

ISSN 1300-3372

Türk Kültürü

2022/1

60 .YIL

Y
N
Y
E
F
N
Y
Y
N
Y
N

Türk Kültürü

2022/1



TÜRK KÜLTÜRÜNÜ ARAŞTIRMA ENSTİTÜSÜ

Türk Kültürü

YIL 60

YENİ SERİ CİLT XV

SAYI 1

2022/1

60. Yıl

Ankara <Bahar> 2022

Türk Kültürü

ISSN: 1300-3372

Kuruluş Tarihi: Kasım 1962

Yıl 60, Yeni Seri Cilt XV, Sayı 1

Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Adına Sahibi

Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN

Editör / Editor

Prof. Dr. Ferruh AĞCA

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. İbrahim DİLEK

İngilizce Dil Editörü / Editor of the English Text

Arş. Gör. Buket Nur KIRMIZIGÜL ŞİMŞEK

Yazı İşleri / Secretarial Work

Dr. Esin AĞCA • Dr. Selin BAYRAK • Ezgi ÇAPAN • Hakan GÜLER • Utku IŞIK •

Teknik Editör / Technical Editor

Saffet Alp YILMAZ

Yayın Kurulu Üyeleri / Members of Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet AÇA [Marmara Üniversitesi] • Prof. Dr. Ferruh AĞCA [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Prof. Dr. Ts. BATTULGA [MUIS, MOĞOLİSTAN] • Prof. Dr. Bülent BAYRAM [Ahmet Yesevi Üniversitesi KAZAKİSTAN] • Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ [Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi] • Prof. Dr. Yakup ÇELİK [Yıldız Teknik Üniversitesi] • Prof. Dr. İsmet ÇETİN [Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi] • Dr. Ankbayar DANUU [MUIS, MOĞOLİSTAN] • Prof. Dr. İbrahim DİLEK [Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi] • Prof. Dr. Oğuzhan DURMUŞ [Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi] • Prof. Dr. Nikolay İvanoviç EGOROV [ÇUVAŞİSTAN-RUSYA] • Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN [Gazi Üniversitesi] • Prof. Dr. Yunus KOÇ [Hacettepe Üniversitesi] • Prof. Dr. Kâzım Yaşar KOPRAMAN [Gazi Üniversitesi] • Prof. Dr. İsa ÖZKAN [Gazi Üniversitesi] • Prof. Dr. Fatih SAKALLI [Gazi Üniversitesi] • Prof. Dr. Bahaeddin YEDİYILDIZ [Hacettepe Üniversitesi] • Prof. Dr. Dursun YILDIRIM [Hacettepe Üniversitesi] •

Bilim Kurulu / Scientific Board

Prof. Dr. Mehmet AÇA • Dr. Esin AĞCA • Prof. Dr. Ferruh AĞCA • Prof. Dr. İsmail AKA • Prof. Dr. Metin AKAR • Doç. Dr. Hakan AKCA • Prof. Dr. Yavuz AKPINAR • Dr. Öğr. Üyesi Fatma ALBAYRAK • Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH • Prof. Dr. Erhan AYDIN • Dr. Kenan AZILI • Prof. Dr. Tuncer BAYKARA • Doç. Dr. Bülent BAYRAM • Prof. Dr. Süleyman H. BOLAY • Doç. Dr. Emrah BOZOK • Dr. Öğr. Üyesi Mikail CENGİZ • Prof. Dr. Yakup ÇELİK • Prof. Dr. İsmet ÇETİN • Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ • Doç. Dr. Kemalettin DENİZ • Prof. Dr. İbrahim DİLEK • Prof. Dr. Şaban DOĞAN • Prof. Dr. Abdülkadir DONUK • Doç. Dr. Oğuzhan DURMUŞ • Prof. Dr. İnci ENGİNÜN • Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN • Prof. Dr. Bilge ERCİLASUN • Dr. Öğr. Üyesi Genç Osman GEÇER • Prof. Dr. Reşat GENÇ • Prof. Dr. Önder GÖÇÜN • Doç. Dr. Faruk GÖKÇE • Prof. Dr. Umay TÜRKŞ GÜNAY • Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL • Prof. Dr. Yusuf HALAÇOĞLU • Prof. Dr. Osman HORATA • Prof. Dr. Mustafa İSEN • Prof. Dr. Zeki KAYMAZ • Prof. Dr. Zeynep KERMAN • Doç. Dr. Gülsüm KİLLİ-YILMAZ • Prof. Dr. Yunus KOÇ • Prof. Dr. Kâzım Yaşar KOPRAMAN • Prof. Dr. Zeynep KORKMAZ • Prof. Dr. Cemal KURNAZ • Prof. Dr. Erdoğan MERCİL • Prof. Dr. Özcan MERT • Prof. Dr. Emine Gürsoy NASKALİ • Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK • Doç. Dr. Serdar ODACI • Dr. Öğr. Üyesi Esra BİLGE • Prof. Dr. Mustafa ÖNER • Prof. Dr. Mehmet ÖZ • Prof. Dr. Fatma ÖZKAN • Prof. Dr. İsa ÖZKAN • Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU • Prof. Dr. Fatih SAKALLI • Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA • Prof. Dr. Nezir TEMUR • Prof. Dr. Vahit TÜRK • Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN • Prof. Dr. Bahaeddin YEDİYILDIZ • Prof. Dr. Dursun YILDIRIM • Prof. Dr. Emine YILMAZ •

Bu Sayıdaki Hakemler / Reviewers In This Issue

Prof. Dr. Mehmet AÇA • Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN • Prof. Dr. İbrahim TÜZER • Prof. Dr. Selahittin TOLKUN • Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU • Prof. Dr. Bülent BAYRAM • Prof. Dr. Bülent GÜL • Doç. Dr. Gökçe Yükselen PELER • Doç. Dr. Adem KOÇ • Doç. Dr. Elçin İBRAHİMOV • Doç. Dr. Kenan AZILI • Doç. Dr. Emrah BOZOK • Dr. Esin AĞCA • Dr. Selin BAYRAK • Arş Gör. Dr. Deniz DEPE

Türk Kültürü, uluslararası hakemli süreli yayındır. **Türk Kültürü**'nde yayımlanan makalelerin tamamı veya bir kısmı yayıncının yazılı izni olmadan herhangi bir yolla çoğaltılamaz. Yazıların fikri sorumluluğu ve imlâ tercihi yazarlarına aittir.

İletişim Adresi / Information Adress

Bahçelievler, Aşkabat Caddesi, 69.sokak, No.38 06490 Ankara / TÜRKİYE **Tel:** (00 90 312) 2133100 **Belgeçer:** (00 90 312) 2134135 Genel ağ: <http://www.turkkulturu.org.tr> / E-posta: tkaedernegi@gmail.com

Türk Kültürü 2022/1 Etkileşim Basım Yay. Tan. Ltd. Şti. Basım evi'nde (Devrez Sok. No. 1 Altındağ / ANKARA **Tel:** 3843136, Sorumlu Müdür: Yusuf AVAN) basılmıştır.

Ankara <Bahar> 2022

Türk Kültürü Yayın İlkeleri

- **Türk Kültürü**, yılda iki kez yayınlanır.
- **Türk Kültürü**, hakemli bir yayındır. **Türk Kültürü**'nde yayınlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, YAYIN KURULU tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakem tarafından değerlendirilir.
- **Türk Kültürü**'ne gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış olmalıdır. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yayın ilkelerine uygun olmak koşuluyla yabancı bilim adamlarının yazıları, İngilizce, Almanca, Fransızca veya Rusça yazılmış olabilir. Ancak Türkçe-İngilizce başlık, özet ve anahtar sözcükler yazıya eklenmelidir. Yabancı dilde yazılmış yazılara derginin hacmine göre % 30 civarında yer verilir.
- Makalenin yazarı, adını, soyadını, görev yaptığı kurumu ve akademik unvanını tam ve açık olarak belirtmeli, kendisiyle doğrudan iletişim kurulabilecek açık adres, telefon numarası ve elektronik posta adresini vermelidir.
- Yazıların başında kısa birer Türkçe ve İngilizce özet (en çok 100 sözcük) ile Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler (en çok 5 sözcük) bulunmalıdır (İtalik olarak ve Times 9 punto ile yazılmalıdır).
- Yazılar, Times 10 puntoyla ve 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Paragraf başlarında tab tuşu, paragraf aralarında enter tuşu kullanılmalıdır.
- Metin içinde göndermeler ad ve tarih ve/veya sayfa olarak parantez içinde belirtilmelidir. Örnek: (Tanpınar 1985) veya (Tanpınar 1985: 316). Üç satırdan az alıntılar satır arasında ve tırnak içinde, üç satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok halinde, 9 puntoyla, tek satır aralığıyla verilmelidir.
- Dipnotlar sayfa altında, numaralandırılarak verilmeli ve sadece açıklamalar için kullanılmalıdır.
- Makalenin sonunda yer alacak kaynakçada kitaplar (*koyu ve italik*) ve makaleler (dergi adı *koyu*, cilt Romen rakamıyla, sayı, üst üste iki nokta, sayfa numaraları) alfabetik sırayla ve şu düzenle verilmelidir:

AALTO, Pentti (1992). "Kül-Tegin är at bo / ult", **Türk Kültürü Araştırmaları**, XXX, 1-2: 119-124.

ERGİN, Muharrem (1991). *Osmanlıca Dersleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

JOHANSON, Lars (2002). "Türk Yazı Dillerinin ve Yazı Sistemlerinin Geçerliliğine Dair" (Çev.: Mustafa Uğurlu), **Türkbilim Türkoloji Araştırmaları**, 2002/4: 71-79.

WELLEK, R. ve A. WARREN (1982). *Yazın Kuramı* (Çev.: Y. Salman ve S. Karantay), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Bir yazarın birden fazla yayını kaynak gösterildiği takdirde yayınlar tarih sırasıyla, aynı yazarın aynı yıldaki yayınları ise (1985a), (1985b) şeklinde harf sırasıyla verilmelidir.
- Tezlerin hangi üniversitede yapıldığı ve hangi akademik dereceye (yüksek lisans/doktora...) yönelik olduğu belirtilmelidir.
- **Yukarıda belirlenen yazım koşullarına uygun olmayan yazılar değerlendirmeye kesinlikle alınmayacaktır.**

Submission Guidelines for Türk Kültürü

- **Türk Kültürü** is published twice a year.
- **Türk Kültürü** is a refereed publication. After original manuscripts are examined by Executive Board, they are peer-reviewed by two referees. The authors bear the full responsibility for their articles.
- Manuscripts must be originally sent to the board, but not to other journals simultaneously for publication or evaluation. The publication language of the issue is Turkish. However, English, German, French or Russian articles submitted by foreign authors can be considered for publication in proportion of 30% of issue on condition that they suit the submission guidelines of Türk Kültürü. The manuscripts must have a title, an abstract and also keywords both in Turkish and English.
- The authors' names, last names and academic positions should be written. In addition; the full postal address, fax, telephone numbers and e-mail addresses of the author(s) who will check proofs and receive correspondence and offprints should also be included.
- Abstracts, not exceeding 100 words, must be written in both Turkish and English, and be followed by maximum 5 key words of each.
- Manuscripts must be written in Mac Word 5,1 or Ms Word Windows 95 or further versions (Pc compatible) with Times 10 point with 1,5 line spaced. Tab and enter key **must not be used** for paragraphs.
- Texts must follow in-text footnote system. In the text, author's name, date of publication, and page number must given in parentheses. If a source is cited many times, parentheses are given in stead of "ibid, idem, op. cit. etc." For example, (Tanpınar 1985) veya (Tanpınar 1985: 316). Quoted passages under three lines must be given between quotation marks. If quoted passage is over three lines, they must be given 1 cm margins from left and right sides of line as block with 9 point and odd line spaced.
- Additional information must be given on the same page as footnotes enumerated 1, 2, 3. Citations in them must follow the above guidelines.
- References must include only the cited sources and be given in an alphabetical order. Book names must be written **bold** and *italic*. Articles must be written (name of journal is **bold**, volume in Romen number, issue number, colon and page numbers) as below:

AALTO, Pentti, (1992). "Kül-Tegin är at bo / ult", **Türk Kültürü Araştırmaları**, XXX, 1-2: 119-124.

ERGİN, Muharrem, (1991). *Osmanlıca Dersleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

JOHANSON, Lars (2002). "Türk Yazı Dillerinin ve Yazı Sistemlerinin Geçerliliğine Dair" (Çev.: Mustafa Uğurlu), **Türkbilgi Türkoloji Araştırmaları**, 2002/4: 71-79.

WELLEK, R. ve A. WARREN, (1982). *Yazın Kuramı* (Çev.: Y. Salman ve S. Karantay), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- If more than one source of the same author is cited, they must be put in a chronological order from the earlier to the recent. Sources of the same years must be given letters as in "1985a, 1985b"
- The university and the academic degree (MA. or PH.) of an academic thesis must be given.
- Manuscripts **not prepared** based on the directions above **will not be taken into consideration** for publication in Türk Kültürü.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

YAZILAR / ARTICLES

Araştırma Makaleleri / Research Articles

“BİLGE TONYUKUK BENGGÜ TAŞ BİTİĞİ” VE TÜRK EDEBİ
YARATICILIĞINDA YERİ
*Bengü Stone Monument of Bilge Tonyukuk” and its Place in Turkish Literary
Creativity*
Dursun YILDIRIM
1-16

GELENEKSEL KIRKLAMA UYGULAMASINDAN BEBEK SPA
MERKEZLERİNDEKİ KIRK BANYOSUNA EVRİM
*Evolution From Traditional Forty-Day Bath to the Forty-Day Bath in Baby SPA
Centers*
Aşlı BÜYÜKOKUTAN TÖRET
17-34

AHMET KUTSİ TECER’İN ŞİİRLERİNDE SES TEMSİLLERİ
Sound Representations In Ahmet Kutsi Tecer's Poems
Deniz DEPE
35-60

ESKİ UYGUR TÜRKÇESİNDE EKSİLTİLİ SAYI SİSTEMİ ÜZERİNE
On Decreasing Numeral System In Old Uyghur Turkic
Selin BAYRAK
61-72

ESKİ UYGUR TÜRKÇESİNDE MORFEM OPOZİSYONUyla
OLUŞTURULMUŞ İKİLEMELER
Hendiadys Formed by Morpheme Opposition in Old Uyghur Turkic
Hakan GÜLER
73-84

YAHYA KEMAL’İN GÖZDEN KAÇMIŞ BİR ŞİİRİ ÜZERİNE
On An Overlooked Poem By Yahya Kemal
Serkan TUNA
85-96

TÜRK HALK EDEBİYATI ÜRÜNLERİNİN AKTARIMINDA YENİ BİR
ORTAM: WATTPAD
*A New Environment In The Transfer Of Turkish Folk Literature Products:
Wattpad*
Zülal SÖĞÜT
97-118

MORFOLOJİK YAPILI ETTİRGENLİKLERDE -Ø- BİÇİM BİRİMİ*
-Ø- Form Unit in Causative Voice Established by Morphological Method
Anıl ARSLAN
119-130

Derleme Makalesi / Review Article

**TÜRKİYE'DE 2000-2022 YILLARI ARASINDA ESKİ UYGUR TÜRKÇESİ
ALANINDA YAPILAN ÇALIŞMALARIN AÇIKLAMALI KAYNAKÇASI
ÜZERİNE BİR DENEME**

*An Essay On The Annotated Bibliography Of The Studies Conducted In The
Field Of Old Uyghur Turkic Between 2000-2022 In Turkey*

Gülşen AKGÜN

131-152

Çeviri / Translation

Moğolca çilagun : Türkçe taş

Béla KEMPF

(Çev. İsmail ILGIN)

153-166

Orta Asya Türk Halkları ve Budizm

Tibor PORCÍÓ

(Çev. Gözde SALUR)

167-196

Kitap İncelemesi / Book Review

Ahmet Bican Ercilasun, BENGÜ İL TUTA OLURTAÇI SEN: KÖL TİĞİN-
BİLGE KAĞAN-TUNYUKUK ANITLARI, Dergâh Yayınları, İstanbul 2021,
269 s., ISBN: 978-625-7660-43-3.

Selin BAYRAK

197-200

İbrahim Şahin, AYDINLIKLA KARANLIK ARASINDA CENGİZ DAĞCI,
Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, İstanbul, 2022, 384 s., ISBN: 978-975-7522-31-7.

Deniz DEPE

201-204

Erhan Aydın, ESKİ TÜRKLERDE GÜNDELİK HAYAT, Kronik Kitap,
İstanbul, 2022, 496 s.

Utku IŞIK

205-208

Ahmet Keskin, TÜRK KÜLTÜRÜNDE ALKIŞLAR VE KARGIŞLAR. Atatürk
Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2021, 583 s., ISBN: 9789751745934.

Esratur ER

209-212

Azerbaycan Gazetesi

Saffet Alp YILMAZ

213-216

Biyografi / Biography

Prof. Dr. EDWARD TRYJARSKİ [1923-2021]

Dursun AYAN

205-218

Editör Notu / Editorial Note

Türk Kültürü Dergisi'nin yeni bir sayısını daha siz okuyuculara ulaştırmış olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimiz 2022/1. sayısı ile 60. yılını idrak etmektedir. 1962 yılından beri aralıksız yayımlanarak Türk kültürünün en kıdemli ve önemli dergilerinden biri olma vasfına sahip olan Türk Kültürü Dergisi, bundan sonraki süreçte de Türk kültürünü ilgilendiren yazılar ile varlığını devam ettirecektir.

Derginin bu sayısında, bilhassa Türk dili ve edebiyatı ile ilgili seçkin yazılar yer almaktadır. Bu sayıda, Türk dilinin çeşitli dönemlerine ait problemler, Türk edebiyatının önemli simaları ve Türk halk bilimi ile ilgili araştırma makaleleri, çeviriler, kitap kritikleri, derleme ve biyografi yazıları yer almaktadır. Yazıları ile Dergimize destek olan yazarlara, yayın kuruluna ve gönderdiğimiz yazıları titizlikle değerlendiren hakemlere teşekkürü borç bilirim. Derginin bu sayısının hazırlanmasındaki emeklerinden dolayı Dr. Selin Bayrak ve Saffet Alp Yılmaz'a teşekkür ederim.

Bir sonraki sayıda tekrar buluşmak umuduyla, hoşça kalın.

Prof. Dr. Ferruh AĞCA

“BİLGE TONYUKUK BENGGÜ TAŞ BİTİĞİ” VE TÜRK EDEBİ YARATICILIĞINDA YERİ

Dursun YILDIRIM*

Öz: Bilge Tonyukuk tarafından yazılıp anıt taş yüzeylerine dokutturulan yaratı, “Bilge Tonyuyuk Benggü Taş Bitiği” bu yazıda edebî açıdan değerlendirilmeye ve “Köli Çor Benggü Taş Bitiği” ilişkisine ve bunun Bilge Kağan tarafından kayınpederi için yazılmış bir biyografik anlatı olduğuna değinilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Bilge Tonyukuk, Köli Çor, Edebi yaratıcılık, Türk edebiyatı, Edebi Tenkid.

Benggü Stone Monument of Bilge Tonyukuk” and its Place in Turkish Literary Creativity

Abstract: The creation, “Benggü Stone Monument of Bilge Tonyukuk”, which was written by Bilge Tonyukuk and had it engraved onto the monumental stone surfaces, is discussed in this article from a literary perspective. Also the relationship between “Benggü Stone Monument of Köli Çor” and that it is a biographical narrative written by Bilge Kağan for his father-in-law will be mentioned.

Key words: 1) Bilge Tonyukuk; 2) Köli Çor; 3) Literary creativity; 4) Turkish literatüre; Literary criticism

I. Türk Edebî Yaratıcılığının Doğuşu

Toplumların ortaya çıktıkları coğrafya üzerinde ne tür bir tabiat ortamında vücut buldukları, gelişme süreçleri şüphesiz birbirinden farklı seyirler gösterir. Tabiat, iklim, korunma, beslenme gereksinimleri bireylerin birbirleriyle dayanışma içinde yaşama gereksinimi ilk toplumların ortaya çıkışında itici bir etken olduğu düşünülebilir. Fakat bu birlikteliğin sürekliliğini sağlayacak bir iletişim aracına gereksinim vardır. Bu da herkesin birbirini anlayacağı bir dilin vücut bulmasıdır. Belki de sözlü ortam içinde her türlü yaratıcılık etkinliği böyle bir gelişmeden sonra kendini göstermeye başlamış olmalıdır. Çünkü, bireylerin gördüklerini, duyduklarını, yaşadıklarını, duygu, düşünce ve tasavvurlarını birbirlerine anlatabileceği araç, ortak iletişim kurma aracı olan dildir. Sözlü ortamda edebî yaratıcılık etkinliğinin kaynağı da yine dildir. Edebî yaratıcılık, edebî türlerini, onların biçim, içerik, anlam ve işlev özelliklerini sözlü ortam içinde dil ile belirleme, kalıplaştırma olanağı bulur.

Edebî yaratıcılığın toplumların hayatında hangi tarihi gelişim süreçleri içinde kendine bir yer bulmaya çalıştığını söylemek, ona bir başlangıç tarihi

* TKAE üyesi, mail adresi: dursun2@ gmail.com; ORCID: 0000-0002-5611-2154.

belirlemek, kestirimde bulunmak olanak dışıdır. Çünkü her toplumun oluşum, ortaya çıkış süreçleri ve içinde yaşadıkları doğa ve özellikleri birbirinden farklıdır, çeşitlilik gösterir. Toplumların her birinde yaşayan bireylerin bilgi ve deneyim birikimleri, dikkat ve tecüssüleri bir yandan sorular <kim, ne, niçin, neden, nasıl, nerede, nereden, nereye, hangi> sormaya, öbür yandan bu sorulara şüphesiz yanıt bağlamında kimi açıklamalar getirmişlerdir. Sözlü ortam edebî yaratıcılığında hiç şüphesiz bu ‘açıklamalar’ toplumların ilk anlatı metinleri ve türleri olmuştur. Toplumların bireylerini birbirine bağlayan ve dayanışma duygularını pekiştiren güç, dil birliği yanı sıra, onların birlikte yaşayışlarında ortaya çıkan inanç birliğidir.

Toplumun bireylerinin birlikte veya tek başlarına yaptıkları eylemlerin biçim ve içeriğini bu iki temel özelliğin etkilediği kestirilebilir. Edebi yaratıcılığın toplum yaşamında bu bağlamda yaratıcı ve itici gücü sözlü ortam içinde bu iki hayati etkendir. İnanç yapısının ortaya çıktığı sözlü ortam, aynı zamanda gelişmişlik düzeyini gösterir. Toplum yaşadığı doğayı, iklimi, kısaca gördüğü yeri ve göğü kendine göre adlar verip belirlemiş, düzene koymuş, böylece her yere sınır taşları döşemiş, gereksinim duyduğu türlü kurumları kurup geliştirmiş, onlara işlerlik, yürürlük kazandırmış bir durumdadır. İnanç yapısına bağlı törenler, yaratıcı ile görüşmeler yapan ve toplumu yöneten tipler ortaya çıkar. Toplumda inanç yapısının oluşmasında ve süreklilik kazanmasında olduğu kadar ortak yaşam düzeninin kurulmasında bu bilge kişiler önemli rol oynarlar. Olağanüstü olayların açıklayıcıları, neyin nasıl yapılacağıнын bildiricileri de bu bilge tiplerdir. İnanç törenlerinde anlatılarını/konuşmalarını söz-ezgi-hareket <dans, raks> birlikteliği içinde yaratıp törene katılanlara sunar, onların da kendilerini, sözlerini, söyleyişini, hareketini izleyip katılmalarını buyurur. Sözlerine ve hareketlerine kendi icat ettiği müzik aleti eşlik eder. Bunları ilk edebî yaratıcılar arasında saymamız, yanlış olmaz. Edebi yaratıcılığa elbette bireylerin de katkıları olmuştur. Ancak, inanç törenlerini yöneten tiplerin yaratıcılığına kalıcılık kazandıran özellikleri kazandıkları ölçüde toplumda kendilerine bir yer etmiş olacağı söylenebilir.

