babalık görevle-

rinden biri de evlatlarının mürüvvetini sağlamak, onları hayırlısı ile gelin ya da damat etmek, yuvadan uçurup, kendi yuvalarını kurmalarına yardımcı olmaktır.

Yukarıda değinmiş olduğumuz âdetlerdeki uygulanış şekilleri ya da araçlar, günümüzde yapılan modern anlamda evliliklerde, bir takım değişikliklere uğratılmıştır. Örneğin, at artık yerini gelin arabasına bırakmıştır. “Koltuğa alma” şekli de modern bir hale sokularak, balo salonlarında uygulanan bir âdet olmuş, hatta çiftlerin mumlar altından geçerek yaptığı bir âdet haline gelmiştir. Gelin ve damadın üzerine saçılanlar da artık çerez, şeker...vb. değil, madeni ya da kağıt paralar ile parlak kağıttan pullardır. Buna karşılık kırmızı kuşak geleneği değişime uğramadan halen sürdürülmektedir. Tabiatın dört ana varlığı olan ateş, su, hava ve topraktan (Anasır-ı Erbaa) sadece biri olan ateş, ilk çağlardan beri, insanları hastalıklardan ve kötü ruhlardan arındıran koruyucu bir kùltür. Bazı kaynaklara göre; gelinin başı üzerinde mum yakılması da bu ateş kùltü ile yakından ilişkilendirilir. (Ataman 1992: 43) (İnan 1954: 66-166) Yine bugün gelinin başına parlak pullar veya şeker atmayla modernize olan “saçı geleneği”nin kökleri Türklerin en eski inanmalarından olan Şamanizme kadar gider. (İnan 1954: 167) Bizce; çağımızdaki değişimlerin bir sebebi de kitle iletişim araçları vasıtasıyla sosyo- kültürel farklılıkların milletler arasında kolaylıkla yayılabilmesidir. Hatta günlerce süren eski düşünlerin yerini sade bir nikaha bırakması, özentisi, maddi olanaksızlıklar ya da geleneğin reddi olarak açıklanabilir. Bunun yanında Türk kùltürünün yayıldığı her coğrafyada ortak uygulamaları da görmekteyiz. Türk Dünyasındaki düşünlerde kırmızı kuşak bağlama geleneği zevkle ve istekle yaşatılmaktadır. Bu da ortak geçmişin, ortak kùltürün, kùltüre sahip çıkmanın bir sonucudur.

Anadolu ve diğer Türk toplulukları arasındaki ortak kùltür değerleri içerisinde, düşünlerimizde rastladığımız bazı pratikler, halen önemini korumaktadır. Bu pratiklerin incelenmesi, edebiyatta kullanılması ve ortak duygunun canlandırılması bakımından büyük önem taşımaktadır. *Gelini koltuklama ve kırmızı kuşak bağlama geleneği*, Türklerin aile yapısını ortaya çıkaran ve onların ana yurtlarından Anadolu’ya taşıdıkları önemli bir gelenektir. Gelenekler, yeni nesillerce yaşatılmazsa kültürel kimliğimiz kaybolmaya yüz tutar.

Kaynakça

- Akmataliyev, Abdıldacan (2001), *Kırgız Folklorü ve Tarihi Kahramanlar*, AKM Baş., Yay., 270/ Ankara.
- Altunel, İbrahim (1995), “Gevrekli Seydişehir/ Konya, kasabası düğünlerinde, gelin güvey motifi üzerine bazı tespitler”, 3. *Milletler Arası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, T.C. Kültür Bakanlığı yay., 9-11 Ekim 1995.
- Ataman, Sadi Yaver (1992), *Eski Türk Düğünleri ve Evlenme Ritleri*, Kültür Bak., TTK Basımevi, Ankara.
- Balaban, Ali Rıza (1982), *Sosyal Antropolojik Yaklaşımla Akrabalık Evlilik ve Türleri*, İzmir.
- Cebeci, Dilaver (2001), *Türk’e Dair*, Ötüken yay., İstanbul.
- Çelik, Ali (1995), “Trabzon, Bakü, Merv, Kızılorda, Sambıl, Gagauz düğünlerinde gelin-güvey motifi”, 3. *Milletler Arası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, T.C. Kültür Bakanlığı yay., 9-11 Ekim 1995.
- Çetin, Çulpan Zaripova (2005), “Tatar Türklerinin Düğün Geleneği”, *Modern Türk-lük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, Sayı 3, Eylül-2005.
- Esin, Emel (1979), *Türk Kozmolojisi*, Edebiyat Fak. Matb., İstanbul.
- Ergin, Muharrem (1994), *Dede Korkut Kitabı*, (1) Türk Dil Kurumu Yayınları, 3.baskı, Ankara.
- Genç, Reşat (1997), *Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı, Kırmızı, Yeşil*, AKM yay., Ankara –Nevruz.
- Güngör, Harun; Argunsah, Mustafa (1998), *Gagauzlar*, Ötüken Yay., Kültür Serisi / 144, İstanbul.
- Hacıyeva, Maarife (1999), *Azerbaycan Folklor ve Etnografya Sözlüğü*, T.C. Kültür Bak., Yay., Ankara.
- Kafesoğlu, İbrahim (1995), *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi yay., 13. bs., İstanbul.
- İnan, Abdulkadir (1954), *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, TTK Basımevi, Ankara.
- Kazakı Neke*; Almatı, 1994.
- Türkmen, Fikret; İnayet, Alimcan (1995), *Manas Destanı -Türkçeye aktarma-* AKM yay., Ankara.
- Önal, Mehmet Naci (1998), *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Adetleri*, KB yay., Ankara.
- Ögel, Bahaeddin (1998), *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- Soylu, Sıtkı (1987), “Taşeli Yöresi Düğün Gelenekleri ve Geleneği Oluşturan Sebepler”, 3. *Milletler Arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, 4. Cilt, Kültür Bak., Yay., Ankara.

Taşı, Gülşah (2004), *Kazak Türklerinde Evlenme Geleneği*, Basılmamış lisans tezi, Muğla Üni., Çağdaş Türk Lehçeleri Böl., Haziran- 2004.

Ziya, Gökâl (1974), *Türk Medeniyeti Tarihi*, Türk Kültürü Yayını, Cilt-2, İstanbul

Kaynak Şahıslar

KŞ1-RAHMANKULOV, Feyzula. Doğum yılı: 1964, Meslek: Edebiyat Doktoru, (TÜRKMENİSTAN – Aşgabat.)

KŞ2-İSMAİLOVA, Elmira. Doğum yılı: 1971, Meslek: Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Son Sınıf Öğrencisi, Bornova –İZMİR. (KAZAKİSTAN – AHİSKA Türkü.)

KŞ3-DIYKANBAEVA, Aygerim. Doğum yılı: 1977, Meslek: Yüksek lisans öğrencisi, Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Bornova – İZMİR. (KIRGIZİSTAN – Bışkek)

KŞ4-TURHAN, Neriman. Doğum yılı: 1949, Meslek: Ev Han., Atakent Mah., Dalaman/Muğla.

KŞ5-TURGUT, Nüziye. Doğum yılı: 1938, Meslek: Ev Han., Taşlıburun Mah., Dalaman/Muğla.

KŞ6-DÜNDAR, Meryem. Doğum yılı: 1908, Meslek: Ev Han., Dalaman Merkez/Muğla.

Not: Bu derleme 1998 yılında yapılmıştır.

KŞ7-ÇETİN, Çulpan Zaripova. Doğum yılı: 1969, Meslek: Muğla Üni., Çağdaş Türk Lehçeleri Bölümü, Öğretim Üyesi, Ünvanı: Yrd.Doç.Dr (Tatar Halk Edebiyatı ve Tatar Edebiyat Tarihi).

The Traditions of Taking Arm in Arm and Tying Up a Red Belt in the Wedding Ceremony of Turkish World

Sibel Turhan TUNA*

Abstract: In this article, which is a folklore research; taking arm in arm and tying up a red belt traditions that are inherited from our ancestors and still has been applying in Turkish World; are written. The result brought up from these two traditions is the passing of guardianship right from dad to groom.

Key Words: Tradition, Custom, Weding Ceromony, Guardianship, Taking arm in arm, Tying up a red belt, Turkish nation and culture

* Muğla University, Department of Turkish Language and Literature / MUĞLA
sibeltuna2002@yahoo.com

Обычай “Взятие Невесты Под Руку” И “Завязывание Красного Пояса” В Свадебных Обрядах Тюркских Народов

Сибель Турхан Туна*

Резюме: Данная статья, которая является исследованием по фольклору, рассматривает такие свадебные обычаи, как “Взятие невесты под руку” и “Завязывание красного пояса”, которые достались нам в наследство от наших предков и до сих пор приводятся в исполнение в ходе свадеб среди тюркских народов. Из данного исследования можно сделать следующий вывод: эти обычаи символизируют переход невесты от отца к жениху.

Ключевые слова: Традиция, Обычай, Свадебный фольклор, Взятие невесты под руку, Завязывание красного пояса.

* Университет города Мугла, Турция. Отделение турецкого языка / МУГЛА
sibeltuna2002@yahoo.com

Anadolu-Türk Kent Tarihinden Bir Kesit: Selçuklu Döneminde Anadolu-Türk Kent Model(ler)i

Dr. Koray ÖZCAN*

Özet: Bu araştırmanın amacı, Anadolu'da Türk öncesi Bizans yerleşme mirası ile Türklerin Anadolu öncesi kentleşme deneyimlerinin sentezi olarak Anadolu Selçuklu Devleti siyasal-yönetmel düzeninin ege-men olduğu 1075-1277 zaman aralığında Anadolu coğrafyasında örgütlendiğı öngörülen kentsel mekân organizasyonlarına dönük model ya da modellerin geliştirilmesidir.

Araştırmada, Selçuklu kentlerinin demografik büyüklüklerinin nasıl bir yöntem ile tespit edilebileceğı ve kent model(ler)ini biçimlendiren unsurların neler olabileceğı soruları kapsamında, döneme ilişkin özgün tarihi kaynakların, mimari yapı kalıtları ve arkeolojik bulgular eşliğinde irdelenmesi ve elde edilen bulguların harita ya da planlar üzerine aktarılmasına dayanan bir yöntem kurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Selçuklu dönemi, Anadolu, Anadolu-Türk kent model(ler)i

1. Giriş

Türklerin; göçebe ve yerleşik yaşama dair tüm kültürleri ile birlikte; IX. yüzyılda başlayan ve yaklaşık 200 yıl süren Orta Asya'dan Anadolu'ya göç hareketi sürecinde, karşılaştıkları birtakım farklı millet ve kültürlerle temasları neticesinde, Orta Asya kent yaşamına ait kültürlerinin, Horasan, Maverâ-ün-nehir ve Acem-i Irak yörelerinde yayılmış İran-İslâm kültürü ile Anadolu'da karşılaştıkları Yunan-Roma kültür ve medeniyetlerinin karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olarak tanımlanabilecek Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulması, Anadolu'nun etnik ve dini yapısından sosyal-kültürel yapılanmalarına, askeri-siyasal koşullarından yönetmel organizasyonlarına dek uzanan bir dizi değişim/dönüşüm sürecini başlatmıştır. Bu değişim/dönüşüm sürecinin mekânsal yansımaları olarak, Anadolu kentlerinin mekânsal kurgusu ya da organizasyonları yeniden örgütlenmiştir.

Bu araştırmanın amacı, Türk öncesi Bizans yerleşme düzeni ve kent modelleri ile Anadolu öncesi Orta Asya Türk ve İran Türk-İslâm kent modelleri yaklaşımlarına dayalı olarak, Selçuklu siyasal-yönetmel egemenlik döneminde

* Selçuk Üniversitesi Mühendislik, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü Selçuklu / KONYA
korayozcan@yahoo.com

Anadolu coğrafyasında ortaya çıkan kentsel mekân organizasyonlarına dönük model ya da modellerin geliştirilmesidir.

Demografik ve mekansal çözümlemeler için temel dayanak noktası, Selçuklu döneminde –istisnasız- tüm kentlerin surla çevrili olduğu ya da en azından ana yerleşim odağının sur içinde olduğu varsayımdır. İkinci varsayım, coğrafyanın kent modellerini biçimlendirdiği noktasından hareketle, Anadolu'nun özgün coğrafi koşullarıdır. Üçüncü varsayım ise -Selçuklu dönemine ilişkin mülkiyet durumuna ya da konut standartlarına dönük tespit yapabilmek olanağı olmadığından- mekansal ve demografik çözümlemelerde Selçuklu dönemi saray ya da köşk işlevindeki konut yapıları ve anıtsal kamu hizmet yapıları işlevini üstlenen ulu cami kapasitelerinin değerlendirebileceğidir.

Bu yöntem kurgusu içinde, Selçuklu dönemi kentlerine ilişkin yapılan demografik çözümlemelerde, kentlerin nüfus büyüklükleri ile işlevsel kimlikleri arasında bir bağıntı olduğu belirlenmiştir. Bu bağıntının Selçuklu dönemi kent model(ler)ini belirlediği düşünülmektedir.

Araştırma, kentsel mekân organizasyonlarının demografik büyüklüklerinin nasıl bir yöntem ile tespit edilebileceği ve kent model(ler)ini biçimlendiren unsurların neler olabileceği soruları kapsamında, döneme ilişkin özgün tarihi kaynakların, mimari yapı kalıtları ve arkeolojik bulgular eşliğinde irdelenmesi ve elde edilen bulguların harita ya da planlar üzerine aktarılmasına dayanan bir yöntem kurgusu içinde ele alınmıştır.

Araştırmanın kapsadığı dönem; döneminin değişken askeri-siyasal-yönetmelik koşullarında ortaya çıkan sosyal-kültürel-ekonomik ilişkiler ağının biçimlendirdiği Anadolu'da, Selçuklu Devleti siyasal-yönetmelik düzeninin egemen olduğu 1075-1308 zaman aralığıdır.

2. Temel Kavramlar

Anadolu-Türk kenti

“Anadolu-Türk kenti” kavramı ile anlatılmak istenen, Anadolu'da Selçuklu egemenlik döneminde Orta Asya Türk ve İran Türk-İslâm kentleşme-kentleşme deneyimleri ile Anadolu'da devralınan Bizans kültür mirası üzerinde örgütlenen, Türk yönü hakim kentsel mekân organizasyonlarıdır.

Başka bir ifadeyle, Anadolu-Türk kenti, Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya yaklaşık iki yüzyıl süren göçleri sürecinde, Orta Asya Türk kültür değerlerinin karşılaştıkları İran-İslâm kültürleri ile sentezinin bir ürünü olarak, Anadolu coğrafyasında devraldıkları Bizans yerleşme kültürü mirası üzerinde kurguladıkları yaşama ve yerleşme pratikleridir.

Kent model(ler)i

“Kent model(ler)i” kavramı ile Anadolu’nun özgün coğrafi altyapısı üzerinde, Bizans-Selçuklu ikili askeri-siyasal koşulları, Selçuklu kolonizasyon/yerleşim politikaları ve dönemin farklı sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkiler ağı kapsamında, Orta Asya ve İran Türk-İslâm yerleşim kültürü ve gelenekleri ile Anadolu’da devralınan Bizans yerleşim mirasının sentezi olarak mekansal kurgusunu yeniden biçimlendirilen ve Anadolu-Türk kimliği kazanan kentlerin, tarihsel süreçte evrimini ya da mekansal kurgusunu ve gelişimini tanımlamaya yönelik simgesel anlatım(lar)dır.

3. Mekânsal Çözümlemelere Giriş

Selçuklu dönemi kentleri üzerine bir modelleme arayışına ya da mekansal çözümlemelere girilirken atılması gereken ilk adım, Anadolu kentlerinin tarihsel coğrafya boyutunda mekansal evrim sürecinin (olası) değişkenlerinin ortaya konulmasıdır.

3.1. Selçuklu Döneminde Anadolu Kentinin Mekânsal Evrimi

Anadolu kentinin tarih içinde mekansal evrimi incelenirse: İ.Ö. ikinci binyılda kurulan ilk büyük siyasal-yönetmel örgütlenme olan Hitit İmparatorluğu döneminde Anadolu’da, askeri ve siyasal merkezî gücün kurulmasına dayalı olarak ovalarda gelişen yerleşme sürecinin, İmparatorluğun son dönemlerinde siyasal-askeri koşulların değişimine bağılı olarak, sarp kayalıklar üzerindeki tahkim edilmiş kalelere yöneldiğı, Roma ve Bizans imparatorluk dönemlerinde ise merkezî otoritenin gücüne dayalı olarak kalelerden ovalara yönelen yerleşim sürecinin, önce Arap ve izleyen Türk fetih dönemlerinde imparatorluğun askeri ve siyasal egemenlik ya da gücünün değişimine veya zayıflamasına dayalı olarak kolay savunma olanakları veren kalelerle sınırlı alanlara çekildiğı söylenebilir (Özcan 2005: 173).

Selçuklu döneminde ise; özellikle XIII. yüzyıldan itibaren merkezî idare mekanizmasının kurulması ve milletlerarası ticaret olanaklarının gelişmesine bağılı olarak, Bizans egemenliğinden devralınan kale yerleşmelerinin yeniden ovalara doğru yayıldığı anlaşılmaktadır. Ancak, Selçuklu siyasal gücünün zayıflaması ve merkezî idare mekanizmasının ortadan kalkması sonucu başlayan siyasal belirsizlik döneminde (Türk Beylikleri dönemi) yerleşmelerin yeniden kalelere çekildiğı görülmektedir.

Söz konusu sürecin, Osmanlı İmparatorluğunun XVI. yüzyılda ulaştığı güçlü merkezî yapıya dayanan siyasal ve askerî egemenlik düzeyine bağılı olarak be-desten ya da han adı verilen ekonomik kurumların yapımı ile Anadolu kentlerinin yeniden sur dışına yayılma biçiminde mekâna yansıdığı söylenebilir.

Yukarıda açıklanan Anadolu kentlerinin tarihsel evrim sürecinden, kentleşme olgusunun ülkesel askeri ve siyasal egemenlik düzeyine bağlı olarak mekânsal değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakılırsa, Selçuklu dönemi Anadolu kentlerinin mekânsal çözümlemesi ya da modeli üzerine üretilcek yaklaşımların, Anadolu'nun tarihsel topografyası ve askeri-siyasal-yönetmel egemenlik düzeyi değişkenleri kapsamında değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Bu noktada, Selçuklu dönemi ile eş zamanlı olan ortaçağ Batı kentleri üzerine Braudel tarafından ileri sürülmüş “Açık kent” ve “Kapalı kent” modelleri (Braudel 2004: 464-468) ile Selçuklu dönemi kentleri üzerine ileri sürülmüş “Uc kenti” modeli (Tanyeli 1987: 83-96), Anadolu'nun kendine özgü coğrafi koşulları ile Selçuklu döneminin özgün askeri-idarî-yönetmel koşulları ve yapılanmaları kapsamında değerlendirilirse, Selçuklu kentlerinin yukarıda açıklanan modelleme yaklaşımlarından farklılıklar gösterdiği görülmektedir. Örneğin Selçuklu döneminde “Uc kenti” olarak tanımlanmakla temel işlevinin askeri-siyasal merkez olduğu anlaşılan Kastamonu kentinin, Kütahya, Ankara, Çankırı gibi diğer uc kentlerinden farklı bir mekânsal kurguya sahip olması “Uc kenti” modeli¹ olarak üretilen kavramın gerçekte tüm uc kentleri için geçerli olmadığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım Akşehir için de geçerlidir. Akşehir'deki mekânsal yapı unsurlarının dağılımından Selçuklu döneminde kentin yerleşim alanının tamamen surla çevrili alan içinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır (Özcan 2005a: 1-13). Dolayısıyla Selçuklu dönemi kentlerinin mekânsal kurgusunu belirleyen ya da kent modelini tanımlayan başka değişkenler veya etkenler olduğu anlaşılmaktadır.

Bu noktada, Selçuklu dönemi kentinin mekânsal kurgusunu/modelini belirleyen temel unsurun; kentlerin askeri-siyasal-yönetmel işlevi ve buna bağlı olarak kentsel/bölgesel hizmet potansiyeli olduğu öngörülmektedir. Burada dikkat çekici bir başka nokta ise Selçukluların ilk kuruluş döneminde, meliklik merkezi olarak siyasal ve yönetmel merkez işlevi üstlenmiş Çankırı ve Ankara kentlerinin, İlhanlı egemenlik döneminde işlevlerini kaybetmiş olmalarıdır (Özcan 2005: 174-175). Bu dönemde Ankara ve Çankırı kentleri yönetmel merkez işlevlerini kaybederken, Kastamonu; Kuzey Uc Eyaleti'nin merkezi işlevini üstlenmiştir. Dolayısıyla yönetmel unsurların Kastamonu kentinde yer seçmesi ve kentin siyasal-yönetmel merkez işlevi kazanması, Konya ve Kayseri gibi, askerî ve stratejik nedenlerle surlarla çevrilmesini zorunlu hale getirdiği söylenebilir.

¹ Uğur Tanyeli, bir Uc kenti olarak Kastamonu kentinin mekânsal kurgusunun Uc kenti modeli yerine kale kent modeli göstermesine geçerli bir açıklama getirmemiş ve sadece önemli bir düğüm noktası olmadığı savını ileri sürmüştür (Tanyeli 1978:52-53). Oysa Kastamonu kentinin diğer Uc kentlerinden farklı mekânsal kurgusunun nedeni kentin Selçuklu yerleşme-ulaşım sistemi içindeki siyasal-yönetmel işlevidir.

Diğer taraftan, söz konusu kentler mekânsal büyüklükler açısından irdelenirse; Kastamonu yaklaşık 30 Ha (hektar) yerleşim alanına sahip iken, Ankara'nın 13 Ha. ve Çankırı'nın 16 Ha. yerleşim alanına sahip olması, Kastamonu'nun Ankara ve Çankırı'dan farklı siyasal-yönetmel işlevini ortaya koymaktadır (Özcan 2005: 175). Nitekim, Kastamonu'nun Selçuklu dönemi sonunda ortaya çıkan Türk Beylikleri döneminde Candar-Oğulları Beyliği'nin merkezi işlevini üstlenmesi de, bu yargıları desteklemektedir (Yücel 1970: 373-407, Turan 1989: 1-6).

Başka bir noktadan bakıldığında, dönemin tarihi kayıtlarından Anadolu'nun demografik ve ekonomik açıdan en gelişmiş kenti olduğu ileri sürülen Sivas kentinde, sur dışı yapılanma odakları olarak nitelenebilecek hiçbir yapı faaliyetinin olmadığı görülmektedir. Buna karşılık; Konya ve Kayseri kentlerinde çok sayıda sur dışı yapılanma odağının varlığı ve her iki kentte de saltanat sarayları dışında, kent yakınında sultanların ikametgâhına ayrılmış saraylar bulunduğu görülmektedir (Özcan 2005:187-189).

Yukarıda açıklanan kentler arası mekânsal farklılıklar, Konya ve Kayseri'nin Selçuklu dönemi boyunca üstlenmiş olduğu askeri-siyasal yönetim merkezi işlevi ile Sivas kentinin milletlerarası ticaret merkezi işlevi gibi kentsel işlev farklılıklarının, dönemin kentsel mekân organizasyonları ya da kent formu üzerindeki etkilerini göstermektedir.

Görülüyor ki; dönemin özgün koşullarında, Selçuklu kentlerinin mekânsal yapısının "Kapalı kent", "Açık kent" ya da "Uc kenti" gibi genellemelerle açıklanabilmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Selçuklu kentlerinin mekânsal kurgusunu belirleyen temel unsurun; askeri-siyasâl-yönetmel-ekonomik koşulların biçimlendirdiği ya da belirlediği işlevsel farklılıklar olduğu düşünülmektedir.

3.2. Kentsel Makroform ya da Yerleşim Alanı Büyüklükleri

Selçuklu dönemine ilişkin vakâyinâme, menâkıb-nâme ve vakfiye gibi yazılı kaynaklardan elde edilen sosyal-kültürel-ekonomik veriler, halihazır haritalar üzerine aktararak dönemin yerleşme yapısına mekân boyutu kazandırılacağı ve Selçuklu döneminde kentlerin olası mekânsal büyüklüklerinin belirlenebileceği öngörülmüştür.

Dönemin tarihi kayıtlarından Sultan I. Alâaddin Keykubad döneminde surlarının yenilediği anlaşılan Konya ve Sivas kentlerinin yaklaşık 150-130 Ha. yerleşim alanına sahip olduğu saptanmıştır. Bu mekânsal veri Selçuklu döneminde diğer Anadolu kentlerinin mekânsal büyüklükleri ile karşılaştırıldığında, Konya ve Sivas kentlerinin Anadolu'nun en büyük yerleşmeleri olduğu ortaya çıkmaktadır (Özcan 2005: 175-176). Burada dikkat çekici nokta; askeri-stratejik işlevler ve konumsal nitelikleri açısından benzerlikler gösteren

ve Selçuklu döneminde milletlerarası ticaretin Anadolu'daki giriş-çıkış merkezleri işlevindeki Alâiyye (30 ha.), Antalya (40 ha.) ve Sinop (30 ha.) kentlerinin mekânsal büyüklüklerinin benzer olmasıdır. Bu bulgu, kentsel yerleşim alanı büyüklükleri ile kentsel işlevler arasında bağıntı olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Tablo 1).

3.3. Kentsel Demografik Büyüklükler

Selçuklu dönemi tarihi kaynakları, Konya ve Kayseri kentlerinin bölgelerarası-milletlerarası ticaret potansiyeline dayalı olarak 100.000 üzerinde nüfusa ulaştığına, Sivas'ın ise XIII. yüzyıl sonunda yaklaşık 120.000 nüfusa sahip olduğuna işaret etmektedir (Turan 1951: 455-456).

Ancak, ortaçağ ve sanayi öncesi kentlerinin demografik yapısı üzerine yapılan araştırmalarda (Chandler-Fox 1974), XIV. yüzyılda Avrupa'da sadece Venedik, Paris, Milano ve Floransa gibi milletlerarası ulaşım kanallarının düğüm-odak noktalarında konumlanmış finans merkezleri işlevindeki kentlerin 100.000 üzerinde nüfusa ulaşabildiği dikkate alınırsa, bu rakamların abartılı olduğu düşünülebilir. Nitekim Selçuklu dönemi kentlerindeki ulu cami ya da mescid sayıları kullanımı gibi istatistiksel verilere dayanan araştırmalarda (Baykara 1985: 138-142, Baykara 1996: 34-59, Akşit 1997: 3-12); Konya'nın 50-60.000 ve Kayseri'nin 30-40.000 nüfusa sahip olduğu ileri sürülmektedir.

Selçuklu dönemi vakâyinâmelerinde ise XIII. yüzyıl sonunda Selçuklu başkenti Konya'nın "ileri gelen eşrafından Ahi Ahmet Şah'ın kardeşinin cenazesine yaklaşık on beş bin kişi katıldı" ya da "Şeyh Şerafeddin-i Herîve öldüğünde birkaç bin kişi başını açmış ağlıyordu" (Anonim-Selçuk-Name 1952: 65, Eflâkî 1986: I/330) veya XIII. yüzyıl sonuna tarihlenen Ünsî Şehnâme-si'nde "Konya'da yedi ulu cami ve üçyüz mescid bulunmaktaydı" (Ünsî 1942: 20) gibi kayıtların, -ihtiyatla karşılanmakla birlikte- kentsel demografi çözümlemelerine yönelik en azından bir fikir verebileceği düşünülmektedir.

Yukarıda demografik yapıya ilişkin araştırma bulguları ve tarihi kayıtlardan edinilen bilgilenmelerden, Selçuklu döneminde Anadolu kentlerinin demografik verilerine ilişkin doğru bir saptamanın yapılabilmesi son derece güç görünmektedir. Dolayısıyla, Selçuklu dönemi kentlerinin demografik büyüklüklerinin belirlenmesinde, dönemin özgün tarihi kaynakları ile mekânsal, demografik ve ekonomik büyüklüklere ilişkin verilerin karşılaştırmalı olarak kullanılmasına dayanan bir yöntem izlenmiştir.

Bu yöntem kurgusu içinde, Selçuklu dönemi Anadolu kentlerinin demografik çözümlemelerinde kullanılan yöntemler aşağıda sıralanmıştır:

1) Dönemin konut tipolojisi ve hane büyüklüğü ile kentsel makroform büyüklüğü arasında kurulacak bağıntı yoluyla (olası) nüfusun tespit/tahmin edilmesi (Tablo 1).