Edebi yaratıcılık bakımından toplum hayatında gördüğümüz, efsane, menkıbe, destan, masal, sab <sav> ötkünç <hikâye, anlatı>, boy<manzum yapıda söylenmiş tarih anlatısı, biyografik anlatı>,soy <Manzum yarıda söylenmiş öğüt sözler>, Oğuz-nâme <Her bir Oğuz Türkleri boy beyi için tanzim edilmiş manzum yaşam öyküsü> uzun anlatı <mesnevi, roman>, yır, koşuk, ağıt, tabzuk <bilmece>, koğurçak<kukla>, körünç <temsil, tiyatro, seyirlik oyun>, küğ, külüt <fıkra, güldürücü anlatı>,Soy kütüğü(Oğuz Nâme) < Oğuz Kağan tipi manzum tarih anlatıları toplamı> gibi türlü biçimlere, içeriklere, anlam ve işlevlere sahip tür ve çeşitlerinin, kalıplaşmalarının süreçleri konusunda bir başlangıç tarihi, bir gelişme süreci ileri sürmek zordur. Tüm toplumlar için bu durum sözlü ortamlarının gelişmesi açısından birbirine benzer süreçler geçirmiş olabileceği gibi, farklı gelişme yolları da geçirmiş olabilirler. Ancak, edebî yaratıcılıklarda değişmeyen iki temel yapı yerini korur: Dil ve inanç yapısı. Bu

ikisi olmadan hiçbir toplumda edebî etkinlik olmaz. Dolayısıyla dil, anlatıyı taşıyıcılık işlevi görür; inanç yapısı ise, yaratıcı tasavvuru ortaya çıkarır ve eyleme geçirir.

Kısaca belirttiğim edebî yaratıcılık süreçleri < sözlü ortam, sözlü kültür ortamı, sözlü ve yazılı kültür ortamları, kültür ortamı> tüm toplumlarda, sözlü ve yazılı bellekler ile dil ve inanç yapılarına göre sürüp gelmiştir¹. Bir süre edebî mektepler ortaya çıkarıldı, sonra bunları ulus, din, liberal ve marxist ideolojiler aldı. Ardından yine din ve ulusu pekiştirici özellikler öne çıkmış görünüyor. Ancak, her toplumun inanç yapısı ve tarih bilinci yerini koruyor ve hiç değişmiyor. Bununla birlikte dil ve inanç yapısı edebî yaratıcılığın temel özelliği olma vasfını her toplumda günümüzde de koruyor. Bu durumda sözlü ve yazılı edebî yaratıcılıklarının dil ve inanç yapısı tutsakları olarak etkinlerini sürdürdüğü akla gelmektedir. Türkler, farklı inanç yapıları içinde de olsa, kendi dillerinde türlü edebî yaratılar getirmeyi başarmışlardır. Fakat, her birinin yine ayrı bir inanç yapısı ile bağlı bir dünyayı yansıtmış olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Ancak, bu durum bir inanç yapısının içinde ortaya çıkan mezhepler, tarikatlar bağlamlarında da kendini gösterdiği bilinen bir husustur. Bu tespit, Türk toplumu için de geçerlidir.

Türk toplum yaşamında da tarihi süreç bakımından benzer gelişmeler yaşanmıştır. Türk kültürünü yaratıp taşıyıcılığını yapan sözlü ve yazılı ortam yaratıcılıkları çağının Türk Kağanlığı adını verdiğimiz başlangıcı “kişioğlu” ile bağlı bir tarihi sürece dayanır. Ancak burada Türk Kağanlığının yeniden ayağa kaldırılışından sonra sözlü ve yazılı ortam yaratıcılığında yetişen, eğitim gören ve bu dirilişte önemli rolü olan Bilge Tonyukuk’tan ve bizzat kendisi yazıp sonra da anıt taşla dokutturduğu ve sağlığında şimdiki yerlerine diktirdiği edebî yaratısından bu yazıda söz edilecektir. Şimdiye kadar bilinen Türk dili ile yazılmış en eski yazıt<metin> olma özelliğini korumaktadır.

“Bilge Tonyukuk Benggü Taş Bitiği” diye adlandırdığımız bu yaratıyı, tarih, dil ve kültür açısından değil de bir edebî eser<yaratı> olarak gösterdiği özelliklere görebildiğimiz ölçüde aşağıda değinmeye çalışacağız. Bunu, Bilge Tonyukuk’un yaşamına, “Köli Çor Benggü Taş Bitiği” yaratımının da kendisi için Bilge Kağan tarafından yazıldığına değinilecektir. Anıt taşların dikilme yeri, herkesin görebileceği ve kolayca erişebileceği istenen bir yere dikilmesidir. Bilge Tonyukuk, o yeri sağlığında seçtiğinde şüphe yok bu özelliği göz önünde tutmuştur. Kendisi iyi bir stratejisttir. İkinci yer çarpışma sırasında öldüğü yere gömülmesi isteği ile önceden yanında olanlara vasiyet ettiği bir durum ile ilgili olması ihtimalini akla getirmektedir. Çünkü, o sırada Bilge Kağan sağdır ve kendisi için başkaldıran boyları bastırma mücadelesi sırasında yapmıştır. Köli

¹ Burada bu dönemlerin söylediklerim şahsi görüşlerimdir, eleştiriye elbette açıktır. Arkeoloji, tarih, filoloji ve yazılı belgeler ile yakın zamanlarda Türk sözlü ortam edebî yaratıcılığında derlenen yazıya alınmış anlatıların taşıdığı bilgiler ışığında belirtilen süreçler için bir başlangıç, gelişim ve değişim dönemleri için şüphesiz kimi kestirimler yapılabilir ve yapılmıştır da, ama onlar bu yazının konusu değildir.

Çor, tek başına baş kaldıran savaşçılar arasına dalar. Bu özellik tam tamına Bilge Tonyukuk tanımına uyar. Düşmanı şaşırtmak için ona bu yolda, sürpriz hamle yapmak Bilge Tonyukuk'a uygun davranışlardır. Onun yazmış olduğu yazıtı<metini> bu kez tarihçiliği ile değil, onun edebî yaratıcılığı açısından ele alıp incelemeye çalışacağım ama önce onun kendisinden bahsedip asıl konuya döneceğim.

II. Bilge Tonyukuk (640-720)²

“Bilge Tonyukuk Benggü Taş Bitigi”[= ‘Bilge Tonyukuk’un Ölümsüz Taş yazma Kitabı]’ adını verdiğim iki anıttaş yüzeyine dokutturulmuş yaratının yazısı hiç şüphesiz yazarı Bilge Tonyukuk tarafından önce kâğıt üzerine yazılmıştır. Bilge Tonyukuk, tarihe, gelecek kuşaklara yazıp miras bıraktığı ölümsüz taş yazması kitabı içinde yaşamında önemli gördüğü kesitlerin anlatılarına yer vermiştir.

Türk kağanlığının yeniden diriltilişinde ‘Aşına’ boyundan Kutluk Şad ve Aşit boyundan Boyla Bağa Tarkan’ın 682 yılında önemli bir iş birliği yapmış oldukları Bilge Tonyukuk anlatısından ortaya çıkıyor. Anlatıya göre, Kutluk Şad’ın buyruğu üzerine Aşit boyunda baba mirası olduğu anlaşılan unvanı ile Boyla Bağa Tarkan, İleriş Kağan unvanı ile kağan kaldırır ve kendisi de Bilge Tonyukuk olur³. İleriş Kağan, ardından kendisini ve boyları Ötüken’e götürüp yerleştirme başarısı gösteren Bilge Tonyukuk’u bilgeliği, alplığı, erdemi ve bunca başarısından sonra kendine en yakın yere getirip Apa Tarkanlık ünvanı vererek yükseltip tüm devlet işlerinin başına getirir⁴. O, böylece Türk kağanlığının devlet işlerini kağan adına yürüten kişidir. İleriş Kağan’ın tam güveni olduğu kişidir. İleriş Kağan, kendini ‘hanlar hanı’ konumuna yükselince, Bilge Tonyukuk’u da ‘Apa Tarkan’ ‘beylerbeyi’ ve ‘ayuke’ başı gibi en üst görevlere getirir. Aralarında sarsılmaz bir güven bağı kurulmuş olduğu, tahminen aralarında bu bağı pekiştirecek bir ‘akrabalık’ bağı da bulunduğu tahmin edilebilir.

² Bu yazıda “Bilge Tonyukuk Benggü Taş Bitigi” yaratının edebî ve tarihi açısından şu çalışmalardan yararlanılmıştır. Ancak, Yazıtında yer alan şahsi tasarrufların doğrusu ve yanlış bu yazının sahibine aittir, yararlandığım yazarları şüphesiz ilzam etmez. Yazı sahibinin yararlandığı çalışmalar: Hüseyin N. Orkun, Eski Türk Yazıtları. Ankara, 1994; Talat Tekin, A Grammar of Orkhon Turkic. Bloomington. Indiana University Publication, 1968; Arpad Berta, Sözlürimi İyi Dinleyin. [Çev. Emine Yılmaz].TDK yayını. Ankara, 2010; Erhan Aydın, Taşa Kazınan Tarih. Kronik yayınları. İstanbul, 2018, Hatice Şirin, Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi; Ahmet B. Ercilasun, Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları. Dergâh Yayınları. İstanbul, 2016.

³ İsenbike Togan-Gülner Kara-Cahide Baysal, Eski T’ang Tarihi. TTK yayını. Ankara, 2006; Ahmet Taşağıl, Göktürkler, I-II-III. TTK yayını, Ankara, 2014.

⁴ Aralarında akrabalık bağı da vardır. Akrabalık bağı üstüne İsenbike Togan adı geçen esere yaptığı geniş açıklama maddelerinden Aşit üzerine şunları söyler: “burada, Tonyukuk olduğu kabul edilen A-shih-te Yüian-ch’en’in, aniden atalık olarak atanması yadırganmamalıdır. Tonyukuk, Aşit soyundan geliyordu. Aşıtlar ise Aşınaların dünür soyu idi. Atalıkların, böyle hatunların geldikleri boylardan gelmesi de, töreden olmuştur.”. Daha geniş bilgi için İsenbike Togan’ın, Eski T’ang Tarihi için yapmış olduğu açıklamalar kısmına (s. 319). bakılabilir.

İlteriş Kağan'ın Bilge Tonyukuk'a duyduğu güven, tanıdığı bu geniş yetki ve sorumluluk kendisini çok mutlu etmiş olmalıdır. Aralarında sonraları ayrıca bir 'dünürlük' bağı da kurulmuştur. İlteriş Kağan, Bilge Tonyukuk'un kızını oğlu Kiçik Şad'a alıvermiştir. İkisi arasında mevcut güven bağı da böylece bir kez daha pekiştirilmiştir.

Bilge Tonyukuk, kendi anlatısında İlteriş Kağan ile birlikte Türk kağanlığını diriltmek için yaptıkları mücadele günlerinden söz eder. İlteriş Kağanın ölümünden sonra Kapgan Kağan döneminde yaşadıklarından pek mutlu olmadığı da anlatısında yerini almıştır. Ondan söz ederken 'kağan', 'Böğü' veya 'Bög' diye söz ettiği ve 'entrika' çevirmesinden ve kendisine güveni olmadığından söz eder. İlteriş Kağan'ın sonra onun mutsuzluğu da yazdığı ölümsüz taş yazması kitabının satırları arasında yer aldığı göze çarpar. Yaptıklarını anlattığı taş yazması yaratısında sözlerini, bir toplumda, kağanlıkta benim yaptıklarımı yapacak yetenek ve kapasitede biri var ise, dönüp yaptıklarına bakar ve bunları yapacak biri bir toplumda var ise orada tasa, keder de olmaz yargısı ile bitirir.

Türk sözlü ortam yaratıcılığı kendi içinde gelişerek Türk sözlü kültür ortam yaratıcılığına erişir. Türk sözlü kültür ortamı yaratıcılığı da gelişerek kendi içinden yazılı kültür ortamı yaratıcılığını doğurur. Böylece yazılı kültür ortam yaratıcılığı içinde yazılı edebî yaratıcılık kendini göstermeye başlar. Bu süreçte, sözlü ve edebî yaratıcılık ortamları bir arada gelişir ve birbirlerini etkileyip değişerek gelişme yoluna girerler. Toplumların kültür ortamı iki boyutlu bir yaratıcılık kimliği kazanmış olur. Türk kültür ortamı yaratıcılığı dediğimizde bu iki boyutlu yaratıcılık belirtilmek istenmiştir. Bununla birlikte, her kadim toplumda olduğu gibi Türk toplumunda da sözlü ortam edebî yaratıcılığı, yazılı ortam edebî yaratıcılığına her bakımdan mürebbilik ettiği tartışma dışıdır. Her şeyden önce temel anlatı biçim, içerik, anlam ve işlevleri, anlatım, söz örgüleri ve söz söyleyiş özellikleri, ezginin ve hareketin< dans, raks> söze eşliği gibi özellikler sözlü ortam yaratıcılığı içinde belirginleşip kalıplaşır. Hiç şüphesiz sözlü ortam edebî yaratıcılığında kalıcı kalıplarına erişmiş anlatılar< manzum, mensur, karışık (manzum+mensur) elbette başlangıçta yazılı ortam edebî yaratıcılığına öncülük, modellik etmişlerdir. Ama yazılı ortam edebî yaratıcılığı, sözlü ortam yaratıcılığının bütün türlerinden, anlatış biçimlerinden, söz örgülerinden, edebî türlerin gösterdiği özelliklerinden, biçim ve içeriklerinden yararlanarak kendine özgü yeni yaratılar da ortaya çıkarabilir, yaratabilir. Bütün bunlar, yazılı ortam edebî yaratıcılarının yaratma yeteneği ve kapasiteleri ile ilişkili durumlara bağlıdır. Bu iki boyutlu yaratıcılık bağlamı içinde karşılıklı etkileşim yolu ile her iki tarafın gelişmesinde birbirlerinin olumlu işlev gördüğünü söylenebilir.

Yukarıda vurguladığımız bağlam içinde Türk yazılı edebî yaratıcılığı da kendine özgü yaratılar ortaya çıkarmıştır. Türk yazılı ortam edebî yaratıcılığında vücut bulmuş yaratıları 'ölümsüz taş yazması kitaplar dönemi

<veya 'süreci'>>" diye adlandırmanın yerinde olacağı düşüncesindeyim. Bu yaratılar, en eski Türk alfabesi üzerinde kuruludur. Her bir yaratı çok bağlamalı bir yaratıdır. Bu bakımdan her bir ana metin içinde anlatı çeşitliliği, bilgi, anlatım zenginliği ve söz örgüsü ile temel anlatı türleri hep bir arada işlenmiş bulunabilir. Ana metnin gösterdiği bu zengin çeşitliliğe karşın, farklı bağlamlar içinde yer alan metinlerin ana metin içine, anlatı örgüsüne öylesine ustaca bir akış içine yerleştirilmiş olduğundan dolayı, onları tek bir metin gibi görmek şaşırtıcı değildir.

Türk kağanlığında Bilge Kağan iktidarında 'Budist' inançların topluma sızdığı, Bilge Tonyukuk tarafından bu durumun tasvip edilir yanı olmadığı tarih açısından bilinmektedir. Kızı, damadı Bilge Kağan ile evli olsa da, Türkler için zararlı gördüğü Budist inanca karşı olduğunu kimseden çekinmeden söyleyen bir şahsiyettir. Bu yüzden Bilge Kağan dönemi ne kendi yaptıklarından, ne de birlikte yaptıklarından söz etmez. Bunun için ne üçüncü bir taş, ne de öyle bir taş için bir metin yazar, ne de onu bir taşa dokutur. O, ölümsüz taş yazması kitabının boş kalmış ara yerlerine bir iki cümle sığdırmak ve dikiliş tarihini belirtici bir cümle ile yetinir. Yazıp dokutturduğu iki anıt taşı, oturduğu, yaşadığı yere 716 yılında diker.

Bilge Kağan, boyların başkaldırılarından yorulunca Bilge Tonyukuk'u, devlet baş müşaviri tayin ederek onu başkaldırıları bastırmak üzere ordunun başına yeniden geçmesini sağlamıştır. Bilge Tonyukuk, yaşı ilerlemiş olsa da savaşı, gözü pek, kararlı, atılgan, korku bilmez bir şahsiyettir. Boyların başkaldırmalarına karşı yaptığı bastırma seferleri sırasında seksen yaşında veya o civarlarda bir yaştadır. İleri yaşlarda olması onu bu seferlere katılıp çarpışmaktan geri durduramaz. Sefere çıkardığı ordunun başında bulunur, bire bir, apansız saldırılar yaparak düşmanı şaşırtır, onlarla doğrudan vuruşmaktan çekinmez. Boy baş kaldırmalarını bastırmak üzere yaptığı seferlerden birinde orduyu yönetirken, düşman askerlerini şaşırtmak, kendi savaşçılarını cesaretlendirmek için tek başına düşmana üzerine saldırır ve geçkin yaşına karşın savaş alanında aradığı ölüm orada ona erişir. Bana göre bu ölüm ona Karlukların isyanını bastırma seferi sırasında tek başına yapmış olduğu saldırı ile erişir. 'Kergek' olup bu dünyadan uçup gider.

Bilge Tonyukuk'un ölüm tarihi bana göre, 720'dir. Bilge Kağan, onun 'bark'ını yaptırıp 'Benggü Taş Bitigi' için yazdığı yazıyı anıt taş üzerine yoğ törenine göndermiş olduğu görevlilerce dokutturulmuştur. Bilge Tonyukuk'un barkı Bilge Kağan tarafından herkesin kolayca erişebileceği bir yere yaptırılmış, yazılı anıt taşını diktirmiş olmalıdır. Dönemin bark yeri seçme ve anıtaş dikme ölçütlerinde böyle bir tutum vardır. Yoğ töreni de bu tutuma uygun seçilmiş bir yer üzerinde, 721 yılı içinde yapılmış olmalıdır. Yoğ töreni bark inşası, yazının taşa dokutturulması, törene çağrılıların durumu zaman alıcı işlemler toplamını oluşturur. Dolayısıyla Türk boyları arasında kendisine büyük saygı duyulan Bilge Tonyukuk için böyle bir hazırlık yapılmış olması şaşırtıcı olmaz.

Bilge Kağan, gerek Köli Çor Benggü Taş Bitiği’nde adı geçen ‘Bilge Köli Çor Tonyukuk’ ile Bilge Tonyukuk bana göre aynı kişidir ve dolayısı ile kayın atası sağ iken tahta oturmuştur. Bilge Köli Çor Tonyukuk öldüğünde kendisi için bark yaptırılmış, yazılı anıt taş diktirilmiştir. Bilge Kağan’a da ona bir anıt taş dokutturup barkının yapıldığı yere diktirmek düşer. Yazdığı biyografik hayat hikâyesinde yer alan bilgiler, aile içinden birinin bilebileceği türden bilgilerdir. Söyleyiş benzerlikleri de bu görüşü onaylıyor. Hemen aynı tarihlerde vefat eden Bilge Tonyukuk için bunların hiçbirinin yapılmayışı inandırıcı görünmüyor. Bilge Tonyukuk, öldüğünde devlete karşı başkaldırmış boyları bastırma görevi yapıyordu. Onu, Bilge Kağan ‘yoktadukda’<yoğ töreni yaptırdığında> şüphesiz kendisine yeni bir unvan vererek bu dünyada bulunduğu yeri yükselterek övdürmüştür. Bilge Kağan, o öldüğünde de hayattadır. Ben, ‘Köli Çor Benggü Taş Bitiği ‘ni de Bilge Kağan yazdı diye düşünüyorum.

“Köl Tigin Benggü Taş Bitiği” ile “Köli Çor Benggü Taş Bitiği” yaratılarının anlatımında göze çarpan benzerliklerin nedenini yazarlarının aynı olmasına bağlıyorum. Ölen kişinin çocukluk yıllarının bilinmesi onun yazarının bunları evinde dinlemiş olmasından dolayı edinilmiş bilgiler diye bakmak gerektir. Bilge Kağan’ın yoğ törenine katılamayışı ise, başkaldırıların o sırada şiddetle devam ediyor olması ihtimali ile açıklanabilir. Eğer durum böyle ise, hem Köli Çor, hem Bilge Tonyukuk aynı kişidir. Mümkün olmadığı kanısındayım. Bilge Tonyukuk’un oturduğu yerde kendisinin bizzat yazıp taşa dokutturarak diktiği yazılı taşların bulunduğu yerde bir bark yapılmış olması, yazılı anıt taşların bulunduğu yerin de bir ziyaret yeri olması isteğinden kaynaklanmış olduğu şüphesizdir. Hatimesi yazıyı taşa dokuyanlarca oraya konmuş olması yazarının Bilge Kağan olması ihtimalini değiştirmez. Dediğim gibi bu tarz anlatıma yazarın başka yaratisinde da rastlanacaktır. Sonuç olarak bu konuda şu da söylenebilir. Bunlar hakiki mezarlar değil, ziyaret için yapılan barkların ve kendisi için dikilen yazılı anıt taşların dikildiği yerlerdir. Kendisinin kayın atası için öldüğü yerde bark yaptırması doğaldır. Tonyukuk’un kendisinin anıttaşlarını diktirdiği yerde ise, bulunan barkın da ölümünden sonra yapıldığı kanısındayım.

Bu nedenle ‘Köli Çor’ Benggü Taş Bitiği’nin de Bilge Kağan elinden çıktığı kanısındayım. Ancak, o öldüğünde Bilge Kağan, ona neden nefret ettiği bir ‘budist’ ünvanı olan ‘ışvara’ yı verip övdürmüş olabilir, diye düşünüyorum. Bu düşüncem doğru ise, onu hiç sevmediği bir inancın unvan ile övdürmesi altında o sıralarda kızına karşı duyduğu öfke olabilir mi? Bilge Kağan açısından bakıldığında bu durum ilginç bir tutum olmalıdır. Çünkü kayın atasının Çin kültürüne karşı duyduğu nefreti en iyi bilen Bilge Kağan’ın kendisidir. Kendisine daima ‘Budizm’den uzak durulması icap ettiğini belirtmiştir.

Hiç şüphesiz 720 yılında öldüğünü kabul ettiğimiz ve bütün bu özelliklerini bildiğimiz Bilge Tonyukuk’un, 725 yılında dirilmesi ve bir toplantıya katılması

mümkün değildir. Dolayısıyla 725 yılında Bilge Kağan çadırında ağırladığı Çin elçisinin karşısına ‘Tonyukuk’ diye başka birini çıkarmış olduğu açıktır. Ayrıca hem Bilge Kağan ve hem de Bilge Tonyukuk için ‘Kapgan Kağan’ muteber biri görünmüyor. Bu nedenden dolayı Köli Çor yaratısında Kapgan Kağan adının geçmiş olacağı ihtimali de aklın düşünce sınırlarını zorlamak olur. Ayrıca orada geçen ad ve ülke öbeğinin ya ‘Elteriş Kağan ilinde’ ya da “Bilge Kağan ilinde” diye anlaşılması icap eder, kanısındayım. Bilge Kağan ise bu süreçte hayatta ve iktidardadır. Ölümünde de kendisine yeni unvanlar verip yoğ töreninde onu övdürmüştür. Ayaklanmaların yarattığı durum onu yoğ törenine katılmasını engellediği kanısındayım.

Kısaca, 720 yılında ölümünden sonra Bilge Tonyukuk için 721-722 yılı arasında barkı yapılmış, anıt taşı dikilmiş yoğ töreni edilmiştir. Köli Tigin ve Köli Çor ölümsüz taş kitapları arasında anlatım dili, saldırı tasvirleri benzerlikleri dikkat çekici biçimde öne çıkmaktadır. Bilge Tonyukuk’un çocukluk tarihi hakkındaki bilgileri ancak aile içinde yetişmiş biri bilebilir. Bütün bu kanıtlar, her iki yaratının aynı kişi tarafından yazılmış olduğu kanısını güçlendirmektedir. Bu metin, Türk edebî yaratıcılığında varlığı bilinen ilk biyografik <yaşam anlatısı> anlatı olduğunu belirtmeliyim. Yazılı ortam edebî yaratıcılığında karşılaştığımız ilk yaşam anlatısı “Köli Çor Benggü Taş Bitiği”dir. Bu yaşam anlatısı içinde insanın çocukluğundan itibaren geçirdiği hayat macerasının can alıcı sahnelerinin tasvirlerine yer verilmiştir. Edebî yaratıcılık açısından bakıldığında bu yaşam anlatısı kendi türünün Türk edebiyat tarihinde bilinen ilk örneğidir.

III. Edebî Yaratıcılık Açısından Bilge Tonyukuk Benggü Taş Bitiği.

Türk sözlü kültür ortamı yaratıcılığının kendi içinden ne zaman bir yazılı edebî yaratıcılık ortamı yarattığı konusuna bir başlangıç tarihi belirlemek aklın sınırlarını zorlamak olur. Türk dilinin ne zaman ortaya çıktığı, hangi aşamalardan geçip, hangi toplumsal yapı değişimlerine ve farklılaşmalar geçirerek günümüze geldiği konusunda elimize erişen yazılı ortam edebî yaratılarının yazımında kiremit, tahta ve bambu levhalar ile kâğıt malzemeler kullanılmış ise de, bunlar, tarihi süreç içinde yeterince iyi korunamadığından dolayı çoğu yitip gitmiştir. Arkada sadece, anıt taş ve kaya yüzeylerine oyma yazı ile yazılmış metinler kalmıştır. Taş yüzeylere yazılıp günümüze erişen metinler ilk Türk alfabesi ile yazılmıştır. Bu yazı ile yazılmış metinlerde gelişmiş, olgunlaşmış, temel anlatı türleri biçim, içerik, anlam ve işlev bakımından kalıplaşma sürecini tamamlamış, yetenek ve kapasite bakımından zengin ve çeşitliliğe erişmiş bir anlatım dili kullanıldığı göze çarpar. Anlatım diline etkileyici söz söyleyiş ezgisi katılmıştır. Anlatımda sözün ahenkli söylenişinde benzer ünlü ve ünsüz seslerin ardışık dizilişlerinden, ‘Manzum’ anlatım dilinin söze kalıcılık sağlayan özelliklerinden konuşma, anlatım dilinde yararlanılmıştır. Bu durum, sözlü ortam edebî yaratıcılığı deneyim ve bilgi birikimlerinden edinilen kazanımlardır.

Sözlü ortam edebî yaratıcılığında söze kalıcılık sağlayıcı hem kendisinin söyleniş ezgisi, hem eşlik eden kopuz ezgisi ve her ikisi eşliğinde yapılan hareket dediğim dans veya raks gibi temel öğelerdir. Sözün saklanabileceği yazı öncesi yegâne yer ‘bellek’ güçlendiricileri, temel hatırlatıcılar, geri çağırıcılar bana göre bunlardır. Dolayısı ile, söz hangi biçim içinde söylenmiş olursa olsun, onun korunabilmesi bu üç özelliğe bağlıdır. Hangi yapıda <manzum, mensur> söz söylenirse söylensin, onları üç durum içinde geri çağırma olanağı vardır: Söz, ezgi ve hareket. Sözlü ortam edebî yaratıcılığında bunların varlığı belleğe yerleştirdiğimiz anlatıları geri çağırma en önemli yardımcılarıdır. Kimi için ahenkli söyleyiş, kimi zaman ezgili söyleyiş, kimi zaman bir dans, bir raks bize hatırlama güçlüğü çekilen anlatıyı geri çağırır. Bu olanağı yazılı ortam edebî yaratıcılığı, içinde doğup büyüdüğü sözlü ortam edebî yaratıcılığından hazır bulup almıştır. Yarattığı anlatıların büyük hacimli metinlerinde bu özelliklerden çokça yararlandığı göze çarpar. Benggü Taş Bitiği yaratıların hepsinde bütün bu özelliklerin karışımından <terkibinden> yazılı ortam yaratıcılığı içinde yazılı edebî yaratıcılık kendine başarılı bir ‘mensur’ anlatım dili yaratmayı başarmış diye düşünüyorum. Bu anlatım dili ile yazılmış anlatılardan biri de “Bilge Tonyukuk Benggü Taş Bitiği” adlı yaratıdır. Onların sahip olduğu anlatım dili üzerine farklı görüşler ileri sürenler yerli ve yabancı bilim adamları da olmuştur.

‘Manzum’ anlatım dili arayanlar, tamamının manzum olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bu görüşleri paylaşanlar da olmuştur. Ancak bütün bu görüşler, Türk dili ile yazılmış metinler üzerinde yeterince bilgisi olmayanlarca ileri sürülmüş bu türden görüşleri Talat Tekin eleştirir ve yukarıda değinmiş olduğumuz özelliklerin bir kısmına yer verir. ‘Manzum anlatım dilinde dize ölçüsü, dize kalıbı, dize durakları, uyak, söz ezgisi <ahengi>, durak gibi öğeler olmaz ise olmaz konumundadır. Bu yazılı anlatıları okuyarak veya dinleyerek öğrenen insanlar onları belleklerinde saklayıp kendileriyle taşıma olanağından başka bir olanağa sahip değillerdi. Dolayısıyla, söz ezgisini yaratma yönünde konuşma, anlatı metinleri yaratımında ünlü ve ünsüz seslerinin yinelenmesinden, karşıt ve koştut sözlerden bu anlatım dilinde yararlanılmıştır. Dediğim gibi, Türk dilinde bu üslûbun kullanılmasının temel nedeni, okunan veya dinlenen sözün belleklerde kalmasını ve uzun zaman orada saklanmasını sürdürmek içindir. Türk sözlü ve yazılı anlatılarında kullanılmasının temel işlevi budur.

Şunu da unutmamak gerekir ki, ‘Benggü Taş Bitiği’ yaratılar, yazarları tarafından yazılıp tarihe, gelecek kuşaklara öğüt vermek, yol göstermek üzere kaleme alınmışlardır. Bilge Tonyukuk, anlatısı da böyle bir yaratıdır.

“Bilge Tonyukuk Benggü Taş Bitiği” yukarıda belirtilen özellikler yanı sıra anlatıcı kalıp sözlerden, öğüt söz kalıplarından Bilge Tonyukuk’un akıllıca yararlandığı ve yeri geldiğinde kullandığı dikkati çeker. Anlatımının merkezinde ‘ben olmasaydım hiçbir şey olmazdı’ anlayışı hâkimdir. Anlatı

çatısı da bu anlayış üzerine kuruludur. Açılış sözü, anlatının işlenişinde yer alan olay tasvirleri ve söz akışı ile kapanış sözlerine bakıldığında burada olağanüstü vasıflara sahip bir yazar ile karşı karşıya gelindiği açıkça anlaşılır. Dikkat ve tecessüsü ve zihnî yaratıcılık faaliyeti yüksek biri olduğu muhakeme ve karar verme süreçlerini de etkiler.

Çağımızın anlatısında aranan özellikler nelerdir, diye düşündüğümüzde, çarpıcı ve sürükleyici bir üslup, iç diyalog, diyalog, entrika, çarpışma sahneleri, yokluk günleri gibi türlü tasvirler ve çarpıcı, öğüt verici, dünyaya ve insana bakışı yansıtan olay tasvirleri ve son cümle ile sözün kapatılışı oldukça sarsıcıdır. Bitirişi, kendi, eşsizliğini vurguladığı bu cümle de, bence müthiş bir final cümlesidir.

Doğrusu bu açıdan baktığımda, Bilge Tonyukuk yazıp arkada bıraktığı yaratısında yirminci yüzyıl başlarında Türk yazı ortamı edebî yaratıcılığına öncülük etmiş olduğunu düşünüyorum. Onun yarattığı, günümüz hikâyesi, romanı tadında okunacaktı, kanısındayım. Dünyaya, insanlara ve toplumlara hangi düzeyden baktığını, bilgeliğinin erişilmezliğine inanışını bu final cümlesine sığdırmıştır. Ne diyordu bu bitiriş cümlesinde: “*neç yirdeki kağanlık bodunka bündegi bar erser ne buñı bar erdeçi ermiş*”⁵

Bakar mısınız: VII. yüzyıl başında bir yazar anlatısına şu sözler ile başlıyor: “*bilge tonyukuk ben özüm tabgaç elinge kılındım*”⁶. Bence sözün bu açılışı, müthiş çarpıcı bir ifadedir. Bu söze başlayış tarzı bana yirminci yüzyıl içinde yetişmiş büyük mütefekkir ve büyük Türk hikâyecisi Ömer Seyfeddin’i hatırlatıyor. O, bir hikâyesinde söze şöyle başlar: “Ben Gönen’de doğdum”⁷. Bu bir tesadüf mü, Bilge Tonyukuk üslubundan modern hikâyecilik yolunda bir etkileniş mi, evet, bence bu bir etkileniştir.

Olağanüstü bilgelikte bir kişi, hani leb demeden leblebiyi anlayan bir kişiliğe, ötekiler arasında bilgi ve deneyim birikimine sahip bir üstünlüğü olduğu anlaşılıyor. Nitekim bir arada iken kendisine Kutluk Şad, ‘Yaggıl’<kurban kes’ buyuruğu verdiğinde, onun yağması <kurban sunucusu> ben idim, dediğinde, o, bunun anlamını biliyor ve iç söz olarak kendi kendine ‘Kağan mı kısıyın’ diyordu. Boyla Bağa Tarkan iç sözünü düşünür ve aklına gelen bir atasözüne uyararak Kutluk Şad’ın kurbancısı olarak onu ‘kağan kaldırma’ kararı alır ve bu tören için Teng Eri’ne sunulacak kurbanı keser, Türk Teng Eri ile irtibat sağlar ve Kutluk Şad’ı “Elteriş Kağan” olarak kaldırır, kendisi de bu törende Bilge

⁵ Çevirimi şu: “Hangi yerde bir kağanlık bodunun benim gibi bir bilge devlet adamı var ise, o kağanlığın aşamayacağı ne gibi bir güçlüğü olabilir imiş?”. Kendine, bilgeliğine duyduğu güvenin güzel bir dışavurumudur bu sözler.

⁶ “Ben özüm Tonyukuk, Tabgaç<Kuzey Çin’de doğdum”. Söze böyle bir cümle ile başlayış, anlatıcı açısından çok çarpıcıdır. Kendine güvenin bir başka ifadesidir. Nerede doğduğu önemli değil, ne yaptığı, yapacakları onun için önemlidir. Bu anlatıma böyle bir açılış cümlesi ile başlayış çağdaş bir söyleyiş, söz açış üslubu bana göründü.

⁷ Aydil Erol, *Bir Destan Adam: Ömer Seyfettin*, İstanbul, 2020, 2. CİLT. Bk. “Ant” hikâyesi, s.53.

Tonyukuk unvanına yükselir. Kararını pekiştirip uygulamaya koymasında şu savın önemli rol oynadığı anlaşılıyor: “*toruk bokalı semiz bokalı irakda bolsar semiz boka toruk boka tiyin bilmez ermiş*”⁸. Kağan kaldırma töreni yapılmasında bu atalarsözünün, öğüt sözün etkisi belirtilmiş olur. Karar vermede bir mihenk-taşı işlevi görür.

Buna benzer bir durum yine aniden ortaya çıkar. Anlatısında olayın tasvirine yer verir. Oğuz boyu, Tabgaç ve Kitan birleşip kendilerine saldıracakları haberini alınca bu durumu Bilge Tonyukuk anlatısında heyecan ve telaş içinde şöyle dile getirir:

“<haberi alınca> tün udısıkım gelmedi, küntüz olursıkım kelmedi, anta ötrü <Elteriş> kaganıma ötüntüm, ança ötüntüm: tabgaç oguz kıtany, bu üçegü kabışsar kaltaçı biz, öz içi taşın tutmuş teg biz”⁹.

Bilge Tonyukuk durumu böyle anlattıktan sonra da alınacak tedbiri bir atasözü ile Kağan’a açıklamaya çalışır ve şöyle der:

“*yuyka erikli topulgalı uçuz ermiş, yinçge eriklig üzgeli uçuz <ermiş>, yuyka kalın bolsar topulguluk alp ermiş, yinçge yogun bolsar üzgülük alp ermiş*”¹⁰.

Bilge Tonyukuk, düşüncelerini bu şekilde bilgece açıkladıktan sonra Elteriş Kağan’dan izin alıp sözlerini uygulamaya koyar. Düşmanların birleşmelerine fırsat vermeden her birine yaptığı ani saldırılar ile sindirip etkisiz konuma sokar. Tabgaç, Oğuz ve Kitany tehdidini ortadan kaldırır. Elteriş Kağan zamanında Bilge Tonyukuk’un çok mutlu olduğu anlatıda, istediği gibi hareket etmekten ve taşıdığı yetkileri kendi başına kullanmaktan dolayı, sahneleri tasvir edişinden anlamak mümkündür. Fakat o, roman tadında sakince ama coşkun bir dil ile anlattığı bu süreç bir anda değişir, kasırgaların koptuğu yeni bir yere gelip dayanır.

Bilge Tonyukuk, 692 yılında vefat eden İlteriş Kağan yerine çocukları küçük yaşta olduğu için kardeşi Moçu’yu Kapgan Kağan unvanı ile tahta çıkarmıştı. Kapgan Kağan asıl niyetini uygulayabileceği ana kadar Bilge Tonyukuk’a sezdirmemiştir. Kırgız seferinden dönerken hatunun vefatı haberini alınca eve geri dönmek zorunda kalır. Bilge Tonyukuk’a tavsiyelerde bulunur ve gider. Anlatısının bu bölümünde Bilge Tonyukuk mutludur. Aralarında güven

⁸ Bu atalarsözünü şöyle anlamlandırıyorum: *Cılız (toruk) boğaya, semiz (besili) boğaya uzaktan bakınca, hangisi cılız boğa, hangisi semiz<besili> boğa anlaşılmaz.*

⁹ Çevirisini şöyle anlıyorum:<haberi alınca> Gece uyuyamadım, gündüz yerimde duramadım. Bundan dolayı <İlteriş> Kağan’ıma düşündüklerimi söyledim. Düşündüklerimi şöyle söyledim: Tabgaç, Oğuz ve Kitany bu üçü birleşirse güç durumda kalırız İçten dıştan kuşatılmış gibi olacağız<dedim>.

¹⁰ Benggü Taş Bitiği” yaratılarda yer alan atasözleri için bk.: Ahmet Caferoğlu, “Orhon Abidelerinde Atalar kolay olur; sözü”, *Halk Bilgisi Haberleri*, İstanbul 1930, S. 3, s.11-14. Bu atalar sözünü ben çevirisini şöyle yapmayı tercih ediyorum: “Bir şey az<yufka> iken onu bir araya getirerek eğip bükmek kolay imiş; Bir şey ince iken onu kırıp parçalamak kolay imiş; Yufka<az topluluk> kalın <kalabalık olursa> olursa onu eğip bükmek zor olurmuş; İnce yoğun<kalın> olursa. onu kırıp parçalamak, dağıtmak zor olurmuş, derler”.

bunalımı, entrika gibi durumlar ortada görünmez. Görünse olanlardan Bilge Tonyukuk kurduğu özel iletişim-haber ağı ile haberdar olurdu. Bu süreçte Kapgan Kağan'ı tahta çıkardığı süreçtir. "Karamanın koyunu, sonra çıkar oyunu" sözüne denk düşen 'entrika' ile karşılaşması onu çileden çıkarır, yırtıcı bir kaplana dönüştürür. Anlatının birinci kısmında anlatıcının üslûbu, mutlu bir insanın anlatım üslûbu şeklinde yürür:

"Kırkızda yandımız. Türgeş kaganda küreg keldi. Sabı antag>: <Türgeş Kagan, On Ok Kaganka>: öndiün <Kapgan> kagangaru sü yorılım, timiş. <Biz> yorımasar, bizni <ölürür>. <Törük> kaganı alp ermiş, ayguçısı bilge ermiş. Kaç neñ erser ol bizni ölüртеçik ök timiş.< Küreg>:-Türgeş kaganı taşıkmiş, tidi. On Ok bodumı kalısız taşıkmiş tir<idi>.< Ol yirde> Tabgaç süsi bar ermiş. <küreg tidi>. Ol sabıg eşidip kaganım: -Ben ebğirü tüşeyin. <Kaganım> tidi:- Katun yok bolmuş erdi anı yoglatayın, tedi. <Bana> sü barıñ tidi. Altun Yışda oluruñ tidi. Sü başı İnal Kagan Tarduş Şad bolzun tidi. Bilge Tonyukuk'a baña aydı:-Bu sü ilet, tidi.Kıyınıg köñlüngçe ay.Ben saña ne ayayın,tidi.Kelir erser körü<g> kelür, kelmez erser tılg sabıg olur tidi."'¹¹.

Entrikanın yer aldığı ikinci kısımda öfke patlaması bir üslûp ortaya çıkacaktır. Sözün tonun yükselişi ve değişimi adım adım aşağıda konuşmalardan daha iyi anlaşılacaktır:

"Altun Yışda olurdumuz. Üç küreg kişi keldi. Sabı bir <idi>. <Türgeş>kaganı sü taşıktdı. On Ok süsi kalısız taşıktdı, tir<miş>.<Türgeş kaganı>: Yarış Yazıda terilelim te<r>imiş.

Ol sabıg eşidip <Kapgan> kagangaru ol sabıg iddim. Kanda yan sabıg <sabçı> kelitdi <Sabıg antag>:- oluruñ tiyin, timiş. Yelme kargu edğüti urgıl basıtma timiş. Büg/Bög kagan bañarı ança ayıdımış.

Apa tarkangaru içre sab ıdımış. Bilge Tonyukuk<ka> anyık ol öz <sabıg anlar>, sü yorılım tideçi, unamañ.<timiş>.

<Ben> ol s sabıg eşidip sü yorıtdım. Altun Yışg yolsuzun aşdım<Iz>, Ertiş öğüzüg keçıgsızın keçdimiz tün <sü> akıtdımız. Bolçuka tang ündürü tegdimiz.

¹¹ Çeviri şöyle: "Kırgız seferinden döndük. Türgeş Kağan tarafından bir küreg<sığınmacı> geldi. Sığınmacının söyledikleri şöyleydi: Türgeş Kağan ondan önce davranıp Kapgan Kağan'a ordu sevk edelim. Biz üzerine yürümezsek o bizi tek tek öldürür. Törük<Yaratılmış> Kağanı alp imiş, sözcüsü bilge imiş. Ne yaparsak yapalım hiç şühe yok o bizi öldürecekler.<Bu yüzden> Türgeş kağanı ordu çıkarmış dedi sığınmacı. On Ok bodununun tamamı başkaldırmış, Tabgaç ordusu var imiş<dedi sığınmacı>.O sözü Kağan işitince <bana>: Ben eve geri döneyim dedi. Kağan'ın hatunu ölmüştü. Ben gidip onun yoğ törenini yaptırayım, dedi. Orduya sen buyur, dedi. Altun Yış'ta oturun, dedi. Sü<ordu> başında İnal Kağan Tarduş Şad bulunsun, dedi. Bilge Tonyukuk(k)a,bana buyurdu: Bu orduyu sen yönet. Kendi gönlüne göre buyur onlara, ben sana ne söyleyeyim, dedi. Gelir ise küreg <sığınmacı> gelir, gelmez ise tılg<casus> sözünü dinle,<burada oturunuz, dedi.>. Görüleceği üzere Bilge Tonyukuk, anlatım bakımından samimi, sıcak, güven içinde söyleyiş halinde sözlerini sıralamaktadır. Ancak, bu durum biraz sonra değişecektir. Gerilim sahneye çıkaracaktır.

<Sü> tılıg kelürdi. <Tılıg> sabı andag:-Yarış yazıda on tümen sü tirildi, tir. Ol sabıg eşidip begler kopun yanalım, arıg ubutu yig tidi. Ben anca tirmen<ben>Bilge Tonyukuk tidim:- Altun Yışığ aşa keldimiz, Ertiş ögüzüg keçe keldimiz. <Alarınğ> kelmesi alp tedi<m>, tuymadı<lar>. Ol ödte> Teng Eri, Umay, Iduk yir sub <beni> basa birdi erinç. <Ben> ayıtdım>: neke tezerbiz üküş tiyin, neke korkur biz az tiyin, ne basınalım tegelim, tidim. Tegdimiz, yulıdımız. Ekindi kün <Türgeş kagan> örtçe kızıp keldi. Süngüşdümüz. Bizinde eki uçı singarça arduk erdi. Teng Eri yarlıkaduk üçün üküş tiyin biz korkmadımız. Tarduş Şadra udu yanydımız.”¹²

Kapgan’ın arkasından çevirdiği bu entrika karşısında Bilge Tonyukuk çileden çıkmış, öfke seline yakalanmıştır. Daha önce kendisinden ‘Kaganım’ diye saygıyla söz ettiği Kapgan olay sahnesinden kovulur ve yerini her anlama açık bir hitap alır: “böğ”, “büğ”, “büke” çeşitli şekillerde okunabilir ve çeşitli anlamlara kullanılabilir bir söyleyişe bırakır. Bilge Tonyukuk, kızgınlığını, öfkesini bu şekilde taş a dokutur. Bunu bu şekilde söyleyecek derecede kendine güvenen, korku bilmez bir kişiliğe sahip cesur biri olduğu anlatısında da görülür. O artık bir ‘Bög’ tür. Yahut bir ‘Büge’ yahut ‘Büke’ dir. “Örümcek” veya bir tür zehirli ‘yılan’ değerindedir. Kendisini kağan kaldırdığı biri tarafından arkadan hançerlenmek Bilge Tonyukuk’a ağır gemleştire, diye düşünüyorum. Bilge Tonyukuk o zamana kadar kimsenin yapamadığı Batı seferinden Demir Kapıya kadar varıp döndükten sonra devlet hayatından kendi kararı ile ayrılmış olacağını sanıyorum. O, böyle bir kişilik sahibidir. Kimseye minneti yoktur. Bu tarih muhtemelen 714 yılı olabilir. Anlatıdan, Batı seferinden döndükten sonra Kapgan’dan koptuğu anlaşılıyor.