Selçuklu dönemi vakfiyelerinde, vakfedilen mülklere dair toponomi verileri mekânsal boyutta değerlendirilirse; ahşap veya kerpiçten yapılmış olduğu anlaşılan Selçuklu dönemi konutlarının alt katlarında yaşam biçimi ya da ekonomik etkinliklere göre ahır ya da imalathâne veya ticarethâneler bulunan bir veya iki katlı yapılar olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca yerleşim dokusu içinde çok sayıda bağ, bahçe ve tarla bulunduğu ya da başka bir ifadeyle kentlerde sur içinde tarımsal üretim faaliyetlerinin sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Selçuklu dönemi kentlerindeki konut tipolojilerinin, bir ya da iki katlı ve tarımsal üretime elverişli nitelikte tek ailelik bahçeli konutlardan oluştuğu, dolayısıyla yerleşim dokusunun seyrek olduğu veya kentsel alan içinde yoğun bir yapılaşma dokusu olmadığı düşünülmektedir. Selçuklu dönemine tarihlenen konut tipolojilerinin ya da mülkiyet deseninin belirlenmesi mümkün olmamakla birlikte, Selçuklu döneminden miras kalan kırsal ve kentsel alanlardaki konut işlevine ayrılmış köşk yapılarının, Selçuklu dönemi konut tipolojisinin belirlenmesinde temel belirleyici olabileceği de kabul edilebilir.

Bu çerçevede, arkeolojik ve mimari kalıntılara dayalı olarak Selçuklu dönemi saray ve köşk yapıları ile, Selçuklu sonrası Beylikler ve Osmanlı dönemi konut ve mülkiyet dokuları üzerine yapılan araştırmalar, Türk evinin mekânsal büyüklük standardının belirlenmesine dönük olarak çözümlenirse; Selçuklu döneminde hektarda 250 kişinin yerleşmiş olabileceği, Türk evinin ortalama 120 m² kullanım alanına sahip olabileceği ve ortalama konut kullanım alanının da bahçe alanı ile birlikte yaklaşık 200 m² olabileceği öngörülmüştür (Özcan 2005: 178).

Ortaçağ demografi tarihi üzerine yapılan araştırmalarda; Batı ya da Avrupa kentlerinde ortalama hane büyüklüğü 3.5, Osmanlı dönemi kentlerinde ise 3.5 ile 4 ya da 4.5 ile 5 arasında belirlenmiştir (Russell 1972: 22, Barkan 1953: 1-26, Göyünç 1979: 331-348, Russell 1960: 265-266, Cook 1972: 85, 90, 98). Selçuklu döneminde XIII. yüzyılda sona eren Haçlı seferleri ya da Bizans-Selçuklu çatışmaları dışında Anadolu'da meydana gelen salgın hastalıklar ve kıtlık ya da deprem ve sel gibi büyük doğal afetlerin, Selçuklu egemenlik bölgesinde önemli nüfus kayıplarına yol açmadığı bilinmektedir (Arık 1991: 27-57, Arık 1994: 13-32, Bezer 2000: 7-22). Dolayısıyla Selçuklu döneminde Türklerin henüz Orta Asya ve İran coğrafyasından gelen geniş aile yapısını koruduğu kabulünden hareketle, Selçuklu dönemi hane büyüklüğü 5 olarak alınmıştır.

2) Kentlerdeki temel İslâmî kurum olan ulucami kapasitelerinden hareketle Müslüman nüfusun ve Müslüman nüfusun %10'u kadar olduğu kabulü ile gayrimüslim nüfusun belirlenmesi (Tablo 1),

3) XIII. yüzyıl sonuna tarihlenen Ünsî şehnâmesinde Konya'da üç yüz mescid ya da yedi ulucami bulunduğu ilişkin kayıt ile Konya kentinin nüfusunun belirlenmesi ve mekânsal-ekonomik verilere dayalı olarak diğer Anadolu kentlerine uyarlanması (Tablo 1),

4) İlhanlı egemenlik dönemine ilişkin Anadolu kentlerinin bütçelerine ilişkin kayıtların, aynı dönemde Sivas'ın nüfus büyüklüğü verisine dayanılarak demografik verilere dönüştürülmesi yoluyla Selçuklu dönemi kentlerinin demografik büyüklüklerinin belirlenmesi (Tablo 1),

5) XV.-XVI. yüzyıllar Osmanlı dönemi Anadolu kentlerinin demografik çözümlemeleri üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde (Göyünç 1991: 81-88, Jennings 1976: 21-57, Faroqhi-Erder 1980: 265-303); söz konusu zaman aralığında Anadolu kentlerinin nüfuslarının durağan bir görüntü izlediği ya da radikal artışlar göstermediği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, Osmanlı dönemine tarihlenen demografik kayıtların geriye dönük projeksiyonlar kapsamında kullanımı ile Selçuklu dönemi kentlerinin (olası) nüfus büyüklüklerinin saptanmasıdır (Tablo 1).

Yukarıda tanımlanan sosyal-ekonomik veriler ve fizik mekân ilişkilerine dayalı olarak kurgulanan yöntem kapsamında, (olası) demografik büyüklüklerin kentlere dağılımı yapılsa; Selçuklu başkenti Konya'nın 72.000; dönemin milletlerarası ticaret merkezi işlevini üstlenmiş Sivas'ın 57.000, ikinci siyasal merkez ve askeri harekât üssü işlevine sahip Kayseri'nin 22.000, Uc kentleri işlevindeki Ankara'nın 9.500, Çankırı'nın 4.500, Kastamonu'nun 4.500, Akşehir'in 13.000 ve Tunguzlu'nun 5.500, Anadolu'nun askeri-stratejik nitelikli ticaret merkezleri işlevindeki liman kentleri olan Antalya ve Sinop kentlerinin 10.000, askeri deniz üssü ve kışlık merkez işlevindeki Alâîyye'nin 5.000 nüfusa sahip olabileceği hesaplanmıştır (Tablo 1).

Selçuklu döneminde milletlerarası-bölgelerarası ticaret potansiyeli ve ekonomik politikaların mekânsal yansımaları olarak yıllık pazar ya da panayır-lardan gelişen ve açık kent modeli olarak tanımlanabilecek yerleşmelerin demografik çözümlemeleri de aynı yöntemle hesaplanabilir. İlhanlı dönemine tarihlenen kent bütçelerine ilişkin kayıtlardan; Âzine Bazarî ve Ziyâret Bazarî gibi pazar yerleşmelerinin her birinin İlhanlı yönetimine yaklaşık 14.000 dinar vergi ödedikleri anlaşılmaktadır (Togan 1931: 23-25). Diğer taraftan Osmanlı dönemi pazar vergileri kayıtlarına dayanılarak Batı Anadolu'da XVI. yüzyıl Osmanlı pazarları üzerine yapılan bir araştırmada; pazar kasabaları olarak tanımlanan yerleşmelerin demografik büyüklük olarak orta-

lama 400–1.500 haneye sahip olabilecekleri ortaya konmuştur (Faroqhi 1978: 49). Buradan hareketle, yukarıda açıklanan ekonomik ve sosyal veriler, hane büyüklüğü için yapılan kabul dikkate alınır, Selçuklu dönemi pazar yerleşmelerinin yaklaşık 3.500–4.000 nüfusa sahip olabilecekleri söylenebilir.

3.4. Anıtsal-Kamusal Hizmet Yapılarına İlişkin Çözümlemeler

Bu araştırma kapsamında, anıtsal-kamusal hizmet yapı grupları ya da külliye-lerin Türk yerleşim sürecinde Anadolu kentlerinin işlevsel niteliklerini ve kent-sel mekân organizasyonlarını biçimlendirdiği/yönlendirdiği düşünülmektedir. Burada anıtsal-kamusal hizmet yapıları kavramı ile Anadolu’da Selçuklu dönemi yerleşim sürecinde, Bizans egemenliğinden devralınan kentlerde gerçekleştirilen medrese-cami ya da dârü’ş şifâ-cami-türbe işlevlerine sahip erken dönem külliyesi kastedilmektedir. Selçuklu döneminde Anadolu kent-lerindeki temel anıtsal-kamusal hizmet yapı faaliyeti olan ulucami kapasiteleri ve sayıları üzerine yapılan değerlendirmeye bağlı olarak Selçuklu döneminde Anadolu kentlerinin (olası) Müslüman nüfusu belirlenmiştir (Tablo 1). Bu konuda arkeolojik-mimari kalıtlar ve vakfiye kayıtlarına dayanılarak yapılan değerlendirmelerden, Selçuklu döneminde Anadolu kentlerinde ortaçağ İslâm kentlerinden farklı olarak birden fazla Cuma camisinin yapılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Selçuklu dönemi vakfiye kayıtlarından başkent Konya’da 1155 yılına tarihlenen ve Sultan ya da Alâaddin Camisi olarak adlandırılan ulucaminin dışında - bugün için mekânsal büyüklüğü ve kapasitesi belirle-nemeyen - İplikçi, Şerâfeddin ve Kadı İzzeddin camileri ile Sahip Ata Cami-si’nin varolduğu (Konyalı 1965: 404-421, Bayram 1997: 47-53, Önel 1937: 447-448, Baykara 1985: 78-80), ikinci siyasal merkez işlevindeki Kayseri’de ise Selçuklu öncesi Danişmendli egemenlik dönemine tarihlenen Ulucami ve Külük camisi ile Selçuklu döneminde yapılan Huand Hatun ve Hacı Kılıç camilerinin varlığı bilinmektedir (Edhem 1982: 130-131, Aslanapa 1984: 20-21, 52-55). Bu noktada, Selçuklu dönemi sonunda Anadolu’nun demografik açıdan en büyük nüfusa sahip olduğu kabul edilen Sivas kentinde Danişmendli dönemine tarihlenen Ulucami dışında benzer işlevi üstlenmiş başka bir camiye rastlanmaması, buna karşılık, başkent Konya’dan sonra Anadolu’da en çok medrese bulunan kent olduğuna ilişkin kayıtlar, (Turan 1951: 447-457) Selçuklu döneminde Sivas kentinin, Anadolu-Türk toplu-munun kültürel merkezi işlevini üstlendiğini düşündürmektedir.

4. Selçuklu Kent Modelleri

Selçuklu kent modelleri, Orta Asya Türk ve İran Türk İslâm yerleşik/yarı-yerleşik yaşam kültürü kökeninden gelen Selçukluların, XII-XIII. yüzyıllarda Anadolu coğrafyasında devraldıkları Hristiyan-Bizans kent kültürü mirası üzerinde, Anadolu’nun kendine özgü coğrafi koşullarında kurguladıkları

Türk-İslâm yönü hakim özgün kentsel mekân organizasyonlar olarak değerlendirilirse; Hristiyan-Bizans kent kültürü mirası üzerinde Türk-İslâm toplumunun gereksinimlerine göre uyarlanmış ya da Türk-İslâm toplumunun geleneksel yaşam biçimine göre yeniden yapılandırılmış veya kurulmuş Selçuklu kentlerinin mekânsal organizasyon ve örgütlenmelerini, dönemin sosyal-kültürel ve siyasal-yönetsel atmosferi ile Anadolu'nun özgün coğrafi koşullarının biçimlendirdiği düşünülebilir. Buna karşılık, Selçuklu kentleri mekânsal örgütlenme ya da dinamikleri açısından eş zamanlı ya da çağda olma boyutunda, “sanayi öncesi” ya da “ortaçağ Batı” veya “İslâm” kent modelleri ile karşılaştırılırsa; kentsel sosyal-kültürel-ekonomik işlevlerin mekânsal organizasyonlar üzerindeki belirleyici etkileri açısından benzerlikler gösterdiği de söylenebilir. Söz konusu kent modellerinde; insan-hayvan gücüne dayalı üretim-dağıtım sistemi ve kentsel mekân ya da cami veya kilise gibi dinsel yapıların, kentlerin sosyal-kültürel-ekonomik merkezini biçimlendirmesi, loncalar halinde örgütlenen kentsel üretim aktivitelerinin mekânsal uzmanlaşma göstermesi, kentsel mekânların dini ya da etnik köken farklılıklarına dayalı olarak mescid odaklı alt toplumsal ünitelerden oluşan mekânsal yapılanmalar veya mahalleler halinde örgütlenme, güvenlik unsurlarına dayalı olarak kale, sur ve hendek gibi savunma yapılarının kentsel mekân organizasyonlarını biçimlendirmesi olgularının(Sjoberg 1965: 323-327, Morris 1979: 66-75, Weber 2000: 131-166, Grunbaum 1961: 141-158, Lapidus 1967: 86-113), Selçuklu kentlerinin mekân organizasyonlarını da biçimlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Selçuklu dönemine ilişkin kaynaklarda mahalle mescidlerine imam atanması hususundaki kayıtlar, İslâm kent modellerinde olduğu gibi, Selçuklu döneminde de kentsel alt kademe birimler olarak kent nüfusunun mahalleler halinde örgütlendiği göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Turan 1988: 50).

Selçuklu dönemi Anadolu Türk kentleri, çağdaşı “Batı” ya da “ortaçağ Avrupa” veya “Sanayi Öncesi” kent modelleri üzerine üretilmiş “Açık kent” ve “Kapalı kent” olarak tanımlanan kent modelleri açısından değerlendirilirse (Braudel 2004: 464-468); Selçuklu döneminde Anadolu kentlerinin fiziksel olarak daha çok surlarla çevrili “Kapalı kent” olarak tanımlanan modele benzer bir mekânsal kurguya sahip olduğu söylenebilir. Alâaddin Keykubad ile İzzeddin Keykavus arasında Kayseri ve daha sonra Ankara’da geçen taht mücadelesinde (1211-1212) anlatılan mekânsal tasvirler, söz konusu kentlerin tamamen surlar içinde olduğunu ve kent dışında hiçbir yapılaşmanın bulunmadığını düşündürmektedir (İbn Bibi 1941: 50-58, İbn Bibi 1996: I/134-140, 154-161, Münecimbaşı 1935: 31-32, Münecimbaşı 2001: 42-46). Yine Sultan Alâaddin Keykubad döneminde (1220-1237) merkezi yönetim mekanizmasının kurulması ve milletlerarası-bölgelerarası ticaretin gelişmesine dayalı olarak hızlı büyüme gösteren ve sur dışına taşıdığı anlaşılan

Konya, Kayseri, Sivas ve Erzincan kentlerinin yeni yerleşik alanlarının – yeniden - surlarla çevrilmesine dayanan imar faaliyetlerine ilişkin kayıtlara dayanılarak, Selçuklu döneminde kentlerin surlar içinde bulunduğu söylenebilir (İbn Bibi 1941: 99-100, İbn Bibi 1996: I/271-274). Ancak burada gözardı edilmemesi gereken nokta; söz konusu dönemde Moğol istilası tehdidinin ortaya çıkardığı yeni askeri-siyasal koşulların, mekânsal yansımalar açısından kentsel mekân organizasyonları üzerinde etkili olduğudur.

Selçuklu dönemi yazılı kaynakları, arkeolojik bulgular ve mimari kalıntılara dayanılarak kentlerin mekânsal yapıları incelendiğinde; Selçuklu döneminde ilk sur dışı yapılanma odakları niteliğindeki Konya Sahip Ata Külliyesi (1283), Kayseri Huand Hatun (1238) ve Hacı Kılıç (1249) külliyesi, Ankara’da ulucami işlevindeki Arslanhane Camisi (1280-1290), Çankırı’da Cemaleddin Ferruh Dârü’ş Şifâsı (1235) ve Ankara’da Kızıl Bey Camisi (XIII. yy. ortası) gibi anıtsal-kamusal yapı faaliyetlerinin XIII. yüzyıl sonuna tarihlendiği görülmektedir (Özcan 2005: 182). Bu tespitlere dayanılarak, Selçuklu döneminde kentlerin dönemin özgün siyasal-askeri koşullarında bütünüyle surlarla çevrili kentler olduğu ve kentsel gelişmenin sur dışına yayılması olgusunun ancak milletlerarası ticaretin doruk noktasına ulaştığı XIII. yüzyıl ortalarında başladığı söylenebilir. Ancak, “kapalı kent” modelinin Selçuklu döneminde Anadolu kentlerinin tümü için geçerli olabileceğini söylemek son derece güç görünmektedir.

Bu çerçevede, “kapalı kent” modeli dışında kalan kent modelleri üç başlık altında toplanabilir:

- göçebe yaşam kültüründen gelen, geleneksel yaşam biçimini koruyan ve mekânsal anlamda kent yaşamına katılmak yerine tutunmak felsefesini benimseyerek, kent yakınında yerleşme eğiliminde olan Türkmenlerin yoğun olarak yerleştiği ve özgün coğrafi koşulların kentsel gelişmeyi biçimlendirdiği/sınırladığı Amasya ve Tokat gibi kentlerde (Şekil 2),
- askeri-stratejik koşullar ve Türk-İslâm kolonizasyon olgusunun mekânsal organizasyonlar üzerinde temel belirleyici olduğu Tunguzlu, Ankara, Çankırı gibi Uc kentlerinde (Şekil 2),
- siyasal-yönetmel merkez işlevine sahip Konya ve Kayseri gibi kentlerde farklı modeller ortaya çıkmaktadır (Şekil 1).

Söz konusu kentler askeri-siyasal işlevler, sosyal-ekonomik faaliyetler ile nüfusun kültürel yapısı ve mevcut kale-kent alanının yeni mekânsal gelişmelere cevap verebilecek kapasitede olmaması gibi koşullara ve surla çevrili mekânsal kurgunun ticarete dayalı aktiviteleri mekânsal boyutta sınırlamasına dayalı olarak tamamen sur dışı alanlara doğru gelişme göstermiştir.

Sonuç olarak, Selçuklu dönemi Anadolu-Türk kentleşme sürecinde, XIII. yüzyıldan başlayarak organize edilen merkezi yönetim mekanizması ve milletlerarası-bölgelerarası ticaret potansiyelinin yarattığı sosyal-ekonomik gelişmelere dayalı olarak evrimleşen kentler, süreç içinde sahip oldukları işlevsel potansiyel ve dinamikler etkisinde kapalı kent modelinden surlar dışında, tamamen dağınık biçimde yapılanan erken dönem külliyesi olarak tanımlanabilecek medrese-cami odakları ile açık kent modeline doğru evrimleşme göstermiştir.

4.1. Kale Kent Modelleri

“A tipi kale kent modeli”; dönemin üretim-dağıtım ve savunma-güvenlik sistem ve teknolojileri ile sosyal-kültürel-ekonomik yapılanmaları kapsamında örgütlenmiş siyasal-yönetsel merkezler için geçerlidir. Demografik boyutta ise ortaçağ/sanayi öncesi kentleri için tanımlanmış 10.000 nüfus sınırını aşabilmişlerdir.

Bu kentler temelde surlarla çevrili olmakla birlikte kent surları içinde yeterli mekân bulamayan ekonomik faaliyet ya da tekke ve zaviyeler gibi dini kolonizasyon yapıları ya da Sultan veya diğer devlet görevlilerince vakıf kurumu kapsamında örgütlenen anıtsal-kamusal yapı faaliyetleri ile gerçekleştirilen cami-medrese gibi erken dönem külliyesi öncülüğünde sur dışına yayılan kentler olarak tanımlanabilecek, kısmen deforme olmuş “eklemlili kale-kent” modeli olarak nitelenebilir. Bu model Konya, Kayseri ve Erzen-i Rum gibi kentler için geçerlidir (Şekil 1).

“B tipi kale kent modeli”; Anadolu’nun siyasal ve yönetsel koşullarında idare merkezi ve askeri hareket üssü işlevindeki Kastamonu ve Niğde ya da bölgelerarası ticaret potansiyeli kapsamında örgütlenmiş üretim-dağıtım ve yerleşme sisteminin dışı açılan aktarma-dağıtım merkezi ve askeri üs işlevindeki, tamamen sur içinde gelişme/büyüme gösteren Antalya, Alâiyye ve Sinop gibi kıyı yerleşmeleri ile siyasal-yönetsel işlevinin yanı sıra ulaşım sisteminin odak noktasında konumlanmış milletlerarası mübadele merkezi niteliğindeki Sivas ve Anadolu’da örgütlenmiş Selçuklu savunma sisteminin mekânsal bileşenleri olan sınırlı sosyal-ekonomik-kültürel faaliyetlere sahip olmakla birlikte, temelde bölgesel askeri faaliyet ve organizasyon merkezleri işlevindeki yüksek kayalıklar üzerinde konumlanmış kale-kent niteliğindeki Karahisar-ı Sahip, Karahisar-ı Köğonya, Osmanlık Karahisarı gibi (kara)hisar yerleşmeleri için geçerlidir (Şekil 1).

4.2. Açık Kent Modeli

“A tipi açık kent modeli”; Anadolu’da Selçuklu dönemi üretim-dağıtım sisteminin aktarma-bağlantı ya da coğrafi geçiş noktalarında milletlerarası ticaret potansiyeli boyutunda yerli-yabancı tüccarlara dönemin ulaşım-iletişim

teknolojisi ve siyasal koşullarında güvenli konaklama olanağı sağlayan ve Selçuklu yönetimince vakıf yoluyla gerçekleştirilen ekonomik-askeri işleve sahip kervansaray yapıları ile gelişen veya yıllık milletlerarası ya da bölgesel pazar/panayırlara dayalı olarak gelişen pazar kentleri olarak tanımlanmıştır.

Bu kapsam içerisinde, Ziyaret Pazarı, Yabanlu Pazarı, Yılgun Pazarı gibi pazar yerleşmeleri veya Ahi örgütlenmeleri kapsamında ticaret/zanâat faaliyetlerine dayalı olarak gelişen Kırşehir gibi Ahilik merkezleri için “A tipi açık kent modeli” geçerlidir (Şekil 2).

“B tipi açık kent modeli” ya da “çok odaklı gelişme modeli”; Selçuklular Anadolu coğrafyasında devraldıkları ve fetih döneminde varlığını sürdürebilmiş, topografyanın ve mekânsal yerleşme kapasitelerinin fiziki gelişmeye olanak vermediği kale-kent (castron) niteliğindeki Doğu Roma/Bizans kentlerinin, Anadolu’da örgütlenen ulaşım ve yerleşme sisteminin yarattığı yeni sosyal-ekonomik dinamikler etkisinde anıtsal-kamusal yapı faaliyetlerinin kale-kent surları dışında yerleşilebilir alanlarda konumlanmasıyla gelişen Amasya ve Tokat gibi yerleşmeler için geçerlidir (Şekil 2).

4.3. Dış Odaklı Büyüme Modeli; Sur Dışı Yapılanma Odağı

“Dış odaklı büyüme modeli” ile anlatılmak istenen; Anadolu’nun Bizans-Selçuklu ikili siyasal yapısının mekânsal yansıması olarak uc bölgeleri olarak tanımlanan savunma ya da güvenlik unsurlarının kentsel mekân organizasyonları üzerinde egemen olduğu karşılıklı sosyal-kültürel-ekonomik-askeri temas bölgelerinde, Türk-İslâm kolonizasyon ve yerleşimini teşvik amacıyla sur dışı yapılanma odakları niteliğindeki tekke ve zaviye ya da cami ve mescid gibi İslâmî anıtsal-kamusal yapılanmaların gerçekleştirilmesiyle mekânsal gelişme gösteren Ankara, Çankırı, Kütahya ve Tunguzlu gibi uc kentleri için geçerlidir (Şekil 2).

Nitekim Ankara ve Kütahya gibi uc kentlerindeki anıtsal-kamusal yapı kitabelerinden (Witteck 1936: 118-119, Öney 1971: 93, Ergenç 1995: 25-26, Uzunçarşılı 1932: 22-24, Sayılı 1948: 681-682, Altun 1981-1982: 216-224, Crane 1993: 40), Selçuklu döneminde Ankara kentinde subaşı olarak görev yapan Emir Seyfeddin Kızıl Bey’in kentin sur dışı ilk anıtsal-kamusal yapısı olan Kızıl Bey Camisini ya da Kütahya kenti subaşısı Emir Hezâr Dinâri’nin Kütahya Kalesi dışında Balıklı ve Sadeddin camileri ile Hezâr Dinâri Dârü’s Şifâsı gibi sur dışı anıtsal yapı faaliyetlerini organize ettikleri anlaşılmaktadır.

5. Sonuç

Anadolu’da Selçuklu döneminde örgütlenmiş yerleşme ve ulaşım sistemi bütününde demografik-mekânsal-işlevsel bir kademelenme gösterdiği öngörülen kent model(ler)inin belirlenmesini amaçlayan bu araştırma sonucunda; Selçuklu dönemi Anadolu kentlerinin “kale kent”, “açık kent” ve “Dış odaklı

büyüme” modelleri olmak üzere temelde üç farklı yerleşim modeli gösterdiği belirlenmiştir.

Bu modellerden “kale kent modeli” işlevsel ve konumsal niteliklerine göre iki alt kategori oluşturmaktadır. Buna göre; Selçuklu dönemi yerleşme ve ulaşım sisteminin odak noktalarında konumlanmış, belirli bir nüfus büyüklüğünü aşabilmiş (yaklaşık 10.000 nüfus) askeri-siyasal-yönetimsel merkez işlevine sahip Konya, Kayseri ve Erzen-i Rûm gibi kentler sahip oldukları işlevlere dayalı olarak kolonizasyon yapıları ya da anıtsal kamusal hizmet yapıları ile kısmen sur dışına taşıtıkları için “A tipi kale kent” veya “eklemli-kale kent modeli” adı altında tanımlanmıştır (Şekil 3).

“B tipi kale kent modeli” olarak tanımlanan diğer kategorideki kentler ise; Anadolu’nun bölgelerarası ticaret potansiyeli kapsamında örgütlenmiş Selçuklu dönemi üretim-dağıtım sisteminin dışı açılan aktarma-dağıtım merkezi ve askeri üs işlevine sahip Antalya, Alâiyye ve Sinop gibi tamamen sur içinde gelişme/büyüme gösteren kıyı yerleşmeleri ile Anadolu yerleşme-ulaşım sisteminin odak noktasındaki konumuna dayalı olarak ülkesel boyutta mübadele merkezi işlevi kazanan Sivas ve Selçuklu dönemi Anadolu savunma sistemi boyutunda askeri faaliyet ve organizasyon merkezleri işlevindeki Karahisar-ı Sahip, Karahisar-ı Köğonya gibi “karahisar” yerleşmeleridir (Şekil 3).

“Açık kent modeli” olarak tanımlanan ikinci tip kent modeli; Selçuklu dönemi yerleşme ve ulaşım sistemi bütününde sahip oldukları bölgelerarası sosyal-ekonomik potansiyeller ile coğrafyanın özgün koşullarının kent formu üzerindeki yönlendirici etkisi kapsamında iki kategori altında değerlendirilmiştir. Bu kentler temel işlevlerinin ticaret faaliyetleri olmasına ya da coğrafyanın yerleşim olanaklarını kısıtlamasına dayalı olarak sur dışında gelişmiştir (Şekil 3).

Selçuklu dönemi üretim-dağıtım sisteminin aktarma-bağlantı ya da coğrafi geçiş noktalarında konumlanmış, bölgelerarası ticaret potansiyeline dayalı olarak vakıf yoluyla gerçekleştirilen ekonomik-askeri işleve sahip kervansaray yapıları ile gelişen, temel işlevi bölgesel ticaret merkezi olan Ziyaret Pazarı, Yabanlu Pazarı, Yılğın Pazarı gibi pazar yerleşmeleri ile Ahi örgütlenmeleri kapsamında ticaret/zanâat faaliyetlerine dayalı olarak gelişen Kırşehir gibi Ahilik merkezleri “A tipi açık kent modeli” olarak tanımlanmıştır (Şekil 3).

Bizans egemenliğinden devralınan ve topografyanın mekânsal gelişme kapasitelerini sınırlandırdığı kale-kent niteliğindeki Bizans kentlerinin, Selçuklu döneminde Anadolu’da örgütlenen ulaşım ve yerleşme sisteminin yarattığı yeni sosyal-ekonomik dinamikler etkisinde gerçekleştirilen anıtsal-kamusal yapı faaliyetlerinin sur dışındaki yerleşilebilir alanlarda konumlanması sonra-

sında gelişen Amasya, Niksar ve Tokat gibi yerleşmeler “B tipi açık kent modeli” olarak değerlendirilmiştir (Şekil 3).

Diğer bir kent modeli olarak, Anadolu’nun Bizans-Selçuklu ikili siyasal yapısının mekânsal yansıması olarak uc bölgeleri olarak tanımlanan savunma ya da güvenlik unsurlarının kentsel mekân organizasyonları üzerinde egemen olduğu karşılıklı sosyal-kültürel-ekonomik-askeri temas bölgelerinde, Türk-İslâm kolonizasyon ve yerleşimini teşvik amacıyla sur dışı yapılanma odakları niteliğindeki tekke ve zaviye ya da cami ve mescid gibi İslâmî anıtsal-kamusal yapılanmaların gerçekleştirilmesiyle mekânsal gelişme gösteren Ankara, Çankırı, Kütahya ve Tunguzlu gibi uc kentleri “dış odaklı büyüme modeli” olarak tanımlanmıştır.