Baştan sona yaşadığı fırtınalı, mücadele içinde geçen hayat macerasını mükemmel bir kurgu içinde dile getirip yazıya dökerken anlatım dili ben merkezli bir anlatım dilidir. Sözüünü bitirirken de başta olduğu gibi yine ben merkezli, sarsıcı, dünyanın zirvesinde olduğunu açıklayan bir cümle ile bitirir:

“Elteriş kagan kazanmasar udu, ben özüm kazanmasar <udum> el yeme bodun yeme yok erteçi erdi. <Elteriş kagan> kazgandukın için udu. <Ben>

¹² Çeviri şöyle olabilir: Altun Yış’ta oturduk. Üç sığınmacı geldi. Sözleri birbirinin aynı idi:<Türgeş Kağanı> orduyu savaşa çıkardı. On Ok ordusu tam sefer halindedir., der imiş. <Türgeş kağanı> Yarış Yazı’da toplanalım, demiş. O sözü işitince <Kapgan> Kağan’a bu sözü haberci ile bildirdim.<Kağan> bana haber gönderdi:-oturun, diye haber bildirmiş. Atlı devriyeleri ve gözetleme kulelerini yerleştirin. Basılmayın demiş. Bög/Büğ Kağan bana böyle haber göndermiş. Apa Tarkan’a da gizlice haber göndermiş: Bilge Tonyukuk inatçı, ters tabiatlıdır. Bu sözü duyarsa aksini yapar, orduyu sevk edelim, der.<Böyle derse> onu onaylamayın, demiş. Ben bu sözü duyunca orduyu sevk ettim. Altun Yışığ’ı yolsuz aşdık, İrtiş Suyı’nu geçitsiz geçtik, gece orduyu yürüttük. Tan ağarırken Bolçu’ya ulaştık. Asker, bir casus getirdi. Casusun sözü şöyle: Yarış Yazıda on tümen asker toplandı. Bu sözü duyunca beylerin çoğu: Dönelim, savaşa girip yenilmenin utanımdan böyle çekilmek daha az utanılacak olur, dediler. Ben şöyle dedim, ben Bilge Tonyukuk: Altun Yışığ aşıp geldik Eriş Suyı’nu gece geçtik. Hepinizin buraya gelişi çetin oldu,<dedim>,duymadılar. O anda <beni> Teng Eri, Umay, Iduk Yir Sub beni basturdular.<Onlara öylece söyledim> niye telaş ediyoruz onlar çok diye, niye korkacağız biz azız diye, saldıralım, dedim. Saldırdık, yağmaladık. İkinci gün <Türgeş kağan> gelip saldırdı. Savaşttık. Sağ ve sol kanatları bizden kalabalık idi. Teng Eri koruduğu için, onlar çok diye korkmadık, savaşttık, Tarduş Şad’a doğru yöneldik.”.

özüm kazandukum için el yeme el boldı, bodun yeme bodun boldı. < Ben> özüm karı boldum, ulug boldum. Neş yerdeki kaganlık bodunka bündegi bar erşer ne bu buşı bar erteçi ermiş. Törük Bilge Kagan elinge bitidim, ben Bilge Tonyukuk¹³”.

Müthiş bir anlatıya giriş ve müthiş bir cümle ile anlatıyı bitiriş. Korku bilmez ama, bilge ve deneyim sahibi bir kişilik sahibinin, mücadelelerine şekil veren azim ve kararlılığı mahirane bir biçimde anlattısında kendini göstermektedir.

Edebî açıdan bakıldığında yazarın metnini modern zamanların roman ve hikâye tekniği ile kaleme aldığı görülecektir. Taşlara dokuttuğu bu metin ile Bilge Tonyukuk, bize böyle Türk yazılı ortam edebî yaratıcılığında yüksek kabiliyetli bir yazarımız olduğu gerçeğini ve bu gerçeği kanıtlayacak eserini miras bırakacak cömertliğini göstermiş bir büyük kişiliktir.

IV. Sonuç

Burada üzerinde durmak istediğim husus, anlatıyı yazanın tüm bu olayların yaşayıcısı olmasıdır. Yirmi birinci yüzyıl dünya edebî yaratıcılığında gözlediğimiz özelliklerin olağanüstü bir anlatış ile yüzyıllar ötesinden bize bir roman tadında işleyip geleceğe bir tarih, bir kültür, bir edebî dil yadigârı olarak bırakmış olmasıdır. Onun bir edebî yaratı olarak yeterince üzerinde durulmadığı kanısındayım. Türk edebî yaratıcılığı tüm yaratıları bir bütünlük içinde ele alınıp değerlendirilemediği sürece, değişim ve dönüşüm dönemleri arasında zihni ve edebî kopukluklar sürecektir, diye düşünüyorum.

Yazarın bize miras bıraktığı anlatı, edebî açıdan bakıldığında, onu bir roma, bir hikâye, bir tarih metni tadında okumanız mümkündür. Sözlerine kalıcılık kazandırmak, belleklerde korunup yeniden anlatılabilirliğini güçlendirmek için ünlü ve ünsüz ses tekrarları, yarım kafiyeler, karşıtlıklar ve koşutluklar, türlü benzetme ve tasvir vasıtaları ile bezeyip ona sözel söyleyiş ezgisi kazandırmıştır. Onun bu birikimi, kopuz eşliğinde yapılan icralardan kazanılmış zengin söz varlığının ve edebî söyleyişlerin etkisi olduğu kanısındayım. Çünkü bu metinler, kalıcılık kazansın, öğrenilsin diye taşlara dokutulmuştur. Birçok yerde vurguladığım gibi, bu metinleri okuyanlar ve dinleyenler onları belleklerinde saklayacak, bir yerden bir yere taşıyacak ve yeniden etrafına anlatacaktır. Dolayısıyla anlatım dilinin bütün bu özellikleri bir arada kullanması şartların yaratmış olduğu özel bir edebî anlatım dili diye düşünüyorum.

¹³ Çevirisi şöyle olabilir: *Elteriş Kağan kazanmasaydı, Ben kazanmasaydım il <devlet> de, bodun <halk> da yok olacaktı. Elteriş Kağan kazandığı için, ben kendim kazandığım için il,il oldu, bodun da bodun oldu. <Ben şimdi> yaşlandım, uluğ kişi oldum. Hangi yerdeki kağanlı bodunun <kağanlı halkın> benim gibi bir devlet yöneticisi varsa, <onların bu dünyada> ne gibi bir derdi/tasası olabilir? Törük Bilge Kağan ilinde <bu taşarı> yazdırdım. Ben Bilge Tonyukuk”.*

Kimi zaman diyorum kendi kendime: Acaba diyorum bu metnin kurgusundan, anlatıma yerleştirilen iç monolog, monolog ve diyaloglara, entrika, öğüt sözlere ve tasvirlerle bakarak edebî bir tür olması gerekmez mi? Bu metin, edebî yaratıcılığımızda sadece bir dil tarihi, filoloji metni mi, sadece bir tarih belgesi mi? Edebî metin olma vasfı açısından benim ilk anda görebildiklerim bunlar. Umarım bu açıdan üzerinde duran daha güzel çalışmalar ortaya çıkar. Bu esere edebî yaratıcılık açısından bakıp ve bunu kendimize özgü bir yazılı edebî yaratıcılık başlangıcı sayacak olursak, o günden bugüne Türk yazılı edebî yaratıcılığı kaç yabancı edebî yaratıcılık modeline tutsak olup günümüze hangi hallerden geçerek sürüklene geldiği üzerinde duran var mı, bilmiyorum. Bu konuya fırsat bulursam döneceğim ama, üzerinde çokça durulması icap eden bir sorun olarak edebî yaratıcılığımızda yerini koruduğunu söyleyebilirim. Türkler çoklu din sahibi bir millet, bir toplumdur. Her birinin içinde gerçekleşen edebî yaratıcılık Türk dili ile gerçekleştiği ve Türk edebî yaratıcılığının ayrılmaz cüzleri olduğu Türk edebiyatı tarihinin temel sorunlarından biridir.

Bilge Tonyukuk’un bana göre de ölümünün 1300. Yılında kendisi Türkler tarafından saygıyla anılmayı tam anlamı ile hak eden bilge Türk büyüğüdür. Yeri uçmağ olsun.

Kaynakça

- AYDIN, Erhan (2018), *Taşa Kazınan Tarih*, İstanbul: Kronik yayınları.
- BERTA, Arpad (2010), *Sözlerimi İyi Dinleyin*, [Çev. Emine Yılmaz], Ankara: TDK yayını.
- CAFEROĞLU, Ahmet “Orhon Abidelerinde Atalarsözü”, *Halk Bilgisi Haberler* İstanbul 1930, S. 3, s.11-14.
- ERCİLASUN, Ahmet B. (2016), *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- EROL, Aydil (2020), *Bir Destan Adam: Ömer Seyfettin 2. CİLT*, İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- ORKUN, Hüseyin N. (1994), *Eski Türk Yazıtları*. Ankara. TDK Yayınları.
- ŞİRİN, Hatice (2016), *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*, Ankara: TDK yayını.
- TAŞAĞIL, Ahmet (2014), *Göktürkler, I-II-III*, Ankara: TTK yayını.
- TEKİN, Talat (1968), *A Grammer of Orkhon Turkic*, Bloomington: Indiana University Publication.
- TOGAN, İsenbike (2006), [Gülнар Kara-Cahide Baysal], *Eski T’ang Tarihi*, Ankara: TTK yayını.

GELENEKSEL KIRKLAMA UYGULAMASINDAN BEBEK SPA MERKEZLERİNDEKİ KIRK BANYOSUNA EVRİM

Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET*

Öz: *Kırlama, temelde anne (lohusa) ve bebek için kritik bir dönem olarak kabul edilen kırk günlük sürecin dolması, anne ile bebeğin dünyaya tutunmaları nedeniyle yapılmaktadır. Manevi anlamdaki temizliği sembolize eden susuz kırlama da yapılabilmekle birlikte kırlamanın esasını suyla fiziki anlamda yapılan temizlik oluşturmaktadır. Lohusa ile bebek, tecrübeli bir kadının rehberliğinde suyla yıkanarak kötü ruhlardan, hastalıklardan arındırılmaya çalışılmaktadır. Anadolu'da geleneksel hayatın sürdürüldüğü yerlerde, doğum sonrasına bağlı inanış ve uygulamalar arasında kırlama yaygındır. Bugün kent toplumunda bebek SPA merkezlerinin hizmetleri arasında da, "kırk banyosu" ya da "kırk uçurma" olarak adlandırılan bir uygulama söz konusudur. Annenin istekleri doğrultusunda hazırlanan, aile fertlerinin de katıldığı kırk banyoları, eğlenmek, dinlenmek, rahatlamak, hatıra fotoğrafları çekirtmek, sosyal medyada beğeni almak işlevlerine sahiptir. Geleneksel toplumdaki, yeni doğanın mezarının kırk gün boyunca açık olduğuna ve bu sürecin tamamlanmasına dair bir inanıştan söz edilmemiştir. Makalede, bebek SPA merkezlerindeki kırk banyosu/kırk uçurma uygulamaları içerikleri, düzenlenme şekilleri, yerleri ve zamanları, katılımcıları ve düzenleyicileri açılarından ele alınarak geleneksel kültürdeki icrası ile karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda, Eskişehir'deki bebek SPA merkezlerinden ve kırk banyosu hizmeti almış olan ailelerden elde edilen veriler esas alınmıştır. Yapılan inceleme ve değerlendirmeler neticesinde, anne ve bebeğin ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda, kırlamanın icra edildiği bağlamın ve icracıların değiştiği görülmüştür. Diğer taraftan, kırlamada kullanılan pek çok unsurun gösteri ve eğlence yönünün ön plana çıkarıldığı, gelenekte olmayan bazı yeni unsurların eklendiği tespit edilmiştir.*

Anahtar Kelimeler: *Eskişehir, kırlama, bebek SPA merkezleri, kırk banyosu, kırk uçurma.*

Evolution From Traditional Forty-Day Bath to the Forty-Day Bath in Baby SPA Centers

Abstract: *Forty-day bath (washing) is done because the forty-day period, which is considered a critical period for the mother (puerpera) and the*

* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir/TÜRKİYE. E-posta: abuyukokutan@hotmail.com ORCID No: 0000-0001-8732-6043.

baby ,is finished and the mother and baby are introduced to the world. Though the forty-day bath can be done without water, which symbolizes spiritual cleanliness, the basis of the forty-day washing is physical cleaning with water. Under the guidance of an experienced woman, by being washed with water, the puerpera and the baby are cleansed from evil spirits and diseases. In places where traditional life is preserved in Anatolia, forty-day washing is common among postnatal beliefs and practices. Nowadays, among the services of baby SPA centers in the urban society, there is a practice called "forty bath" or "making the forties". Prepared according to the mother's wishes and attended by the family members, forty baths have the functions of having fun, resting, relaxing, taking souvenir photos, and getting likes on social media. In the traditional society, there is no mention of the belief regarding the question if the grave of the newborn is open for forty days and regarding the completion of this process. In this article, forty bath / "making the forties" practices in baby SPA centers are compared with their execution in traditional culture, in terms of their content, arrangement, places and times, participants and organizers. Within this context, the data obtained from the baby SPA centers in Eskişehir and the families who received the forty bath service were taken as the basis. As a result of the examinations and assessments, it was seen that the context in which the forty-day bath was performed and the performers changed according to the needs and expectations of the mother and the baby. On the other hand, it has been determined that the show and entertainment aspects of many components in forty-day baths are highlighted, and some new elements that are not in the traditions have been added.

Key words: Eskişehir, forty-day bath, baby SPA centers, forty bath, making the forties.

Giriş

Toplumu var eden ve yeryüzünü anlamlı kılan insandır. Ona verilen değer, dünyaya gelişinden büyümesine, hayata tutunmasından ölümüne kadar olan yolculuğunda birçok inanış ve uygulamanın meydana gelmesini sağlamıştır. Hayatın bu üç evresi etrafında oluşan söz konusu inanış ve uygulamalar, nesiller boyu aktarılan geleneksel törenlerin oluşmasına neden olmuştur. Bir değer olarak görülen insanın, bedensel ve ruhsal açıdan korunmasına yönelik bu mücadelenin temelinde, yaşamla olan bağın koparılmaması yer almaktadır. Geleneksel toplum yapısında, kadının hamile kalmasından, ölümün tam olarak gerçekleştiği ana kadar olan inanış ve uygulamalar, söz konusu bağın sürekliliğinin sağlanması adımıdır.

İnsanın dünyaya gelmesi, büyümesi ve yetişkin olması, evlenmesi, ölümü etrafında gerçekleştirilen inanış ve uygulamalar, içine doğduğu toplumun dünya görüşüne, değer yargılarına, kabul ve beklentilerine uygun olarak şekillenir. Toplumdan topluma farklılık göstermekle birlikte, bunların işlevi, Sedat Veyis Örneğin de ifadesiyle, insanın bu “geçiş” dönemlerindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak, aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır (Örnek 1995: 131). Günümüzde bunlardan bazılarının yok olmaya yüz tuttuğu, bazılarının da bugüne ait düşünce ve malzemelerle güncellenerek, değişip dönüşerek işlevselliğini devam ettirdiği görülmektedir.

Yazıda, geçiş dönemlerinin ilki olan “doğum” başlığı altında değerlendirilen, doğum sonrasında görülen ve büyük oranda bebeğe odaklanan inanış ve uygulamalar arasında yer alan “kırklama” hakkında kısa bilgi verilecektir. Bu bilgileri, asıl konumuz olan Eskişehir il merkezindeki bebek SPA merkezlerinde yapılan “kırk banyosu” ya da “kırk uçurma” olarak adlandırılan uygulama ile ilgili bilgilendirmeler takip edecektir. Söz konusu uygulama, SPA merkezlerindeki içeriği, düzenlenme şekli, yeri ve zamanı, katılımcıları ve düzenleyicileri açılarından ele alınarak geleneksel kültürdeki icrası ile karşılaştırılacaktır.

Çalışma, sözlü kültür ortamında gerçekleştirilen alan araştırmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda, Eskişehir’deki bebek SPA merkezlerinde görev yapan kişiler, bu merkezlerde bebelere kırk banyosu yaptıran uzmanlar ve bebeklerine kırk banyosu yaptırmış olan aileler ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Konuyla ilgili sağlıklı çözümler yapabilmek adına kırk banyosu uygulamasının yapıldığı birkaç seans izlenmiştir. Araştırmaya veri sağlayacak bebek SPA merkezlerinin ve ailelerin seçilmesinde herhangi bir sınırlamaya gidilmemiş, görüşmeye zaman ayırabilecek olan bebek SPA merkezleri ve aileler ile görüşülmüştür.

1. Kırklama

Kadın, gebelik döneminde nasıl ki görünmez bir fanus içinde yaşatılıyor, çevrenin kuşatması altına alınıyorsa bu korumacı yaklaşım, doğum gerçekleştikten ve bebek sağ salim dünyaya geldikten sonra daha da artarak devam etmektedir. Gebelik dönemindeki bu geleneksel duyarlılığın temelinde, lohusa ile karnındaki bebek yer almaktadır. Dünyaya gelen bebek, henüz savunmasız olduğu için doğum sonrasındaki inanış ve uygulamalar ağırlıklı olarak bebeğin hayatta kalmasını ve sağlıklı bir şekilde büyümesini sağlamaya yöneliktir. Bu bağlamda, doğumdan sonraki ilk kırk gün önemlidir. Kırk günlük süre içerisinde yapılan kırklama ile bebeğin toplumun bir üyesi hâline getirilmesi amaçlanır.

Halk arasında doğumdan sonraki kırk gün boyunca, lohusanın ve bebeğin mezarının açık olacağına ya da lohusanın ve bebeğin ayağının kırk gün çukurda olacağına inanılmaktadır. Kırk gün gibi formel değer taşıyan bu dönemin, lohusa ve bebek açısından olumlu sonuçlarla geçirilmesi açısından birtakım tedbirler alınmaktadır (Aça 2005: 71). Kritik bir dönem olarak görülen kırk gün içerisinde ya da kırk günün sonunda, açık olan mezarların kapandığı inancıyla, lohusa ve bebek kırklanmaktadır.

Lohusa ve bebeği koruma düşüncesinin ön plana çıktığı, alınan tedbirlerin sayısının artırıldığı bu kırk günlük süreçte “kırk basması, kırk düşmesi, kırk karışması, lohusa basması” gibi adlar verilen lohusa ve bebek hastalıklarından kaçınmaya dikkat edilmektedir (Örnek 1995: 146). Kırk basmaması için, kırkı çıkmayan lohusalardan dışarı çıkarılmaması, çıkarıldığında karşılaşmamaları, karşılaştıklarında ise birbirleriyle ekmek, boncuk, iğne, düğme, iplik, yemeni, havlu, bozuk para ya da çocuklarının elbisesini değiştirmeleri sağlanmaktadır (Büyükokutan 2012: 271). Gelişemeyen, zayıf ve sürekli hastalanan çocukların kırkının diğer insanların ya da hayvanların kırkıyla karıştığına inanılmaktadır. Bu durumdaki çocuk sürekli hasta olacağı ve gelişemeyeceği için tekrar kırkının çıkarılması gerekmektedir (Karakaş 2013: 71).

Yukarıda da ifade edildiği üzere lohusa ve bebek, kırk günlük süreci her türlü hastalık ve zararlı etkilerden uzak olarak atlatmalarının ardından kırklanmaktadır. Anne ve bebeğin topluma katılmalarını sağlamak amacını taşıyan kırklama, kırk günlük süre içerisinde farklı günlerde olabilmektedir. Doğumdan sonraki yirminci günde, “küçük kırkı”, “yarı kırkı” ya da “yirmi kırkı”; otuzuncu günde “otuz kırkı” ya da “ay kırkı”; kırk günlük olunca da “büyük kırkı” ya da “koca kırkı” yapılabilmektedir (Büyükokutan 2012: 277). Kırklama, bebeğin anneannesi, babaannesi ya da tecrübeli bir kadın tarafından yapılır.

Lohusa ve bebeğin mikroplardan ve hastalıklardan arındırılması, kendilerine kötü ruhların musallat olmaması için yapılan kırklama, temelde lohusa ile bebeğin su ile yıkanmaları şeklinde olmaktadır. Saf ve temiz su, dualarla lohusa ile bebeğin başından aşağı kırk kez dökülür. Suyun içine atılan güzel kokulu bitkilerin yanı sıra, altın, yüzük, küpe, gümüş, demir, yumurta, arpa, buğday, taş gibi maddeler de söz konusudur. Bu maddeler bebeğe ve lohusaya temas ederek sahip oldukları özellikleri aktarmaktadır. Diğer taraftan kırklama, su kültü ile de doğrudan bağlantılıdır. Lohusa ve bebek, suya batırılıp çıkarılarak simgesel anlamda öldürülüp yeniden diriltilmektedir (Aça ve Yolcu 2019: 366).

Suyla, fiziki anlamda yapılan bir temizliğin yanında, manevi anlamdaki temizliği ifade eden susuz kırklama da söz konusudur. Susuz kırklama, bebeğin bir çarşaf ya da battaniyenin üzerinde üç defa yuvarlanması, bu sırada, “Peygambere salavat, sallı alâ Muhammed, kutlu olsun diyenin akıbeti hayr olsun” denilerek yapılır (Acıpayamlı 1974: 93-96; Örnek 1995: 147). Görüldüğü üzere susuz kırklamada, suyla yıkama pratiğinin yerini battaniyenin içinde yuvarlama pratiği almıştır. Bu uygulamayla bebek, kendisine zarar verebilecek her türlü olumsuzluğa, temasta bulunduğu örtüye intikal ettirmektedir.

Doğumdan sonraki kırk gün içinde anne ve bebeğin hem fiziki hem de ruhsal açıdan güçsüz ve gözle görülemeyen her türlü zararlı etkilere açık olacağı inancı doğrultusundaki inanış ve uygulamalardan kırklama, sadece Anadolu’da değil Türk Dünyası geleneksel kültüründe de bilinmektedir. Kırkı çıkana kadar dışarı çıkarılmayan, hane üyeleri dışında kimseye gösterilmeyen bebek, kırlandıktan sonra topluma karışabilmektedir. Kırklama hakkında verilen bu bilgileri, Eskişehir’deki bebek SPA merkezlerinde yapılan kırk banyosu ya da kırk uçurma üzerinden sürdürerek, geleneksel kültürdeki değişim, dönüşüm üzerine odaklanmakta fayda vardır.