Anadolu’da Selçuklu dönemi kent modellerine ilişkin yukarıdaki saptamalar Selçuklu kentlerine dönük model arayışlarının tek bir modele bağlanamayacağına ortaya koymaktadır. Bu noktada “Sanayi Öncesi” veya “İslâm” kent modelleri açısından bir irdeleme yapılırsa, bu modellerin belirli ve tanımlı bir siyasal-yönetmelik egemenlik döneminde özgün coğrafi koşullar, sosyal-kültürel yapılanmalar ve askeri-siyasal koşulların mekân organizasyonları üzerindeki (olası) evrimsel etkilerini dikkate almadığı düşünülmektedir. Bu yönüyle, söz konusu kent modellerinin her dönem ve her coğrafya için geçerli olamayacağı, Anadolu coğrafyasında Selçuklu egemenlik dönemi için de sanayi öncesi kent modeli veya İslâm kent modeli gibi belirli ve tanımlı bir kent modelinin geçerli olamayacağı söylenebilir.

Dolayısıyla, -gerek Bizans yerleşim mirası üzerinde gelişen gerekse Türk-İslâm yerleşim kültürü etkisinde yeni kurulan- Selçuklu dönemi Anadolu yerleşme sisteminin mekânsal örgütlenmeleri olarak değerlendirilen Selçuklu kentlerinin;

- Anadolu’ya aktarılan ve Anadolu’da devralınan yerleşim mirası,
- Anadolu’nun özgün coğrafi koşulları,
- üretim-dağıtım organizasyonları,
- farklı dinsel-kültürel-siyasal yapılanmalar,

göçebe/yarı-göçebe yaşam biçimine dayalı örgütlenmeler gibi aralarında çok yönlü ilişkiler bulunan birden çok değişikliğe dayalı olarak işlevsel-konumsal boyutta mekânsal farklılıklar gösterebilen modellerden oluştuğu anlaşılmaktadır.

Selçukluların Anadolu coğrafyasında XI.-XIII. yüzyılın değişken askeri-siyasal-yönetmelik koşulları ve sosyal-kültürel-ekonomik yapılanmaları kapsamında kurguladıkları, yukarıda tanımlanan kentsel mekân organizasyonları, Selçuklu dönemi sonunda siyasal-yönetmelik açıdan yeniden örgütlenen Türk Beylikleri ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu kentlerinin mekânsal altyapısını oluşturduğu gibi sonraki dönemlerde de Türk kentlerinin mekânsal kurgusunu etkilemiştir.

Kaynakça

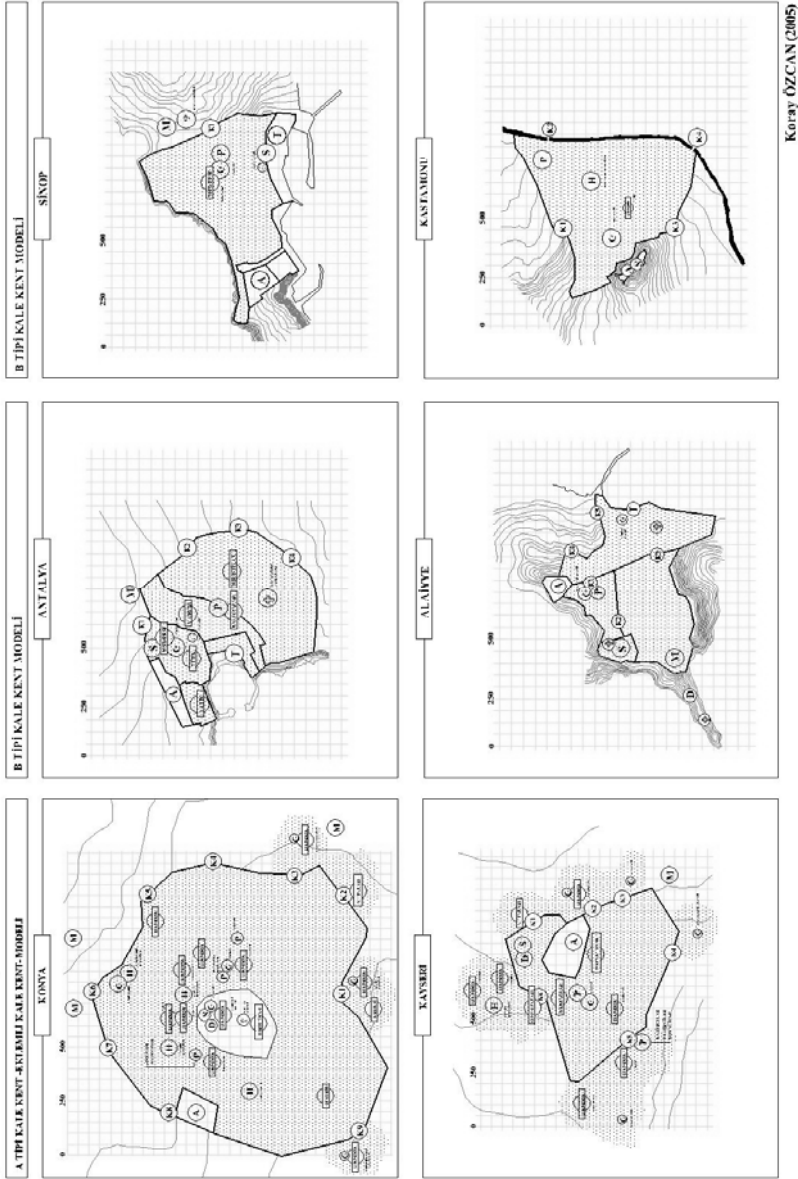
- AKŞİT, Ahmet (1997), "Selçuklular Devrinde Kayseri Şehrinin Nüfus ve Etnik Durumu", *I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu (11-12 Nisan 1996)*, s.3-12, Kayseri.
- ALTUN, Ara (1981-1982), "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi (Bir Deneme)", *Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan: Kütahya*, s.171-700, İstanbul.
- ARIK, Feda Şamil (1991), "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Veba Salgınları", *A.Ü. Tarih Araştırmaları Dergisi*, XV/26, s.27-57, Ankara.
- ARIK, Feda Şamil (1992), "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Meydana Gelen Depremler", *A.Ü. Tarih Araştırmaları Dergisi*, XVI/27, s.13-32, Ankara.
- ASLANAPA, Oktay (1984), *Türk Sanatı II; Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar*, Kervan Yayınları, İstanbul.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1953), "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, X, s.1-26, İstanbul.
- BAYKARA, Tuncer (1985), *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- BAYKARA, Tuncer (1996), "Ulu cami: Selçuk Şehrinde İskânı Belirleyen Bir Kaynak Olarak", *TTK Belleteni*, LX/227, s.34-59, Ankara.
- BAYRAM, Mikail (1997), "Selçuklu Veziri Kadı İzzeddin Tarafından Düzenlenen Bir Vakıf-Nâme", *Ata Dergisi*, VII, s.47-53, Konya.
- BEZER, Gülay Ögün (2000), "Selçuklular Zamanında Anadolu'da ve Civar Bölgelerde Kıtık", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 3, s.7-22, İstanbul.
- BRAUDEL, Fernand (2004), *Maddi Uygarlık; Gündelik Hayatın Yapıları*, Mehmet Ali Kılıçbay (çev.), İmge Yayınları, Ankara.
- CHANDLER, Tertius-FOX, Gerald (1974), *3000 Years of Urban Growth*, Academic Press, London.
- COOK, M. A. (1972), *Population Pressure of Rural Anatolia: 1450-1111*, Oxford University Press, London.
- CRANE, Howard (1993), "Notes on Saldjuq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXXVI, s.1-57, London.
- EDHEM, Halil (1982), *Kayseri Şehri; Selçuklu Tarihinden Bir Bölüm*, Kemal Göde (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- ERGENÇ, Özer (1995), *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı*, XVI. Yüzyıl-da Ankara ve Konya, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara.
- FAROQHI, Suraiya - ERDER, Leila T. (1980), "The Development of the Anatolian Urban Network During the Sixteenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXIII, s.265-303, London.

- GÖYÜNÇ, Nejat (1991), *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, TTK Yayınları, Ankara.
- GRUNEBaum, Gustave E. Von (1961), "The Structure of the Muslim Town", *Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, s.141-158, Routledge&Kegan Paul Limited Press, London.
- IBN BİBİ (1941), *Anadolu Selçuki Devleti Tarihi (Farsça Muhtasar Selçuk-Nâme)*, M. Nuri Gençosman (çev.), Uzluk Basımevi, Ankara.
- IBN BİBİ (1996), *El Evamirü'l-Alaiye Fil Umuri'l-Alaiye (Selçuk Nâme)*, Mürsel Öztürk (çev.), I-II, TTK Yayınları, Ankara.
- JENNINGS, Ronald C. (1976), "Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum", *International Journal of Middle East Studies*, 7, s.21-57, Cambridge.
- KONYALI, İbrahim Hakkı (1965), *Konya Tarihi*, Konya Belediyesi Yayınları, Konya.
- LAPIDUS, İra Marvin (1967), *Muslim Cities in The Later Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge.
- MORRIS, Anthony Edwin James (1979), *History of Urban Form; Before the Industrial Revolutions*, George Godwin Limited Press, London.
- MÜNECCİMBAŞI, Ahmed bin Lütfullah (1935), *Müneccimbaşıya göre: Anadolu Selçukileri*, Hasan Fehmi Turgal (çev.), Türkiye Yayınları, İstanbul.
- MÜNECCİMBAŞI, Ahmed bin Lütfullah (2001), *Camiü'd-Düvel-Selçuklular Tarihi; Anadolu Selçukluları ve Beylikler*, Ali Öngül (çev.), II, Akademi Yayınları, İzmir.
- ÖNEY, Gönül (1971), *Ankara'da Türk Devri Dini ve Sosyal Yapıları*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- ÖNOL, Hayri (1937), "Konya'da Kadı İzzeddin Cami Vakfiyesi", *Konya Dergisi*, 7, s.447-448, Konya.
- ÖZCAN, Koray (2005), *Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yerleşme Sistemi ve Kent Modelleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınları, Konya.
- ÖZCAN, Koray (2005a), "Anadolu'da Selçuklu Dönemi Kent Morfolojisi Üzerine Görüşler; Selçuklu Çağında Akşehir", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/24, s.1-13, İstanbul.
- RUSSELL, Josiah Cox (1960), "Late Medieval Balkans and Asia Minor, Population", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 3/3, s.265-274, London.
- RUSSELL, Josiah Cox (1972), *Medieval Regions and their Cities*, Indiana University Press, London.
- SAYILI, Aydın (1948), "A Hospital in Kütahya", *TTK Belleten*, XII/47, s.681-682, Ankara.

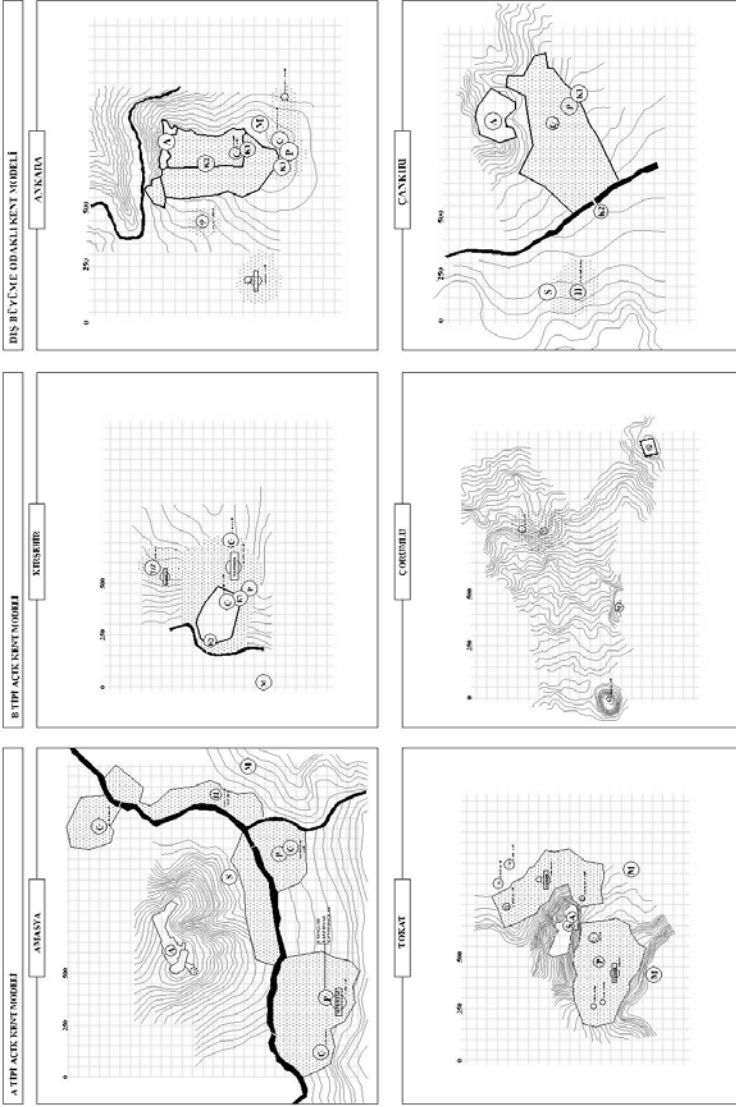
- SJOBERG, Gideon (1965), *The Preindustrial City; Past and Present*, The Free Press, New York.
- TANYELİ, Uğur (1987), *Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (XI.-XV. Yüzyıllar)*, Doktora Tezi, İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- TOGAN, A. Zeki Velidi (1931), “Moğollar Devrinde Anadolu’nun İktisadi Vaziyeti”, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1, s.1-42, İstanbul.
- TURAN, Osman (1951), “Selçuklular Zamanında Sivas Şehri”, *A.Ü. DTCF Dergisi*, IX/4, s.447-457, Ankara.
- TURAN, Osman (1988), *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, TTK Yayınları, Ankara.
- TURAN, Refik (1989), “Selçuklular Döneminde Kastamonu”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu* (19-21 Ekim 1988), s.1-6, Kastamonu.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1932), *Kütahya Şehri*, Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul.
- ÜNSİ (1942), *Selçuk Şehnâmesi*, M. Mesud Koman (çev.), Ülkü Basımevi, Konya.
- WEBER, Max (2000), “Batı Şehri”, Fırat Oruç (çev.), Ahmet Aydoğdu (ed.), *Şehir ve Cemiyet*, s.131-166, İz Yayınları, İstanbul.
- WITTEK, Paul (1936), “Orta Zamanlarda Ankara”, Nureddin Ardıç (çev.), *Çığır Milli Kültür Mecmuası*, 47, s.118-119, Ankara.
- YÜCEL, Yaşar (1970), “Candar-Oğulları Beyliği (1439-1461)”, *TTK Belleten*, XXXIV/135, s.373-407, Ankara.

Tablo 1		Anadolu Selçuklu Dönemi Kentsel Demografik Çözümler								
YERLEŞME		ULUCAMI ya da CUMA CAMİLERİ KAPASİTESİ (Kişi)	BÜTÇE ya da VERGİ MİKTARI (Dinar)	MAKROFORM BÜYÜKLÜĞÜ (Ha)	OLASI NÜFUS BÜYÜKLÜĞÜ (1000 Kişi)					
					MÜSLÜMAN NÜFUSA GÖRE	ÜNSİ ŞEHNAMESİNE GÖRE	MEKANSAL VERİLERE GÖRE	EKONOMİK VERİLERE GÖRE	XVI. YÜZYIL NÜFUS VERİLERİ	ÖNGÖRÜLEN OLASI NÜFUS
3.000-5.000	ELBİSTAN	500	-----	13.6	2.7	----	3.4	----	3	3
	ULUBORLU	700	-----	-----	3.8	----	---	----	3.8	3.8
	TOKAT	1.400	14.000	14.5	7.5	1.4	3.6	2.8	7.7	3.8
	KASTAMONU	1.000	15.000	30.7	5.5	1.5	7.6	3	6	4.4
	ÇANKIRI	-----	-----	16.8	---	----	4.5	----	2.7	4.5
	NİĞDE	800	41.500	7	4.5	4.1	1.8	8.3	10	4.6
5.000-10.000	ALAIYYE	500	-----	30	2.7	----	7.5	----	1.8	5
	EREĞLİ	-----	-----	27.7	----	----	6.9	----	5.3	6.9
	AFYON	1.500	-----	3.1	8	----	7.7	----	9	7.8
	AKSARAY	2.000	51.000	24	11	5.1	6	10	9	8
	AMASYA	1.500	-----	41.5	8	----	10	----	9.5	9
	ANKARA	2.500	72.000	13.5	13	7.2	3.4	14	15	9.4
10.000-20.000	ANTALYA	2.000	-----	40	11	----	10	----	3.4	10.5
	SINOP	2.500	-----	30	13.5	----	7.5	----	3.9	10.5
	AKŞEHİR	1.200	135.000	20	6.5	13.5	5	27	4.4	13
	MALATYA	2.500	-----	50	13	----	13	----	8.3	13
	NİKSAR	1.400	187.000	14	7.5	18.7	3.5	37	3.4	16.6
	KAYSERİ	7.000	140.000	40	38	14	10	28	7	22.5
30.000+	ERZEN-İ RUM	3.000	222.000	35	16	22.2	8.7	45	2.7	22.9
	ERZİNCAN	1.500	332.000	-----	8	33.2	---	65	3.5	35.4
	KONYA	8.000	700.000	150	45	70	35	140	18.4	72.5
	SİVAS	3.000	600.000	130	16	60	33	120	5	57.2
DEMOGRAFİK ÇÖZÜMLELERDE KULLANILAN YÖNTEMLER										
MÜSLÜMAN NÜFUSA GÖRE		[ULUCAMI VE ULUCAMI İŞLEVİNDEKİ CAMİLERİN KAPASİTELERİ X HANE BÜYÜKLÜĞÜ (5)] + %10 GAYRİ MÜSLİM NÜFUS								
MEKANSAL VERİLERE GÖRE		[KENTSEL MAKROFORM BÜYÜKLÜĞÜ (m ²) / ORTALAMA KONUT KULLANIM ALANI (200m ²)] X HANE BÜYÜKLÜĞÜ (5)								
EKONOMİK VERİLERE GÖRE		XIV. yüzyılda Sivas kent nüfusunun 120.000 ve bütçesinin en az 600.000 dinar olduğu kaydına dayanılarak kurulan bağıntı.								
ÜNSİ ŞEHNAMESİNE GÖRE		XIII. yüzyıl sonunda Konya'da yedi ulucaminin varlığı ve bütçesinin en az 700.000 dinar olduğu kaydına dayanılarak kurulan bağıntı.								
XVI. YÜZYIL NÜFUS VERİLERİ		XVI. yüzyıla dek Anadolu nüfusunun büyük dalgalanmalar göstermediği yaklaşımı kapsamında geriye dönük karşılaştırma yapma olanağı sağlamaktadır.								

ŞEKİL 1. ANADOLU'DA SELÇUKLU DÖNEMİ KENTLERİ



ŞEKİL 2. ANADOLU'DA SELÇUKLU DÖNEMİ KENTLERİ



Koray ÖZCAN (2005)

A Bimension of Anatolion-Turkish: Urban History Anatolion Turkish Urban Models During the Seljuk period

Dr. Koray ÖZCAN*

Abstract: The aim of this study is to determine urban model(s) that were organized as the synthesis of the Byzantine settlement culture in Anatolia and urbanization experiences of Turks in Central Asia and Iran, during the Seljuk period.

The methodology of this study is based on examining the original historical manuscripts, archaeological finding and architectural remains and their transferring to the maps in terms of the questions how is it possible to determine the demographical size of Seljuk cities and which were the elements that are shaped the urban models.

Key Words: Seljuk period, Anatolia, Anatolian-Turkish urban model(s)

* Selcuk University, Department of the Urban and Regional Planing, Faculty of Engineering and Architecture / KONYA
korayzcan@yahoo.com

Исторический срез из Анатолийско-Тюркской городской культуры. "Анатолийско- Тюркская модель (-и) городов в сельджукский период"

Д-р Корай Озжан*

Резюме: Цель данного исследования- развитие модели или моделей, обращенных предположительно к организации городского расселения, расспоожившегося на территории Анатолии в время преобладания политико-административного порядка Анатолийского Сельджукского государства в период 1075-1277 годы, как синтеза Византийского наследия оседлой культуры дотурецкого периода и городского опыта Турков доанатолийского периода.

В данном исследовании разработан метод, опирающийся на самобытные исторические источники соответствующего периода, остатки архитектурных строений и археологических находок, а также перенесение полученных результатов на карты или на планы в рамках вопросов какими методами определяются демографический размер сельджукских городов и какие факторы формируют городские модели.

Ключевые слова: сельджукский период, Анатолия, Анатолийско-Тюркская модель (-и) городов

* Сельджукский Университет Инженерно-архитектурный Факультет, отделение Городское и региональное планирование Селжуклу / КОНЬЯ
korayzcan@yahoo.com

Ögedey Kaan Devrinde Türkistan'da Teşkilat Yapısı

Araş.Gör. Ganizhamal KUSHENOVA*

Özet: Ortaçağ tarihi için kısa bir zaman dilimini içeren Ögedey dönemi, Moğol İmparatorluğunda ulus teşkilatının ve Moğol ordusunun Türkleşme devrinin başlangıcı ve Türk-Moğol ordusu fetihlerinin ikinci devridir.

Ögedey'in tahta oturması, ulus teşkilâtlarını fiilen ortaya çıkarmıştır. Uluslar, Moğol prenslerinin mülkü olmasına rağmen kağanlığa doğrudan bağlı memurlar tarafından yönetilmiştir. Ayrıca bu bölgede yaşayan Moğol aristokrasisi Türkistan şehirlerinde oturmamıştır. Çünkü bu dönemlerde Moğollar için zirai ve zanaat ürünlerinin sürekliliği ve paranın gelmesi şehirleri yönetmekten daha önemliydi.

Neticede ulus teşkilâtları, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak ayrı Türk-Moğol devletlerinin zeminini oluşturmuştur. Böylece XIII. yüzyılda dünya tarihine damgasını vuran Moğol Devleti'nin Türk ülkesi olan Büyük Türkistan'ı hakimiyeti altına alması, köklü siyasî, sosyal ve kültürel değişikliklere sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ögedey, Türkistan, Maverâünnehir, darugaçi, tangmaçi, baskak

Giriş

Ögedey, Cengiz Han'ın ilk karısı Börte'den doğan üçüncü oğludur. Ögedey'in iki ağabeyi, bir erkek kardeşi ve üç kızkardeşi (1) (Danzan 1973: 243) olduğu söylenir. Kaynaklarda (2) Ögedey'in doğum tarihinden bahsedilmemiştir. Cengiz Han ölmeden önce Ögedey'i halef tayin etmesine rağmen Ögedey, Moğol Devleti tahtına Cengiz Han'ın ölümünden yaklaşık iki yıl sonra 1229 yılında oturmuştur. Kaan, 11 Aralık 1241 yılında ölmüş ve Moğol geleneklerine göre İrtiş ırmağından iki günlük mesafede, yüksek Boldos-Heser (Eke Oir) Dağı'na defnedilmiştir.

Türkistan Moğol hakimiyeti öncesinde Semerkand, Buhara, Otrar, Savran, İspicap ve Şaş şehirleri başta olmak üzere ilmin ve yüksek medeniyetin geliştiği bir bölgeydi. Moğollar için Türkistan ve Maverâünnehir'i ele geçirmenin önemi büyüktü. Bu bölge, devletin diğer Asya devletlerine ve Avrupa'ya geçişi için önemli bir köprü oluşturmuştu.

* Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan / KAZAKISTAN
didaryavrum@yahoo.com

Teşkilat Yapısı

1. İdari Teşkilat: Moğol Devleti, bütün boy ve halkların birleştirilmesi ile meydana gelmiştir. Devletin başında bulunan kimseye Han veya Kaan denilmiştir. O, Kurultay adı verilen en büyük mecliste seçilmiştir. Hanın yetkilerini sınırlayan hiçbir müessese yoktu; yani han, devletin mutlak hükümdarıydı. Ayrıca Türk kağanlarında olduğu gibi semavî menşeli olduğuna inanılıyordu. Devlet, han sülalesinin mülkü sayılmış ve bu mülk, han tarafından sülalenin erkek mensuplarına (köbegün) miras ve tımar olarak verilmiştir. Devletin bütün memurları ve her sınıftan halk bunlara uymak zorundaydı. Ögedey, kibirliliği, zekası, yeteneği, kararlılığı, adilliği ile şöhret kazanmıştır. Cengiz Han, Ögedey'in yaptığı işlere ve söylediği sözlere bakarak, onun padişahlığa lâayık olduğunu defalarca söylemiş ve isabetli kararlarından, zekasından, yönetimdeki ustalığından ülkeyi iyi yöneteceğini ve düşmanlara karşı koruyacağını anlamıştı (Cüveynî 1999: 181). Ögedey, devletinde kimsenin kimseyi üzmemesi, güçlünün zayıfı ezmemesi ve elinden hiçbir şeyi zorla almaması hakkında yargı çıkartmıştır (Reşidüddin 1960: 37). Ögedey, tahta oturduktan sonra ulusları kendisi tarafından tayin edilen memurlar vasıtasıyla kontrol altında tutmuştur. Kaan, Cengiz'in uyguladığı Yasa ile devlet geleneklerini devam ettirmiştir. Saltanatının son döneminde (1234/35-1240/41 yılları arası) hayatını eğlenceyle geçirmiş (Spuler 1988: 57) ve devlet halkının hayatı ile ilgilenmemiştir (Barthold 1963: 538).

Devlet yönetiminde kaanın ilk yardımcısı, baş veziri olmuştur. Baş vezir, devletin bütün işlerinin yürütülmesini idare eden en yüksek rütbedeki memurdu. Önem verilmesi gereken nokta da Ögedey Kaan devrinde baş vezir Yeh-lu Ch'u-ts'ai'nin (Ögel 2002: 212) devlet erkanında etki ve yetkisinin oldukça kuvvetli olmasıdır.

Cengiz Han tarafından uluslara bölünen devlet, kesin şeklini Ögedey zamanında almıştır. Kaan tarafından bir ulusun (4) başına getirilen (ilhan) prensler (5), verilen ulusun esas sahibi olmuştur. Kaan, belirli bir ulusun idaresi ile görevlendirdiği prenslere, binbaşı ve tümenbaşı gibi komutanlarını belli bir sayıdaki ordu ile birlikte vermiştir. Kendi ulusunun tam sahibi olmasına rağmen prenslere, sadece devlet memurları tarafından toplanan verginin- prensler ulusundan doğrudan vergi toplamamıştır- belli bir kısmı verilmiştir.

Devlet, ilhanın yanı sıra kaanın yardımcıları (darugaçi, tangmaçi, baskak, noyan, v.b.) aracılığıyla kontrol altında tutulmuştur. Maliye ve koruma işlemlerine, kaan tarafından tayin edilen ve kaana doğrudan bağlı (ta-lu-hua-chi) darugaçi (6) adlı memurlar bakmıştır. A.N.Kurat'a göre halis Türk olan ulusların en yüksek idare memuruna daruga (darugaçi) denilmiştir (Kurat 1976: 931). Kurat'a göre Rus knezliklerinde darugaçi ve baskaklar iç idare işine karışmıyorlardı (Kurat 1948: 80). Böylece burada darugaçiden daha çok

ilhanın yönetimi ağırlıklı olmalıdır. Çağatay ulusunda ise ilhanın yönetimi ile ilgili pek kayıt yoktur. Üstelik ilhanın bölge idaresine pek karıştığı da görülmemiş ve darugaçi yönetimi öne çıkmıştır.

Genellikle Moğol devlet teşkilatının sivil kadrolarını Uygurlar, Türkler, Çinliler daha sonra İranlılar oluşturmuştur. Çin'de, Moğollar'dan sonra ikinci mevkii tutan Türkistanlı Müslüman memurlardı (Togan 1981: 139-140). Moğol Devleti'nde sivil idarenin düzenlenmesinde emeği geçen devlet adamlarından biri Mahmut Yalavaç'tır (Ögel 2002: 201-217). Yukarıda sözü edildiği gibi Türkistan ve Maveräünnehir bölgesinin de idaresi doğrudan kağanlığa bağlıydı (7). Bu bölgenin çoğu kısmı Çağatay'ın hissesine girmekle (8) beraber resmî şekilde darugaçılık tarafından yönetilmiştir. Türkistan ve Maveräünnehir'de darugaçi idaresi altında yardımcı sivil, iktisadî, askerî ve adlî teşkilâtlar vardı. Genellikle iktisadî işlerden sorumluluk darugaçinin görevleri arasında yer aldığından hem darugaçi hem de devletin maliyecisi olan Mahmut Yalavaç'ın bu teşkilâtların başında geldiğini ve adlî işlerde Mahmut Yalavaç ile birlikte Çağatay'ın çok etkili olduğunu tahmin edebiliriz. Diğer idare yönetimlerinden bahsederek sivil teşkilâtın başında darugaçiye yardımcı vezirler, askerî teşkilâtın başında emir ve noyanlar bulunmaktaydı.