2. Eskişehir Bebek SPA Merkezleri ve Kırk Banyosu

Bebek SPA’sı ve hidroterapi, Avrupa’da yaygın olarak yapılan, bebeklerin kan dolaşımını hızlandıran ve motor becerilerini destekleyen bir uygulamadır. Açılımı “Sanitas Per Aquam” olan SPA “su ile gelen sağlık” demektir ki Romalılardan bugüne kadar uygulanan su tedavilerine verilen isimdir. Hidroterapi ise bebekler için özel olarak üretilen sağlık havuzlarında belli sıcaklıkta, boyun simidi ile birlikte bebeklerin ilk su ile tanışması ve havuz deneyimine denilmektedir. Havuzdan çıkan bebeğe, bebek masajı uzmanları ya da onların rehberliğinde ebeveynler tarafından masaj yapılarak bebeğin sağlıklı gelişimine olanak sağlanmaktadır. Masaj ve SPA’nın bebeklerdeki şişkinlik, gaz ve kolik sancılarını hafifletmenin yanı sıra bebeklerin sindirim sisteminin

düzenlenmesinde etkin rol oynadığı, stres hormonunu azalttığı, bağlanmayı desteklediği uzmanlarca belirtilmektedir.

Türkiye’de, önüne özel bir isim getirilerek, “bebek masaj ve SPA merkezi”, “SPA ve aile yaşam merkezi”, “bebek SPA ve anne bebek aktivite merkezi” ya da sadece “bebek SPA merkezi” gibi adlarla açılmaya başlanan kurumlar oldukça yenidir. İstanbul, Ankara, İzmir, Adana gibi büyük şehirlerde son iki yıldır yaygınlaşmaya ve gittikçe rağbet görmeye başlayan bu kurumların temel amacı; *bebeklerin rahatlamasına, ebeveynlerin stresinin azalmasına yardımcı olmaktır*. Bebek SPA merkezlerinde asıl olarak, bebeklerin fiziksel ve zihinsel gelişimini destekleyecek hidroterapi, boyun simidi ile yüzdürme ve bebek masajları ile hizmet verilmektedir. Güvenli ve sağlık kurallarına uygun bir ortam sunulan kurumlarda bebekler rahatlatırken özellikle anne de dinlenmekte, sosyalleşmektedir.

Türkiye’deki bebek SPA merkezlerinin internet sayfaları incelendiğinde, bazılarında söz konusu hizmetlerin yanı sıra kırk banyosu/kırk uçuşma uygulamasına da yer verildiği görülmektedir. Kırk banyosuna dair video paylaşımlarının fazla olması bu yönde yoğun talebin geldiğini düşündürmüştü ve Eskişehir’deki bebek SPA merkezleri ile iletişime geçilmiştir. Eskişehir’de kırk banyosu uygulamasına yer veren beş tane bebek SPA merkezi tespit edilmiştir. Bu merkezleri, öncelikle kuruluş zamanları, amaçları, kurucuları, bağlamı ve kırk banyosu hizmetleri açılarından ele almak yerinde olacaktır.

Eskişehir’in ilk bebek SPA merkezi olan Bluuh Baby Spa, 12 Haziran 2019 tarihinde açılmıştır. İşletme sahibi olan Zübeyde Berrak Yılmaz, şu an üç buçuk yaşında olan oğlunun uykusuzluk ve gaz sancısı problemleri üzerine araştırma yaparken bebek SPA merkezlerinden haberdar olur ve oğlunu Ankara’da bir merkeze götürür. Bebek SPA merkezinin desteğinden memnun kalan Yılmaz, böyle bir işletmenin Eskişehir’de de açılmasının faydalı olacağını düşünerek, Ankara’da bayilik sistemi ile çalışan bir firmayla anlaşır. Bugün Eskişehir’in merkezi bir semtinde, otoparkı olan lüks bir iş merkezinde, 0-10 ay arası, üç kilogramın üzerindeki bebeklere hitap eden Bluuh Baby Spa, pazartesi hariç haftanın altı günü saat 10.00 ile 18.00 arası hizmet vermektedir. Burada bebeğin yüzmesi ve masajı en temel uygulamadır. Asıl mesleği mimarlık olan Yılmaz, bebek SPA merkezi açabilmek için gerekli olan Milli Eğitim Bakanlığı onaylı bebek masajı uzmanlığı sertifikasına sahip olmanın yanı sıra bebeklere ve ailelere daha verimli olabilmek için çocuk gelişim uzmanlığı eğitimine de devam etmektedir. Anne olmanın ilk yıllarındaki hassasiyeti tecrübe eden Yılmaz, odak noktası bebek olduğu için kurumda devamlı bir hemşire ya da sağlık personelini buldurmaya özen göstermektedir. Masajın bebekleri sakinleştirdiğini ve iletişimi güçlendirdiğini belirten Yılmaz, bebeklere daha sağlıklı dokunuşlar yapılabilmesi için almış olduğu bebek masajı uzmanlığı eğitimini, birlikte çalıştığı sağlık personelinin bilgileriyle de pekiştirerek, ailelere öğretmeye, bebekleri rahatlatmaya çalışmaktadır. Su ve masajın bebeklerdeki kolik, gaz sancısı, kas ağrısı, uykusuzluk, kabızlık, kas güçsüzlükleri, gelişim problemleri gibi sağlık problemlerine çözüm olduğu gibi hiçbir sağlık problemi olmayan bebeklerin de gelişimini desteklediği için Bluuh Baby Spa’nın açıldığı günden bu yana yoğun talep gördüğünü ifade etmektedir. Bebeklerinin ilk su ile tanışmasından ve havuz deneyiminden memnun kalan aileler, söz konusu merkezde kırk banyosu/kırk uçuşma uygulamasının yapılmasını da talep etmişlerdir. Kırk banyosu/kırk uçuşma,

daha fazla bebeğe ulaşmak ve onları da suyla tanıştırmak adına işletme için de önemli olduğu için geleneksel olarak kırk banyosunun yapılışına dair bilgiler ve görseller incelenmiş, bebek SPA merkezinde uygulanabilirliği değerlendirilmiş, kırk banyosu ve kırk sepetleri hazırlanmıştır (KK-1).¹

“Eskişehir’in ilk ve tek süt banyolu bebek spa merkezi” sloganını vurgulayan Little Boss Baby Spa, 11 Eylül 2020 yılından beri hizmet vermektedir. Bayilik sistemi ile çalışan işletmenin Eskişehir’deki kurucusu Ecem Yağmur Şentürk’tür. İki aylık bebeği sık ağladığı, kolik ve gaz sancuları yaşadığı için Eskişehir’deki bir bebek SPA merkezinden destek alan Şentürk, faydasını görünce aynı sorunu yaşayan bebeklere ve ailelere destek olmak amacıyla kendisi de böyle bir işletme kurmaya karar verir. İlk beş aylık dönemde bebeklerin çok fazla gaz sancuları olduğunu, özel olarak tasarlanmış havuzlarda uygulanan hidroterapi yöntemi ile bebeklerin gaz sancılarının azaldığını, su içerisinde boyun simidi takılarak yapılan egzersizler sayesinde bebeklerin daha kontrollü hareket etmeyi öğrendiklerini, motor ve kas gelişimlerine destek sağlandığını belirtmektedir. Ailelerin doldurduğu bebek bilgi formlarından hareketle, ihtiyaç yoğunluğuna göre Eskişehir’de bugün altı şubesi açılmış olan işletmenin ana ofisi Eskişehir’in merkezi bir semtinde, lüks ofis ve konutların bulunduğu bir iş merkezindedir. Bilecik ve Bozüyük’te de şubeleri bulunan Little Boss Baby Spa, bebeklerin bedensel ve zihinsel gelişimlerini olumlu yönde etkilemeyi ve ailelerin onlarla eğlenceli zaman geçirebilmelerini sağlamayı, yurt içinde ve yurt dışında güvenilir bir marka olmayı görev edinmiştir. Haftanın her günü saat 10.00-20.00 arasında, 0-5 yaş arasına hitap eden kurumda, bebekler için özel tasarlanmış, hidroterapi özelliği bulunan havuzlarda yüzme, süt banyosu, bebek masajının yanı sıra anneler için el masajı, genel masaj, babalar için de masaj koltuğu hizmetleri verilmektedir. Şentürk, şubelerinde bebeğe üçüncü bir el değmemesi ilkesi olduğu için anne ve babalara maket bebek üzerinde bebek masajı eğitimi verdiklerini ve masajı onlara yaptırdıklarını ifade etmektedir. Güler yüzlü, temiz, sağlık kurallarına uygun, ev ortamına benzer bir kurumda bebekleriyle kaliteli zaman geçiren aileler, hem SPA hizmetinden yararlanmak hem de hoş bir anı olması amacıyla burada bebeklerine kırk banyosu yaptırmayı talep etmişlerdir. Bunun üzerine dört kilogram ve üzerinde olan bebekler için sağlık havuzlarının süslendiği, kırk sepetinin hazırlandığı, kırk uçurma belgesinin düzenlendiği bir seans oluşturulmuştur (KK-2).

Little Boss Baby Spa’nın ana ofisi ile aynı iş merkezinde yer alan Alya Baby Spa, Esra Şahin tarafından işletilmektedir. Bebekleri çok sevdiğini ifade eden Şahin, üç yaşındaki kızıyla birlikte rahat çalışabileceği bir iş arayışındayken, sosyal medyada, merkezi Ankara olan söz konusu bebek SPA merkezinin Eskişehir’e şubelik vereceği ilanıya karşılaşır. Kurumsal bir firmanın şubesini yürütecek olmanın heyecanıyla başvurur ve 12 Ekim 2020 yılında kendi işletmesini açar. İstanbul, Kocaeli, İzmir, Konya, Kayseri gibi büyük şehirlerde de şubeleri olan Alya Baby Spa merkezlerinin kuruluş amaçları aynı olmakla birlikte verilen hizmetlerin içeriği değişebilmektedir. Tüm şubelerin ortak amacı, bebeklerin kas ve iskelet sistemi gelişimlerine yardımcı olmak; suda dans, hidroterapi ve bebek masajları uygulamalarıyla bebeklerde sık görülen ağlamalar, kolik ve gaz sancılarının azalmasını sağlamak, uyku düzeninin oluşmasına destek vermektir. Merkezler 0-3 yaş arasına ve 0-5 yaş arasına hitap edenler olarak ikiye ayrılmaktadır.

¹ Çalışma içerisinde kaynak kişiler (KK-1, KK-2, KK-3 ...) şeklinde belirtilmiştir. Kişiler hakkındaki ayrıntılı bilgilere (adı, soyadı, doğum yeri ve tarihi, tahsili, mesleği, görüşme tarihi) makalenin sonunda yer verilmiştir.

Eskişehir şubesi 0-5 yaş arasına hitap etmektedir. Haftanın her günü saat 12.00-20.00 arasında hizmet vermektedir. Bunun yanı sıra işletmede, ailelerden gelen yoğun talep üzerine, kırk banyosu/kırk uçurma organizasyonları da düzenlenmektedir. Göbek bağı düştükten ve üç kilogramı tamamladıktan sonra seanslara katılabilen bebekler, kırkıdan önce, kırkıya da kırkıdan sonra kırk uçurmaya gelebilmektedir. Ailenin isteği doğrultusunda kırk uçurmaya dair süslemeler yapılarak, bebeğe özel kırk sepeti ve kırk uçurma belgesi hazırlanmaktadır (KK-3).

İnternet sayfalarında “Türkiye'nin ilk ve tek gül suyu banyosu ve gül yağı masajı hizmeti veren bebek SPA merkezi” olduklarını belirten Butterfly Baby Spa işletmecisi, bize zaman ayırmak istemediğini belirtip görüşmeyi reddetmiştir. Aktif olarak kullandıkları sosyal medya hesapları incelendiğinde, 25 Aralık 2020 tarihinde, çarşıda bir iş merkezinin içinde açıldığı öğrenilmiştir. Bir aydan on iki aya kadar bebekler için uygun olduğu ifade edilen merkez, pazartesi hariç, haftanın diğer günleri 10.00-20.30 arasında açıktır. Kurumun paylaşımları arasında kırk banyosuna dair fotoğraf ve video görüntüleri de sıkça yer almaktadır. Suyla doldurulmuş olan havuzun ön camına “40'ım Çıktı” yazısının asılması, kenarına kırk sepetinin konulması, önüne “40 Banyom” tabelasının yerleştirilmesi, boyun simidi takılıp, mayo bezi giydirilmiş olan bebeğin birkaç top atılmış olan havuzda yüzmesi bunlardandır. Gerek bu paylaşımlardan gerekse kurumdan kırk banyosu hizmeti alan sözlü kaynaklarımızın ifadelerinden hareketle, söz konusu bebek SPA merkezinde de, bebek masajı, yüzme ve hidroterapi seanslarının yanı sıra kırk banyosuna da yer verilmektedir.

Eskişehir çarşı merkezinde, 1 Eylül 2021 tarihinde açılan, haftanın her günü 09.00-20.00 arasında hizmet veren Mel Baby Spa, Mihriban Kaplan tarafından işletilmektedir. Kaplan, bugün on bir aylık olan bebeği için hastanede verilmiş olan bir hediye çekinde bebek SPA merkezinin, bebek ve aile açısından faydalarından haberdar olup bebeğini götürür. Kurumda geçirmiş oldukları verimli vakit neticesinde, benzer bir bebek SPA merkezi açmaya karar verir. Bebekleri çok sevdiği ve insanlarla iletişimi iyi olduğu için eşi de bu konuda kendisini destekler. Ankara'daki bebek SPA merkezlerini araştırdıktan sonra hem bebeklere hem de ailelere yönelik çalışmaları olan Mel Baby Spa ve Anne Bebek Aktivite Merkezi ile görüşmeye gidip Eskişehir için bayilik alır. Göbek bağı düşen dört kilogram ve üzeri tüm 0-36 ay bebeklere hitap eden kurumda her seans, havuzda yüzdürme ve bebek masajı içeriğinden oluşmaktadır. Gelen bebeğin kilosuna, ayna ve gücüne göre yüzme süresi, masaja vermiş olduğu tepkiye bağlı olarak da masaj süresi değişiklik gösterebilmektedir. Kendileri için özel üretilmiş olan şişme boyun simidi ile ideal ısıda ve hidroterapi özelliği olan bebek küvetlerinde belirli süre serbest olarak yüzdürülen bebeklerin kan dolaşımı dengelenmektedir. Suda olmak bebeklerin emeklemeden ya da yürümeden önce bağımsız hareket etmesine, özgüven kazanmasına, kasları ve iskeletinin güçlenmesine yardımcı olmaktadır. Yüzme ve ardından ebeveynler tarafından yapılan masaj, bebeğin sindirim, dolaşım ve solunum sistemine yardımcı olmanın yanı sıra bebeklerin algı ve zekâ gelişimlerini de desteklemektedir. Erken aylarda bebekleri su ve masajla tanışan ve olumlu geri dönütler alan ebeveynler, kırklamayı da burada yapmak istemişlerdir. Ankara'daki ana merkezde de yapıldığı ifade edilen kırk banyosu; balon süslemesi, bebeğin adının yazılı olduğu bir tablo, kırk sepeti gibi ailenin isteklerine yönelik hazırlıklardan sonra yapılmaktadır (KK-4).

Randevu sistemiyle misafirlerini kabul eden bebek SPA merkezlerinde tek seans ve paket program seçenekleri mevcuttur. Tamamı iş merkezlerinin içindeki küçük ofislerde yer alan, oda sayısı az ancak müşteri konforu düşünülerek tasarlanmış olan kurumlarda kendilerini evlerinde hisseden aileler, söz konusu seanslardan birinin kırk banyosu/kırk uçurma için ayrılmasını talep etmişlerdir. Bazı SPA merkezleri, kendilerinin bebeklerin sağlığını ön planda tuttuklarını ifade edip bu talebe uzak dursalar da ailelerin yoğun talep ve ısrarlarını kıramamışlardır (KK-1). Bebek SPA merkezlerinde “kırk banyosu”, “kırk uçurma”, “kırk çıkarma” adlarıyla gerçekleştirilen bu uygulama, son zamanlarda özellikle genç anneler arasında yaygınlaşmaya başlamıştır. Bebeğin doğumunun kırkinci gününde, kırk günden önce ya da sonra düzenlenebilen bu organizasyonun düzenlenme nedeni, “*rahatlama, eğlenme, beğenilme, güzel bir anı*” şeklinde ifade edilmektedir (KK-3). Çoğunluğu çalışan anne ve babalardan oluştuğu için onların müsait olma durumu, bebek SPA merkezinin uygunluğu, mekânın kırk banyosu için hazırlanma süreci organizasyon tarihinin belirlenmesinde etkindir. İstenilen gün ve saatte gerçekleştirilebilmesi için ailelere en geç üç gün öncesinden randevu almaları önerilmektedir. Göbek bağı düştükten ve üç kilogramı tamamladıktan itibaren bebeklerini SPA merkezine getirmeye başlayan aileler, genellikle paket program satın alarak, bir seansını kırk banyosu için rezerve ettirmektedir. Kimi zaman da annenin en yakın arkadaşı ya da aile bireylerinden biri kırk uçurma organizasyonu için hediye kartı alıp aileye kırk uçurmayı hediye edebilmektedir (KK-3).

Kırk banyosu öncesinde, tıpkı diğer seanslarda olduğu gibi, sağlık kuralları çerçevesinde özel tasarım havuz ve küvetler bebek için arındırılır ve havuz suları ideal sıcaklıklarda sabitlenir. Suyun içerisine bebekleri rahatsız etmemesi ve alerjik bir reaksiyon gerçekleşmemesi adına kimyasal katkı içeren hiçbir şey atılmaz. Kırk uçurma organizasyonunun en telaşlı hazırlıklarından biri de dekorasyon temasının belirlenmesidir. Aileler bu konuda genellikle bebeğin cinsiyeti doğrultusunda bir tema tercih etmektedir. Fazla gösterişe kaçmamak kaydıyla erkek ve kız bebek kırk uçurması temalı, kişiye özel havuz süslemesi yapılır. Balonlar asılır. Bir panoya bebeğin adı ile birlikte “40’ı Uçuyor”, “40’ı Çıkıyor”, “40 Banyosu” şeklinde yazılır.

Bebek SPA merkezlerinde kırk banyosu seansı için kırk sepetleri de hazırlanır. İçinde tuz, pirinç, kahve, bozuk para, çörek otu, yumurta, un, şeker, ip, pamuk, nazar ayeti bulunan kırk sepetleri havuzun kenarına konur. Kırk sepetlerinde yer verilen söz konusu unsurların anlamlarının açıklandığı küçük kartlar yazılır. Tuz; tuz gibi tertemiz ve kolay akan bir ömrü olsun, pirinç; hayatından bereket eksik olmasın, kahve; kırk yıllık hatırı olan dostlukları olsun, bozuk para; hayatında maddi ferah olsun, çörekotu; şans hep ondan yana olsun, yumurta; yumurta gibi sağlıklı olsun ip; uzun ve sağlıklı saçları olsun, şeker; tatlı dilli olsun diye sepete koyulur. Bunun yanı sıra ebeveynler de evden getirdikleri tespih, Kur’an-ı Kerim, nazar boncuğu gibi bazı unsurları ekleyebilmektedir. Bazı SPA merkezlerinde, kırk uçurma seansının bitiminde bebeğe verilmek üzere, “Sevgili... Yüzünden gülücük, kalbinden sevgi ve merhamet, bedeninden sıhhatin eksik olmasın” yazan “40 Uçurma Belgesi” düzenlenir. Bu belgede de kırk sepetinde yer alan unsurların ne ifade ettikleri yazılıdır (KK-2, KK-3).

Bebek SPA merkezlerindeki kırk uçurmaya, pandemi nedeniyle, en fazla dört ebeveyn katılabilir. Babaların da mutlaka dâhil olmak istedikleri organizasyona varsa anneanne, babaanne ya da teyze, hala gibi annenin birlikte vakit geçirmekten

hoşlandığı kişiler davet edilmektedir. Kırk uçurma seansı için bebek suya alınmadan önce aile dilerse kendilerine özel fotoğraf çekimi yapılmaktadır. Kırk uçurma temalı hazırlanmış olan fotoğraf köşesinde fotoğraf çekimi yaptırmak isteyen aileler, bebek için o güne özel kıyafetler getirirler. Seans öncesinde anne genellikle kuaföre giderek doğal bir saç modeli ve sade bir makyaj yaptırır. Bebeğin doğumunun üzerinden tam olarak kırk gün geçmemiş olan bazı anneler saçlarına kırmızı taç takar. Baba ve diğer davetliler de aynı şekilde kıyafetlerine özen gösterirler. Bebek SPA merkezinin işletme sahibi, bebeği ve aileyi kapıda güler yüzle karşılayıp, kendilerini içeri alır. Kısa bir hal hatır sormadan sonra eğer aile talep etmişse işletme sahibi bebeği merkeze alarak fotoğraf köşesinde bebek ve aile fotoğrafları çeker.

Fotoğraf çekiminin ardından bebeğin kırk banyosu için havuz hazırlığına geçilir. Bebek SPA merkezi tarafından temin edilen mayo bezi ve boyun simidi takılır. Bebeği rahatlatmak için varsa annenin sık söylediği bir ninni yoksa herhangi bir dinlendirici müzik açılır. Ailenin tercihinine göre merkez yürütücüsü ya da aileden biri –ki babalar bu konuda heveslidir- bebeği havuza bırakır. İlk aşamada bebeğin suya alışması sağlanır. Anne karnında da su içerisinde olan bebekler, havuza girdiği andan itibaren hiçbir dış uyaran olmadan el, kol ve bacak koordinasyonunu sağlar. İkinci aşamada, havuzun tabanındaki dairesel, altılı hava motoru ile suda dalgalanmalar başlar. Hidroterapinin bu sesi, anne karnında duyulan sese eş değer olduğu için bebekler rahatlar, çoğu zaman suda uyuyakalır. Bu nedenle bebeklerin suyu en sevdiği dönemin kırk uçurma dönemi olduğu belirtilir (KK-3). Bebek sudayken aile gözlerini hiç ayırmadan bebeği izler, fotoğraf ve video çeker. Bu sırada işletme sahibi de profesyonel bir makineyle bebeğin ve ailenin en doğal pozlarını görüntülemeye çalışır, seans bitiminde birleştirmek üzere kısa videolar çeker.

Kırk uçurmaya okunmuş su ile gelen bazı aileler de olmaktadır. Özellikle anneanne ya da babaanne tarafından getirilen bu su, “Bebeğin hayırlı ömürlü olması” niyetiyle havuza dökülmek istenmektedir. Aksi takdirde kırklamanın içlerine sinmeyeceğini belirten aile büyükleri, işletme sahibinin izniyle getirmiş oldukları suyu havuz suyuna karıştırırlar. Okunmuş su getirmeyen bazı büyükler de havuz suyunu okuyup üflerler. Kimi zaman suya gül yaprakları, kırk adet temiz taş, altın yüzük, demir gibi unsurlar atıkları da olmaktadır (KK-3). Söz konusu unsurların bebeğe alerji yapabileceği endişesiyle bazı bebek SPA merkezleri suya herhangi bir şey atılmasına izin vermemekte, atıldığı takdirde sorumluluğu aileye bırakmaktadır (KK-1). Performansına bağlı olarak değişebilmekle birlikte bebek havuzda yaklaşık 25-30 dakika kaldıktan sonra çıkarılmakta ve böylece kırklanmış olmaktadır.