Ayrıca Müslüman ülkesi olan Türkistan ve Maveräünnehir'deki Müslüman din adamları, diğer dinlerin ruhanîleri gibi her türlü vergi ve mükellefiyetten muaf tutulmuştur. V.Barthold'a göre onlara idarede hiç bir vazife verilmemiştir (Barthold 1990: 500). Bu onların resmî olarak devlet işlerinde etkisi olmadığını gösterir. Fakat Moğolların Maveräünnehir'de sadrları halkı yönetmek için kullandıkları ve sadrların etkisinin Moğol öncesinde olduğu gibi Moğol sonrasında da devam ettiği söylenir (Trever vd. 1950: 327).

İncelediğimiz dönemde Türkistan ve Maveräünnehir'in idarecileri hakkında yeterli düzeyde bilgi bulunmamaktadır. Ancak kaynaklardan öğrenebildiğimiz kadıyla Ögedey Kaan'ın ilk tayinleri sırasında büyük kaan adına Türkistan ve Maveräünnehir halkının idaresine Mahmut Yalavaç Harezmi görevlendirilmiştir (Ögel 2002: 209). Mahmut, bu bölgeye tayin edildikten sonra Hocend'e yerleşmiş, bütün bölgeyi yardımcılarını aracılığıyla denetlemiştir (Grousset 315, Trever vd.1950: 327). 1238 yılında Buhara'da ortaya çıkan Tarabî İsyanı'ndan sonra Mahmut, Pekin vilayeti darugaçılığına getirilmiş, onun yerine oğlu Mesud Yalavaç tayin edilmiştir. Bilindiği gibi Mesud bir tüccardı (Davidoviç 1972: 96). Babası gibi maliye işlerinde çok iyiydi. Ögedey zamanından sonra maliye işlerinde başarılı reformlar gerçekleştirmiştir. O, 1238 yılından itibaren Haydu (9) da dahil Türkistan ve Maveräünnehir'in darugaçisi olmuştur (Reşidüddin 1960: 12). Maveräünnehir'deki Moğol yöneticilerinden biri Hazar Buka idi. Hazar-Buka, Ögedey zamanında Nahşeb'te oturmuştur (Barthold 1963: 543). Anlaşıldığı kadıyla Nahşeb'i, Moğollar yazlık karargah için tercih etmiştir.

V.Barthold'un açıkladığı Kutb ad-din Kermanlı'nın ablasıyla evlenen Maveräünnehir yöneticisi Hazar-Buka'nın adı, Moğolların Gizli Tarihi ve Cüveynî'nin eserinde bulunmamaktadır. Buhara ve Semerkant'taki Moğol yöneticilerinden biri aslen Çinli olan Çinsang-Tayfu'dur. Buka-Nuşa, Ögedey zamanında Buhara ve Semerkant'ın yöneticisi olmuştur. V.Barthold, Buka-Nuşa hakkında "Cengiz Han hayattayken Buhara bölgesinin idaresiyle vazifelendirdiği Nuşa olmalı" demiştir (Barthold 1963: 544). Moğolların Maveräünnehir'i işgali sırasında Otrarlı Türk (Togan 1981: 264) Kutub ad-din Habeş-Amid Moğolların hizmetine geçmiştir. Reşidüddin, onun Çağatay'ın bitikçisi (10) ve iki vekilinden biri olduğunu söylemiştir (Reşidüddin 1960: 102). Onun İslam dini gereklerine dikkatsiz olduğu ve Müslüman din adamlarının onun idaresinden memnun olmadığı bilinmektedir. Reşidüddin'e göre Çağatay'ın sadece iki vekili vardı: biri, aslen Çin'den gelen vezir, diğeri de Habeş Amid'di (Reşidüddin 1960: 101).

2. İktisadî Teşkilât: Bu teşkilata gelince kaynakların yetersizliği nedeniyle bu görevi bizzat kimin üstlendiği belirsiz kalmaktadır. Genel olarak ele aldığımızda, bu teşkilâtın yönetimi baskakların görevi olmuştur. Baskakların yetkisinin Altın Orda'da daha büyük olduğu söylenir. A.N.Kurat'a göre Rus uluslarındaki en yüksek Tatar valisi de baskak adını taşırdı, onun emrinde asker de bulunurdu. Yine adı geçen yazara göre baskak sistemi sadece Rus knezliklerine aitti (Kurat 1948: 80). Oysa Cüveynî'de Cengiz Han'ın, Buhara'yı aldıktan sonra halktan alınan malın ve vergilerin ulaştırılması için Moğol ve Türk'ten bir muhafız (baskak) tayin ettiği söylenir (Cüveynî 1999: 135). Ayrıca Rus alimleri K.Trever, A.Yakubovskiy, M.Voronets Mahmut Yalavaç'ın Türkistan ve Maveräünnehir idaresine baskak sistemini getirdiğini söylemişlerdir (Trever vd. 1950: 327). Yanı sıra W.Radloff baskaklara "polis müdürü" diyerek bu ünvanın Türkistan'da da kullanıldığını belirtmiştir (Türk Ansiklopedisi 1952: 359). Elbette kaan tarafından baskakların emrine askerî kıta verilirdi ve onların da görevleri içinde halkın kaana itaat etmesini denetlemek vardı. Fakat onların görevleri esas olarak vergi toplama işliydi.

3. Adli Teşkilat: Moğol devleti kuruluşu sırasında Moğol örf, adetlerini, inançlarını ve Cengiz'in karar ve uygulamalarını içeren hukuk -Büyük Yasa-name (11) adı verilen- yazılmıştı. Ögedey, kaan ilan edildikten sonra da bu Yasa-name değiştirilmeden uygulanmıştır.

Moğol Devleti'nde mahkeme, hanın ve Moğol aristokrasisinin havale ettiği davalara bakan yüksek mahkeme (Moğolların Gizli Tarihi 1995: 136) ve bir de halkın davalarına bakan mahkeme olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Yuvalı 1997: 131). Fakat mahkemenin karar veremediği bazı davalara kaan karar vermiştir. Kaanın tayin ettiği yargucilerin en büyüğü Karakurum'da oturmuş ve "yeke yarguci" adıyla görevini sürdürmüştür. Uluslarda görev yapan

yarguciler ise yeke yarguciyin emri altında hizmet etmiştir. Normal mahkemelerin başında noyanlar, daha sonraları ise sivil memurlar bulunmuştur.

B.Spuler'e göre mahkeme işlerinden de valiler sorumluydu (Spuler 1988: 43). Eğer Çağatay'ın devlet dahilinde görevinin "Yasa Koruyucusu" olduğunu düşünersek bu ulusta en büyük yargucinin Çağatay olduğunu tahmin edebiliriz. Kaynakların verdiği bilgilerde Çağatay, "kanunların nasıl uygulanacağı, kanunlara göre suçluya ne gibi cezalar verileceği, uyarı, araştırma, soruşturma gibi adalet işleriyle" (Cüveynî 1999: 95) uğraşan "adil, kendine saygılı" (Reşidüddin 1960: 93), yasa, bilik, kurallara bağlı hükümdar olarak tanımlanır. Bununla birlikte Çağatay'ın, insanların gündüz suya girmelerini ve İslam dini icaplarına göre koyun kesmelerini yasakladığı ve bu kuralları bozanların ölüm cezasına mahkum edildiği söylenmiştir. Hondemir'e göre Çağatay'ın saltanatı devrinde hatta Horasan'da kimse koyunu açık boğazlamaya cesaret edememiştir (Handemir 1994: 44). Yanı sıra bu toprakların Çağatay'a bağlı olmasını da göze alırsak (darugaçi) valilerin, adli teşkilâtta pek etkili olmadığı ortaya çıkar. Üstelik Mahmut Yalavaç'ın görevinin daha çok maliye (Yuvalı 2004: 102) işlerine yönelik olduğu da söylenir. Fakat Çağatay, Cengiz'in ölümünden sonra zamanının çoğunu Ögedey Kaan'ın yanında geçirmiştir (Handemir 1994: 44). Bu nedenle bu topraklar tamamen valinin yönetimine kalmıştı.

Ortaçağ seyyahı P.Carpini'ye göre her Moğol, gittiği her yerde kendisini âdeta bir hükümdar gibi görmektedir. P.Carpini bir ülkede veya kentte yaşamakta olan halk, Moğollar'ın istediklerini yapmadıkları takdirde, baskaklar bu davranışı ihanet sayarak orayı tahrip ederler ve halkını öldürürler demiştir (Carpini tarihsiz: 87). Böylece P.Carpini, baskakların, kanuna aykırı buldukları her davada cezalandırma işini kendilerinin uygulamış olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat yukarıda söz edildiği gibi A.N.Kurat, Rus uluslarındaki en yüksek Tatar valisinin de baskak olduğunu söylemiştir. Bu açıdan P.Carpini, burada esas baskaklardan değil darugaçinin etkisinden bahsetmiş olabilir. Eğer vali Mahmut Yalavaç'ın Tarabî İsyanı'nda Çağatay ordusunu durdurabilmesinden yola çıkarsak P.Carpini'nin dediği gibi darugaçiler, yönetimine verilen ülkesinin tam idarecisi olmaktadır. Yanı sıra Mahmut Yalavaç'ın imparatorluk dahilinde önemi ve itibarı varken Türkistan ve Maveräünnehir'de baskaklar hakkında böyle bir şey söz konusu olamazdı. Bir de baskakların kaanın temsilcisi olup darugaçi emri altına verilmiş olması bu fikrimizi kuvvetlendirmektedir. Yine de kaynak yetersizliğinden bu dönem kapsamında Türkistan ve Maveräünnehir bölgesindeki adalet işleri konusunda kesin bir bilgiye sahip olamamaktayız.

4. Askerî Teşkilât: Moğol Devleti'nin askerî teşkilatı eski Türk göçebe devletlerinden alınan ordu geleneğine göre düzenlenmiştir. Bilindiği gibi bu, ikili ve onluk asker tanzim sistemidir. Her bölüğün komutanları vardı ve en çok kıtası

olanı da tümenbaşydı. B.Vladimirstov'a göre hana bağı tümenbaşı, binbaşı, yüzbaşılara Noyan denilmiştir (Vladimirstov 2002: 402-403). Bununla beraber B.Vladimirstov Berezin'in sadece binbaşları noyan olarak adlandırdığını ortaya koymuştur. Bu konu biraz tartışmalıdır. Örneğin, Moğol işgali sırasında en büyük ordunun Avrupa seferine katıldığı söylenir. Ama ordu sayısı kesin olarak belli değildir. Bu büyük orduya komutanlık görevini Batu üstlenmişse de gerçek yönetim, Cengiz Han'ın dört köpeğinden biri Sübetay'da olmuştur. Fakat ne Batu'ya ne de Sübetay'a noyan denilmiştir. M.Kafalı'nın çalışmasında Batu, Sayın Han olarak ele alınır (Kafalı 2002: 77). Sübetay ise kaynakların verdiği bilgilere göre Bahadır'du. Böylece kaynak bilgilerinden yola çıkarak Moğol ordusunda rütbelerin, askerin gösterdiği hizmete ve sıfatına göre verilmiş olabileceğini düşünmekteyiz; Moğol prensi Tuluy, Cengiz Han tarafından devletin "Ulu Noyanı" ilan edilmişti (Barthold 1963: 451). Cengiz'in bu rütbeyi Tuluy'un hizmetini değerlendirecek verdiği bilinmektedir.

Baş vezirden bir aşama alt derecede yardımcı birçok vezirleri yani müşavirleri vardı. Noyanlar bunların emri altında bulunmuştur. Noyanlar, yarı göçebe asaletinin çekirdeğini oluşturup kendi birlikleri içinde tam yetki sahibi idi (Köprülü 1941: 427). Noyanlık, sonraları ırsî olarak intikal etmiştir. Moğol askerî teşkilâtının ilerideki gelişmesinde, noyanların yardımcıları olan nökerler (12), önemli rol oynamıştır. Bilindiği gibi noyanların bir nevi yardımcısı, emirleri (13) olan nökerleri, hiçbir akrabalığı olmayan boylardan da gelmiştir. Bu iki zümre arasındaki münasebetler, kan akrabalığına dayanan sosyal kuruluşun yavaş yavaş değişmesinde etkili olmuştur. Bir noyanın yanında çalışan nökerler, belirlenen birliklere komuta ederek sonraları noyan rütbesine kadar yükselebilmıştır. Bunlar ücretli asker olmayıp gönüllü subaylar veya onların evlatlarıydı. Komutanlar, nökerlere bakmak ve onları beslemekle yükümlüydü. Bütün ileri gelenlerin (Han, Ba'atur (Bahadır), Taiishi, Noyan) bütün işlerinde yardımcı olabilen yakın nökerleri vardı.

Cengiz devrinde Moğollar'ın askerî hizmetine girenler, işgal edilen yerliler, haşerler (Yuvalı 2004: 93) sınıfını oluşturmuştur. Haşerler, Moğollar'a esir olmamakla beraber yaşadığı şehirlerin adıyla adlandırılmıştır. Bununla beraber haşerler, onluk askerî taksim sistemine göre tanzim edilerek Moğol kumandanların emri altında savaşta ilk cephede yürümüşlerdir. Harp esnasında asker (çerig) olarak vazife gören ve karaçu (kara halk) denilen geniş halk tabakası bulunmuştur. Bunların arasında bogol (14) calağu (uşak) sınıfı da vardı.

Vilayetlerde darugaçının askerî yardımcılarında biri tangmaçilerdi. Kozin, Palladius'a dayanarak Tangmaçi unvanını şöyle izah etmektedir: "tangmaçi yabancı askerlerden kurulan kıtaların Moğol komutanıdır" (Moğolların Gizli Tarihi 1995: 195). V.Barthold ise Ögedey'in, Yehlu-Ch'u-ts'ai'in teşebbüsü ile Çin'de vergi toplamak için tangmaçiler tayin ettiğini ve Çin'de olduğu gibi

tangmaçilerin, Ön Asya'nın işgal edilen bölgelerine görevlendirildiğini yazar (Barthold 1963: 534).

Tangmaçi askerî görev olmakla beraber Moğol prensleri için bir çeşit cezalandırılma biçimiydi. Ögedey Kaan'ın oğlu Güyük'e kızdığında onun imparatorluğun sınır bölgelerine tangmaçi olarak gitmesini emrettiği bilinmektedir. Söz edilen dönemde Türkistan ve Maveräünnehir'de de bulunan ordu, tangmaçilerin idaresindeydi. İmparatorluk ordusunu, ağırlıklı olarak Türklerin teşkil ettiğine dikkat edersek tangmaçilik sadece Türkistan ve Maveräünnehir'e değil, bütün imparatorluğa ait sistem olmaktadır.

Dönemin kumandanı, Emir Haraçar'dı. İlk başta Cengiz'in yandaşı olmuştur. Cengiz, han ilan edildikten sonra ulusun kuruluşunda kendisiyle birlikte çalışmış olanları görevlendirdiğinde Haraçar'ı da binbaşı yapmıştır. Cengiz Han, oğulları arasında ordusunu taksim ederken Çağatay'a belli bir asker sayısı ile beraber verdiği emirlerinden biri de Haraçar olmuştur (Reşidüddin 1960: 94). O, sivil yönetimi üstlenmekle beraber aynı anda askerî yönetimde de görevlendirilmiştir.

Sonuç

Cengiz Han tarafından uluslara bölünen devlet, kesin şeklini Ögedey zamanında almıştır. Cengiz Han tarafından kararlı olarak tanımlanmasına rağmen Ögedey, saltanatı sırasında çıkarttığı kararları hep kardeşi Çağatay'ın onayından geçirmiş ve Çinli baş veziri Yeh-lu Ch'u-t's'ai'nin etkisinde kalmıştır.

Uluslar, Moğol prenslerinin mülkü olmasına rağmen kağanlığa doğrudan bağlı memurlar tarafından yönetilmiştir. Moğollar'ın zaptettikleri ülkelerde kurduğu yönetim sistemleri o ülkenin coğrafi şartlarından da mutlaka etkilenmiştir. Bu hakimiyetin teşkilat yapısı, Türkistan ve Maveräünnehir için yeni bir şey değildi. Çünkü Moğol Devleti'nin yönetim teşkilatları eski Türk devletlerinden örnek alınmıştı. Bu düzende, bir taraftan akrabalık, diğer taraftan idarî ve askerî gaye büyük rol oynamış ve akrabalık esasına dayanan eski sistem aşamalı olarak bozulmuş yeni gruplanmaları ve Han, Noyan, Emirler, Baskak, Tangmaçi, Darugaçi (Vali) tabirleri meydana gelmiştir. Moğol öncesi dönemin Moğol döneminden farklılığı resmî şekilde ruhanî sınıf mensuplarının idarede etkili olmasıydı. İdarede resmî bir görev üstlenmemesine rağmen şehirlerde özellikle Maveräünnehir şehirlerinde yönetim, eskisi gibi ruhanî sınıfın etkisi ve yetkisi altında kalmıştır.

Ögedey Kaan devrinde Türkistan ve Maveräünnehir darugaçılığı Mahmut Yalavaç'ın, daha sonra Mesud Yalavaç'ın idaresi altında yönetilmiştir. Genel olarak ele aldığımızda iktisadî teşkilâtın yönetimi baskakların görevi olmuştur.

Ögedey döneminde adli teşkilatta önemli bir yenilik görülmez. Cengiz Han döneminde yazılmış olan Yasa-name Ögedey, kaan ilan edildikten sonra da

değiştirilmeden uygulanmıştır. Yalnız bu bölgede Yasa Koruyucusu Çağatay'ın yanı sıra darugaçı Mahmut Yalavaç'ın da adli teşkilatta rolü büyüktü.

Moğol Devleti'nin askerî teşkilatı eski Türk göçebe devletlerinden alınan ordu geleneğine-ikili ve onluk asker tanzim sistemine-göre düzenlenmiştir. Noyanlar, emirler, baskaklar ve tangmaçiler darugaçının emri altında hizmetini sürdürmüştür. Tangmaçiler, vilayetlerde darugaçının askerî yardımcılarının biriydi.

Açıklamalar

1. Reşidüddin'de (1960: 8) Börte'nin beş kızı olduğu söylenir.
2. Altan Tobçı'da (Danzan: 1973: 246) Ögedey Kaan hayatının 43 yaşında Kerulen'de tahta oturduğu söylenmiştir. Moğolların Gizli Tarihi (1995: 96) Ögedey hakkında ilk defa 1203 yılı Kereyitlerle Halahalcit (Moğolistan'ın batı köşesinde Halha boyunca uzanan çöl) savaşında bahsetmiştir.
3. Çocuğu olmasa da Ögedey Kaan'ın en sevimli kansı olmuştur (Barthold 1963: 550).
4. Önceleri ulus, halk veya insan manasını taşımıştır. Daha sonraları "halk-devlet", "devleti oluşturan halk", "devlet" anlamını vermiştir (Vladimirtov 2002: 393).
5. Prensler sadece vergiden yararlanabilmişler. Fakat vergi koymaya hatta toplama hakkı yoktu. Hakimiyeti, yalnız kendisine tımar (incu) olarak verilen ulusunda geçerli idi (Yuvalı 2004: 103); Prensler, Cengiz Han'ın oğulları ve onların evlatlarıydı. Ayrıca Cengiz'in kardeşlerinden Hasar'ın evlatları prens sayılmıştır. Cengiz'in diğer kardeş ve akrabaları yüksek aristokrasiyi oluşturmuştur.
6. Çan Çun'un kayıtlarından bilindiği gibi, darugaçı, vilayetin emiri tangmaçiler ise onların emirindekilerdi. Askerî komutan ve vergi toplayıcıdır. Merkez yönetimine haberleri ulaştıran o'dur. Almalık darugası, Orta Asya kültür bölgelerinin Moğol iktidarı altındaki ilk temsilcisiydi (Barthold 1963: 468 - 469: 534); (Bretschneider 1910: 70); İşler akışını genel kontrol etme sorumluluğunun dışında mühür koruyucu yetkisiyle darugaçilerin başka da görevleri vardı: 1)halk sayımı, 2) yerli halktan ordu toplamak, 3) posta teşkilatını düzenleme, 4) vergi toplama, 5) haracları (gelir) saraya ulaştırma (Nasonov 1940: 14); Darugaçı terimine, hukuk tarihinde idarî bir istilah olarak, ilk defa Moğol istilasından sonra tesadüf olunuyor (Köprülü 1983: 249); Batı memleketlerinin zaptından sonra Darugaçilikler kurulmuştu. Hepsî başvekil Yeh-lu Ch'u-ts'ay'ın başkanlığında idare edilmştir. Darugaçı, Çince muhafız demektir (Ögel 2002: 202: 206); Darugaçı, sadece vali olmayıp, fevkalade yetkisi olan kimselerdi. Bütün vergi, para ve ceza gibi işler onlardan sorulurdu (Yuvalı 1997: 124).
7. Bütün Türkistan şehirleri, ister mahalli hanedan mensupları ister tayin edilen Darugaçin ve Tangmaçı isimlerindeki idareciler olsun, hep Mahmut Yalavaç vasıtası ile doğrudan doğruya kağanlık makamına bağlıydı. (Kafalı 2002a: 349-350).
8. Çağatay adına basılan paralarında devamlı olarak Otrar, Kenced ve Talas (Taraz) isimleri bulunduğu göre Doğu Türkistan bütünüyle Batı Türkistan'ın Harezm ve Türkmenistan bölümleri hariç Çağatay Hanlığı sahasına girmektedir. Çağatay ulusu bu saha içerisinde teşekkül etmiştir (Kafalı 2002a: 349).

9. Ögedey'in oğlu Haşin'in oğludur. Onun mülkiyetindeki topraklar, Orta Asya'daydı ve Çağatay ulusu ile sınırdaştı. 1259 yılında Talas ırmağı boyunca toplanan Kurltay'dan sonra Haydu, Orta Asya'daki bütün Moğol prenslerinin reisi olarak tanınmıştır (Reşidüddin 1960: 12).
10. Eski Türklerde yazıcı, katiptir. Karahanlılarda çok mühim bir memur manasına geldiği gibi, Moğollarda da XIV. yüzyılların sonuna kadar kullanılmış (T.A. C.6, s.499).
11. Yasa-name'nin yazıldığı kaynaklarda belirtilmişse de henüz metnin asıl nüshası bulunmamıştır. Onun içeriği Arap, İran ve Ermeni tarihçilerine ve Moğolların Gizli Tarihi'ne dayanarak kısmen aydınlığa kavuşmaktadır (Curt Alinge 1967).
12. Nökerler, daimi asker olmakla birlikte hür insandı ve genelde aristokrasi soyundanı (Vladimirstov 2002 387-389).
13. Emir, Emevilerin gerek Abbasilerin merkezî otoriteyi sağladıkları yıllarda, vali ve ordu komutanı, serdar anlamında iken, Selçuklu istilasının İslam ülkelerini kapladığı devirde, vassal beyliklerle, emaretlere, meliklere tercih edilen bir ünvan olmuştur (T.A 1968: 154).
14. Moğol yazı dilinde bogol, köledir (Moğolların Gizli Tarihi: 1995: 105); Noyanına ömürlük bağlıdır. Sadece Noyan istediği zaman kölelerden hürü- "darhan" - olabilir (Vladimirstov 2002: 389).

Kaynakça

- Barthold, Vasiliy (1963), *Turkestan v Epohu Mongolskogo Naşestviya*, Moskova: İzd. Vostoçnogo Literaturi.
- Barthold, Vasiliy (1990), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (çev. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bretschneider, E. (1910), *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Vol. 1, 2, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.LTD.
- Carpini, Johann de Plano, *Moğol Tarihi ve Seyahatnamesi 1245-1247*, (çev. Ergin Ayan), Trabzon.
- Curt Alinge (1967), *Moğol Kanunları*, (çev. Coşkun Üçok), Ankara.
- Cüveyni, Alaaddin Ata Melik (1999), *Tarih-i Cihan-Güşa*, (çev. Mürsel Öztürk), Ankara: T.C.K.B.
- Danzan, Lubzan (1973), *Altan Topçı*, (per. N.Şastina), Moskva.
- Davidoviç, E. (1972), *Denejnoye Hozyaystvo Sredney Azii Posle Mongolskogo Zavoyevaniya i Reforma Masud-beka (XIII v.)*, Moskova.
- Erenov, A. (1960), *Oçerki po İstorii Feodalnih Zemelnih Otnoşenii u Kazahov*, Almatı: İzd. Akademii Nauk KazSSR.
- Kafalı, Mustafa (2002a), "Çağatay Hanlığı", *Genel Türk Tarihi*, C.5: 345-358, Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Kafalı, Mustafa (2002b), "Altın-Orda Hanlığı", *Genel Türk Tarihi*: 75-98, Ankara: Yeni Türkiye Yay.

- Kurat, Akdes Nimet (1948), *Rusya Tarihi başlangıçtan 1917'ye kadar*, Ankara.
- Kurat, Akdes Nimet (1976), "Altın Ordu Devleti", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara
- Khwandamir (1994), *Habibu's-Siyar /the Reign of the Mongol and the Turk/*, (trans to İngiliz W.Thackston), part 3, USA: Harvard University.
- Köprülü, Fuat (1941), "Altın Ordu'ya Ait Araştırmalar", *Belleten* №19 sayıdan ayrı basım, İstanbul: Maarif Matb.
- Köprülü, Fuat (1983), *İslam ve Hukuk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul.
- Manghol-un Niuça Tobça'an (Yüan-Ch'ao Pi-Shi) Moğolların Gizli Tarihi* (1995), (çev. Ahmet Temir), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Nasonov, N. Arseni (1940), *Mongolı i Rus (İstoriya Tatarskoy Politiki Na Rusi)*, Moskova-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR.
- Ögel, Bahaeddin (2002), *Sino-Turcica Çingiz Han'ın Türk Müşavirleri*, İstanbul: Kültür Sanat Yay.
- Radloff, W. (1952), "Versucheines Wörterbuches der Turk-Dialekte", *Türk Ansiklopedisi*, C.5: 359, Ankara: MEB.
- Reşidüddin (1960), *Sbornik Letopisey*, (çev. Yu.P.Verhovskiyi), II tom, Moskova: İzd. Akademiyi Nauk SSSR.
- Roux, J. Paul (2001), *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, (çev. Aykut Kazancıgil, Ayşe Bereket), İstanbul: Kabalcı Yay.
- Spuler, Bertold (1988), *History of the Mongols. Based on Eastern and Western Accounts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, (trans. from German by Helga and Stuard Drummond), New York: Dorset Press.
- Togan, Zeki (1981), *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul: Enderun.
- Turan, Osman (1965), *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yay.
- Türk Ansiklopedisi (1968), "Emir" mad., C.15: 154, Ankara: MEB.
- Trever, K., Yakubovskiy, A., Voronets, M., (1950), *İstoriya Narodov Uzbekistana*, tom 1, Taşkent: İzd. Akademiyi Nauk UzSSR.
- Vladimirstov, B. (2002), *Raboti po İstorii i Etnografii Mongolskih Narodov*, Moskva: RAN.
- Vernadskiyi, Georgi (1997), *İstoriya Rossiyi (Mongoli i Rus)*, Tver Moskova: Lean –Agraf.
- Yuvalı, Abdülkadir (2004), *Şingis Han XIII Orta Asya/ Karakurumnan Tebrizge Deyin/*, (çev. R.Aşimov, J.Akılbeccızı), Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay.
- Yuvalı, Abdülkadir (1997), *İlhanlılar Tarihi-I-Kuruluş Devri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay.

The Organization Structure of Turkestan in Period of Ugeday Khan

Research Assist. Ganizhamal KUSHENOVA*

Abstract: The period of Ugedey which took little time of place of the Middle Age, In Mongol Empire the organization of nation and the beginning of the period of being turkized of the Mongol Army and the second period of Turk-Mongol's conquests.

Coming to the throne of the Ugedey caused the appearance of organization of the nation indeed. Nations, in spite of being the property of mongols were ruled by the clerks who were adherent to Khan. Besides, Mongol's aristocracy who lived in that region were not localized in Turkestan's towns. Because at that period the permanency of agricultural and craft products and coming of the money were more important than ruling the city.

As a result organization of the nation caused the appearance of the Turk-Mongol States which will appear later. As a matter of fact in XIII Mongol Empire who left the trace in the world history caused the reason of root, policy, social and some cultural changes.