Kırk banyosu için randevu alan bazı kişiler, bebeğin annesinin de bebek SPA merkezinde banyo yapmasının ve kırklanmasının mümkün olup olmadığını sormaktadır (KK-1). Söz konusu işletmelerdeki alanın küçük olması ve havuz sayısının az olması nedeniyle şu an için bunun mümkün olmadığı belirtilmektedir. Ancak böyle bir düşüncesi olan annelerin bazıları evden getirdikleri okunmuş kırk suyundan bir miktar ayırarak evde kullanabilmekte (KK-3) bazıları da evde kırklanıp gelmektedir (KK-4). Annelerden bu talebin sık geldiğini söyleyen bir bebek SPA merkezi yürütücüsü, tıpkı yurtdışında olduğu gibi, annelerle bebeklerin birlikte girebilecekleri özel bir havuz oluşturmak, kırklama sırasında anneleri de bebekleriyle birlikte suya alabilmek gibi bir planlarının olduğu ifade etmektedir (KK-3).

Kırk banyosunda kullanılan suyun nereye döküleceği de anneanne ya da babaanneler tarafından sıkça sorulmaktadır. Bu suyun ayak basmayan bir yere dökülmesi gerektiğine dair inanç dile getirilmektedir. İşletme sahipleri de buranın iş merkezinin içinde bir daire olduğunu, giderin aktarılabileceği bir yerin olmadığını belirtmektedir. Seans sonrasında bir tatsızlık yaşanmaması adına özellikle havuz suyuna okunmuş su dökmek isteyenlere baştan bu durum açıklanmaktadır. Aile büyükleri, “Suyun gittiği yeri bilmiyoruz nasıl olsa, yapacak bir şey yok” diyerek yine de yanlarında getirdikleri suyu dökmektedir (KK-3). Bebek havuzdan çıktığı andan itibaren gider düğmesine basılır ve aile gitmeden kırk su boşaltılır.

Bebek kırk banyosundan çıkarılır. Bu sırada bazı aile büyükleri “Kırkımız uçtu”, “Kırkımızı sattık” şeklinde sözler söyleyip dualar eder (KK-3). Kırk banyosundan sonra diğer bebek SPA merkezlerinden farklı olarak bir işletmede bebek, süt banyosuna alınır. Süt banyosunda 10-15 dakika kadar tutulan bebeğin cildi nemlenir, parlar, ölü derilerden arınır, tahrişi geçer (KK-2). Ardından bebek kurulanır, bezi takılır ve masaj masasına alınır. Merkez yürütücüsü tarafından model bebek üzerinde aileye masaj tekniği gösterilir. Ebeveynlerden biri ki genellikle anneler masaj yağı ile bebeğe masaj yapar. Bu konuda bebek SPA merkezlerinin çoğunda, bebeğe ailenin dışında üçüncü bir el dokunmaması prensibi vardır. İşletme sahibi almış olduğu bebek masajı eğitimi bilgilerini burada ebeveynlerle paylaşır ve onlara uygular. Bebek SPA merkezi tarafından temin edilen masaj yağı ile masajı yapılan, vücudu nemlendirilen bebeğe yeni kıyafetleri giydirilir. Kendi adına düzenlenmiş olan kırk uçurma belgesi verilir ve bu belge ile fotoğraf köşesinde fotoğrafı çekilir.

Kırkı uçan bebekler rahatlar ve kendilerine özel hamaklarda uyurlar. Bebek dinlenirken işletme sahibi, aileye çay saatine benzer içerikte ikramlıklar sunar. Kırk uçurma seansından önce hazırlanan bu ikramlar bazı işletmelerde açık büfe şeklinde servis edilir (KK-2). Çay ve kahve gibi içeceklerin yanı sıra lohusa şerbeti de bulundurulur. Bazı aileler evde kendilerinin hazırlamış oldukları lohusa şerbetini de getirebilmektedir. Kırk uçurmada “ağz tadı olsun diye” o güne özel pasta yapıp gelenler de olmaktadır. Yeme-içme sırasında ailenin tercihi doğrultusunda müzikler açılır. İsteyen ebeveynler dans eder (KK-3). Bazı bebek SPA merkezlerinde, anneye el masajı da yapılırken (KK-2) pandemi nedeniyle çoğu işletme bu hizmeti kaldırmıştır (KK-1, KK-3). Anne el masajındayken baba da babalara özel olduğu belirtilen masaj koltuğunda masajını yaptırır, kahvesini içer, ikramlardan yer (KK-2).

Bebek SPA merkezlerinin kurucuları, çocuk sahibi kadınlar olduğu için doğumdan sonraki kırk günlük süreçte lohusa ve bebeğin karşılaşabileceği durumlar hakkında bilgi sahibidirler. Ebeveynler dertleşmek ya da soru sormak istedikleri takdirde, daha önce bu süreci yaşamış biri olarak, konuyla ilgili tecrübelerini aile ile paylaşmaktadırlar. Kurumda çalışan bir hemşire varsa süreçle ilgili kendisinden de bilgi alınmaktadır. Özellikle çocuk hakkında konuşurken ailelere daha verimli olabilmek adına çocuk gelişimi bölümünü okuyan işletme sahipleri de vardır (KK-1).

Bebek SPA merkezlerindeki havuzların her bebek için yeniden doldurulup ozonla temizlenmesi, su sıcaklığı ve oda ısısının sabitlenmesi, doktor önerisiyle alınan mayo bez, alt açma örtüsü, masaj yağı, vücut nemlendiricisi, havlu ve boyun simidi gibi malzemelerin ailelerin kullanımına sunulması, kırk banyosu düzeninin hazırlanması belli bir maliyeti gerektirmektedir. Kırk banyosu, bebek SPA merkezlerinde tek seans

olarak uygulandığı için seans ücreti bugün 180-200 lira arasında değişmektedir. Bazı merkezler, bu seans için aileye yüzde yirmi doğum indirimi uygularken (KK-3) bazıları kırk banyosu düzeni için ek ücret talep etmemektedir (KK-2). Bunun yanı sıra bazı dönemlerde bir seans alana bir seans bedava ya da ikinci seans yüzde elli indirimli kampanyaları yapılmaktadır.

Bebek SPA merkezlerinden sağlık amacıyla sürekli hizmet alan ailelerin, ekonomik durumları iyidir ve büyük oranda üniversite mezunudur. Ancak sosyal medyadan ya da yakın çevresinden bu merkezlerde kırk uçurma da yapıldığını gören aileler sadece kırk uçurma seansı satın alabilmektedir. Dolayısıyla sadece kırk banyosu için gelmeyi tercih eden hemen her bütçeden aile olabilmekle birlikte devamlılığı sağlayan, bebek SPA hizmeti almanın bebek sağlığı ve konforu açısından bilincine varan, ekonomik olarak iyi durumda olan ailelerdir (KK-3).

Çalışan anne ve babalar ağırlıklı olduğu için kırk banyosu seansları ağırlıklı olarak hafta sonları yapılmaktadır. Pazar günlerinin yoğun olduğu seanslar ortalama bir saat sürmektedir. Seansların saat aralıkları, ailenin tercihinine ve merkezin müsait olma durumuna göre değişmektedir. Seans bitiminde aileye, kırk banyosu fotoğraf ve video çekimlerinin kurumun sosyal medya hesabında paylaşma iznine dair evrak imzalatılır. Bebeğin kırk günü tam dolmadan kırk banyosuna gelenler genellikle paylaşma izin vermemektedir. Bunun yanı sıra nazardan korktuğu için bebeğini paylaşmak istemeyen ya da yüzünün kapatılması şartıyla izin veren çok sayıda aile vardır (KK-3). Kırk banyosu, çoğu bebeğin ilk seansı olduğu için ailenin rızası ve memnuniyeti önemlidir. Almış oldukları hizmetten memnun, kurumun ilgi, alakası ve yaklaşımından hoşnut olan aileler hem devamlılığı sağlayacaklar hem de kurumu olumlu tanıyacaktırlar.

Kırk banyosunun ardından bebek, “Allah sağlıklı bir ömür nasip etsin”, “Allah nazardan korusun”, “Ömrü, bahtı güzel olsun” şeklindeki dileklerle uğurlanır. Aile de bebeklerinin bu özel anına ev sahipliği yapan kuruma teşekkür eder. Aileye, o günün hatırası olarak çekilen 50-100 adet fotoğraf ile kamera görüntüleri verilir. Sıcak bir ortamdan çıkan bebeğin üşümemesi için hızlı adımlarla kurumun otoparkına gidilir. Kırk banyosuna kadar evden çıkmamış, bebeği kimseye göstermemiş aileler olabilmektedir. Seanstan sonra rahatlayan ailelerden çoğu pandemi nedeniyle evlerine giderken bazıları da kırk uçurmak için varsa anneanne, babaanne, akraba ya da komşu ziyaretine gider (KK-5, KK-11, KK-12).

3. Geleneksel Kültürden Kent Kültürüne Evrilen Kırklama

Bebek dünyaya gelmeden önce hamileye yönelik dikkatler, doğumun sağlıklı gerçekleşmesinden sonra ağırlıklı olarak bebek üzerine yoğunlaşmaktadır. Yeni doğan ve dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı savunmasız olan varlığın kırk günlük süre içerisinde hayatta kalması, bahtının ve talihinin açık olması temel işlevine sahip olan kırklama; eğlence, fotoğraf ve video çekimleri yapılarak hatıra kalması isteğiyle yakın zamanda kentlerdeki bebek SPA merkezlerinde de yapılmaya başlanmıştır. Doğumdan sonraki kırk gün boyunca lohusa ve bebeğinin “kirli” olduğu inancı, başta Tevrat olmak üzere diğer din kitaplarında da yer almaktadır. Türklerin Müslümanlığı kabul etmeleriyle birlikte, Orta Doğu kültüründe hâkim olan kadının doğum sonrası kirli olduğu yönündeki inanç, Türk kültürü üzerinde de etkili olmuştur (Selçuk 2008: 211).

Su, arındırır, yeniler ve kötülükleri temizler; çünkü geçmişisi siler (Eliade 2009: 196-221). Bu bağlamda, geleneksel toplum yapısında bir tür arınma ritüeli olarak icra edilen ve toplum hafızasında yer etmiş olan kırklama, özü korunmak kaydıyla, kent toplumunda yeni bir formatta icra edilmektedir. Farklı bir icra ortamında, farklı icracıların rehberliğinde ve bazı farklı beklentilerle gerçekleştiğini gördüğümüz kırklamanın geleneksel kültürdeki icrası ile kentteki icrası karşılaştırıldığında şunları söylemek mümkündür:

Geleneksel kültürde, lohusa ve bebeğin doğumdan sonra kırk gün kirli kabul edilmesi, kirlilikten arınmak amacıyla kırk günlük süre içerisinde çocuk ve annesinin “kırklanması, kırkının uçurulması, kırkının çıkarılması” geleneğinin gereği olarak suyla ve susuz yapılan kırklama olmakla birlikte bugün kentte kırklama denince akla su gelmektedir. Bebek SPA merkezlerinin suyun şifa veren, sağlık sunan etkilerinden bebeklerin de yararlanması amacıyla kurulmuş olmaları kırklamanın bebek SPA merkezlerine taşınmasına neden olmuştur. Söz konusu merkezlerin bebekler için oluşturulan özel havuzları, alanda uzman kişilerce verilen destek, kent hayatında her geçen gün yalnızlaşan bireyleri bu merkezlere çekerek kendilerini geniş bir ailedeymiş gibi hissetmelerini sağlamıştır. Bebekleri için kırklama hizmeti alan kişiler, bu uygulamanın, kırk günlük sürede tabu olarak kabul edilen annenin ve özellikle çocuğun kötü güçlerden ve hastalıklardan uzak kalarak bu süreci sağlıklı atmaları nedeniyle yapıldığını bilmemektedir. Böyle bir geleneği duyduklarını ancak içeriği hakkında pek bilgilerini olmadığını, araştırma gereği de duymadıklarını, bir anlamı olduğunu düşünmediklerini ifade etmektedirler (KK-6, KK-10, KK-12). Kırk günden sonra bebekte bazı değişimler olduğunu gözlemlediklerini, bebek SPA merkezlerinin sosyal medya hesabındaki paylaşımlarını da görünce eğlence ve fotoğraf çekimi olması için yaptıklarını ifade etmektedirler (KK-8, KK-9).

Geleneksel toplum yapısında su ile yapılan kırklamada lohusa ile bebeğin başından aşağıya dökülecek olan suyun okunmuş ve el değmemiş olması gerekmektedir. Kırklama için kullanılan suya güzel kokulu bitkilerin yanı sıra kırk tane arpa, buğday, çakıl, fasulye, fındık; altın, gümüş, yumurta, demir, anahtar gibi unsurlar atılır. Bu su, kırklanacak kimsenin başı üzerine tutulan kalbur ya da süzek üzerinden dökülür. Kalan dualı su ahıra, beşiğe, eşiğe, kilere doğru serpilerek kırk uğurlanmış olur (Acıpayamlı 1974: 94-95). Bebek SPA merkezlerinde kırk banyosu da dâhil olmak üzere tüm seanslarda havuz suyu yenilenmekte, kloruz su kullanımına özen gösterilmekte, havuzdan çıkarılan bebek duru su ile arındırılmaktadır. Kırk banyosuna gelen aile büyüklerinin havuz suyuna okunmuş su karıştırmak istemeleri ya da havuz suyunu okuyup üflemeleri, her ne kadar uzmanlar tavsiye etmese ve sorumluluk almadıklarını belirtse de suyun içine güzel kokulu bitkileri, kırk adet taş, altın yüzük ve küpelerini, anahtarlarını bırakmaları geleneğin sürekliliği açısından dikkat çekicidir. Genç anne babalar da buna itiraz etmemekte hatta internette görmüş oldukları para, tarak, tuz gibi bazı nesnelere “âdet yerini bulsun diye” suya atmaktadır (KK-11). Yine okunmuş su karıştırılan ya da doğrudan okunan havuz suyunun gidere boşaltılacak olmasının büyüklerde uyandırdığı tedirginlik, kırk suyunun dışarı dökülmemesi gerektiğine dair inancının yansımasıdır. Bu endişenin nedeni “cin üzerine basmasını diye kırk suyu dışarı dökülmez” şeklinde açıklanmaktadır (KK-12).

Geleneksel kültürde icra edilen kırklamada büyük orada bebeğe odaklanılmakla birlikte lohusa da kırklanmaktadır. Duru su, tıpkı bebeğin olduğu gibi lohusanın da başına kırk

kez dökülerek kendilerini kötü ruhlardan ve hastalıklardan arındırmak amaçlanmaktadır. Bebek SPA merkezlerinde yapılan kırk banyosunda ise sadece bebeğin kırkının çıkarılmasına yönelik birtakım hazırlık ve uygulamalar yapılmaktadır. Ancak bazı aile büyükleri tarafından annenin de evde kırklanabilmesi için bebeğin kırk banyosu suyundan bir miktar alınmak istenmesi ya da annenin de kırklanabileceği bir yerin mevcudiyetinin sorgulanması, kırk günlük sürede arınması gereken kişinin sadece bebek olmadığı inancının devam ettiğini göstermektedir.

Geleneksel toplum hayatında gerçekleştirilen kırklamada nasıl ki ön plana çıkarılan unsur “kırk” sayısı ise bebek SPA merkezlerindeki kırk banyosunda da öyledir. Havuz süslemelerinden tabelalara, kırk banyosu seansı fotoğraf köşesinden kırk uçurma belgesine kadar “kırk” sayısına vurgu yapılmaktadır. Özellikle aile büyükleri, kırk banyosu suyundan tasla kırk kez bebeğinden başından su dökmek istemekte ancak SPA merkezlerinde bebeğin başına su değiştirilmesine izin verilmemektedir. Bu şekilde tam olarak kırklamanın gerçekleşmeyeceğini ifade eden büyüklere, detaylı kırklamayı evlerinde yapabilecekleri belirtilmektedir (KK-1). Benzer şekilde havuz suyunun içine kırk taş atılması uygulamasında da “kırk” formel sayısına atıf yapılmaktadır. Tıpkı geleneksel kültürde olduğu gibi bebek SPA merkezlerindeki kırk banyosu sırasında ve sonrasında aile büyükleri sürekli dua etmektedir. Özellikle Fatıha ve İhlas surelerinin okunduğu kırk banyosu sürecinde bolluk, bereket, sağlamlık, güç sahibi unsurların bebeğe temas ederek sahip oldukları özellikleri aktarmaları hedeflenmektedir.

Geleneksel kültürde, sadece kadınlar arasında gerçekleştirilen kırklama, bebeğin ebesi, anneanesi, babaanesi ya da yakın akrabalarından tecrübeli yaşlılar tarafından yapılır. Doğumundan itibaren kırkı çıkana kadar evden çıkarılmayan, yabancılara gösterilmeyen bebeğin kırkklanmasına aile dışından biri davet edilmez. Anne, kırklanmadan önce kirli olarak kabul edildiği için toplum içine girmesi ve bebeğini kırkklanması uygun değildir. Bebek SPA merkezlerindeki kırk banyosuna da ebeveynlerin dışında sadece aile büyükleri katılabilmektedir. Bunda gerek pandemi gerekse söz konusu kurumların alan olarak küçük olması etkindir. Bebeğin yabancılara gösterilmesi konusunda ise eğer kırk banyosu kırk günlük sürecin tamamlanmasının ardından yapılmışsa -büyük oranda bebeğin yüzü kapatılarak- kırk banyosu görüntüleri sosyal medya hesabında herkese açık olarak paylaşılmaktadır.

Geleneksel toplum hayatında gerçekleştirilen kırklamada bebeğin babasının herhangi bir rolü yoktur. Bebek SPA merkezlerinde yapılan kırk banyosuna ise bebeğin babası aktif roledir. Hafta içinde gerçekleştirilse dahi kırk banyolarına babalar mutlaka katılmakta, bu özel anı kaçırmak istememektedir. Üçüncü bir el değmemesi prensibiyle bebek, uzman eşliğinde, ebeveynler tarafından havuza alınırken boyun simidinin takılarak bebeğin havuza bırakılması aşamasında babalar oldukça heveslidir. Havuza ilk girdiğinde hemen uyum sağlamayan, ağlayan bebekleri sakinleştiren ağırlıklı olarak babalardır. Son zamanlarda, eşlerine bebekleri için kırk banyosu seansı hediye eden, hazırlıklarla yakından ilgilenen babaların sayısının artması, bebek SPA merkezlerindeki kırk banyosu uygulamalarında babaların en az aile büyüğü kadınlar kadar ön planda olduklarını göstermektedir.

Doğumdan sonraki kırk günlük süre içerisinde kirli olarak kabul edilen lohusa ve bebeğin kırklanarak temizlenmiş olmaları bilgisinin yanı sıra kırklama pratiğinin

yapılış şekli, icracıları, kırklama sırasında kullanılan güç ve sıhhat vereceğine inanılan objeler, madenler, bolluk, bereket ve zürriyet simgesi olan unsurlar geleneksel toplum hayatında duyularak, görülerek, tecrübe edilerek öğrenilmektedir. Kent hayatında kadınların büyük oranda çalışıyor olmaları, çekirdek aile yapısı, birinci dereceden akraba ve yakınlarla dahi az görüşülebilmesi nedeniyle kırklamaya yönelik bilgiler ağırlıklı olarak dijital kırklama videoları izlenerek öğrenilmektedir. Dijital ortamda yayınlanan kırklama ritüellerinde, kırklamanın yapılış nedeninden ziyade içeriklerde oldukça zengin ve abartılmış düzeyde muhtelif kırklama unsuruna yer verilmektedir (Karakaş ve Araz 2021: 12). Bugün kırk banyosu için bebek SPA merkezine gelen ebeveynler, doğumdan sonraki kırk günlük süreçte kadının tabusal nitelikteki birtakım kaçınmalarının temelinde yer alan kirlilik/pislik tasarımı bilmemektedir. Kırklamanın, bebek ve annenin toplum içine karışabilmeleri için âdeta bir çıkış kapısı olduğuna dair inanıştan haberdar değildir. İnternetteki kırklama videolarından izleyip öğrendikleri kadarıyla kırklama töreninde yer verilen unsurların simgesel anlamlarına vakıftır.

Geleneksel kültürde kırklama, yıkanma ve arınma işlevleriyle toplum üyeleri tarafından bilinen, geleneğin bir parçası olarak yapılması gerekli görülen bir inanış ve uygulamadır. Kırklama sonrasında herhangi bir eğlence yapılmaz. Bebek SPA merkezlerinde yapılan kırk banyosu ise eğlenme, hoşça vakit geçirme, rahatlama, dinlenme, aile büyükleriyle bir araya gelme, anı bırakma işlevlerine sahiptir. Kırk banyosu öncesi, sırası ve sonrasında bebeğin tek ve ailesiyle birlikte fotoğraflarının çekilmesi, video görüntülerinin kaydedilmesi ebeveynleri söz konusu merkezlere çeken nedenlerin başında gelmektedir. Kırk banyosunun ardından gerek kurumun ikramlarının gerekse aile tarafından getirilen pasta, tatlı, lohusa şerbeti gibi “ağız tatlılıklarının” yenilip içilmesi, bu sırada ailenin zevkine göre müzik açılıp dans edilmesi ise eğlence işlevini ön plana çıkarmaktadır. Kırk banyosundan çıkınca masajı yapılan bebek rahatlayıp uyurken anne, uzman tarafından kendisine yapılan el masajı ile baba da masaj koltuğunda dinlenmektedir. Dolayısıyla bebek SPA merkezlerine kırk banyosu için gelen ebeveynlerin, bebeğin kırkının uçmasının yanı sıra kendileri adına da birtakım beklentileri olabilmektedir.

Geleneksel kültürde kırk günlük süreci sağlıklı atlatan, kırkı çıkan anne ve bebek kırklandıktan sonra başta aile büyükleri olmak üzere en yakınlarını ziyarete gider. Bazen yarı kırkı çıktıktan sonra da yapılabilen bu ziyaretlere “kırk gezmesi” ya da “kırk uçurması” denir. Ziyarete gidilen evler, çocuk kızsız, elinin bereketli olması için elini un kesesine sokarlar; erkekse aksakallı dedeler gibi uzun ömürlü olsun diye undan sakal ve bıyık yaparlar. Çocuğun yumurta gibi tombul ve sağlıklı olması için kundağına iki tane yumurta, nasibinin bol olması için bozuk para, tatlı dilli olması için şeker, yumuşak huylu olması için pamuk, demir gibi sağlam olması için demir koyarlar (Büyükokutan 2012: 283-284). Bebek SPA merkezlerindeki kırk banyosunda ise kırk uçurma sepetleri hazırlanmaktadır. Genç ebeveynler, kırk uçurmanın, anne ve bebeği kırk gün boyunca tehdit eden kötü ruhların ve tehlikelerin ortadan kalkmış olması nedeniyle yapıldığına dair bir bilgiye sahip değildir. Kırk banyosu havuzunun kenarına yerleştirilen ve görselliğin ön planda olduğu kırk sepetlerinin içinde yer alan tuz, pirinç, kahve, bozuk para, çörek otu, yumurta, un, şeker, ip, pamuk gibi nesnelerin anlamlarını bilmediklerini, çoğu zaman kendi anne ve babalarından da tatmin edici cevaplar alamadıkları ifade etmektedir (KK-7). Bebek SPA merkezleri işletmecileri, söz konusu nesnelerin simgesel anlamlarını internette araştırıp öğrenmişler ve küçük

kartlara yazarak geleneksel bilginin aktarımını sağlamışlardır. Bunun yanı sıra fotoğrafların daha çok beğeni alması ve videoların izlenme oranının artırılması amacıyla kırk sepetindeki nesnelerin sayısını arttırılmıştır. Hatta bir işletmede kırk banyosu için iki tane kırk sepeti hazırlanmaktadır (KK-3). Bu sepetlerin içerisine, “kırk yıllık hatırı olan dostlukları olsun” açıklamasıyla kahvenin konulması, içinde bulunulan çağın istek ve beklentileri doğrultusunda yeni unsurların eklenebileceğinin de göstergesidir.