Key Words: Ugedey, Turkestan, Transoxiana, darugachi, tangmachi, baskak

* Ahmet Yesevi University / KAZAKISTAN
didaryavrum@yahoo.com

Государственное устройство в Туркестане в период правления Угедей-кагана

Научный исследователь: Ганижамал Кушенова*

Резюме: Период правления Угедей занимает краткий период в средневековой истории и является началом периода Госустройства в Монгольской Империи и тюркизации монгольской армии и вторым периодом завоеваний турецко-монгольской армии. Вошество на престол Угедей фактически выявило структуру государства. Народы управлялись монгольскими принцами, которые несмотря на имеющиеся у них имущество являлись госслужащими, непосредственно подчинявшихся кагану. Кроме того, живущее в этом регионе монгольская аристократия не жила в городах Туркестана. Потому что в этот период для монголов постоянно сельско- хозяйственных и промышленных товаров и приток денежных средств являлось более важным нежели управление городами.

В результате структура государства явилось основой для впоследствии созданных отдельных тюрко- монгольских государств. Так, господство в XIII веке Монгольского государства на территории тюркского Большого Туркестана, оставившего огромный след в мировой истории, явилось причиной коренных политических, социальных и культурных изменений.

Ключевые слова: Угедей, Туркестан, Мавераннахр, даругачи, тангмачи, баскак

* Университет Ахмет Яссаи Туркестан- Казахстан
didaryavrum@yahoo.com

Postmodern Toplumsal Yapının Pazarlamaya Getirdiği Yeni Boyut: Topluluk Pazarlaması (Tribal Marketing)

Araş.Gör. Sinem YEYGEL*

Özet: Postmodernizm, toplumsal yapı, kültür, edebiyat, sosyoloji, psikoloji, ekonomi gibi alanlarda olduğu gibi pazarlamada da yeni bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sosyal sınıflar, postmodern toplumsal yapıda önemini kaybetmiş ve postmodern topluluk kavramı ortaya çıkmıştır. Topluluklar, postmodern bireyin tüketim davranışları üzerinde belirleyici ve etkileyici bir rol üstlenmektedir. Modern pazarlama kitle kültürü, kitlesel üretim ve kitlesel tüketim üzerine kurulurken, postmodern pazarlamada topluluklarla kurulacak birebir iletişim önem kazanmıştır. Topluluk pazarlaması kavramı, postmodern pazarlama temelli bir kavram olarak, karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, postmodern toplum, postmodern pazarlama, parçalanma, üstgeçerlik, topluluk, sanal topluluklar, topluluk pazarlaması, bağlantı değeri

Giriş

Toplumsal yapı, iletişim yapıları ve teknolojide ortaya çıkan değişimler ve gelişmeler kültürel yapı, politika, yaşam biçimleri, insan ilişkileri ve ekonomik çevre olmak üzere insanın varolduğu, bağlantı içinde bulunduğu tüm alanlarda köklü değişimleri ve yeni bakış açılarını gündeme getirmektedir. Modernizmden sonra ortaya çıkan yeni bir dönem ya da bir başka bakış açısına göre modernizmi de içine alan tüm yaşamsal alanlarda etkisini gösteren postmodern bakış açısı, pazarlama alanında da yeni bir dönemin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. İmaj ve sanal gerçekliğin, ürünlerin fonksiyonel yararlarından çok tüketicinin kim olduğunu, ait olduğu topluluklarla bağlantısını işaret eden duygusal yararlarının ön planda olduğu günümüz pazarlama anlayışında da postmodern yapının etkileri görülmektedir. Bu etkilerden biri olarak, bireyin belli ortak değerler temelinde bağlılık duyduğu topluluklar, pazarlamacılar için önem kazanmıştır ve günümüz postmodern pazarlama anlayışında kitlesel pazarlama yerini topluluk pazarlamasına (tribal marketing) bırakmıştır.

* Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi / İZMİR
sinem.yeygel@ege.edu.tr

Bu çalışmada, postmodernizm kavramının pazarlamada yarattığı değişimlere yönelik literatür taramaları, örnek pazarlama uygulamaları ve tüketici araştırmalarından örneklerle birlikte sunulacak ve özellikle postmodern tüketim anlayışının etkisi ile ortaya çıkan topluluk pazarlaması (tribal marketing) kavramı açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Postmodernizm Kavramı

Postmodern, postmodernizm ve postmodernite kavramları son yıllarda sıklıkla kullanılan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Postmodern bakış açısı, 20. yy'ın sonlarından itibaren entelektüel çabaların her alanını büyük oranda etkileyen bir kavram olarak kendini göstermektedir. Postmodernist düşünce mimari ve edebiyattan ayrı olarak, politika, felsefe, psikoloji, sosyoloji, teoloji, coğrafya, tarih, ekonomi, antropoloji, medya çalışmaları, hukuk ve birçok başka akademik uzmanlık alanlarında da açıkça etkisini göstermektedir. Pazarlamacılar için postmodernizm, pazarlama ile ilgili bir çok konuda yeni ve karmaşık tartışma alanlarının ortaya çıkmasına ve değişmesine neden olmaktadır. Postmodern reklam kampanyaları çok daha ucuz maliyetlerle gerçekleştirilmekte, postmodern ürünler geliştirilmekte ve tüketicilere ulaştırılmaktadır. Postmodern fiyatlandırma yapılmakta, tüketici hizmetleri sağlanmakta ve postmodern satıcılar, pazarı tüketime ikna edecek, yönlendirecek farklılıklara daha çok yönelmektedirler (Brown 1993: 19).

“Postmodern terimi analitik bir kategori olarak kabul edilebilir. Bu kategori, aynı şekilde bir başka analitik kategori olan modern kavramının, sosyo-kültürel yaşamın özellikleri ile uyuşmayan bazı yanlarına dikkat çekme işini görür. Böyle bir postmodern kavramı, tüketimi önemli bir sosyal ve kültürel süreç, tüketimciliği ise bir ideoloji ve postmodernizmin önemli özelliklerinden biri olarak vurgulamaya yarayacaktır. Bu analitik kavramla, örneğin yüksek sanatlarla popüler sanatlar arasındaki farklılığın önemini kaybetmesini benimseyen tarzlar ya da mimaride modern fonksiyonel binalardan uzaklaşıp, daha fazla süs renk ve daha önceki dönemlere ait özellikler kullanılmasını savunan trendler arasında bir ilişki de kurulabilir” (Bocock 1997: 84).

“Modernizm; büyük söylemlerin, kuramların, evrensel yasaların, ideolojilerin, ütopyaların, yargıların bilimsel ve akılcı bir perspektiften geliştirildiği ve tek bir doğruyu aramaya yönelmenin kabul gördüğü bir dönemdir. Darwin, Marx, Freud, Taylor gibi düşünür ve bilim adamları ve birçok isim modern dönemin ürünleri olup sosyal olayları uygulamalı olarak açıklamaya çaba göstermişlerdir. Kitle üretimi, kitle tüketimi ve kitle kültürü bu dönemin temel özelliklerindendir. Modernizm, yüksek kültür ve kitle kültürü ayrımının gerçekleşmesine olanak sağlamıştır. Sanayileşen ve kalabalıklaşan kentlere hücum eden nüfusun yarattığı bir tür kültür olarak kitle kültürü yaşama damgasını vurmuştur. Modernist anlayış, akılcı düzenin oluşturulması, aklın ve

bilimin kurallarının hakimiyeti, yükselişi gibi koşulların oluşmasıyla maddi gelişimi ve toplumsal refahı gerçekleştirmeye çalışmıştır. Pozitivizm, deney-selcilik ve bilim modernizmi açıklayabilecek sözcükler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kavramlara göre oluşturulacak dünya görüşü ve yaşam biçimi; sürekli ilerleme, bilim ve aklın üstünlüğü ile laikliğin içinde olduğu, bireysel hakların korunduğu demokrasiyi içerecektir” (Odabaşı 2004: 16-17).

“Postmodernizm tarihsel zaman içinde, bir döneme indirgenebilirse – püritanist postmodernistlerin kabul etmeyecekleri bir yaklaşım- Amerika Birleşik Devletleri’nde, postmodern dönemin 1950’lerde ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte, kapitalizmden önemli bir kopuş olduğu savını desteklemek olanaksızdır. Kapitalizm dünyada egemen üretim ve tüketim modeli olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte kapitalizmin içinde oluşan değişimlere bakılırsa, yirminci yüzyılın son kırk-eli yılında oluşmuş olan önemli değişiklikleri saptamak olanaklıdır. Bu değişimler yeni bir evreye – postmodernizme- geçişi oluşturmak şeklinde özetlenmektedir. Postmodernlik kavramı, kapitalizmin dönemselleştirilmesi ile ilgili bir evreyi çağrıştırmaktadır. Bu yeni evrenin özelliği, en önemli sosyal, ekonomik ve kültürel süreç olarak tüketime doğru bir hareketlenmeyi kapsaması ve kapitalizmin etkisinin, çok uluslu şirketler aracılığıyla gittikçe daha evrensel hale gelmesidir. Postmodern terimi aynı zamanda insanların beyninde sosyal sınıf kavramının kimlik oluşturma konusunda diğer yollardan daha az önemli olduğu düşüncesini de doğurur” (Bocock 1997: 83-84).

Tüm bu açıklamalar ve pazarlama bakış açısı bağlamında postmodernizm ana hatlarıyla şu şekilde tanımlanabilir: “Postmodernizm; tüketici ile iletişimin ön planda olduğu ve teknoloji hakimiyetindeki toplumların konumunun irdelendiği, modernist anlayışı eleştiren bir kuramdır. Postmodernizm, eleştireliliğine rağmen yeni modeller ortaya koymaz; olanı, olduğu gibi kabullenir, uzlaşmacı bir tavır sergiler. Postmodern ya da endüstri sonrası dönem, teknolojide büyük atılımların olduğu ve üretimin sınırsız hale geldiği dönemdir. Kol gücü yerine beyin gücünün, bilgisayar teknolojisinin ve baskın piyasa kurallarının mutlak hakimiyetinin olduğu bir dönemi ifade etmektedir. Büro çalışanları hem sayısal olarak hem de kazanç olarak fabrika işçilerinin önüne geçmektedir. Bilgi üreten ve dağıtan iş alanlarının geliştiği ve büyüdüğü bir dönemin adıdır. Postmodernizm söylemini kısaca şöyle özetlemek olanaklıdır:

- Genel geçerlilik iddiasını taşıyan önermelerin reddedilmesi.
- Dil oyunlarında, bilgi kaynaklarında, bilim adamı topluluklarında çoğulculuğun ve parçalanmanın kabul edilmesi.
- Farklılığın ve çeşitliliğin vurgulanıp, benimsenmesi.

- Gerçeklik, hakikat, doğruluk anlayışlarının tartışılmasına yol açan dilsel dönüşümün yaşama geçirilmesi.
- Mutlak değerler anlayışı yerine, yoruma açık seçeneklerle karşı karşıya gelmekten çekinmemek, korkmamak.
- Gerçeği olabildiğince (sonsuz) yorumlamak.
- Belli bir zaman ve markanın sözcüklerini kullanmak yerine gerçekliği kendi bütünlüğü, özerkliği içinde anlamaya çalışmak.
- İnsanı ruh, beden olarak ikiye bölen anlayışlarla hesaplaşmak.
- Tek ve mutlak doğrunun egemenliğine karşı çıkmak.
- Önemli olan hakikat/doğrunun ne olduğu değil, nasıl kurulduğu sorusudur.
- Genel ahlaksal anlayışlar, ilkeler geçerli değildir, her şey çağın, zamanın gereklerine göre oluşur” (Odabaşı 2004: 21-23).

2. Postmodernizmin Pazarlamaya Etkisi

Tarihsel süreç içinde pazarlamanın geçirmiş olduğu 3 temel evrenin incelenmesi, postmodern pazarlama olgusunun ortaya çıkışının daha iyi anlaşılabilmesini sağlayacaktır. Pazarlama olgusunda, pazarlamacıların merkeze aldıkları ana unsurun varlığına göre ayrımlanan bu tarihsel süreç, ürün odaklı, satış odaklı ve pazar-tüketici odaklı olmak üzere sınıflandırılabilir. Bu üç dönemde merkeze belli bir pazarlama unsurunun alındığı ve bu unsur üzerinde odaklanıldığı görülmektedir. Postmodern pazarlama anlayışının ortaya çıkmasında, yine pazarlamanın tarihsel anlamda geçirdiği değişim sürecinde Fordist Üretim Anlayışından Post-Fordist Üretim Anlayışına geçiş de belirleyici bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Postmodernizmin pazarlamaya etkisinden bahsetmeden önce pazarlamada yaşana bu değişimleri kısaca değerlendirmek yararlı olacaktır.

a. Pazarlamada Yaşana Tarihsel Değişim: *Ürün odaklı pazarlama yaklaşımı dönemi*, “ne üretirsem onu satarım” görüşü ile açıklanan pazarlamanın tarihsel gelişim sürecindeki ilk dönemi ifade etmekte ve Fordizm, Fordist üretim biçimi kavramlarıyla da anılmaktadır. Büyük Ekonomik Kriz’e kadar devam eden bu süreçte, az sayıda olan üreticiler, herhangi bir rekabet sorunu ile karşı karşıya olmadan pazarda varlıklarını devam ettirebilmekteydiler. Bu dönemde müşteriler açısından da markalar arasında bir seçim yapma zorunlulukları olmadığı düşünülecek olursa, pazarlamada müşteri beklentileri, ihtiyaçları gibi kavramlar da henüz üzerinde durulmayan kavramlar oluşturmaktaydı.

Ürün odaklı pazarlama anlayışının hakim olduğu birinci dönemde işletme yönetiminde üretim yönlü bir anlayışı egemendir. Dolayısıyla üretim yöneticileri ve mühendisler işletme yönetiminde hakim bir role sahiptirler ve bu dönem işletmelerinde satış bölümünün esas işi, fiyatın bile çoğunlukla üretim veya finansman bölümlerince belirlendiği bir ürün ya da hizmeti satmaktır. 1929-1933 yılları arasında devam eden ve etkisini gösteren Büyük Ekonomik Krizi de içine alan bu ilk dönemde, işletme bünyesinde pazarlama bölümünün varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bunun yerine işletme organizasyonu içinde esas işi, satışı ve satışçıları yönetmek olan, satış yöneticilerinin başında bulunduğu, pasif bir satış bölümü mevcuttur. Bu dönemin yönetim anlayışı temel olarak, ne üretirsem onu satarım şeklinde özetlenebilir; çünkü yöneticilerde, *iyi mal kendini sattırır* düşüncesi hakim görüşü oluşturmaktadır (Mucuk 2001: 8).

Pazarlamada ikinci dönem *satış odaklı pazarlama anlayışının* ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönem dünya ekonomisinde büyük değişim ve çalkalanmalara neden olan Büyük Ekonomik Krizle başlayan ve 1950'lere kadar süren zaman dilimini içine almaktadır. Pazarda rekabetin ortaya çıkmasıyla birlikte üreticiler açısından ürettikleri malları satmak bir sorun haline gelmeye başlayınca, üretimden öte kâr sağlayacak satışların gerçekleştirilmesi önem kazanmaya başladı ve satış odaklı pazarlama anlayışı kavramı ortaya çıktı.

Büyük Ekonomik Kriz, ekonominin asıl probleminin üretmek ya da üreterek büyümek değil, üretilen çıktının satılması olduğunu ortaya koyan bir dönemi başlatmıştır. Sadece iyi ürün üretmek pazar başarısını getirmeye yetmemektedir. Şirketler bu dönemde ürün satışının sağlam ve etkili tutundurma çabalarını gerektirdiğini fark etmişlerdir. Bu nedenle bu dönemde satış faaliyetleri ve satış yöneticileri şirket yönetimlerinde saygınlık ve yeni sorumluluklar kazanmışlardır. Satış konusunda geliştirilen teknikler ve bazı yanıltıcı-aldatıcı tanıtım çalışmaları nedeniyle bu dönem kötü bir algılama ile karşı karşıya kalmıştır. Satışta ve reklam çalışmalarında hard-sell yaklaşımın etkin olduğu bu dönemde kapıdan kapıya satışlar, bu yaklaşımı temel anlayış olarak kabul eden satış ekipleriyle yönetilmekteydi (Sommers vd. 1992: 7-8).

Söz konusu ilk iki dönem pazarlamada üretim ve satış konularının temel anlayış olarak alındığı, tüketici ve tüketici beklentileri ile ilgili konuların merkeze alınmadığı dönemler olarak değerlendirilebilir. *Pazar-tüketici odaklı pazarlama anlayışı dönemi ise*, daha önce yaşanan iki dönemde yok sayılan pazarlamanın taraflarından biri olan tüketicilerin beklentilerinin, işletmeler açısından pazarda varolabilmek için önem verilmesi gereken bir konu olarak görülmeye başlanması ile birlikte ortaya çıkan pazarlamanın tarihsel gelişim sürecindeki üçüncü dönemi olarak tanımlanmaktadır.

“Pazarlama anlayışı dönemi, mal ve hizmetlerin pazarlanmasında tüketiciyi ve tüketici tatminini, ön plana çıkaran bir yönetim felsefesidir. Bu yaklaşım, tüketici ihtiyaç ve isteklerini tüm pazarlama faaliyetlerinin odak noktası yapan gerekli örgütsel düzenlemelerle tüketiciye yönelik tutumu bütünleşmiş bir biçimde tüm işletme bölüm ve personeline benimseten ve böylece koordineli çalışmalarla tüketicileri mümkün olan en iyi şekilde tatmin etme yolunda satışları ve uzun dönemde kârı sağlamayı temel alan bir yönetim anlayışıdır. Çeşitli pazarlama bilim adamlarının açıklamalarında en önde gelen ortak nokta, başta pazarlama olmak üzere, işletmenin tüm bölümlerince, tüketiciye yönelik tutumun benimsenmesi ve tüketici tatmini yoluyla kâr sağlamanın vurgulanmasıdır. Pazarlama anlayışına göre, bir işletme tüketici ihtiyaç ve isteklerini koordineli veya birbirleriyle bütünleşmiş pazarlama çabalarıyla tatmin etmeli ve bu yoldan kendi amaçlarına ulaşmalıdır”(Mucuk 2001: 9-10).

“Bu dönemde müşteri beklentileri büyük önem kazanmış olup, müşterilere daha iyi nasıl hizmet veririm yarışı başlamıştır. Bu dönemde rekabetin çok yoğun olması, satın alınacak ürün alternatiflerinin bolca bulunması, tüketicilerin bilinçli olması, tüketici koruma derneklerinin oluşması, reklam/tanıtımın çok yaygın olması gibi etmenler tüketiciyi daha güçlü kılmıştır. Bu dönemin çok gelişmiş olmasının bir nedeni ise, TKY (Toplam Kalite Yönetimi) felsefesinin işletmeler tarafından uygulanmaya başlanmasıdır. TKY’de insan, ürün/hizmetten daha güçlü bir şekilde ele alınmıştır. Çünkü sistemi kuran da insandır, sistemi işleten de insandır ve sistemin servis verdiği nokta da yine insandır. Üretilen mallarda ya da verilen servislerde kalite ön plana çıkmıştır. Kalitenin koşulsuz bir şart olduğu, kalitenin bir maliyeti olmadığı, ama kalitesizliğin bir maliyeti olduğu felsefesiyle tüketiciye koşulsuz memnun edici bir ürün/hizmet sunmak amaçlanmıştır (Kaşıkçı 2002: 21-22).

Pazarlama anlayışında üçüncü dönem olarak adlandırılan pazar odaklı dönem içinde yer alan 1960’lı yıllarda var olan kitleler için seri üretim yapısını 1970’lerde ürün çeşitlenmeleri, segmentasyonlar izlemiştir. 1980’lerin başında ise, müşteri grupları küçülmüş ve her bir müşteri grubunun yaşam tarzı, satın alma alışkanlıkları istek ve ihtiyaçlarına göre yeni pazarlama planları ve buna paralel olarak da iletişim planları yapılmaya başlanmıştır. Başka bir ifadeyle tüketiciler artık yalnızca reklam mesajları ile ulaşıp etkilenemeyecek kadar kompleks ve yoğun bir yaşam tarzına sahip olmuştur. Yine 1980’li yıllarda müşteri bazlı, odağında müşterinin yer aldığı düşünceler pazarlama planlarında etkili olmaya başlamış ve bütünleşik pazarlama iletişimine temel teşkil edecek prensiplerin uygulanması söz konusu olmuştur. Bu yeni pazarlama anlayışında; *ne üretmeliyim ki satabileyim?*, *nerede üretmeliyim ki satabileyim?*, *hangi fiyattan satabilirim?*, *hangi koşullarda üretim yapmalıyım?*, *ne kadar üretirsem satarım?*, *ürünlerimi nerelerde satmalıyım?*, *mar-*

kamın topluma yansıyan artı değerleri neler olmalı? gibi üretim bazlı pazarlama anlayışını sorgulayan, müşteri ve olası müşterilerin talep ve beklentilerini merkeze alan yeni pazarlama anlayışı uygulanmaya başlanmıştır. Modern pazarlama anlayışı olarak da adlandırılan bu anlayış, pazarlama sistemine iletişim olgusunu katan ve müşteri odaklı olmayı ilke edinen yapısıyla farklı bir pazarlama perspektifi çizmektedir (Bozkurt 2000: 20-21).

İşte bu üç dönemden sonra hala pazarlama uygulamalarında bazı değişimlere ihtiyaç duyulduğunun farkına varılması ile pazarlamada değişimin iki ucunda yer alan alıcı ve satıcının ortak yararlarına yönelik çift yönlü iletişim, pazarlama uygulamalarının önem kazanması ve iki tarafın karşılıklı etkileşiminin gerekliliğine olan yönelim, postmodern pazarlama bakış açısının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Postmodern pazarlama anlayışının ortaya çıkmasında özellikle üretim ve satış odaklı pazarlama anlayışı dönemlerinde etkisini gösteren Fordist Üretim Anlayışında yaşanan değişimlerle ortaya çıkan Post-Fordist Üretim Anlayışı da temelde etkili olmuştur.

Fordist Üretim Anlayışı, *bant üretimi, montaj bantı üretimi, yürüyen bantlarda yapılan kitle üretimi* olarak da adlandırılmaktadır. Henry Ford'un sadece siyah renk olarak ürettiği T Modeli bu üretim biçiminin tanımlanmasında belirleyici olmuştur. Standart özelliklere sahip ürünlerin, herhangi bir tüketici beklentisi göz önüne alınmadan aynı biçim, özellik ve hatta renkte serisi olarak üretiminin, yürüyen bantlar üzerinde gerçekleştirilmesini ifade etmektedir. Önemli olan çok sayıda ürünün üretilmesi ile ekonomik büyümenin sağlanması, kârlılığın artırılması olarak görülmüştür. Tüketici beklentileri ve istekleri doğrultusunda üretim, müşteri merkezli bir pazarlama anlayışı bu dönemin karakteristikleri arasında yer almamaktadır.

Fordist üretim biçimi, sosyo-politik bir olgu olarak, kitle üretiminden kitle tüketimine yönelim bağlamında bireylerin, üretmek için çalışan, aynı zamanda da yaşamak için tüketmek zorunda olan varlıklar olarak kabul edilmeleri durumunu ortaya çıkarmıştır. İnsanlar kim oldukları önemli olmayan, yaptıkları iş kadar ödeme yapılan, tüketmek için harcadıkları kadar değer verilen varlıklar olarak kabul edilmişlerdir. Kitle üretimi ve kitle tüketimi döngüsünü oluşturacak biçimde reklamcılık kitlesel satış görevini üstlenmiş ve tüketim tarzları birbirine benzeyen, türdeşleşen çekirdek ailelerden oluşan pazarlar, seri üretim ile üretilen ürünlere yönelik pazarlama uygulamasını yaratmıştır. Ancak Fordizm, 1970'li yıllara gelindiğinde, özellikle kitle üretiminde ortaya çıkan sorunlar, arz-talep piyasasındaki istikrarın bozulması sonucu kriz baskısına girmiş, tüketici beklentileri pazarda önem kazanmaya ve tüketici tercihlerinde hızlı, sürekli değişimler yaşanmaya başlanmış, seri üretim etkisini yitirirken, çalışma ve tüketim kalıplarında da değişimler ya-

şanmaya başlamıştır. Bu durum yeni bir üretim anlayışının ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Odabaşı 2004: 25-26).

Fordist üretim biçiminin egemen olduğu dönemlerde önem verilen; kitlesel seri üretim anlayışı, ekonomik büyüme ve kârlılığın tek önemli unsur olması ve pazarlamada taraflardan biri olarak varolan tüketicinin süreç sahip oluğu işlevin göz ardı edilmesi gibi hususların, özellikle sosyal anlamda yarattığı olumsuzluklar (çevre kirliliği, doğal dengenin bozulması vb.) ve ekonomik alanda yaşanan değişimler nedeniyle etkisini yitirmesi yeni bir üretim biçimi olarak Pos-Fordist Üretim Biçiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu üretim biçiminin taşıdığı temel özellikler postmodern değerler ve postmodern pazarlama anlayışının da şekillenmesinde bir geçiş süreci özelliği taşımaktadır.

Post-fordist üretim, esnek üretim olarak da tanımlanmakta ve üretimin parçalara ayrılması, farklı coğrafi bölgelerde ürüne ait parçaların üretimlerinin gerçekleştirilmesi, çalışanların birden fazla alanda uzmanlaşmaları, çeşitlenen, hızla değişen tüketici beklentileri doğrultusunda keşfedilmemiş pazar nişlerinin ve bilişim teknolojilerinin önem kazanması, tam zamanında üretim, toplam kalite uygulamaları gibi kavramların kazandığı değer, söz konusu üretim anlayışının karakteristikleri olarak sıralanmaktadır (Odabaşı 2004: 27).

Fordist üretim biçiminden farklı olarak post-fordist üretim biçiminde dile getirilen iş alanlarında çalışanların uzmanlıklarında görülen esneklik, toplumsal yaşamda da esnekliği ve farklılaşmayı getirmektedir. Değişen yaşam biçimleri, hayat tarzları, farklılaşan ve kişiselleşen tüketim tercihleri, yeni ürün/hizmetlere duyulan ihtiyaçların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktada fordist üretim biçimi ve pazarlama dönemlerinde temel olan, üretimde ve üretim biçimindeki standardizasyon ve standart ürünler yerini kişileştirilmiş, ısmarlama seri üretime bırakmıştır. Bu anlayış temelinde işletmeler, kaliteli, tüketici beklentilerini merkeze alan, pazarda hızla değişen tüketim eğilimlerini ve niş pazarları takip edebilen, özellikle hizmette kaliteyi ilke edinmiş, değişimlere hızla adapte olabilecek teknolojik alt yapıya sahip, belirsizliklere karşı hızlı tepki verebilen, ilişkisel, deneyime dayalı, şimdiyi olduğu kadar geçmişi ve geleceği de göz önünde tutan bir postmodern pazarlama anlayışını benimsemiş olmalıdırlar.

b. Postmodern Pazarlama Anlayışı: Stephen Brown “Postmodern Marketing” isimli kitabında postmodern pazarlamayı karakterize eden postmodern toplumsal yapının getirdiği 7 unsurdan bahsetmektedir. Bu unsurlar özetle aşağıdaki gibi sıralanabilir (Paliwoda 1996: 477-478):

- *Parçalanma (Fragmentation)*: Politika, ekonomi ve pazarda çözülme.
- *Farklılaştırmanın Giderilmesi (De-differentiation)*: Geleneksel sınırların bulanıklaşması ve hiyerarşik yapıların erozyona uğraması, yok edilmesi.
- *Üstgerçeklik (Hyper-reality)*: Fantezi dünyası, sanal gerçeklik.
- *Kronoloji (Chronology)*: Geçmişe ilgi, özlem.
- *Pastiş (Pastiche)*: Edebiyat, müzik ve mimari ile ilgili stillerin karıştırılması.
- *Kurumsalcılık Karşıtlığı (Anti-foundationalism)*: Ortodoks yapıya ve evrensel gerçekliklere yönelik antipati.
- *Çoğulculuk (Pluralism)*: Bu unsur bir ayrı kategori değildir ama diğer 6 unsurun birleştirilebileceğini ve postmodern yapının farklılıklara açıklık ve hoşgörü göstermesini ifade eder.

Fırat ve Venkatesh'e göre, postmodern pazarlamanın ortaya çıkmasında etkili olan ve postmodern pazarlamayı tanımlayan postmodern kültür koşulları ise, beş ana karakterle ifade edilmektedir. Bu koşullar aşağıdaki gibi sıralanabilir (Fırat, Shultz 1997: 185):

- Üstgerçeklik (hyper-reality)
- Parçalanma (fragmentation)
- Üretim ve tüketimin yer değiştirmesi (reversal of consumption and production)
- Öznenin merkezileştirilmemesi (decentring of the subject)
- Paradoksal birleşme/zıtlıkların-karşıtlıkların birleşmesi (paradoxical juxtaposition of opposites)

Yukarıda ifade edilen postmodernizmin koşullarına Van Raaij çoğulculuk olarak tanımladığı, *farklılıkların kabul edilmesi koşulunu* da eklemiştir. Brown ise, postmodern tüketicilerin ifade edilen 3 eğilimi yönünde ana yapıyı genişletmiştir. Bu üç eğilim aşağıdaki gibi sınıflandırılabilir (Fırat, Shultz 1997: 185):

- Sürekli şimdiki zamanda yaşamak için hazır olma.
- Form/biçime önem verme.
- Düzensizlik ya da kaos durumuna boyun eğmenin kabul görmesi.

Brown'a göre, postmodern pazarlama temel bazı özellikleri taşır. Postmodern pazarlamada güç/bilgi kavramı ve bunların pazarlamayla karşılıklı ilişkisi söz konusudur. Postmodern bakış açısında imaj her şeydir ve görünüş/sanal gerçeklikten daha önemlidir. Sahip olduğumuz sezgilerin, duyguların bugünün dünyasına uzak bir bakışı vardır. Gerçekleştirme amaçtır ama gerçek

değildir. Zaman içinde anlamı değişen gerçekleştirme, markalar üzeri bir kavramdır ve bu kavram marka konumlandırma için bir önem ve anlama sahiptir (Paliwoda 1996: 478).

Tablo 1. Postmodern Koşulların Kısa Tanımları

Postmodern Koşullar	Kısa Tanımları
Açıklık/Hoşgörü (<i>Openness/Tolerance</i>)	Üstünlük ya da aşağılama değerlendirmeleri ya da önyargıları olmaksızın farklılıkların (farklı stiller, varolmanın ya da yaşamının farklı yolları gibi) kabulü
Üstgerçeklik (<i>Hyperreality</i>)	Güçlü ve etkili gösterimler ve sunumlar olan abartılar ve simülasyonlar yoluyla sosyal gerçekliğin kurulması, yaratılması
Şimdiki Zamanın Sürekliliği (<i>Perpetual Present</i>)	Şimdiki zamanda geçmiş ve geleceği içeren her şeyi deneyimleme kültürel eğilimi: “burada ve şimdi”
Zıtlıkların/Karşıtlıkların Birleşmesi (<i>Paradoxical Juxtaposition</i>)	Zıt, çelişkili ve özellikle ilgisiz unsurları içeren herhangi bir şey ile başka bir şeyi birleştirme kültürel eğilimi
Parçalanma (<i>Fragmentation</i>)	Benlikte hissedilen ve yaşamdaki tutarsız ve bağlantısız anların ve tecrübelerin her yerde bulunması
Bağlılığın Kaybı (<i>Lost of Commitment</i>)	Herhangi bir tek fikir, proje ve büyük tasarıma bağlanmada kültürel isteksizliğin gelişmesi
Öznenin Merkezileştirilmemesi (<i>Decentring of the Subject</i>)	Modern kültürdeki bireyin merkezde bulunması durumundan uzaklaşılması
Tüketim ve Üretimin Yer Değiştirilmesi (<i>Reversal of Consumption and Production</i>)	Değerin üretimden başka tüketimden yaratıldığına verilen kültürel onay ve tüketime verilen önem ve dikkatin gelişmesi
Biçim/Stile Önem Verme (<i>Emphasis on Form/Style</i>)	İçeriğe karşıt olarak, anlam ve yaşamın belirlenmesinde biçim/stilin etkisinin artması
Düzensizlik/Kaosun Kabulü (<i>Acceptance of Disorder/Chaos</i>)	Düzen yerine, krizler ve dengesizlikler varolan yaygın durumlardır anlayışının kültürel onayı sonrasında bu durumun kabulü, değer kazanması

Kaynak: A. Fuat Fırat, Clifford J. Shultz II, “From Segmentation to Fragmentation, Markets and Marketing Strategy in the Postmodern Era”, *European Journal of Marketing*, Vol.31, No: 3/4, 1997, s.186

Postmodern kültürel ve toplumsal yapının sahip olduğu ve pazarlamayı etkileyen bu koşullar içinde, topluluk pazarlaması açısından, üstgerçeklik, farklı görüşlere hoşgörü, parçalanma, üretim ve tüketimin yer değiştirmesi gibi unsurlar biraz daha ön plana çıkmaktadır.

b.a. Üstgerçeklik (Hyper-reality): Üstgerçeklik, belirlenen gerçeklik içinde benzetimin gücünü sunmada kullanılan bir kavramdır. Postmodernitenin önemli düşünürlerinden Baudrillard’a göre üstgerçeklik, imgelemin ya da benzetimin üstünde ne olduğudur, gerçekliğin oluşturulmasıdır. Geçmişe benzetilen, hayal edilerek kimliklendirilenin tekrar yaratılmasıdır. Benzetim, şimdi neyin varsayıldığının gerçeklik olarak yeniden üretilmesidir. Üstgerçeklik ile ilgili örneklerin en güncel ve güçlü olanları şirketlerin benzetilmiş imajında gerçekliği yeniden yapılandırdıkları etkili pazarlama uygulamalarıdır. Tüketiciler hayatları boyunca çeşitli sahnelerde, televizyonda ve diğer kitle iletişim araçlarında insanların rolleri, ilişkileri ve karakteristiklerinin tekrar üretimine tanık olmaktadır. Erkeklerin ve kadınların toplumsal rolleri reklamlarda tekrar sunulmakta ya da yeniden tanımlanmakta, bu sunumlar tüketiciler tarafından içselleştirilmekte ve gerçeklik olarak yeniden üretildikleri görülmektedir. Üstgerçekliğin oluşturulmasında iletide kullanılan gösteren ve gösterilenin arasındaki ilişki, olgunun yaratılmasında etkili olmaktadır. Sanal, görüntüsel işaretler, sundukları şeyi daha anlaşılır kılmakta ve çeşitli anlamları iletmektedirler. Örneğin; diş macunu reklamlarında ürün, dişleri temizleyen fiziksel, işlevsel değeri ile sunulur. Bu sunuma ek olarak çekicilik, güzellik, mutluluk, etkileyicilik vb. yeni ve sembolik anlamlar da iletiye ve dolayısıyla ürüne eklenen değerler olarak sunulur. Bu yeni anlamlar yeni bir gerçekliği güçlü bir iletişimle öyleymiş gibi gösterirler ve doğru olarak kabul edilirler. Bu sunulan yeni değerler belli bir markanın ifade ettiği ya da taşıdığı bağlantı değerleri olarak kabul edilmektedirler. Kıyafetler, sigara, kozmetik ve diğer pek çok özellikli ve spesifik markalı ürünün reklamlarında da bu tür örneklerle rastlamak mümkündür. Büyük şehirlerdeki kafeler, dinlenme alanları geçmiş dönem görünümü veren, eski dönemlerdeki benzerlerine göre, mimari açıdan tekrar inşa edilmekte, turizm amaçlı orijinaline benzer şehirler, alanlar yeniden oluşturulmakta ve insanların geçmişe dair birebir gerçek zamanlı deneyimler yaşamaları sağlanmaktadır (Fırat 1991: 70-71).

Postmodern tüketicilerin oluşturduğu toplum, ürünlerin her şeyi kapsadığı bir pazar yeridir; içindeki her şey metalaştırılmıştır ve sürekli değişen giyim modası müzik ve yaşam tarzı, reklamlar ve paketlenmiş imajlarıyla bireyi kuşatmaktadır. Bu doğrultuda imajlar ve sesler postmodern insanı bombardıman

altında tutar ve idealleştirilmiş hayali insan bedenleri yaratır. İnsan bedenlerinin sonsuz betimlenişleri aslında kamusal imgelemdeki gerçek insan bedenlerinin yerini almıştır (Mertli, http://www.mmistanbul.com/makaleler/kavramlar/siber_kultur/siberkultur.html).

“Duygusalılık, tutku ve yeniden sosyal bağı arayan postmodern birey, geçmiş ve geleceği şu anda, şimdi, bugün için yaşama deneyimini arzulamaktadır. Modernizm geçmişi bırakıp, geleceğe yönelik tasarımları savunurken, modern öncesi çoğunlukla geçmişe odaklanır. Bunların yanında postmodern bakış, bugünü yaşama, gelecekte daha çok bugünde gelecek ve geçmişle bağların koparılmadan bulunmasını amaçlar. Geçmiş ve geleceği birlikte deneyime katma arzusu, geleneksel ve kutsal olanın yeniden keşfine, elde edilmeye çalışılmasına ve kullanımına neden olabilmektedir. Postmodern bireyin birçok şeyi birlikte aynı anda denemek istemesi eğilimi, belki de geçmiş ve geleceğin birlikte denenebileceği algılamasını yaratmaktadır. Ancak, bu birliktelik kısa süreli olabilecek ve düşünmüş olan bir deneyimin yaşanması biçiminde kendini gösterecektir. Böyle bir oluşum pazarlama yönetimi açısından şu olanakları yaratıp uygulamaları gerçekleştirebilir:

- Geçmişe önem veren iletişim ve tanıtım kampanyaları gerçekleştirilmektedir.
- Varlığını çoktan kaybetmiş gibi olan markaların günümüze uygun halde yeniden canlandırılmaları artmaktadır.
- Ultramodern ancak nostaljik biçimdeki geçmişe dönük (retro) ürünler, reklamlar ya da perakendecilik uygulamalarına daha çok rastlanmaktadır” (Odabaşı 2004: 61).

Bilgisayarın sanal dünyasında tüketiciler, birkaç tıklamayla dünyanın gitmek istedikleri ama belki de hayatları boyunca gidemeyecekleri bir yerine birkaç saniye içinde gidebilmekte ve bir turistik gezi yapabilmekte, içinde bulundukları zaman diliminde bundan yüzlerce yıl öncesini ya da geleceği yaşayabilmekte, kendi istedikleri ve kendilerine özel ürünleri markaların web sitelerinde tasarlayabilmekte, sanal arkadaşlar edinmekte, özetle kendilerine bir sanal yaşam kurabilmektedirler. Özellikle bilgisayar oyunları bu sanal gerçekliğin yaratıldığı ve hatta oyunlara yerleştirilen reklamlarla (advergaming) bir tür reklam ortamı haline de gelmektedirler. Bilgisayar ortamında böylesi bir üstgerçeklik yaratımının söz konusu olduğu en bilinen örnek, Sims adlı interaktif bir bilgisayar oyunudur. Bu oyunda oyuncular bilgisayar ortamında bir aile kurmakta, arkadaşlıklar yaşamakta, evleri için alışveriş yapmakta, çocuk sahibi olmakta, üzüntüler ve mutluluklar yaşamaktadırlar. Yani hayatın içinde varolan gerçekliklerin, oyuncuların kendi kararları ve stratejik taktikleri doğrultusunda sanal bir dünyada, sanal karakterler üzerinden yaşan-

ması söz konusudur. Oyuncular kendi belirledikleri seçeneklere göre oyun-daki kişilikleri oluşturmakta, oyunun oynanacağı sahneyi kurabilmekte ve sonrasında da kurdukları bu sanal hayatı sanal bir gerçeklik olarak izleyebilmektedirler. Öyle ki, dünyanın birçok yerinden Sims oyuncuları birbirleri ile iletişim kuracakları bir sanal topluluk oluşturmuşlardır. Sims bir tüketici kitlesi de yaratmaktadır. Oyun içinde kullanıcılar gerçek markaların ürünlerini kurdukları sanal dünyalarını devam ettirebilmek, oyun içinde sevdikleri insanları mutlu edebilmek için satın almakta ve bu sanal gerçeklik içinde bir tüketici olarak da yer edinmektedirler.

Filmler, bilgisayar oyunları, reklamlar ve diğer tüm pazarlama çabaları bireye yaşam biçimleri, tüketim alışkanlıkları, hayata bakış açıları, sahip olduğu ortak değerler ve tecrübelerle bir topluluğa aidiyeti sağlayacak ana mesajları ileten, gerçekliği iletiyi sunan kaynağın olmasını istediği biçimde sunan araçlar olarak da değerlendirilebilir. Kitle iletişim araçlarında sunulan bu iletiler gerçekliğin yeniden üretilerek alıcı olan bireylere sunulmasını sağlayan, üretilen gerçekliği öykülerle kurgulayarak ileten araçlar olarak, John Grant'ın deyimiyle *öykü medyası* kavramı dahilinde karşımıza çıkmaktadırlar.

“Öykü medyası, *yaşandığı şekliyle hayat (ya da yaşanabileceği şekliyle)* üzerine odaklanmış biçimlerdir. Kurgu dramalarından haberlere, bilgisayar oyunlarına kadar yayılırlar. Romansı durumlara nasıl tepki göstereceğimizi hayal ettiren de bunlardır, bizi neyin motive ettiğini kavramamızı sağlayan da. Farklı yaşam biçimleri arayışımızı da öykü medyası çerçevesinde sürdürebiliriz. Öyküler özellikle yeni bir davranış biçimi ya da uygun bir eylemin sunumunda, her türlü pazar olgusuna uyarlar. Bu bağlamda, yaşamın canlılığı içindeki bütün seçimleri belirledikleri kadar, güçlü esin kaynakları ve modeller de oluştururlar” (Grant 2004: 281).

“Baudrillard, modern tüketim yaklaşımında arzu kavramını idealist bir uygulama olarak ele almıştır. Baudrillard'a göre, modern ve postmodern tüketiciler maddi gereksinimlerini giderdikleri kadar, hatta belki bundan da fazla, duygusal arzularını da doyurmaya çalışmaktadırlar. Bu Baudrillard'ın modern/postmodern tüketiciliğin belirgin özelliklerini analiz etmek amacıyla geliştirdiği en önemli yaklaşımdır. Bununla birlikte bu tür arzular Baudrillard tarafından yüzeysel olarak görülür, derin yapılar olarak kabul edilmezler” (Bocock 1997: 83).

Postmodern toplumun postmodern bireyi için önemli olan, *ne yapacağı değil, ne yaşanmış ve ne yaşanmakta olduğu* olarak belirir. Gelecek düşüncesi-nin ve beklentisinin yokluğunu ya da belirsizliğini içinde barındıran bir geleceğe bağlanmak reddedilir, bugün ve geçmiş her şeyden önemli olarak değerlendirilir. Postmodern birey için önemli olan, sürekli bir güncellik içinde yaşamak, “*bitmeyen ve sonsuz bugünü*” gerçekleştirmektir. Dolayısıyla her

ne alanda olursa olsun gerçekleştirilen tüketimde, geçmiş-bugün bileşimi bir tüketim söz konusudur. Geçmişle bağın *kültürel mirasçılık* sanayinin gelişmesiyle sağlandığını söylemek mümkündür. *Müze kültürünün* gelişmesi ve kültürel mirasçılık konusunun da ticarileşmesi kendine özgü bir sanayinin oluşmasına neden olmaktadır. Özellikle İngiltere, Japonya gibi ülkelerde çoğalan müze sayıları ve bir adım daha ileri gidilerek geçmişin sanal ortamda sergilendiği *sanal müzelerin* ortaya çıkması, postmodern bakış açısının geçmiş ve geleceği bir arada yaşama, geçmişe önem verme anlayışının ve dolayısıyla bu yolla yaratılan üstgerçekliğin bir uzantısıdır (Odabaşı 2004: 61-62).

b.b. Parçalanma (Fragmentation): Postmodernizm; yaşamın önemini ve yaşamın parçalanmış anlarından alınan zevki güçlendirmektedir. Parçalanma, tüketicinin yaşam tecrübesinde açıkça bellidir. Televizyon izlemek ve gün içinde yaşanan parçalanmışlıklar kadar geniş bir alanda örnekendirilebilen işte, yolculukta ve evde parçalanmaların her biri aktivitelerin ayrı zamanlarında ortaya çıkar. Evde, televizyon izleme, bulaşık makinasını kullanma, yemek yeme vb. aktivitelerin her biri için bir zaman ayrılır. Tüketici farklı zamanlarda ve farklı durumlarda sunulan farklı imajlarla ilgili başka parçalanmışlıklar yaşar. Aynı imaj (aynı şekilde giyinme, benzer konuşma ve davranış biçimleri, benzer kişilikler) her durumda sunulabilen hoş bir kişilik yaratmayacaktır. Çünkü farklı rollerin (anne-baba, sevgili, arkadaş, çalışan, yönetici, öğretmen, satıcı vb.) sahip olması düşünülen kültürel beklentiler oldukça farklıdır. Her bir durumda sunulabilir bir kimlik yaratmak için birey farklı imajları izlemek durumundadır. Parçalanma ve değişik imajların gücü, pazarlanan ürün olarak özün algılanmasını güçlendirir ve öznenin merkezleştirilmemesini tamamlar. Özne ve nesnenin ayrımlaştırılması ya da farklılaştırılmasının sonucu olarak, tüketici ve ürünün pazarlanabilen bir mal olarak bir araya gelmesi durumu, dil oyunlarının kullanıldığı ve insanların varolması için ürünler vardır üzerinde duran, insan özelliklerinin ürüne bağlandığı reklamlarla çok iyi ve etkili bir şekilde sunulmaktadır. Tüketici tüketilir hale gelir, tüketim baskın ve önemli bir değer olarak üretimden doğar ve onun üzerinde bir değer kazanır. Değer tüketimden yaratılır, tüketimin gerçekleşmesiyle ortaya çıkar (Fırat 1992: 80-81).

Postmodernizmin koşulu olarak değerlendirilen parçalanma, postmodern bireyin toplumsal yaşamı içinde birden fazla ve farklı toplumsal yapı ya da topluluğun üyesi olmasında da kendini gösterir. Postmodern toplulukların hiyerarşik olarak kesin bir üst-ast ilişkisi içinde olmadan oluşan yapısı bağlamında, postmodern topluluklarda bir akışkanlık da söz konusudur. topluluklar arası bu akışkanlığın etkisiyle bireyler, özde sahip oldukları kendi benlikleri, kişisel özellikleri ve yaşam tecrübeleriyle varolurlar. Postmodern topluluklarda, öznenin merkezde bulunmaması koşulu temelinde, topluluğa bağlı-

lık söz konusudur. Topluluklar gruptaki bireylerin kimliklerini koruyarak, toplulukla ilişkili konuları ya da unsurları ilişkilendirme ve bir topluluk bağı yaratmaya odaklanırlar. Birey hayatı boyunca içinde bulunduğu yaşam alanında sahip olduğu farklı roller ve kişilik özelliklerine göre farklı toplulukların üyesi olabilir.

b.c. Üretim ile Tüketimin Yer Değiştirmesi (Reversals of Consumption and Production): Postmodernist bakış açısı, modernizmin ortaya koyduğu şekliyle tüketimin yok edici bir işleve sahip olmadığını ifade eder ve tüketimin kültürel ve sayısal bir faaliyet olarak üretilen işaret değerlerine sahip olduğunu savunur. Postmodernizm böylece hem üretimin hem de tüketimin birlikteliğine ve önemine vurgu yapar. Postmodern öneriye göre, tüketim olmadan üretim olmamakta, üretim olmadan da tüketim gerçekleşmemektedir. Kavramlar arasındaki bu karşılıklı varolma durumundan dolayı, her ikisinin de önemi kabullenilmektedir. Yanı sıra üretim ve tüketimin birbirinden ayrı olmadığı, tüketim sırasında üretimin yeniden gerçekleştiği, farkın sadece üretim biçiminden kaynaklandığı görülmektedir. Bu bağlamda postmodernizmde tüketim kültürü ön plandadır. Tüketiciler de pazarlamacılar gibi tüketim sembolleri üretmekte, üretim ve tüketim bir bütünün iki parçası halinde görülmektedir (Odabaşı 2004: 40-41).

Postmodern tüketici için tükettiği üründen elde ettiği tatmin önemlidir. Dolayısıyla ürün üretilirken yaratılan değer kadar, bu ürünün postmodern birey tarafından tüketimi sırasında ortaya çıkan ve benliğini şekillendiren, kimliğinin tanımlanmasında etkili olan tatmin ve bireyin deneyiminden elde ettiği ödül markaya atfedilecek önemli bir değer olarak tüketimle birlikte ortaya çıkar. Tüketici yaptığı her tüketimde bir değer yaratıcı olarak görülür ve bu bağlamda da tüketicinin ürün/hizmetleri tükettiği zaman ortaya çıkan değerın hangi marka ile gerçekten arzulanan, özlenen, sahip olunmak istenen değer olduğu, o markanın tüketici gözünde önem kazanması ve tercih edilmesinde etkili olmaktadır.

Ayrıca topluluk pazarlamasının kilit unsuru olan postmodern toplulukların, günümüzde ilgi alanları bağlamında biraya gelerek oluşturdukları deneyimler, ürünler/hizmetleri tüketen bir tüketici olmak dışında, gerçek anlamda bir üretici olarak da toplulukların işlev kazanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda şirketler tüketicilerin gerçek istekleri, beklentilerini karşılayacak ürün/hizmetleri üretebilmek için, seslendikleri hedef kitlelerinin dahil olduğu topluluklarla birebir iletişim içine girerek, ürün ya da hizmetleri ile ilgili geribildirimleri almaya, yeni geliştirecekleri ürünleri denetmeye, hepsinden öte yeni geliştirecekleri ürünlerle ilgili alt yapıyı oluştururken postmodern toplulukların görüşlerini almaktadırlar.

b.d. Açıklık/Hoşgörü (Openness/Tolerance): Postmodernistler, modern pazarlama düşüncesini şekillendiren, mitler temelli ve benzer biçimde sosyal durumu içeren bir çok modernist kavram/terimi tartışır. Postmodernizmde tüm sosyal tecrübeler bir hikayeye dayandırılır ve bu hikaye yaşam hakkında bir sosyal grup tarafından yapılandırılır. Bunun koşulları ya da gereklilikleri topluluk inançları tarafından şekillendirilir ve sosyal gerçeklikte tecrübelerle dönüştürülür. Hiçbir hikaye ayrıcalıklı bir statüye sahip olmamalıdır. Postmodernizm, modernist bir anlayışı içerse de, tüm hikayelere açıktır ve hoşgörülüdür. Modernist bakış açısında, sosyal gerçeklik sosyal yapılanmadan bağımsız oluşur ve modernist objektif bilgiye sadece tek bir doğru yolla ulaşılabilceğini iddia eder. Bununla birlikte doğru olarak sunulan bu gerçeklik bilimsel incelemenin geleneksel metotları sayesinde ortaya çıkar. Postmodernist düşünce, hikaye ve anlayışları hoşgörü ile karşılar. Modernitenin öznesi bilgi olmasına karşın, postmodernizm iletişim kurulan özne olarak tüketicuyu görür. Sosyal gerçeklikle yakın ve karşılıklı bir ilişkim içinde olan postmodern birey, kendisinin bir parçası olmadığı yapılanmaları pasif olarak miras almak yerine bunları bizzat yaşamak, deneyimlemek ister. Postmodern kültürde pazarlama, tüketiciler tarafından iletilen geleneksel olmayan taleplere hoşgörü ve açık olmalıdır (Fırat, Shultz 1997: 188).

3. Pazarlamada Postmodern Toplulukların Etkisi: Topluluk Pazarlaması (Tribal Marketing)

Farklılaşan tüketici özellikleri bağlamında parçalanmış özellikler gösteren günümüz pazarında tüketici araştırmaları, tüketici bölümleri, niş pazarlar ve yaşam biçimleri gibi modern tüketici araştırmalarının destek verdiği birçok yapıyı hemen hemen reddetmektedir. Postmodern araştırmacılar, uyumlu tüketici gruplarına çok fazla önem vermemektedirler. Çünkü bu araştırmacıların görüşlerine göre, bu tarz gruplar hayal edilen inanılmaz tüketici profillerini temsil etmektedirler. Postmodern tüketici araştırmalarında kullanılan referans birimleri, daha çok benzer deneyimleri ve duyguları paylaşan bireylerden oluşan bir gruptur. Postmodern topluluklar/cemaatler, aralarında gevşek düzeyde, karşılıklı olarak gerçekleşen iletişimle birbirlerine bağlanan grupları ifade etmektedir. Topluluk metaforları, toplumun dinamiklerini tarif etmek için kullanılır, modern öncesi dönemle ilişkileri streslidir ve modern dönemle de aralarında farklılıklar görülmektedir. Günümüzde neo-cemaatçilik (neo-tribalism) oldukça yoğun olarak göze çarpan bir kavramı oluşturmaktadır. İnsanlar kolektif olarak hareket ederler ve modern yapıların baskınlığı dışında sosyal güçleri üretirler. Postmodern gruplar, modern öncesi toplulukların durum ve diğer rasyonel organizasyonlarla ilişkileri gibi, varolan kurumların gücüyle yüz yüze gelmektedirler. Fakat modern öncesi topluluklardan farklıdırlar. Postmodern topluluklarda, modern öncesi toplu-

luklarda farklı olarak, topluluk kurallarına uyum konusunda baskı yapma güce bağlı olmayabilmektedir. Topluluk içinde oluşması istenen uyum için ilgili kurallar seyrek olarak açıkça kodlanır. Söz konusu topluluk kurallarına uyum, güçlü yakınlık bağları ya da karşılıklı değişimlerin yoğunluğuna da bağlı olmayabilir (Cova, Cova 2001: 68).

Postmodernite, geçmiş zaman ve teknolojik gelişmeler arasındaki sinerjidir. Postmodern alanın sosyal dinamikleri ve karakteristikleri, tecrübeler, temsiller ve duyguların katlanmasıyla oluşur. Çoğu kez bu tarz dinamikler bireysellik tarafından tanımlansa da, postmodern toplulukların ortaya çıkışı gözlemlebilmektedir. Topluluk/cemaat/kabile (tribe) kavramı, herhangi bir kolektif davranışı tanımlamak için politikada yoğun olarak kullanılmaktadır. Geçmiş döneme ait topluluklarda da modern yapının kurumlarına direnme vardır. Sonuç olarak cemaat/topluluk sözcüğü etnik grupla kavramsal olarak benzer karakteristikler taşır; fakat lokal, dilsel ve kültürel homojenlik açısından daha küçük bir ölçektedir. Bazı açılardan klan kavramıyla da benzer karakteristikler taşır; ancak aile ilişkileri, nesil ve diğer klanla ilgili özellikler açısından daha geniş bir ölçektedir (Cova, Cova, <http://ygourven2.online.fr/webcom/cova-tribe-2001.pdf>, 2001: 4).

Postmodern pazarlamada bireyciliğin yanı sıra karşımıza çıkan kabilecilik (tribalism) kavramı, cemaat, topluluk kavramları ile de tanımlanmaktadır. Bireycileşme süreci modernizmde başlayan bir süreç olmasına ve bireyin kendini merkeze koymasına, aynı zamanda da kendi eylemlerinin kendisinin oluşturduğu görüşünü savunmasına rağmen, postmodern bakış açısında da postmodern bireyden söz edebilmek mümkündür. Bireysel farklılıkları olabildiğince kabullenişin yanında, postmodernizm “kabilecilik”, “cemaatçilik”, “topluluk”, düşüncesini ve uygulamasını da hoş görebilmektedir. Modernizmde geçerli olan birlikte olma biçimi toplumsallık, postmodern düşüncede yerini topluluklara (cemaat, kabile türü) bırakmıştır. Modernitede merkezde yer alan öznenin yerine, postmodern anlayışta cemaate bağlılık duygusu ön plana çıkmış, yürüyüşler, başkaldırı ve gösterilerle cemaatler duygularını dışa vuruma yollarını bulmuşlardır (Odabaşı 2004: 59).

Postmodern topluluklar, eski dönem topluluklardan bazı noktalarda farklılık gösterirler. Bu farklılıklar kısaca şu şekilde sıralanabilir (Cova, Cova, <http://ygourven2.online.fr/webcom/cova-tribe-2001.pdf>, 2001: 6):

- Postmodern topluluklar geçici ve sınırlı olmayan gruplardır. Eski dönem topluluklar kalıcı, sürekli ve sınırlı topluluklardır.
- Bir kişi birkaç değişik postmodern topluluğa üye olabilir. Eski dönem topluluklarda bir kişi sadece bir topluluğun üyesidir.

- Postmodern toplulukların sınırları kavramsaldir. Eski dönem topluluklarda sınırlar fizikseldir.
- Postmodern toplulukların üyeleri, paylaşılan hislerle ilişkilidir ve işaretler yeniden uygunlaştırılır. Eski dönem toplulukların üyeleri aile ilişkileri ve diyalekt ile ilişkilidir.