Geleneksel kültürde kırk uçurma işlemine kadar zorunlu olmadıkça dışarıya çıkarılmayan, aile dışından birileriyle görüştürülmeyen lohusa ve bebek, bu süreçten sonra uymaları gereken yasaklardan kurtulmuş, toplumda herkesle görüşme, her törene katılabilme imkânına sahip olmuştur. Ancak yine de nazar değer endişesiyle bebek, özellikle nazarı degeceği düşünülen kişilerden uzak tutulmakta, temkinli davranılmaktadır. Bebek SPA merkezlerinde yapılan kırklama seansının ardından ailelere fotoğraf ve video çekimlerinin paylaşım izni sorulduğunda alınan cevaplar bu inanışın sürekliliğini göstermesi adına önemlidir. Aile, henüz bebeğin kırk günü dolmadan kırklama seansına gelmişse fotoğraf ve video görüntülerinin sosyal medyada paylaşımına izin vermemektedir. Bu bağlamda, kırklamanın yapıldığı kırkinci gün bir devrenin kapanıp diğerinin başladığı andır (Erk, 1976, 101). Ancak yine de nazara karşı dikkatli olmak gerektiği düşünülmektedir (KK-8, KK-9).

Sonuç

Toplumdaki her birey, birbirinden farklı ilgi ve ihtiyaca sahiptir. Bu bağlamda bir toplum, sürekliliğini sağlayabilmek için bütün olarak toplumun talepleri ile üyelerinin bireysel ihtiyaçları arasındaki dengeyi kurabilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, Avrupa’da yaygın olan bebek SPA merkezleri, son yıllarda Türkiye’de de kent merkezlerinde hızla yaygınlaşmaya başlamıştır. Suyun şifa verici gücünden bebeklerin ilk aylardan itibaren faydalanmalarını, hidroterapi ve masaj sayesinde kan dolaşımını hızlandırmayı ve motor becerilerini geliştirmeyi amaç edinen bu merkezler, kentte yaşayan ebeveynler tarafından talep görmektedir. Bebeklerin erken dönemde su ile tanışmasından, keyifli vakit geçirmesinden ve rahatlamış olarak eve dönmesinden memnun olan aileler, geleneksel kültürden aktarılan kırklamayı, söz konusu merkezlerde yapmak istemişlerdir. Bebek SPA merkezleri, kurumun daha geniş çevrelerce tanınması ve kalıcı olması adına, kentli ebeveynlerden gelen bu bireysel isteklere duyarsız kalmamıştır. Kendi gözlem, deneyim ve araştırmalarından hareketle geleneksel toplum yapısında icra edilen kırklamaya dair bilgileri yeni bir bağlama uyarlamıştır.

Bireyler, çağın şartlarına bağlı olarak halk bilimi malzemesi üretmeye, mevcut olanı değiştirip, dönüştürmeye devam etmektedir. Kentteki icra ortamının ve icracıların değiştiği, bireysel istek ve beklentilerin ön plana çıktığı kırklama geleneği de yaşam şartlarına bağlı olarak değişip, dönüşmüş, güncellenmiştir. Geleneksel kültürdeki kırklama, özündeki su, suyun arındırma, canlandırma, rahatlatma özelliğinden hareketle, bebek SPA merkezlerinde yeni bir bağlama taşınmıştır. Kırk banyosu/ kırk teması kapsamında yapılan hazırlıklar, bu hazırlıklara ebeveynlerin beklenti ve istekleri doğrultusunda eklenen yeni unsurlar, uzmanların aileye rehberliği bu durumun bir göstergesidir. Ancak bebek SPA merkezlerindeki kırk banyoları, anne ve bebek için

doğumdan sonraki kırk günlük kritik sürecin sağlıklı tamamlanması inancıyla değil fotoğraf ve video çekimleriyle o anın kayıt altına alınması amacıyla yapılmaktadır. Gerek içerik gerekse yapılaş amacı olarak geleneksel olanı olduğu gibi yansıtmamakla birlikte bugün kentte kırk banyolara popüler kültürün bir parçası olmuştur.

Kırk banyosuna dair görüntü kayıtlarının aile ve izin verildiği takdirde kurum tarafından elektronik kültür ortamında paylaşılması yeni neslin böylesi bir somut olmayan kültürel mirasın varlığından haberdar olması açısından anlamlıdır. Bebek SPA merkezi işletmecileri, daha çok aileye ulaşabilmek adına, kendilerinden hizmet alan ailelerin referanslarına da çok önem vermektedir. Bunun yanı sıra Eskişehir'deki büyük otellerde organizasyonlar düzenlenerek bebek SPA merkezleri ve bu merkezlerin hizmetleri hakkında bilgilendirmeler yapılmaktadır. Belirli aralıklarla sosyal medya üzerinden, uzmanların da dâhil olduğu canlı yayınlar düzenlenerek geniş kitlelere ulaşılmaya çalışılmaktadır. Tanınırlığı artırma, kurumun devamlılığını sağlama, reklam, ticaret gibi düşüncelerin de göz ardı edilemeyeceği bu organizasyonlarda, bebek SPA merkezlerinin hizmetlerinden söz edilirken, kırklama gibi geleneksel bir değer söz konusu merkezlerde de icrasından bahsedilmektedir. Bu durum, geleneksel bağlamı olan bir inanış ve uygulamanın, kent hayatının ihtiyaç ve gereklilikleri doğrultusunda güncellenerek yeni kuşağa aktarılması açısından anlamlıdır.

Eskişehir'deki bebek SPA merkezlerinin çoğunda, kırk banyosunun yanı sıra diş buğdayı, altı ay kınası, bebek mevlidi, sünnet kutlaması, yarı yaş kutlaması, doğum günü kutlaması gibi organizasyonlar da düzenlenmektedir. Bunlardan doğum günü ve yarı yaş kutlaması şeklindeki kent yaşamı kökenli eğlenceler hariç olmak üzere diğerleri geleneksel kültürden kent toplumuna aktarılmış olan pratiklerdendir. Her birinin icrasındaki değişim ve dönüşüm ayrı bir makale konusu olabilecek olan bu pratiklerin söz konusu merkezlerde, ailelerin istek ve beklentileri doğrultusunda gerçekleştiriliyor olması, kurumların ticari kaygıları bir yana, halk bilimi ürünlerinin ayakta kalma mücadelesi olarak düşünülebilir.

Kaynakça

1. Yazılı Kaynaklar

- ACIPAYAMLI Orhan (1974). *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- AÇA, Mustafa (2005). *Balıkesir Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamaları (Karşılaştırmalı Bir Bakış)*, İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- AÇA, Mehmet ve YOLCU, Mehmet Ali (2019). Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri, *Halk Bilimi El Kitabı*, (Ed.: M. Aça), Ankara: Nobel Yayın.
- BÜYÜKOKUTAN, Aslı (2012). *Muğla Yöresi Kadın Merkezli Geleneksel Uygulamalar ve İşlevleri*, Konya: Kömen Yayınları.
- ELIADE, Mircea (2009). *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev.: Lale Arslan), İstanbul: Kalcı Yayınevi.
- ERK, Zümrüt (1976). Anadolu'da Kırklama, **I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri**. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Derneği Yayınları, 101-109.

KARAKAŞ, Rezan (2013). Diyarbakır’da “Kırıklı” Kavramı ve “Kırık Çıkarma” Etrafında Oluşan İnanış ve Uygulamalar, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, 33, 59-75.

KARAKAŞ, Rezan ve ARAZ, Birsen (2021). Geleneğin Dönüşümü Örneği Olarak Dijital Bir Kırklama: “Youtube Kırklaması”, **TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi**, 26, 1-13.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1995). *Türk Halk Bilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

SELÇUK, Ali (2008). *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

2. Sözlü Kaynaklar

KK-1: Zübeyde Berrak Yılmaz, Zonguldak, 1987, Üniversite mezunu, İşletme sahibi, 18.02.2022.

KK-2: Ecem Yağmur Şentürk, Eskişehir, 1993, Üniversite öğrencisi, İşletme sahibi, 18.02.2022.

KK-3: Esra Şahin, Kayseri, 1986, Üniversite mezunu, İşletme sahibi, 16.02.2022.

KK-4: Mihriban Kaplan, Eskişehir, 1997, Üniversite mezunu, İşletme sahibi, 21.02.2022.

KK-5: Adı ve soyadına yazıda yer verilmesini istemiyor, Eskişehir, 1985, Üniversite mezunu, Esnaf, 25.02.2022.

KK-6: Hilal Akkuş, Bilecik, 1994, Lise mezunu, Hemşire, 09.03.2022.

KK-7: Hasret Şahin, Eskişehir, 1990, Lise mezunu, İşletmeci, 11.03.2022.

KK-8: Damla Kabakçı, Afyon, 1999, Üniversite mezunu, Antrenör, 13.03.2022.

KK-9: Özlem Işık, Eskişehir, 1994, Üniversite mezunu, Hemşire, 15.03.2022.

KK-10: Ceren Tuncer, Eskişehir, 1996, Üniversite mezunu, Hemşire, 16.03.2022.

KK-11: İrem Gündüz, Kütahya, 2000, Üniversite mezunu, Organizatör, 17.03.2022.

KK-12: Adı ve soyadına yazıda yer verilmesini istemiyor, Ankara, 1996, Üniversite mezunu, Hemşire, 18.03.2022.

FOTOĞRAFLAR



AHMET KUTSİ TECER'İN ŞİİRLERİNDE SES TEMSİLLERİ

Deniz DEPE*

Öz: Ahmet Kutsi Tecer, Türk edebiyatı tarihinde daha çok folklor çalışmaları ve tiyatroları ile anılır. Şairliği ise genelde eleştirilmiş ve edebi yönünün ideallerinin gölgesinde kaldığı düşünülmüştür. Sağlığında sadece bir şiir kitabı yayımlar ve bu kitaptan sonraki otuz beş sene boyunca yazdığı şiirleri kitaplaştırmaz. Başarılı bir şair sayılmasa da Türk şiir tarihinin en bilinen şiirlerinden biri olan "Nerdesin"i kaleme almış ve bu şiirde bahsi geçen ses, bugüne kadar birçok eleştirmen tarafından farklı yorumlanmıştır. Oysa ses, şairin sadece bu şiirinde değil, diğer şiirlerinde de baskın bir unsur olarak ön plana çıkar. Anadolu'yu ve Anadolu insanını merkeze aldığı şiirlerinde, ses de hep bu bakış açısıyla, yüzeysel olarak yorumlanmıştır. Oysa Tecer'in şiirinde ses, bir ahenk unsurundan çok daha fazlasına işaret etmektedir. Bu çalışmada Ahmet Kutsi Tecer'in bütün şiirleri "ses" odağında taranmış ve şairin şiir dünyasında nelere karşılık geldiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Şiirde geçen tüm sesler, kaynağına göre tasnif edilmiş ve üç başlıkta incelenmiştir: gaipten gelen sesler, daimonik ses ve suskunluk.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Kutsi Tecer, Şiir, Ses.

Sound Representations In Ahmet Kutsi Tecer's Poems

Abstract: Ahmet Kutsi Tecer is mostly known for his folklore studies and plays in the history of Turkish literature. His poetry, on the other hand, was generally criticized and thought to be overshadowed by his literary ideals. He published only one poetry book during his lifetime and did not publish his poems for thirty-five years after this book. Although he is not considered a successful poet, he wrote one of the most well-known poems in the history of Turkish poetry, "Nerdesin", and the sound mentioned in this poem has been interpreted differently by many critics until today. However, sound comes to the fore as a dominant element not only in this poem but also in other poems of the poet. In his poems, which center Anatolia and Anatolian people, sound has always been interpreted superficially with this point of view. However, in Tecer's poetry, sound indicates much more than an element of harmony. In this study, Ahmet Kutsi Tecer's all poems were scanned in the focus of "sound" and it was tried to determine what the poet corresponds to in the world of poetry. All the sounds in the poem have been classified according to their source and examined under three headings: sounds coming from the absence, daimonic voice and silence.

Key words: Ahmet Kutsi Tecer, Poetry, Sound.

* Dr. Arş. Gör. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, depedeniz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3183-4617

Ahmet Kutsi Tecer ve Şairliği

Kudüs doğumlu olan Ahmet Kutsi Tecer'in (1901-1967) öğrenim hayatı Kudüs, Kırklareli ve İstanbul'da geçer. Ziraat Yüksekokulu mezunudur. Bir süre İzmir'de tarım işlerinde çalışan şair, daha sonra İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu öğrencisi olarak felsefe bölümüne girer. Biyoloji okumak için bursla Paris'e gider ancak yerine felsefe okur. İki yıl sonra belge almadan İstanbul'a döner ve okulunu bitirir. Türkçe, edebiyat, felsefe ve tarih öğretmenliği, Sivas Milli Eğitim Müdürlüğü, Milli Eğitim Bakanlığı Yüksek Öğretim Şube Müdürlüğü, milletvekilliği, Paris Kültür Ateşeliği ve öğrenci müfettişliği, Unesco Türk Delegeliği gibi çeşitli işler yaptığı bir meslek hayatı olmuştur. Emekli olduktan bir sene sonra, 1967'de vefat eden şairin, iki çocuğu vardır (Özbalcı 2007: 19-29).

Ahmet Kutsi Tecer'in basılan ilk eseri 1919'da, Bolu'da çıkan *Dertli* gazetesindeki "Selam" başlıklı mensuresidir (Uysal 2017: 53). İlk şiiri ise 1921'de *Dergâh*'ta çıkar (Özbalcı 2007: 12). *Milli Mecmua*, *Halk Bilgisi Haberleri*, *Varlık*, *Kalem*, *Oluş*, *Çığır*, *Yücel*, *Ülkü*, *Türk Folklor Araştırmaları*, *Türk Düşüncesi*, *Vatan*, *Türk Dili* gibi dergi ve gazetelerde yazıları ve şiirleri yayımlanır. 1930'da Ahmet Hamdi Tanpınar ile *Görüş* dergisini çıkarır. 1941-1945 yılları arasında da Ankara Halkevleri Genel Merkezi'nin dergisi olan *Ülkü*'nün yayın müdürlüğünü yapar. Sağlığında basılan sadece üç kitabı vardır. Bunlardan ikisi piyestir: *Şiirler* (1932), *Köşebaşı* (1947) ve *Bir Pazar Günü* (1959).

Şair, bir söyleşisinde yazıya şiirden önce hikâye ile başladığını söyler (Baydar 2015: 315). Ancak biz onu edebiyat tarihinde şiirleri, oyunları ve folklor çalışmaları ile biliriz. Hayatını, Sivas'ta geçirdiği yıllar değiştirmiştir. Bu şehirde tanıdığı Âşık Veysel'i Türkiye'ye tanıtmış; bu şehirde şiir anlayışını değiştirmiş, tüm emeğini folklor araştırmalarına adamaya karar vermiştir. Edebi hayatının başlarında, 1932'de sadece dostları için Sivas'ta az sayıda bastırıldığı (Ediboğlu 2017: 78) şiir kitabından sonra şiirlerini bir daha kitaplaştırmamıştır. Mustafa Özbalcı, şairin bu konuda bir çalışması olduğunu ancak hayata geçiremediğini söyler: "Ölmeden önce şiirlerini tasnif etmiş, ara başlıklarını bizzat koymak suretiyle kitap formunda hazırlamış, fakat maalesef kitabın basıldığını görmeden vefat etmiştir" (Özbalcı 2007: 13). 1980'de Vecihi Timuroğlu, şairin toplu şiirlerini yayımlar. Kızı Leyla Tecer'in hazırladığı *Bütün Şiirleri* 2001'de yayımlanır. Bu çalışmada da Leyla Tecer'in hazırladığı baskı kullanılmıştır.

Edebiyat tarihinde, Ahmet Kutsi Tecer'in şairliği hakkında fikir birliğine varıldığı söylenemez. Şiirleri hakkında olumlu veya olumsuz birçok yoruma, yazıya ulaşmak mümkündür. İki tarafın ortak beğenisi sadece "Nerdesin" şiirine dairedir. İnci Enginün, Tecer'i "şiir damarı pek verimli olmayan" şair olarak anar (2005: 46). Nurullah Ataç, aynı zamanda arkadaşı olan Ahmet Kutsi için "Şairi göklere çıkarırlar anlamıyorum" der (Ataç 2017a: 186). Benzer bir serzeniş,

Turgut Uyar tarafından da dile getirilir: “Ahmet Kutsi Tecer için ünü ile eşdeğerde olmayan bir şairdir diyebiliriz, ‘has’ bir şair değildir yani” (1983: 74). Uyar’ın Tecer hakkındaki yazısı, daha da sert ifadelerle devam eder:

Ahmet Kutsi Tecer, resmi öğrenime dayalı bir duygulanmanın, bir bakıma basit, belirsiz, her döneme aynı rahatlıkla uygulanabilecek izlenimlerin şairidir. Aslında hepsi birer ‘manzume’ olan şiirleri dirimden yoksundur. [...] Şiirden o kadar uzaktır ki, ne etki almış ne de etkilemiştir, ortalama bir duygunluğun en düzyak kesimlerinde kalmıştır. [...] Birçok öbür şair gibi, şiirin sorunlarına ilgisiz bir çevreye ‘şair’ diye sunulmuştur. [...] Şiirinin ne tadı, ne özgünlüğü vardır; dahası şiir sanatı bakımından — basbayağı ‘zanaat’ yönünden— büyük kusurlar taşır. Tek tutamağı olan vezin ve kafiyeyi ustaca kullanmayı bile başaramaz (1983: 74-76).

Behçet Kemal Çağlar ise Tecer’in şiirlerini dönemlere ayırarak yorumlamayı tercih etmiştir. İlk şiirlerini başarılı bulurken, Sivas’tan sonraki dönemin onun şiirine zarar verdiğini düşünür: “İlk şiirleri bizde Necip Fazıl’ı imrendirecek, Fransa’nın Bodlere’ini andıracak¹, içli, derin, marazî eserlerdi. Sivas’ta bir eğitim ödevi alıp da Anadolu’nun havasına girmeye, sırrına ermeye başlayınca; Fransa aşısı, Edebiyat-ı Cedide bulaşığı şâirlikteki başarılı ustalığını bir kenara bıraktı” (Çağlar 1967: 4518).

Ahmet Kutsi Tecer’in şiir dünyasını kavramak adına, şairliği hakkında Nurullah Ataç ile Ahmet Hamdi Tanpınar’ın 1932’de *Milliyet* gazetesinde girdikleri polemigi burada anmak yerinde olacaktır. Tecer, 1932’de arkadaşları için az sayıda bastırdığı *Şiirler*’den birini Nurullah Ataç’a hediye etmiştir. Ataç da bu kitap hakkında oldukça sert bir eleştiri yazısı kaleme alır. “O şiirleri bir türlü sevemedim; hatta Kutsi’nin bir şair olduğundan şüpheye başladım. O, şiiri tabii bir surette söyleyemiyor, bir hissi, bir hayali vezne koyabilmek için sözü eğiyor, büküyor, anlaşılmaz bir hale koyuyor” (Ataç 2017a: 186). Ataç, Tecer’in vezin ve kafiyenin hatırı için anadiline etmediğini bırakmadığını söyleyecek kadar sert bir üslup kullandığı bu yazısında, onun, “Frenklerin ‘intisimiste’ dedikleri şairlerden” olduğunu iddia eder. Ancak hep olumsuzluklardan bahsettiği bu yazısını, “Nerdesin” şiirini överek sonlandırır: “Bunda Verlaine’i andıran bir eda var; o şairi andırmak da her gencin harcı değildir” (Ataç 2017a: 189). Bu eleştiriye, Ahmet Hamdi Tanpınar, yine aynı gazetede yazdığı yazı ile karşılık verir. Tecer’in şiirlerini öven yazar, Nurullah Ataç’ı, Ahmet Kutsi’nin şiirinin “sırrını” anlamamakla itham eder ve onun şiir zevkini takdir etse de “bu zevkin bazı tecrübelerini eksik” bulduğunu söyler (Tanpınar 2017: 195). Ataç’ın cevabı gecikmez. Ahmet Hamdi’ye hitaben yazılmış bir mektup formatındaki bu yazı; yine aynı sene, aynı gazetede yayımlanır. Eleştirmen, şehirli şairlerin köy şiiri yazmasını eleştirmekte ve bunu yapay bulmaktadır. Tanpınar’ın da kendisiyle aynı fikirde olduğunu sandığından, duyduğu şaşkınlığı şu cümlelerle dile getirir:

¹ Ahmet Kutsi Tecer’deki Baudelaire izlerini Cahit Sıtkı Tarancı da dile getirir (Tarancı 203-207).

Bu satırları hayretle okudum; herhangi bir kimsenin bunu söylemesini tabii bulur, hatta söylemezse muztarip olurum. Fakat ben seni de, benim gibi, bütün şiiri Halk edebiyatında bulanlara, şehirde subaşı manisi ve koşması yazanlara, romantizmin bu en tuhaf şekline yabancı sanıyordum (Ataç 2017b: 201).

“Dünyada en taklit edilmeyecek şeylerden biri”nin halk edebiyatının güzelliği ve acemiliği olduğunu söyleyen Ataç (2017b: 201-202), Tecer’in şiirlerinin yavan bir taklit olduğunu düşünür.

Ahmet Kutsi ise kendi şiiri hakkındaki olumsuz yorumlar için “*Şiirle meşgul olmaya başlayınca, en yakın dostum Ahmet Hamdi Tanpınar’la ben yadırgandık!... Bizimki ‘yeni’ idi... Sonraki nesli hazırladık*” (Uysal 2017: 54) der. Onun şiirde yapmak istediklerini takdir edenler de olmuştur elbette. Ölümünden sonra yayımlanan *Türk Folklor Araştırmaları Ahmet Kutsi Tecer Özel Sayısı*’nda² Bedrettin Tuncel, “*Geçen elli yıl içindeki şairlerimiz arasında onun kadar kendi kendisi kalmış, kendi kanatlarıyla uçmasını bilmiş, daha doğrusu, yalnız yürüdüğü zaman ayağının daha sağlam bastığını anlamış, sanatta gerçek özgürlüğe erişmiş, konularını duyarak, yaşayarak kendi sesiyle yaratabilmiş olanı parmakla sayılacak kadar azdır*” (1967: 4520) diyecektir. Hikmet Dizdaroğlu için de “*Yalın şiiri edebiyatımıza getiren, bu tutumunu yaşamı boyunca sürdüren tek ozanımızdır o*” (Dizdaroğlu 2017: 234). Konur Ertop, Tecer’in şair değil folklorcu olduğunu düşünenlerin aksine, “A. K. Tecer’in asıl yaratıcı sanat alanı[nın] şiir” olduğunu iddia eder (1967: 4522). Şairi bir “tabiat mistiği” (Ertop 1967: 4523) olarak tanımlar. Tecer’in şiirini “yenilikçi” bulanlardan biri de Behçet Necatigil’dir: “*Ahmet Kutsi, Hecenin Beş Şairi’ne bağlanmayarak sanatını tek başına kurdu; samimi ve ince, duygu ve memleket şiirleriyle tanındı, heceye yeni imkânlar aradı*” (Necatigil 1995: 324).