Birer postmodern topluluk olarak değerlendirilebilen ve belli yaşam biçimleri, tüketim alışkanlıkları açısından benzer özellikler gösteren toplumdaki gençler, çocuklar, teenagerlar ve yaşlıların oluşturduğu gruplar arasında da sosyal statü açısından farklılıklar görülmesi olasıdır. Fakat modernizmde kendini belli açılardan kesin ve net olarak gösteren sosyal sınıf kavramının hiyerarşik ve kesin sınırlarla çizilmiş yapısına karşın, postmodern toplumsal yapıdaki sosyal sınıflar arasında statü farkının önemsizleşmesi ile birlikte, bireyin farklı topluluklar arasında hareket etmesi çok daha kolay ve daha akışkan bir yapıda kendini gösterir.

Postmodern toplumda, sınıflar arasındaki sınırlar bağlamında modernizme göre varolan en önemli fark “tüketim kalıpları açısından, çeşitli sosyal ve etnik sınıflamalar ve yaş/dönem sınırlamalarının, bireyselleşmiş kalıplara göre daha az öneme sahip olmasıdır. Postmodernizmde, gruplara ait sınırlar modernizm koşulları altında olduğundan daha *akışkandır*; insanlar kendilerini mutlaka parçası oldukları sosyal statü grubuna, hatta içinde doğdukları etnik gruplara ait hissetmezler. Çocukluktan kurtulurken, birçok gençlik grubu içinde de yer değiştirebilir, çeşitli yeniyetme grubu kimlikleri arasında ilerlerler. Sonunda, daha durağan gençlik ve statü grupları arasında yaşamış olan modern kuşağa göre, daha renkli bir dizi heyecan ve bunlarla bağlantılı tüketim kalıpları ile birlikte, orta yaş ve yaşlılık dönemlerine erişirler. Postmodern koşullarda, kimlikler devamlı bir değişim hali içindedir; bireyler bir alt kültür grubu ve heyecanından diğerine özgürce geçebilirler; daha önce farklı kategorilerde yer almış olan her şeyi karıştırıp, birbirine uydurabilirler” (Bocock 1997: 86).

“Sosyal gruplar –kastlar, klanlar ve akımlar- toplumsal düzen ve değişimin kalbini oluştururlar. Geleneklere karşı çıkarlar. İnanılmaz bir sembolik değerleri vardır. Bir bireyin kimliği, bugün bile, büyük ölçüde ister gerçek ister sözel olsun, topluluk üyeliği tarafından şekillendirilir; işleri ya da unvanları, dinleri ve bölgeleri... Buna karşılık eski toplumsal organizasyonlar “bizler” (onlar ve bizler gibi) üzerinde yoğunlaşmışken, bugünküler daha özel biçimde “biz” networkünün içindedir. Özel bir bağlılıkları ya da kimlikleri yoktur. Yaşamın her türlü farklı alanına yönelik olarak, birçok “biz” grubuna dahil olunabilir. “Biz” grupları, daha az kavgacıdır ama sık sık görüş ayrılıklarına düşülür. Konsept pazarlaması (concept marketing) için toplulukların önemi, her şeyin ötesinde bunların bir grup zihniyetine sahip olmaları ve buna göre

karar almalarıdır. Bir tüketim topluluğu uzmanı olan Forum One'a göre, 1999 sonunda Net'te 300 binin üzerinde topluluk sitesine ulaşılmıştı, oysa bu sayı 1996'da 96 bindi" (Grant 2004: 271-272).

Postmodern topluluklar, esas olarak kararsız, tutarsız, küçük ölçekli, etkileyici ve modern toplumun kurduğu parametrelerin herhangi biri tarafından biçimlendirilmemiş, sınırlandırılmamışlardır. Bunun yerine, paylaşılan duygular ve tutkular yoluyla bir arada tutulurlar. Güçlü yakınlık sınırları ya da karşılıklı değişimleri yoktur. Topluluklar sürekli olarak akışkan bir yapı sergilerler, üyelerinin tekrarlanan sembolik ritüelleri tarafından yeniden oluşturulurlar; fakat ritüeller ve topluluğa özgü unsurların çekim gücünde ısrarcı değildir. Paylaşılan tecrübeler yoluyla anlamların rekonstrüksiyonu/yeniden inşası (re-construction) ya da yeniden sahip olma (re-possession) ve ritüeller yoluyla ortaya koydukları kanunlaştırmalar, postmodern toplumların topluluk kimliklerinin oluşturulmasının çok kuvvetli biçimleridir (Cova, Cova, <http://ygourven2.online.fr/webcom/cova-tribe-2001.pdf>, 2001: 5).

Postmodern topluluklar, eskimiş ve pasif bir nitelik taşıyan hedef izleyici kitlelerinin aktif şeklidir. Topluluklar gelişmenin paylaşılan ortak sembolik anlamı çerçevesinde aktif oldukları gibi, hizmet ve deneyim yaratmak konusunda da aktiftirler ve bunlar arasında kullanıcı gruplarını, kulüpleri, dernekleri ve diğer toplulukları saymak mümkündür. Bu bağlamda internet, her deneyimde bir topluluk ortamıdır, çünkü insanlara birbirlerini bulmaları, temasa geçmeleri ve iletişim kurmaları, görüşlerini paylaşmaları için geniş olanaklar sunmaktadır. Topluluklar ayrıca olaylar ve amaçlar çerçevesinde şekillenmekte ve bireylerin birçok kararı üzerinde de etkili olmaktadır. Toplulukların bireylerin hem tercihleri ve enformasyonu elde ettikleri kaynak olarak, hem de başka ne yapılabilir sorusunu yanıtlayacak bir rehber olarak işlevi söz konusu olabilmektedir (Grant 2004: 269).

İnternetin, bilgiye ulaşmada öncelikli bir alan olması, internet kullanıcılarının özellikle belli açılardan internetin sonsuz bilgi sunma özelliğinden yararlanmaları durumunu yaratmaktadır. İnternetin interaktiflik özelliği, sınırları ve uzaklıkları ortadan kaldıran yapısı, belli ilgi alanlarına sahip bireyleri ortak bir ağ üzerinde bir araya getirebilme özelliğini ortaya koymaktadır. Postmodernizmde de önemli bir etkiye sahip olan bilgi iletişim teknolojilerinden yararlanma ve bu araçların etkin bir şekilde toplumsal hayatın içinde yer almaya başlaması, sanal toplulukların ortaya çıkmasında da etkili olmuştur. Web tabanlı sanal topluluklar, topluluğun sahip olduğu amaç, birliktelik duygusu paralelinde bir araya gelen, birbirlerini tanımadıkları halde topluluk duygusunun yarattığı ortak bağlantı değeriyle bir birliktelik yaratan postmodern topluluklardır.

Sanal topluluklar, bireylerin satın alma karar süreçlerinde özellikle ürünlerle ilgili bilgi toplama aşamalarında tüketiciler üzerinde güvenilir, etkileyici bir özelliğe sahiptirler. İnternette kolay ve hızlı olarak bilgilerin elde edilebilmesi, sanal ortamda ya da gerçek ortamda alışveriş edecek kişilerin internette markalarla ilgili araştırma yapmalarına ve özellikle iletişim içinde oldukları sanal topluluklarda bireylerin birbirlerine satın aldıkları ürünler ya da hizmetlerle ilgili fikirlerini yöneltmelerine olanak tanımaktadır. Bu bağlamda satın alım kararlarının oluşturulması üzerinde sanal topluluklar belirleyici bir role sahip olabilmektedir.

Sanal topluluklar günümüz dünyasında büyük ve evrensel bir olgu olarak kendini göstermekte ve pazarlama çabalarında tüketicilerin kararları üzerindeki etkileri ile de pazarlamacılar açısından önemli bir ilgi alanı haline gelmektedirler. Forrester Research'ün yaptığı araştırmalar sonucunda ortaya koyduğu bulgulara göre, 2000 yılı itibariyle internette 400 bin topluluk bulunmaktaydı ve bilgisayar başındakilerin %27'si topluluk kullanıcılarıydı. Pew Internet ve American Life kuruluştan tarafından gerçekleştirilen bir başka araştırma ise, tüm internet kullanıcılarının %84'ünün herhangi bir online grupta ilişkide olduğunu, %79'nun belli bir grupta bağlantısını koruduğunu ve yanı sıra 23 milyon internet kullanıcısının da haftada birkaç kez diğer grup üyeleriyle mailleştiklerini ortaya koymaktadır (Solomon 2003: 175-176).

Postmodern toplumsal yapının önemli bir parçası olarak kendini gösteren, pazarlamacılar ve reklamcılar için de önemli bir ilişki alanı haline gelmiş olan sanal topluluklara bireyin kendini yakın hissetmelerinde iki temel nokta etkili olmaktadır. Birey eğer bir sanal topluluğun etkinlik alanıyla kendi ilgi alanları ve merakları çerçevesinde yakın bir iletişim ve ilişki kurabiliyorsa, aynı zamanda da topluluk üyeleri ile arasında yakın bir iletişim, ilişki oluşmuşsa, söz konusu sanal toplulukla özdeşleşmesi ve kendini yakın hissetmesi mümkün olmaktadır. Kitle pazarlamasında ürünlerin geniş bir kitle ile buluşturulması söz konusuysa, topluluk pazarlamasında önemli olan şey birbirleriyle yakın temas içinde bulunan ve bu nedenle birbirlerinin davranışlarını yakından etkileyen bireylerden oluşan topluluklarla iletişimi ve etkileşimi sağlayabilmektir. Bu nedenle gerek sanal gerekse reel anlamda bir topluluktan bahsedebilmek ve toplulukla bireyin özdeşleşebilmesi için, üyelerin birbirleriyle yakın iletişim içinde olmasının sağlanması bir koşul olarak değerlendirilmektedir.

Postmodern yapının sanal toplulukları, şirketler için dikkate alınması gereken önemli hedef kitle grupları olarak görülmektedir. Bu konuyla ilgili yapılan bazı araştırmalara göre, topluluğa ait özelliklerden yararlanan kişiler siteye yapılan ziyaretlerin yalnızca üçte birini oluştururken, aynı kişilerin bilgisayardan yapılan satışların üçte ikisini gerçekleştiren kesimi oluşturduğu tespit

edilmiştir. Yine araştırmalardan elde edilen bulgulara göre, topluluk özelliği taşımayan kullanıcılarla karşılaştırıldığında, ürünlerle ilgili yorumlar ya da mesajlar gönderen topluluk kullanıcılarının siteyi ziyaret etme olasılıkları dokuz kat, satın alma ve markaya bağlılık duyma olasılıkları ise iki kat daha fazla olmaktadır. Bilgi göndermeyip yalnızca içeriği okuyan kullanıcılar bile, topluluk dışı kullanıcılarla karşılaştırıldığında, siteyi tekrar ziyaret etmeye daha eğilimli oldukları da görülmektedir (Solomon 2003: 189-190).

Postmodern bakış açısında bilginin kazandığı önem ve değer, postmodern toplulukların sadece belli tüketim yapıları ve alışkanlıkların paylaşılması ya da sadece bilginin depolanması açısından değil, kendi paylaşımları ile ürettikleri ürünleri tüketmeleri ve bilgiyi kullanılabilir bir hale getirmeleri noktasında da bir işlev gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Postmodern toplumsal yapının postmodern pazarlama anlayışının bir koşulu olarak öne sürdüğü üretimle tüketimin yer değiştirmesi koşulunda da ifade edildiği gibi, yeni dönem pazarlama anlayışında varolan asıl yapı, değerın ürünün üretilmesi kadar tüketici tarafından tüketildiği sırada da ortaya çıkması, tüketici olarak bireyin tükettiği oranında değerle tanışması şeklinde ifadesini bulmaktadır.

Örneğin; sanal topluluklar belli bir marka ürün ya da hizmete ilişkin deneyimlerini yığın bilgi olarak depolamak yerine, topluluk üyelerinin söz konusu tüketim biçimi, tüketilen ürün ya da marka ile ilgili deneyimleri ve yorumları kategorize edilerek kolay kullanılabilir bilgi depoları haline getirilmekte ve böylece internetin sınırsız bilgi denizi içinde kullanıma hazır olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla bir ürün ile ilgili deneyimlere ulaşmak, sadece bir arama motoruna girilecek bir-iki anahtar kelimeyle birkaç saniye içinde elde edilebilecek kadar kolay bir hale gelmiştir.

Spesifik ilgi alanları etrafında bir araya gelen sanal topluluklar, belli ürün ya da hizmetlerin bizzat üretiminin gerçekleşmesi ve bu hizmetlerin geliştirilmesi konusunda çalışmalar da yapmaktadırlar. Üretimlerinde etkileri olan ürünleri aynı zamanda tüketirken karşılaştıkları eksikliklere ve ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara göre, topluluk içindeki bilgi alışverişi bağlamında hizmet ya da ürünlere yeni değerler eklemekte, sonuçta postmodern pazarlama anlayışında sadece üretim değil tüketimle de değerin ortaya çıkarılması söz konusu olmaktadır. Sanal toplulukların üretim ve tüketim birlikteliğine en güzel örneklerden biri, internet üzerinde varolan birçok topluluğun üzerinde çalışarak ürettiği bir işletim sistemi olan Linux İşletim Sistemi örneğidir.

Linux en geniş anlamıyla bir işletim sistemidir ve bilgisayar donanımının sunduğu kaynakları mümkün olduğunca yalın ve verimli bir şekilde kullanıcılara sunan bir yazılımdır. 90'lı yılların başında Finli bir öğrencinin deney seti olarak doğan Linux, internet üzerindeki binlerce gönüllünün çalışmalarıyla bugün çok sayıda bilgisayar meraklısının dahil olduğu bir kullanıcı tabanına

ulaşmıştır. İnternet üzerinde geliştirilen en büyük projelerden biri olarak görülen Linux, her geçen gün daha fazla insan tarafından kullanılmaktadır. Türkiye’de de faaliyet gösteren Linux Kullanıcı Grubu, bu işletim sisteminin Türkiye’deki kullanımını yaygınlaştırmayı ve Linux hareketine Türkiye’de verilecek desteği organize bir biçime getirmeyi hedefleyen kâr amacı gütmeyen bir kuruluş olarak, üniversitelerde örgütlenen yerel kullanıcı grupları ve geniş bir akademisyen desteğini arkasına almıştır (<http://www.penguin.net/belgeler/dokumanlar/linux/Hitec97-LinuxNedir.pdf>).

Linux dünyanın dört bir yanındaki gönüllü kullanıcıların gayretleri ile geliştirilen açık kaynaklı (open source) bir işletim sistemidir ve sistemin geliştirilmesinden sorumlu tek bir firma yoktur. Genelde Linux topluluğu e-posta listelerini ve haber gruplarını kullanarak haberleşir. Bir topluluk üyesi geliştirdiği bir programı ya da özelliği gruba gönderir, bu program test edilir ve bir sorun olmadığı takdirde internet üzerinden kullanıma, denemeye açılır ([http://www.penguin.net/belgeler/dokumanlar/linux/Hitec97-Dizayn ve Felsefe.pdf](http://www.penguin.net/belgeler/dokumanlar/linux/Hitec97-Dizayn%20ve%20Felsefe.pdf)).

Bilgisayar meraklılarının ve programcılarının birlikte ürettikleri, her geçen gün geliştirmeye devam ettikleri ve aynı zamanda da tükettikleri Linux işletim sistemi, bir postmodern topluluk biçimi olan sanal topluluğun ortak ilgi alanları çerçevesinde bir araya gelerek üretimi ve tüketimi gerçekleştirdiği bir örnek uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu örnekte de görüldüğü gibi, birbirini tanımayan binlerce insandan oluşan yüzlerce Linux kullanıcı topluluğu üyeleri, bu işletim sisteminin üretimi için çalışmakta, aynı zamanda da kendilerini Linux topluluğuna ait hissederek kimliklerini şekillendiren bir unsur olarak bu postmodern topluluğa bağlanmaktadır.

Linux işletim sisteminin oluşumunda etkili olan topluluk anlayışı, işletim sistemi üreticisi Intel’in de dikkatini çekmiştir. Intel son dönemde işletim sistemi yazılımlarının açık kaynak (open source) olarak internet ortamında denenmesine izin vermektedir. Bu yolla Intel özellikle bilgisayar programcıları ve bilgisayar meraklılarının şirketin ürettiği yazılımları serbest olarak denemesine imkan vermiş ve postmodern toplumsal yapının vazgeçilmez bir anlayışı olarak topluluk pazarlamasının gücünü kullanmak konusunda kendini zorunlu hissetmiştir.

“Zevk, stil, ilgi alanı, boş vakitleri değerlendirme, politik ya da dini olarak ait olma duygusu postmodern koşullar altında hızla değişime uğrayabilir; modern koşullarda farklı, ayrı, hatta karşılıklı birbirini dışlayan tüketim kalıpları ya da boş vakit uğraşları, postmodernizmde bir araya getirilmiş, daha esnek yaklaşımlar benimsenmiştir. Bir zamanlar modernizm koşulları altında sosyal hiyerarşi içindeki yerlerini bilmek zorunda olan insanlar, postmodernizm koşullarında, böyle bir sosyal hiyerarşi içinde düşünmekten vazgeçmektedirler. Postmodernizmde üst sosyal statü gruplarının yaşam tarzlarını ve tüketim

kalıplarını taklit etmek yerine, kendi tarzını bulma, eğlence, heyecan, işte ve oyunda sıkıntıdan kaçma, insanın kendisi ve başkaları için çekici olması gibi konular en önemli yaşam kaygıları haline gelmekte ve tüketim kalıplarını etkilemektedir” (Bocock 1997: 87).

1999’da Sony’nin kârının yüzde 40’ını PlayStation oluştuyordu. Aslında oyun konsolları, zarar getiren bir pazar halini almıştı ve Sega, konsol pazarından 2001 yılında çekilmişti. Ancak bilgisayar sektöründe başarılı bir firma için yapılan yatırımı geri ödeyen oyunlardır. Bu bağlamda PlayStation daha büyük bir konsept yarattı, bu konsept *oyuncu kültürü*ydü. Sony’nin gerçekleştirdiği; bu konseptin ortaya konduğu iş modellerindeki yenilikler, yazılımlar için açık bir kaynak yaratmaktı. Linux örneğinde olduğu gibi, üçüncü taraf olan geliştiricilere, oyunlarını gerçekten yenilikçi, kült ürünleri haline getirmelerinin yolu açılmıştı. Psygnosis’in Wipeout’u; cool grafikleri, çok yüksek hızda roket yarışlarını ve en gelişmiş club müziklerini –Chemical Brothers gibi- birleştiriyordu. Bunlar, Nintendo (super Mario) ve Sega (Sonic) gibi çocukça oyunlarla kıyaslandığında, radikal oyunlardı. İkinci toplumsal bağlam, siber ekran oldu. Techno müzik, 1990’ların başından itibaren kulakları doldurmaya başlamıştı. Ebeveynler istedikleri kadar bu programların videolarıyla savaşıyorlar; kimyasal jenerasyon, teknoloji ve grafiklere çoktan kucak açmış, internet ve siber kültür, pagan kültürleri, underground, daha ileri teknoloji ve doruk deneyimlerine dalmıştı. Bu bir kült, underground sahneydi. Play Station pazarlaması da bu karşı kültüre katılmakta gecikmedi. Nintendo 20 yaş altındakilerin yatak odalarında bir eski paradigma olarak kaldı. PlayStation bir üst düzeye geçti; bir aidiyet kültürü ya da en azından ait olunacak bir şey ortaya çıkardı. Burada Sony’nin medya stratejisi bir komün yarattı. Oysa farklı ortamlar, eğlence düşkünleri ve boş gezenler gibi zaten var olan toplulukları çekmeye çalışmaktaydılar. Sony’nin yarattığı komünler ise, sadece güçlü olmakla kalmayan, verimli olan gruplardı ve bir kere yerleştikten sonra, underground’un daha da derinlerine inerlerdi (Grant 2004: 125-126).

Görüldüğü gibi PlayStation örneğinde Sony, belli bir birlikteliği sağlayan, ortak yaşam biçimleri içinde bulunan bireylerin, birliktelik duygularına seslenen değerleri bilgisayar oyunlarının tasarımlarında, pazarlanmasında kullanarak ve bu oyunların içeriklerinin oluşmasında açık kaynak yaratarak, kullanıcıların istedikleri gibi bir oyun içeriği yaratmayı amaçlamıştı. Üreten ve tüketen yine postmodern birey olarak tüketicidir ve pazarlamanın aktif bir üyesi olarak varolan birey ürettiği kadar tükettiği ölçüde de değer yaratmaktadır. Markalandırılan ürünün fiziksel yararları yerine, daha üst düzeyde bir kültürel yapı çerçevesinde ortak değerler temelli bir yaşam biçimi ya da bir konsept ve bu konsept bağlamında da bir topluluk, komün yaratılmıştır. Söz

konusu değerler bireyin dikkatini çekecek, görsellik açısından zengin unsurlarla, sanal bir dünyada sanal bir gerçeklik ya da üstgerçeklik içinde sunulmaktaydı. Seslenilen hedef kitlelerde ortaklık duygusu yaratan, ortak tecrübe ve ilgi alanlarına seslenen konularda bir birliktelik, topluluk bilinci yaratan kültürel değerler, bilgisayar oyunlarına da dahil edilmiştir. Bu bağlamda sanal da olsa gerçek zamanlı deneyimleri paylaşan, ortak değerlerin varlığı ile bir araya gelen, katı bir hiyerarşik yapı göstermeyen postmodern topluluklar, hem aktif olarak üreten hem de tüketici olarak bireyi etkileyen, satın alma davranışlarına yön veren yapısı ile pazarlamacılar tarafından ilgiyle takip edilmekte, pazarlama iletişimi çabalarının önemli hedef kitleleri olarak görülmektedir.

Postmodern tüketici araştırmaları, günümüz toplumunda tüketicilerin bulanık gruplaşmalarına odaklanmayı sağlayacak *topluluk ve bağlantı değeri* (*linking value*) gibi konseptleri oyunun içine sokmayı önerir. Topluluk, eskiye ait gibi görünen değerlerin tekrar ortaya çıkmasını ifade eder. Tanımlama duygusunun yerelliği, aşırı dindarlık, grup narsizmi gibi ortak paydaların her biri topluluk boyutları olarak ifade edilebilir. Günümüzün toplulukları esas olarak kararsız, tutarsız, küçük ölçekli, etkileyici ve modern toplumun geliştirdiği parametrelerin hiçbirisi tarafından sabitlendirilmemiştir. Bunun yerine paylaşılan duygular, yaşam biçimleri, yeni moral ifadeleri ve tüketim pratikleri sayesinde bir arada kalabilirler. Gerçekte birliklerini sağlamlaştırmak ve doğrulamak zorunda olan postmodern geçici topluluklar, topluluğu kolaylaştırabilen ve destekleyebilen herhangi bir şeyin gözlemcisidirler: yaşam yeri, bölge, amblem, bütünleşmeyi ya da tanınmayı sağlayan ritüellere destek gibi. Böylece topluluk açısından arzuların tatmin edilmesi için tüketiciler, ürün/hizmetlerin kullanım değerlerinden daha çok, bunların neyi ifade ettiklerini belirten bağlantı değeri üzerinde odaklanırlar (Cova, Cova 2001: 67).

“Pazarlama ve tüketim açısından bireysellik ile cemaatçilik kavram ve uygulamalarının öneminin artması, postmodernizmin pazarlamaya etkisine ve yaratıcılığı öne çıkartan *bağlantı değeri* kavramının öne çıkmasına neden olmaktadır. Kült satın alma yerleri, kült ürünler ve bireysellik ile postmodern cemaat tüketim biçimleri arasında çok yoğun bir ilişki ve paralellik bulunmaktadır. Dönem dönem önem kazanan alışveriş yerleri ve ürünler postmodern tüketicilere sunulup onların sosyal amaçlar için kullanılabilir olacak bağlantı değerleri ön plana çıkartılabilmektedir. Bu durum, pazarlamada *farklılaş ya da öl düşüncesinin* yeşermesine ve uygun bir ortam bulmasına neden olabilmektedir. Farklılaştırma ise, daha çok ve yoğun biçimde ürünün fonksiyonel özelliklerinden değil, taşıdıkları sosyal imajlarda, değerlerde yaratılabilmektedir” (Odabaşı 2004: 63-64).

Postmodern topluluklarda üyelerin bireysel olarak önemi ya da merkeziliğinden çok, biz duygusu ile ortaya çıkan topluluğa bağlılık ve birliktelik duygusunun varolması, sosyal amaçlı destek unsurları ya da güvenilir bilgi kaynakları olarak da bireylerin topluluklara dahil olmalarına neden olabilmektedir. Bu bağlamda bir gruba ait olmanın verdiği rahatlık ve güven duygusunun elde edilmesinde de topluluklar önemli bir görev üstlenmekte, topluluk pazarlaması açısından da toplulukların bireylere sundukları bu değer pazarlamacılar tarafından göz önüne alınmaktadır.

“Topluluklar bilgi alışverişi ya da duygusal destek amaçlı olabilirler ya da aynı etkinlik ve amaç çerçevesinde birleşmiş bireylerden oluşabilirler. Üye sayısı 3 milyonu bulan Geocity’ler bu bağlamda çeşitli komşuluklara bölünmüşlerdir. Üyeler kendi sitelerinden ilgi alanlarını, bazı düşüncelerini ya da yaptıklarını diğerlerine postalamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, bir anlamda küçük kasabaları anımsatırlar, ilgi konuları golfte sosyolojiye kadar değişebilir. Bir diğer çarpıcı örnek, dünyanın dört bir yanında benzer hastalıklar ve sağlık sorunları çeken kişiler için kusursuz bir enformasyon ve destek kaynağı olan hasta destek gruplarıdır. Aynı zihniyette olan insanlardan oluşmuş bir grubun üyesi olmak, insana yalnız olmadığı güvencesini aşılayarak büyük yararlar sağlar” (Grant 2004: 272).

Postmodernizmde tüketim malları, postmodern toplumun bir üyesi olan ve tüketici kimliğini de taşıyan birey için yaşamı ve kendi ile ilgili anlam, kimlik ve cinsiyet rollerinin oluşturulmasında çok önemli bir alan haline gelmişlerdir. Bocock’un *Tüketim* isimli kitabında belirttiği gibi, John Fiske’ye (1998) göre, tüketim malları yalnızca ekonomik takas nesneleri değildir; onlar, kendileri aracılığıyla düşünülen ve konuşulan şeylerdir (Bocock 1997: 101).

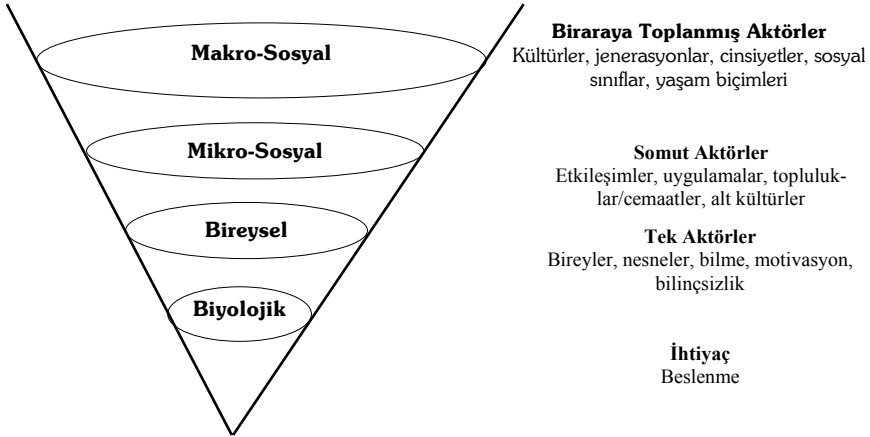
“Postmodern pazarlamada işaretler yoğun biçimde markalarda ve reklamlarda kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ürünle ilgili üç tür değerden söz edilebilir: *Mücadele değeri*, *kullanım değeri* ve *bağlantı değeri*. *Mücadele değeri*, ürün için belirlenen parasal değeri ifade eder. *Kullanım, teknik ya da fonksiyonel değer*, ürünün nasıl kullanıldığı ile ilgili değerdir. Modernizm genellikle bu iki değer kavramı ile ilgilenmiş ve bağlantı ya da kimlik değeri olarak adlandırılan değeri yok farz etmiştir. Öte yandan, postmodernizm ise günümüzün sembolik ve imajlar dünyasında asıl önemli ve geçerli olanın bu tür değer yaratma olduğunu öne sürmektedir. *Bağlantı değeri*, tüketicinin ürün ve onun markasıyla birlikte oluşturduğu ve bununla çevresiyle iletişime geçebildiği değerdir denilebilir. Değerin, ürünün kendisi olduğu ve bunun da ancak üretim süreci ile yaratılabileceğini öneren modernist uygulamaya karşın, postmodernizmin üzerinde çok önemle durduğu görüş, değerın tüketici tarafından da yaratıldığı ve bağlantı değerinin, bunun yayıldığı, anlaşıldığı postmodern bireyler tarafından oluşturulduğudur” (Odabaşı 2004: 64-65).

Görüldüğü gibi ürünün tüketicinin bir sorununa nasıl çözüm önerisi olduğu, işlevleri, içerdiği hammadde gibi somut yararlarını içeren teknik, fonksiyonel ya da bir diğer deyimle kullanım değeri günümüz postmodern pazarlama anlayışında bağlantı değerinin yanında önemini kaybetmeye başlamaktadır. Çünkü günümüz tüketicisi sorununa çözüm önerisi veren birçok benzer markayla karşılaşmakta ve bu bağlamda markaların fonksiyonel, somut özelliklerinden kaynaklanan farklılıkların, pazarlama iletişiminde kullanılmaları tüketici üzerinde çok da etkili olmamaktadır. Bu noktada tüketicilerin ürünleri, fonksiyonel yararlarından çok, sundukları ve taşıdıkları imajlar, estetik değerler ve tüm bu sembolik değerlerle işaret edilen yaşam biçimleri ve kimliklere göre seçtikleri, satın aldıkları gerçeği de etkili olmaktadır.

Postmodern toplumsal yapının ortaya koyduğu postmodern pazarlama anlayışında geçerli olan, imaj ve biçimin gerçeklikten önemli olması, yaratılan üstgerçekliğin etkisi gibi koşullar, postmodern bireyin bakış açısı üzerinde de etkili olmaktadır. Bu bağlamda bireyin kendi benliği ve yaşam biçimini şekillendirmede önemli bir araç olarak kullandığı markaların bağlantı değerleri, markaların kendilerinden kaynaklandığı gibi, satın alınan mağazalar, yemek yenilen restoran ya da kafeler gibi dönem dönem kült olan ve yaşama dair anlamlar, öyküler yaratarak bir topluluk bilincini inşa eden yerler açısından da ortaya çıkabilmektedir. Harley Davidson, Wolkswagen, Ferrari gibi markaların, yaşam biçimleri, değerleri, giyim stilleri, satın aldıkları ürünler, gittikleri yerler vb. unsurlar açısından ortak değerlere sahip tüketici topluluklarından oluşan fun kulüpleri ya da kahve denince bir marka haline gelmiş kült bir mekan olarak akla gelen Starbucks, ürünlerin ve markaların bağlantı değerlerinin günümüz pazarlama anlayışında özellikle topluluk pazarlaması açısından sahip olduğu önemi ortaya koyan birkaç örnek olarak değerlendirilebilir.

Postmodern tüketici araştırmaları, genel olarak tüketici deneyimlerine odaklanır. Bu deneyimleri bazı farklı bakış açıları temelli teorilerle yorumlar. Postmodern tüketimin uygun yaklaşımlarından biri *etno-sosyolojik yaklaşım* (*ethnosociological*)'dır. Bu yaklaşım tüketici araştırmalarında kullanılan bir başka yaklaşım olan psikososyal yaklaşıma karşı görüşler ileri sürer. *Psikososyal yaklaşım*, pazarın büyük çoğunluğunu psikososyal olarak A'nın (kişi ya da grup olabilir) B üzerindeki etkisine odaklanır ya da B üzerinde A'nın gücünü inceler, bir başka biçimde de B tarafından A'nın taklit edilmesi vb. üzerinde durur. Etnososyolojik yaklaşım ise, A ve B arasındaki yakın ilişkin, A ve B arasındaki paylaşılan duygular ya da A ve B'nin birlikteliğinin ne olduğu üzerinde durur. Postmodern tüketici araştırmaları daha az bireyselci ve bütünün parçaları arasındaki iletişime odaklanan holistik bir bakış açısıyla tüketime bakar (Cova, Cova 2001: 68).

Etnososyal yaklaşım, endüstriyel bölgeler ya da işletmeden-işletmeye (bussiness-to-bussiness) pazarındaki firmalar arası bağlantılar gibi kolektif hareketleri başarabilen aktörler olarak topluluklar üzerinde odaklanır. Topluluğun ortak kabul ettiği anlamlar topluluktan yalıtılmış olarak oluşmaz, topluluk kültürleri içinde inşa edilir, spesifik alt kültürler içinde bireyler tarafından anlaşılır ve yorumlanır. Ürün ya da hizmetlerle ilişkili anlamlar, anlamları doğrulamak, çağrıştırmak, tahsis etmek ya da gözden geçirmek için olanakları oluşturan kolektif tecrübeyle ilişkilidir. Sonuç olarak amaç, birebir görülmeyen soyut olan unsurlardan oluşan anlamların ürün/hizmetlere yüklenmesidir. Fakat bu soyut anlamlar alt kültür bağlamında yer tutan kolektif tecrübelerle ayırt edilebilir (Cova, Cova, <http://ygourven2.online.fr/webcom/cova-tribe-2001.pdf>, 2001: 7-8).



Şekil 1. Tüketicinin Gözlemlenebilir Aşamaları

Kaynak: Bernard Cova, Véronique Cova, "Tribal Marketing: The Tribalisation of Society and its Impact on the Conduct of Marketing", <http://ygourven2.online.fr/webcom/cova-tribe-2001.pdf>, 2001, s.8

Topluluk üyeliği, yaşananlar bağlamında paylaşılmış tecrübelerden ortaya çıkar ve nicel analizler temelinde belirlenen tüketici tanımlamalarından elde edilmez. Topluluk analizi, bütün topluluk üyeleri ürün ya da hizmetlere yönelik benzer davranışlar ya da tutumlar gösterdiklerinde, davranışsal bölümlemenin bir türünde oluşturulabilir. Fakat genel olarak, topluluk üyeliği, tüketici bölümlemesine engel olur, çünkü bir topluluğun üyeliği güçlü olarak önemli bir ayırıcıdır, farklılaştırıcıdır. Sonuç olarak, topluluk, yayılmış bir modadan ya da toplumsal olarak varolan trendlerden daha fazlasıdır. Moda ve trendler, bireyler arasındaki etkileşim ve paylaşılan duyguları yok sayma eğilimindedir; fakat topluluklar tersi olarak bunlara çok daha fazla değer verirler (Cova, Cova, <http://ygourven2.online.fr/webcom/cova-tribe-2001.pdf>, 2001: 10).

Sonuç

Postmodern pazarlama, modern pazarlama anlayışının temel aldığı kitlesel üretim ve kitle tüketimi anlayışına karşıt olarak, topluluk pazarlaması kavramını ortaya çıkarmıştır. Kitle pazarlamasında ürün/hizmetlerin, hedef kitlelerini oluşturan çok sayıda insandan oluşan kitlelerle buluşturulması söz konusuysen, postmodern pazarlamada postmodern toplumsal yapının önemli bir unsuru olan topluluklar, postmodern bireyin yaşama biçimi, kararları, davranış tarzları üzerindeki etkileriyle pazarlamacılar için de önemli bir kilit unsur haline gelmiştir. Bu bağlamda topluluk pazarlaması, günümüz pazarlama anlayışında dikkate değer bir yer edinmiştir.

Topluluk pazarlamasında, kitlesel pazarlamadan farklı olarak, topluluk üyeleri ile kurulacak yakın ve birebir ilişkiler önemlidir. Postmodern toplumsal yapının koşullarından biri olan parçalanma koşulunun ortaya koyduğu gibi, birey yaşamı boyunca sosyalleşme süreci içinde değişik toplumsal rollere bürünmektedir. Bu farklı toplumsal roller bağlamında aynı anda farklı toplulukların üyesi de olabilir. Sosyal sınıf kavramından farklı olarak, katı hiyerarşik bir yapılanma göstermeyen, bireylerin zaman içinde farklı topluluklara dahil olması açısından sosyal sınıflardan daha akışkan bir yapıya sahip olan, üyeleri üzerinde topluluk normlarına uyum açısından aşırı bir baskı kurmayan, kavramsal boyutlu sınırları olan, geçici nitelikli postmodern topluluklarda, üyelerin topluluğa bağlılığı belli bir öznenin merkeziliği doğrultusunda değil, paylaşılan ortak değerler, hisler paralelinde oluşmaktadır. Buradan hareketle, belli ortak değerler ve ilgi alanları temelinde belli bir topluluğa üyelik, bir tüketici olarak postmodern birey açısından, tüketim davranışları, satın alma karar süreçleri bağlamında topluluktaki diğer üyelerin deneyimlerini öğrendiği, bilgi elde ettiği ortamlar olması açısından da yönlendirici olmaktadır.

Yanı sıra postmodern topluluklar, topluluk üyelerinin birlikte tüketim ve birlikte üretimi gerçekleştirdikleri yaşam alanları olarak da dikkat çekmektedir. Özellikle sanal topluluklar arasında interaktif ortamların doğal bir etkisi olarak beliren hızlı ve çift yönlü iletişimin varlığı, ürün/hizmetlerin sanal topluluklar tarafından üretimi ve denenmesi olgusunu ortaya çıkarmaktadır. Topluluklar sadece üretilen ve kendilerine sunulan değerleri tüketen bir yapı değil, kendileri üreten ve kendi ürettiklerini tüketirken geliştiren ve değeri yaratan pazarlama aktörleri haline gelmişlerdir. Tüketimi sadece bir yok edici işlev olarak gören modernizmden farklı olarak, postmodernizmin üretim ve tüketimin birlikteliğine işaret eden ve tüketim davranışı sırasında oluşan değerlerle yeniden üretimin gerçekleştiğini savunan anlayışı, tüketicilerin de pazarlamacılar gibi üretici rolünü üstlenmelerine neden olmaktadır. Postmodern pazarlama anlayışının bir biçimi olarak ortaya çıkan deneyimsel

pazarlama bağlamında, günümüz tüketicisinin beklentisi ürünü satın almadan önce denemek ve elde edeceği tatmini tahmin etmek yerine yaşamaktır. Hatta ürünün yapılandırılması ve üretimine dahil edilen bir tüketicinin hem markaya bağlılığı sağlanabilmekte hem de bu sırada tüketiciden elde edilen bilgiler işletmeler için en doğru veriler olarak Ar-Ge çalışmaları, üretim ve pazarlama gibi işletme fonksiyonlarında istenen başarının elde edilebilmesi için kullanılabilir.

Postmodernizmde varolan sosyal gerçeğin yeniden abartılı gösterimler, benzetimlerle üretilmesi, üstgerçeğin yaratılması, biçim ve imajın gerçeklikten daha önemli olması söz konusudur. Postmodern toplumsal yapı ve pazarlama anlayışında imajlar, ürünlerin fiziksel yararlarından çok duygusal, psikolojik özellikleri yani bağlantı değerleri önem kazanmakta, bugüne, geçmişe, geleceğe ait ve şimdiki zamanda yaşanan gerçeğin yeniden yaratımı üzerinde durulmaktadır. Topluluk pazarlaması açısından topluluğu bir araya getiren bağlantı değerleri, yaratılan üstgerçeklik paralelinde değerlendirilebilir. Özellikle sanal dünyanın bilgisayar oyunlarında yaratılan simülasyonlar, sanal arkadaşlıklar gibi sanal gerçekliklerin postmodern toplumsal yapıda paylaşılan ve yaşanan gerçeklik haline gelmesi söz konusudur.

Sonuç olarak; toplulukların tek tek tüketici olarak bireyler üzerindeki güçlü ve yönlendirici etkisi, pazarlamacıların da dikkatini çekmektedir. Pazarlamacılar yeni bir ürün/hizmet üretimi öncesinde ya da üretimi sırasında, öncelikle hedef kitlelerinin oluşturduğu, bağlantı içinde olduğu topluluklarla iletişim kurarak, onların beklentileri ve değerleri çerçevesinde, onlarla birlikte üretimi gerçekleştirmekte ve topluluklardan elde ettikleri geribildirimlerle pazarlama çabalarına yön vermektirler. Pazarlamacıların yaptığı, postmodern toplulukların paylaştığı ortak bağlantı değerlerine işaret edecek, yaşam biçimi ve kültürü yansıtan bir konsept yaratarak, bu konsept üzerinde pazarlama çabalarını gerçekleştirmektedir.

Kaynakça

- Bocock R. (Ekim 1997), *Tüketim*, Dost Kitabevi: Ankara.
- BOZKURT İ. (Nisan 2004), *İletişim Odaklı Pazarlama Tüketiciden Müşteri Yaratmak*, İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Brown S. (1993). "Postmodern Marketing?", *Europesn Journal of Marketing*, Vol.27, No.4.
- Cova B., Cova V. (March 2001), "Tribal Aspects of Postmodern Consumption Research: The Case of French In-Line Roller Skaters", *Journal of Consumer Behaviour*, Vol.1.

- Cova B., Cova V. "Tribal Marketing: The Tribalisation of Society and its Impact on the Conduct of Marketing", <http://ygourven2.online.fr/webcom/cova-tribe-2001.pdf> (Erişim Tarihi: 30.04.2005).
- Fırat A.F. (1991). "The Consumer in Postmodernity", *Advances in Consumer Research*, Vol.18.
- Fırat A.F. (1992), "Postmodernism and the Marketing Organization", *Journal of Organizational Change Management*, Vol.5, No.1.
- Fırat A.F., Shultz C.J. (1997), "From Segmentation to Fragmentation: Markets and Marketing Strategy in the Postmodern Era", *European Journal of Marketing*, Vol.31, No: 3/4.
- Grant J. (2004). *Post-İmaj Devri: Pazarlamada İmaj Çağından Akıl Çağına Geçiş*, Çev: Dinç Tayanç, İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Kaşıkcı E. (Haziran 2002), *Para-Mosyon Pazarlamanın 7 P'si*, İstanbul: Kariyer Developer.
- Mertli K., "Siber Kültür ve Postmodernizm",
[http:](http://www.mmistanbul.com/makaleler/kavramlar/siberkultur/siberkultur.html)
[//www.mmistanbul.com/makaleler/kavramlar/siberkultur/siberkultur.html](http://www.mmistanbul.com/makaleler/kavramlar/siberkultur/siberkultur.html)
(Erişim Tarihi: 30. 05. 2005).
- Mucuk İ. (2001), *Pazarlama İlkeleri*, İstanbul: Türkmen Kitabevi.
- Odabaşı Y. (2004), *Postmodern Pazarlama: Tüketim ve Tüketici*, İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Paliwoda J. (1996), "Book Reviews", *Journal of Marketing Management*, 12.
- Solomon M.R. (2003), *Tüketici Krallığının Fethi: Markalar Diyarında Pazarlama Stratejileri*, Çev: Selin Çetinkaya, İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Sommers Montrose S., Barnes James G., Stanton William J., Etzel Micheal J., Walker Bruce J. (1992), *Fundamentals of Marketing*, USA: McGraw-Hill Ryerson Limited.
- [http: //www.penguen.net/belgeler/dokumanlar/linux/Hitec97-LinuxNedir.pdf](http://www.penguen.net/belgeler/dokumanlar/linux/Hitec97-LinuxNedir.pdf)
(Erişim Tarihi: 09.06.2005).
[http: //www.penguen.net/belgeler/dokumanlar/linux/Hitec97-Dizayn-ve-Felsefe.pdf](http://www.penguen.net/belgeler/dokumanlar/linux/Hitec97-Dizayn-ve-Felsefe.pdf) (Erişim Tarihi: 09.06.2005).

A New Dimension of Marketing is Brought By The Postmodern Society Structure: Tribal Marketing

Research Assist. Sinem YEYGEL*

Abstract: Postmodernism also caused a new perspective occurred as well as society structure, culture, lecture, sociology, psychology, economy. Social calss has lost its importance and, postmodern tribal concept appeared. Tribals on the conception behaviour of the postmodern individual take effectively and evident roles. While the modern marketing are built on the mass culture, mass production and mass consumption, on the postmodern marketing the one-to-one communication with the tribals has an important roles. The concept of the tribal marketing based on the postmodern marketing.

Key Words: Postmodernism, postmodern community, postmodern marketing, fragmentation, hyper-reality, tribal, virtual tribal, tribal marketing, linking value

* Ege University, Faculty of Communication / İZMİR
sinem.yeygel@ege.edu.tr

Новое измерение, внесенное в маркетинг постмодернистской общественной структурой: коллективный маркетинг (Трибал Маркетинг)

Научный исследователь: Синем Йейел*

Резюме: Постмодернизм, так же как это было в общественной структуре, культуре, литературе, социологии, психологии, экономике и в других сферах, стал причиной появления новых понимания и в маркетинге. Социальные классы, потеряли свое значение в постмодернистской общественной структуре и появилось понятие постмодернистское сообщество. Сообщества, берут на себя роль определяющую и влияющую на потребительское поведение постмодернистской личности. В то время как современный маркетинг строится на культуре масс, массовом производстве и массовом потреблении, в постмодернистском маркетинге приобрела значение действенная связь, которая будет налажена с сообществами. Понятие коллективный маркетинг выступает как понятие основанное на постмодернистском маркетинге.

Ключевые слова: Постмодернизм, постмодернистское общество, постмодернистский маркетинг, дробление, сверхистина, сообщество, виртуальные сообщества, коллективный маркетинг, соединительная стоимость

* Эгейский Университет факультет Коммуникаций отделение Связь с Обществом и Ознакомление / ИЗМИР
sinem.yeygel@ege.edu.tr

bilig

Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

Yayın İlkeleri

bilig, Kış/Ocak, Bahar/Nisan, Yaz/Temmuz ve Güz/Ekim olmak üzere yılda dört sayı yayımlanır. Her yılın sonunda derginin yıllık dizini hazırlanır ve Kış sayısında yayımlanır. Dergi, yayın kurulu tarafından belirlenecek kütüphanelere, uluslararası endeks kurumlarına ve abonelere yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

bilig, Türk dünyasının kültürel zenginliklerini, tarihî ve güncel gerçeklerini bilimsel ölçüler içerisinde ortaya koymak; Türk dünyasıyla ilgili olarak, uluslar arası düzeyde yapılan bilimsel çalışmaları kamuoyuna duyurmak amacıyla yayımlanmaktadır.

bilig'de, sosyal bilimlerle ilgili konular başta olmak üzere, Türk dünyasının tarihî ve güncel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.

bilig'e gönderilecek yazılarda, alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Türk dünyasıyla ilgili eser ve şahsiyetleri tanıtan, yeni etkinlikleri duyuran yazılara da yer verilir.

Makalelerin **bilig**'de yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum belirtmek şartıyla kabul edilebilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

bilig'e gönderilen yazılar, önce yayım kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, o alandaki çalışmalarıyla tanınmış iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir. Yazarlar, hakem ve yayım kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayım kabul edilmeyen yazıların, istek hâlinde bir nüshası yazarlarına iade edilir.

bilig'de yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Ahmet Yesevi Üniversitesi Müttevelli Heyet Başkanlığına devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yayıma kabul edilen yazılar için, yazarı ve hakemlerine yayın tarihinden itibaren bir ay içinde telif / inceleme ücreti ödenir. Ücret miktarı, her yıl başında yayın kurulunun önerisi üzerine yönetim kurulunca belirlenir.

Yazım Dili

bilig'in yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve diğer Türk lehçeleri ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Türk lehçelerinde hazırlanmış yazılar, gerektiği takdirde yayın kurulunun kararıyla Türkiye Türkçesine aktarıldıktan sonra yayımlanabilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu karakterli harflerle yazılmalıdır.

2. Yazar ad(lar)ı ve adresi: Yazarın adı, soyadı büyük olmak üzere koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazarın görev yaptığı kurum, haberleşme ve elmek (e-mail) adresi belirtilmelidir.

3. Özet: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe özet bulunmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özeti altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 3, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Makalenin sonunda, yazı başlığı, özet ve anahtar kelimelerin İngilizce ve Rusçaları bulunmalıdır. Rusça özetler, gönderilemediği takdirde dergi tarafından ilave edilir.

4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile, 10 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 3'er cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır. Alıntılar eğik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük

harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.

6. Şekiller ve Çizelgeler: Şekiller, küçültmede ve basımda sorun yaratmamak için siyah mürekkep ile düzgün ve yeterli çizgi kalınlığında aydinger veya beyaz kağıda çizilmelidir. Her şekil ayrı bir sayfada olmalıdır. Şekiller numaralandırılmalı ve her şeklin altına başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır.

Çizelgeler de şekiller gibi, numaralandırılmalı ve her çizelgenin üstüne başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır. Şekil ve çizelgelerin başlıkları, kısa ve öz olarak seçilmeli ve her kelimenin ilk harfi büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnot veya kısaltmalara şekil ve çizelgelerin hemen altında yer verilmelidir.

7. Resimler: Parlak, sert (yüksek kontrastlı) fotoğraf kâğıdına basılmalıdır. Ayrıca şekiller için verilen kurallara uyulmalıdır. Özel koşullarda renkli resim baskısı yapılabilir.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler. Bu imkâna sahip olmayanlar, bunlar için metin içinde aynı boyutta boşluk bırakarak içine şekil, çizelge veya resim numaralarını yazabilirler.

8. Kaynak Verme: Dipnotlar, sadece açıklama için kullanılmalı ve açıklamalar da metnin sonunda verilmelidir. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır:

(Köksoy 2000); (Köksoy 2000: 15)

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın adı vd. yazılmalıdır: (İsen vd. 2002)

Kaynaklar kısmında ise diğer yazarlar da belirtilmelidir. Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır:

“Tanpınar (1976:131), bu konuda”

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı; yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir:

“Köprülü (1926)” (Çelik 1998'den).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka tarih belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.tdk.gov.tr/bilterim> (15.12.2002)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olduğu takdirde yayımlanış tarihine göre sıralanacak; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilecektir:

KÖKSOY, Mümin (2000), *Türk Yükseköğretiminde Yabancı Dille Eğitim, Bilimlik Dergiler ve Türkçemiz*, Ankara: Bilig Yay.

TİMURTAŞ, F.Kadri (1951), “Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri”, *İÜ, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV (3) : 189-213.

SHAW, S. (1982), *Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. M.Harmancı), İstanbul: Sermet Matb.

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, biri orijinal, diğer ikisi fotokopi olmak üzere üç nüsha olarak, disketiyle birlikte bilig adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapılarak disketi ve orijinal çıktısıyla en geç bir ay içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapılabilir.

Yazışma Adresi

bilig Dergisi Editörlüğü

Taşkent Cad. 10. Sok. No: 30

06430 Bahçelievler/ANKARA / TÜRKİYE

Tel: (0312) 215 22 06

Fax: (0312) 215 22 09

www.yesevi.edu.tr/bilig

bilig@yesevi.edu.tr

bilig

Journal of Social Sciences of the Turkish World

©Ahmet Yesevi University Board of Trustees

Editorial Principles

bilig is published quarterly: Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. At the end of each year, an annual index is prepared and published in Winter issue. Each issue is forwarded to the subscribers, libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

bilig is published to bring forth the cultural riches, historical and actual realities of the Turkish World in a scholarly manner; to inform the public opinion about the scientific studies on the international level concerning Turkish World.

The articles firstly related to social sciences subjects and dealing with the historical and current issues and problems and suggesting solutions for the Turkish World are published in *bilig*.

An article sent to *bilig* should be an original article which contribute knowledge and scientific information to its field or a study that bring forth new views and perspectives on previously written scholarly works. Articles introducing works and personalities, announcing new activities related to the Turkish world can also be published in *bilig*.

In order for any article to be published in *bilig*, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if stated so beforehand.

Evaluation of Articles

The articles forwarded to *bilig* are first studied by the Editorial Board in terms of the journal's principles those found acceptable are sent to two referees who are well-known for their works in that field. Names of the referees are confidential and referee reports are safe-kept for five years. In case one referee report is negative and the other is favorable, the article may be sent to a third referee for re-evaluation. The authors of the articles are to consider the criticisms, suggestions and corrections of the referees and editorial board. If they disagree, they are entitled to counterpresent their views and justifications. Only the original copy of the unaccepted articles may be returned upon request.

The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to Ahmet Yesevi University Board of Trustees. However the overall responsibility for the published articles belongs to the author of the article. Quotations from articles including pictures are permitted during full reference to the articles.

Payments to the authors and referees for their contributions are made within one month after publication. The amounts of payments are determined by the Editorial Board subject to the approval by the Board of Trustees.

The Language of the Journal

Türkiye Turkish is the Language of the journal. Articles presented in English or other Turkish dialects may be published not exceeding one third of an issue. Articles submitted in Turkish dialects may be published after they are translated into Türkiye Turkish upon the decision of the Editorial Board if necessary.

Writing Rules

In general the following are to be observed in writing the articles for bilig:

- 1. Title of the Article:** Title should be in suitable for the content and the one that expresses it best, and should be bold letters.
- 2. Name(s) and address(es) of the author(s):** Names and surnames are in capital letters and bold, addresses in normal italic letters; institution the author works at, contact and e-mail addresses should be specified.
- 3. Abstract:** In the beginning of the article there should be an abstract in Turkish, briefly and laconically expressing the subject in maximum 150 words. There should be no reference to used sources, figure and chart numbers. Leaving one line empty after the abstract body there should be key words, minimum 3 and maximum 8 words. At the end of the article there should titles, abstracts and key words in English and Russian. In case Russian abstract is not submitted it will be attached by the journal.
- 4. Main Text:** Should be typed in MS Word program in Times New Roman or similar font type, 10 type size and 1,5 line on A4 format (29/7x21cm) paper. There should 3 cm free space on the margins and pages should be numbered. Articles should not exceed 10.000 words. Passages that need emphasizing should not be bold but in italic. Quotations should be in italic and with quotation marks; in quotations less than 5 lines between lines and those longer than 5 lines should be typed with indent of 1,5 cm in block and with 1 line space.
- 5. Section Headings:** Main, interval and sub-headings can be used in order to obtain the well-arranged narration of information in the article and these headings can be numbered if necessary. Main headings (main sections, references and appendixes) should be in capital letters; interval and sub-headings should be bold and their first letters in capital letters; at the end of the sub-headings writing should continue on the same line after a colon (:).
- 6. Figures and Tables:** Figures should be drawn on tracing or white paper in ink so as not to cause problems in printing or reducing in size. Each figure should be on a separate page. Figures should be numbered with a caption of the title in Turkish first and English below it.

Tables should also be numbered and have the title in Turkish first and English below it. The titles of the figures and tables should be clear and concise, and the first letters of each word should be capitalized. When necessary footnotes and acronyms should be below the captions.

7. **Pictures:** Should be on highly contrasted photo papers. Rules for figures and tables are applied for pictures as well. In special cases color pictures may be printed.

The number of pages for figures, tables and pictures should not exceed 10 pages. Authors having the necessary technical facilities may themselves insert the related figures, drawings and pictures into text. Those without any technical facilities will leave the proportional sizes of empty space for pictures within the text numbering them.

8. **Stating the Source:** Endnotes should be only for explanation and explanations should be at the end of the text.

References within the text should be given in parentheses as follows:

(Köksoy 2000); (Köksoy 2000: 15)

When sources with several authors are mentioned, the name of first author is written and for others (et. al) is added.

(İsen et al. 2002)

Full reference including all the names of authors should be given in the list of references. If there is name of the referred authors within the text then only the publication date should be written:

“Tanpınar (1976: 131) on this issue”

In the sources and manuscripts with no publication date only the name of author; in encyclopedias and other sources without authors only the name of the source should be written

In the secondary sources quoted original source should also be pointed:

“Köprülü (1926)” (in Çelik 1998).

Personal interviews can be indicated by giving the last name(s), the date(s) and moreover should be stated in the references.

<http://www.tdk.gov.tr/bilterim> (15.12.2002)

9. **References:** Should be at the end of the text in the alphabetic order as shown in the example below. If there are more than one source of an author then they will be listed according to their publication date; sources of the same author published in the same year will shown as (1980a, 1980b):

KÖKSOY, Mümin (2000), *Türk Yükseköğretiminde Yabancı Dille Eğitim, Bilimlik Dergiler ve Türkçemiz*, Ankara: Bilig Yay.

TİMURTAŞ, F.Kadri (1951), “*Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri*”, İÜ, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, IV (3) : 189-213.
SHAW, S. (1982), *Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. M.Harmancı), İstanbul: Sermet Matb.

How to Forward the Articles

The articles duly prepared in accordance with the principles set forth are to be sent in three copies, one original and two photocopied forms with a floppy disk to bilig to the address given below. The last corrected fair copies in diskettes and original figures are to reach bilig within not later than one month. Minor editing may be done by the editorial board.

Correspondence Address

bilig Dergisi

Taşkent Caddesi, 10. Sok. Nu: 30

06430 Bahçelievler - ANKARA / TÜRKİYE

Tel: (0312) 215 22 06

Fax: (0312) 215 22 09

www.yesevi.edu.tr/bilig

bilig@yesevi.edu.tr