Ahmet Hamdi Tanpınar, yakın arkadaşı Ahmet Kutsi Tecer’in şiiri hakkındaki yazılarında onun şiirini hep över, yaptığı yenilikleri ön plana çıkarır. “Koşmayı rediften kurtararak modernleştir”diğini (Tanpınar 2016: 114) “bizde şiirin form ile olan münasebetini yahut ayniyetini ilk iddia eden şair” olduğunu (Tanpınar 2016: 29-30) ve onun “sadece sanatını değiştirmekle kalm[adığını], onun nazariyesini de yap[tığını] ve bize yepyeni bir ufuk göster[iğini]” (Tanpınar 2016: 30) söyler.

Ahmet Kutsi Tecer iyi bir şair sayılsın ya da sayılmasın, Türk Edebiyatı tarihinde önemli bir yere sahiptir. Folklor, kimi zaman onun şiirini özel kılan kimi zaman da sıradanlaştıran öge olarak anılır. İlk dönem şiirlerindeki Fransız etkisi dile getirilirken de benzer bir fikir ayrılığı söz konusudur. Bu çalışmada tüm bu tartışmaların ötesinde, folklordan ve şekil yeniliklerinden bağımsız olarak; Ahmet Kutsi Tecer’in şiirinde baştan sona arka planda varlığını sürdüren bir

² *Türk Folklor Araştırmaları Ahmet Kutsi Tecer Özel Sayısı*, Eylül 1967, S. 218.

izlekten, “ses”ten bahsedilecek ve Tecer’in şiir dünyasındaki karşılıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Ahmet Kutsi Tecer’in Şiirlerinde Ses

Şiir ve ses ilişkisi dendiğinde akla öncelikle teknik meseleler gelir. Şiirin ölçüsü, kafiye düzeni, müzikal ritmi ve tüm bunların şiire kattığı değer söz konusudur. Robert Pinsky, *The Sounds Of Poetry* başlıklı çalışmasında insan primatının geliştirdiği olağanüstü bir homurtu ve ağız sesi sisteminin sanat malzemesi olarak nasıl kullanıldığına odaklanır (1998: 8). Şiirin eski bir sanat hatta teknoloji olduğunu söyleyen Pinsky, insan vücudunu araç olarak kullanan şiir teknolojisinin belirli kullanımlar için geliştiğini varsaydığını söyler ve bu kullanımları şöyle sıralar: şeyleri bireysel yaşam süresinin içinde ve ötesinde bellekte tutmak için; yoğunluk ve duyuşal çekiciliğe ulaşmak için; duygu ve düşünceleri hızlı ve akılda kalıcı bir şekilde ifade etmek için; bu duygu ve fikirleri yoldaşlarla, ayrıca ölümlerle ve bizden sonrakilerle paylaşmak için (1998: 8-9). Elbette şiir, bu sınırlarını çoktan aşmış ve “ses” de sadece teknik bir mesele olmaktan çıkmış, bazen arka plan bazen de bir tema olarak şiire nüfuz etmiştir.

Ahmet Kutsi Tecer’in şiirlerinde de, ilk dönemden son döneme kadar “ses” her zaman kendisine bir yer bulmuştur. Kimi zaman yüksek kimi zaman fısıltı halinde şiire giren seslerin kaynağı birçok şey olabilir. Hayvanlar, insanlar, doğanın kendisi, müzik aletleri, iç sesler, gaipten sesler, şehrin sesleri, tarihin sesleri... Tüm bu sesler Tecer’in şiirinde bazen gürültü yaratırlar, bazen de ahenk ve huzur. Çoğu zaman olumlu imgeleri karşılansalar da dönem dönem olumsuz duygulara karşılık geldikleri de görülür. Bu seslerin temsilleri ve Tecer’in şiir dünyasındaki yerine geçmeden önce, şiirdeki seslerin temel bir tasnifini yapmak, yerinde olacaktır.

Ahmet Kutsi Tecer’in şiirinin temel kaynağının folklor olduğu bilinir. Bu yüzden “doğa” onda baskın bir temadır. Çeşit çeşit hayvanlar çıkar karşımıza; toprak, deniz ve hava adeta canlıdır. Türküler söylenir, sazlar çalınır. Bilhassa hayvanların ve insanların seslerinin olumlu imgeler etrafında örüldüğü görülür.

Tecer’in şiirlerinde karşımıza kuşlar (Tecer 2020: 22, 24, 32, 131, 151, 153, 172, 245)³, sinekler (42), kediler (50), koyunlar (81, 130, 132), ördekler (110), danalar (117), horozlar (118), atlar (118, 130, 132), arılar (154) çıkar. Bilhassa kuş sesleri şairin şiirlerinde arka plan müziği gibidir. Ona şiirlerinin ahengini öğreten şeyin, sevdalı kuşların sesleri olduğunu söyler (22). “Ötüşen”, “şakıyan”, “mırıldanan” bu serçeler, bülbüller ve kumrular; kimi zaman da “yanık”, “hicranlı” öter, hatta feryad ederler (245).

³ Buradan sonra Ahmet Kutsi Tecer’in şiirlerinden yapılan alıntılarda sadece sayfa numarası verilecektir.

Doğa asla sessiz kalmaz Ahmet Kutsi Tecer'de. Varlığını hep belli eder. Hem güzel duyguların hem de acıların dili olur. Toprak, kimi zaman homurdandır (72), kimi zaman gecenin aşk ve yağmur nağmesi olur (100). Akarsular ninni de olur (108), çığlık da (91). Rüzgâr bazen uğuldar (25) bazen fısıldar (131); deniz kükrer ve bağırır (92), Nilüfer çayı inilider (77), derenin şarılıtsı söğütlere bir şeyler söyler (79), otlar Tanrı'yı çağırır (127), ihtiyar çınar geçmiş günleri anlatır (131), serviler inler (159), Fırat ağlar (160), “tek bir tomurcuğun bile sesi” vardır (153).

Sevgilinin sesi billurdur (25), dostun sesi ılıktır (27). Genç kızların sesi, taze gelinlerin (131) ve çocukların türkü söylemesi (196), sokaktan yükselen şen naralar (196) Tecer'in şiirine neşeli bir atmosfer sağlar. Elbette bu seslere davullar, zurnalar, sazlar, kemanlar eşlik eder (80, 112, 113, 179, 239). Heno'nun türküleri (107), Hacer'in sesi (153), Osman Bey'in gür sesi (76), Tecer'in sesi (155) de şiire girer. İnsanlar, genelde sesleriyle şiiri neşelendirse de kimi zaman rüzgâra haykıran bir ihtiyarı (56), ölenin ruhuna Yasin okuyan bir sesi (64) ya da çocuk ağlamalarını (107, 188) duyarız.

Hep bir dinleme hali vardır Ahmet Kutsi Tecer şiirinde. Sesi olmayan şeyleri bile dinler, her şeyden bir ses duyar gibidir. Bacalar uğuldar (25), haz fısıldar (26), mızrak şakırdar (79), zaman hüznüle çınlar (88), yolağzı “yürü, daha var” der (96), motorun (101) ve borunun (191) sesi olduğu gibi şüphenin (138, 143) ve gururun da sesi vardır (89). Anadolu'nun (162), tarihin (164, 179), günün (172), Urfa'nın (153) sesi duyulur Tecer'in şiirinde. Tüm bu seslere iç sesler ve gaipten gelen sesler de eklenirse, şairin bu gürlütüyü ahenge çevirmesi dikkate değerdir.

Bu çalışmada, Ahmet Kutsi Tecer'in şiirlerindeki ses, üç başlık altında incelenecektir: Gaipten Gelen Ses, Daimonik Ses ve Suskunluk.

Gaipten gelen ses: Ahmet Kutsi Tecer denilince akla gelen ilk iki şiirden biri olan “Nerdesin?” (diğeri “Orda Bir Köy Var Uzakta”), kaynağı belirsiz ses ile ilgili en uygun örnek olmakla birlikte, Tecer'in şiir dünyasında tek değildir. “Kaybolan Ses”, “Masal Ya Da Nigâr'la Hünkâr”, “Çıngırak” doğrudan gaipten sesle ilgili olan diğer şiirler olarak anılabilir.

Bilhassa “Nerdesin” şiirindeki sesin ne olduğu üzerine farklı yorumlara rastlarız.⁴ Tanpınar için bu ses, “bilinmez şeylerin mütekâsif bir daveti”dir (Tanpınar 2016: 400). İnci Enginün için ise “herkesin içindeki ‘esrarlı bekleyişe’ tekabül eden” ses, belki de “şiirin sesi”dir (2005: 46). Mehmet Kaplan, bu şiir üzerine yaptığı tahlilde, sesin kaynağı hakkında çeşitli ihtimaller üzerinde durur. “Şairi ebedî saadete kavuşturacak olan esrarlı varlığın sembolü” (Kaplan 2013: 62) olan bu sesi, ‘anima archétype’i üzerinden okur: “Ahmet Kutsi Tecer, bu şiirinde, insanlık

⁴ Rahim Tarım'ın “Aynı Sesin Peşinde: Ahmet Kutsi Tecer'in ‘Nerdesin’ Şiiri Üzerine” başlıklı makalesine hem bu yorumlar için, hem de Tarım'ın getirdiği yeni yorumlar için ayrıca bakılabilir (*Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Y.9, S.15, 2008/2, ss. 457-471).

tarihinde çok mühim yer tutan temi, gözle görünmeyen fakat insanın bütün varlığı ile bağlandığı bir 'archétype'i yakalamıştır. Onun müessir olmasının sebebi, içimizde unutulmuş çağlardan kalma bir duyguyu yeniden canlandırmasıdır" (Kaplan 2013: 62-63). Böylece Kaplan, sesin kaynağı için "anne", "sevgili" ve "Tanrı"yı gündeme getirir.

NERDESİN

Geceleyin bir ses böler uykumu,

İçim ürpermeyle dolar: - Neredesin?

Arıyorum yıllar var ki ben onu,

Âşıkıyım beni çağran bu sesin.

Gün olur sürüyüp beni derbeder,

Bu ses rüzgârlara karışır gider.

Gün olur peşimden yürür beraber,

Ansızın haykırır bana: - Neredesin?

Bütün sevgileri atıp içimden,

Varlığımı yalnız ona verdim ben,

Elverir ki bir gün bana derinden,

Ta derinden bir gün bana "Gel" desin. (35)

Şiirdeki sesin özelliklerini sayarsak: gece gelir ve uykuyu böler, ürpertici bir etkisi vardır, "Neredesin" diye sorar, peşinden yürür, ansızın haykırır. Şair, bu sestem hem korkar, hem ona âşıktır. Onu arar ve kendisini "derinden" çağırmasını bekler. "Kaybolan Ses" şiirinde de gaipten bir ses gelir ama bu sefer şaire acı verir:

KAYBOLAN SES

Ne zaman düşünsem sizi titrerim,

Yaslı dağlar, yüzü gülmeyen dağlar.

Bu dağlar içinde bir yer var, derim,

Orada kaybolan bir ses var, ağlar.

Neden hiç çıkmıyor içimden bu ses?

Tipi, kar, fırtına... donar her nefes,

Yine bu ses ağlar, işitmez herkes,

Beni kıvrandırır, inletir, yakar.

Hey bu dağlar, yalçın, karanlık, derin!

Ne bir geçit verir, ne sıcak bir in.

Gün battığı zaman sarp tepelerin

Üstünden bir kartal geçer, o kadar... (74)

Buradaki ses aynı zamanda kayıptır. Ağlar, herkes tarafından işitilmez ve şairi kıvrandırır, inletir. Ses, dağlardan gelmektedir ama kimin sesi olduğu belli değildir. Şairin içine yerleşmiştir ve oradan hiç çıkmaz. Şiirin “Kerem’i anarken” epigrafiyle yayımlandığını da burada anmak gerekir. “Masal Ya Da Nigâr’la Hünkâr” şiirinin konusu ile birlikte Ahmet Kutsi Tecer’in şiirlerindeki “gaipten ses” motifini folklorik açıdan yorumlamak da mümkün fakat eksiktir.

MASAL YA DA NİGÂR’LA HÜNKÂR

Bir varmış bir yokmuş: Bir genç kız varmış,

Her sabah saçını tararmış rüzgâr.

Her seher tenhada sesler duyarmış,

Onu yavaşçacık çağırarmış: “Nigâr,

Gel bana, gel bana!” Bu ses nerede?

Besbelli Şu akıp giden derede.
Soyunur dalarmıŐ ve pencerede
Onu seyredermiŐ saraydan Hünkâr.

Böyle gelmiş geçmiş günler, geceler,
Kulağına dolmuŐ sesler, heceler,
Etrafını almış cinler, cüceler,
Ne büyü, ne tütsü, ne em etmiş kâr

Gönülden gönüle ırmak bir yolmuŐ,
Hünkâr da gün günden sararmıŐ solmuŐ,
Bir sabah saraydan o da kaybolmuş
Ve gitmiŐ nereye gittiyse o yâr...

Kim bilir nereye gitmiŐ bu canlar?
Eskiden çıkmamış bunu yazanlar,
Köy köy dolaŐırmıŐ bütün ozanlar,
Bu masal onlardan kalmış yadigâr (237).

Nigâr ile Hünkâr masalının anlatıldığı bu Şiirde, ses yine gaipten gelir. Bu sefer seher vakti, tenhada çağırır ve “Gel” der. Sesin dereден geldiğini düşünen Nigâr da, sesin peşinden dereye girip kaybolur. “Nerdesin” Şiirinde de, gaipten gelen ses “Gel” deseydi, Şair de Nigâr gibi aŐıđı olduğu bu sesin peşinden gitmeye talipti. “Çıngırak” Şiirinde de Şair, gaipten gelecek ses tarafından çağrılmayı bekler:

ÇINGIRAK

Bir gün parmaklığa elin varmadan,

Bir titreyiş gibi çalar çingırak.

Mevsimler geçtikten sonra aradan,

bu ses beni bir gün çağırın, bırak...

Kumluktan, serperken dallar başına,

Geç hızla, merdiven gelir karşına,

Eşikten atlarken ayak taşına,

Bu sesler içimde yer etsin, bırak...

İt, işte önünde kapım, aralık,

Oda bıraktığın gün kadar ılık,

Bir ince su sesi gibi lık, lık, lık,

Gönlünden nedamet boşansın, bırak... (38)

Çağırma ya da çağırılma, zaman zaman Tecer'in diğer şiirlerinde de bir motif olarak görünür. Ufuk, rüzgâr, deniz, çanlar “çağırır” (68, 91, 92, 219); sevilenler, yeryüzündeki bütün yalnızlar “çağırılır” (37, 61). Dağlardan, derelerden, geceden ya da seherden, nereden gelirse gelsin, “çağırın” bir ses vardır ve bu sesin, Tecer şiirinde folklorik temsilden çok daha fazlasını ifade ettiğini düşünmek gerekir. İlk şiirlerindeki Fransız bohemlerinin etkisi, elbette folklor devreye girer girmez kaybolmuş olamaz. “Gaipten ses” motifine, bu yüzden bir de folklor dışı bakmak gerekir.

Tecer'in gaipten gelen sesinin temsil ettikleri için sevgili, ölüm, Tanrı ya da şiir gibi birçok şey sıralanabilir ancak burada öncelikle “iç ses”e odaklanılacaktır.

Tecrit halinde, tek başına, çılgın kalabalıktan uzakta yapayalnızken, sesten öylece kurtulmuş değiliz - böyle zamanlar başka türde bir sesin, alışıldık şamataadan daha sırnaşık ve zorlayıcı bir sesin ortaya çıktığı zamanlar olabilir: susturulamayan bir sesin, iç sesin. Sanki ses, toplumun yanımızda taşıdığımız ve uzaklaşmadığımız nüvesidir. Ses sayesinde ve ses yoluyla toplumsal varlıklarızdır; ses toplumsal bağlarımızın ekseninde durur ve öznelğin mahrem çekirdeği kadar, toplumsalın dokusu da seslerden oluşuyor gibidir (Dolar 2013: 20).

Mladen Dolar'ın iç ses hakkında söylediği bu cümlelerde birkaç noktaya özellikle dikkat çekmek gerekir: “sırnaşık-zorlayıcı-susturulamayan ses” ve “yanımızda taşıdığımız mikro-toplum”. Toplumsal taraf, tanıdiktır: “vicdanın sesi”. Neden vicdanın kokusu, rengi, gözleri demeyiz de sesi deriz? Dolar, bu sorunun peşinden gider:

Sesle vicdanı ilişkilendiren yaygın bir mecaz (konuşmada mecazdan başka bir şey mi var gerçi?), bir metafor (keza) vardır. [...] Ahlaki bir komutun sesi olan bu iç ses, uyarıcı, emreden, tembihlerde bulunan bu ses, hatalı davrandığımızda susturulamayan bu ses salt bir metafor mu? Sahiden işitilen bir ses mi bu, iç ses yine de bir ses mi, yoksa ampirik olarak hiç peyda olmayan bir ses tam manasıyla ses olabilir mi, sese fiziki olarak işitebildiğimiz gürültülerden (sound) daha yakın olabilir mi? Ve niye ses? (Dolar 2013: 85).

İnsan bilincinin vokal bir mesele, sesler arasındaki bir mücadele olduğunu söyleyen yazar; kalbin sesi, doğanın sesi ve ilahi sestten sonra bir de aklın sesinden bahseder ve bu sesin asla bastırılmayacağını da ekler. (Dolar 2013: 91)

İç sesin vicdanın ve aklın sesi olması iddiasına bir de duyguları ekleyebiliriz. Jesse J. Prinz, iç ses dediğimiz şeyin aslında duygular olduğunu söyler:

Savunduğum kuram tamamıyla yeni değildir. William James ve Kari Lange tarafından öncülüğü yapılan ve son dönemlerde Antonio Damasio tarafından yeniden diriltilecek açıklamanın bir çeşididir. Bu geleneğe göre duygular, bedende örüntülenmiş değişikliklerin algılarıdır. Gündelik dille söylersek duygular, içteki seslerdir (Prinz 2022: 14).

İç sesimizin vicdanımız, aklımız ya da duygularımız olduğunu söylemek pek bir şey ifade etmez. Çünkü burada vicdanın, aklın ve duyguların kapsamlarını açıklamak gerekir. Aklın sesi dediğimiz şey nedir? Akıl ile kast ettiğimiz şey, vicdanımızı ya da duygularımızı kapsamaz mı? Bunlar, birbirinden bağımsız düşünebileceğimiz kavramlar mıdır? Burada, Mladen Dolar'ın *Sahibinin Sesi* başlıklı çalışmasına dönmek gerekir.

Dolar, aklın gücünün sesinde olduğunu ve bu sesin kökenini çözemediğimizi söyler. Ona göre aklın sesi süperregonun, öznenin ya da öznenin egosunun sesi değildir ama bilinçdışı ile bir ilgisi olabilir (Dolar 2013: 93-94): “Aklın sesine ve bu sesin her şeye rağmen nihayetinde kendini dayatmak ve duyurmak gibi gizemli bir gücü olduğuna dair yaygın varsayımı Kant da Freud da paylaşır. Bu esrarengiz kuvvetin ilahilikle hiç ilgisi yoktur, ama bilinçdışı arzusuyla paradoksal bir bağı vardır” (Dolar 2013: 95). Elbette bu bağlantı, peşinden şu soruları getirir: “Bu açıdan aklın sesi, bilinçdışı arzunun sesi midir?” ve “arzunun -kısıklı ya da yüksek- bir sesi mi vardır?” (Dolar 2013: 97). Böylece gapten ses, iç sese;

iç ses, aklın sesine; aklın sesi de bilinçdışı arzunun sesine uzanır. Sonuç itibariyle şairlerin duyduğu o ses, aslında bilinçdışındaki arzularının sesi midir?

Octavio Paz, *Ötekinin Sesi*'nde, bu esrarengiz sesin, tüm gerçek şairler tarafından duyulduğunu iddia eder:

Tüm şairler şiirin uzun ya da kısa, anlarında, eğer gerçek şairlerse öteki sesi duyarlar. Kendilerininindir, başkalarınındır, başka hiç kimsenindir, hiç kimsenindir ve herkesindir. Bir şairi öteki erkek ve kadınlardan ayıran, nadir ancak sık olan o anlardan başkası değildir, ki kendileri olarak ötekidirler. [...] Tümü ister üniformalı ister paçavralara bürünmüş olsun, kadın ve erkek şairler, her cinsten ve hiçbir cinsten şairler, her türlü meslekten, partiden ve tarikattan, dünyanın dört bir yanını dolaşan şairler ve şehirlerini, komşularını, odalarını asla terk etmemiş olanlar: Tümü duyarlar, dışarıdan değil ama kendi içlerinden (gök gürültüsü, bağırsaklardaki bir koşumaca, suyun bir püskürüşü) öteki sesi. Hiçbir zaman modern olan buradaki ve şu andaki sesi değil, öteden gelen, öteki olan, başlangıca ait olan sesi duyarlar (Paz 1997: 141-142).

Gaipten gelen sesi duyan şairlere, Tecer'in şiir yazdığı yıllardaki diğer Türk şairlerinden de örnekler verilebilir. Yahya Kemal, "Koca Mustâpaşa"da bu iç sestem bahseder:

Gizli bir his bana, hâtif gibi, ihtâr ediyor;

Çok yavaş, yalnız içimden duyulan sesle, diyor:

"Gitme! Kal! Sen bu taraf halkına dost insansın;

Onların meşrebi, iklimi ve ırkındansın.

Gece, her yerdeki efsunlu sükûnundan iyi,

Avutur gamlıyı, teskîn eder endişeliyi;

Ne ledünnî gecedir! Tâ ağaran vakte kadar,

Bir mücevher gibi Sünbül Sinan'ın rûhu yanar.

Ne saâdet! Bu taraflarda, her ülfetten uzak,

Vatanın fâtihî cedlerle berâber yaşamak!..." (Yahya Kemal 1994: 51).

Yahya Kemal'in "Nazar" şiiri de "Masal ya da Nigâr"la Hünkâr"daki gibi gaipten bir sesin kendisini çağırdığını duyan bir genç kıızı anlatır:

NAZAR

Gece, Leylâ'yı ayın on dördü,
Koyda تنها yıkanırken gördü.
'Kız vücudun ne güzel böyle açık!
Kız yakından göreyim sâhile çık!'
Baktı etrafına ürkek, ürkek
Dedi : 'Tenhada bu ses nolsa gerek?'
'Kız vücudun sarı güller gibi ter!
Çık sudan kendini üryan göster!'
Aranırken ayın ölgün sesini,
Soğuk ay öptü beyaz ensesini.
Sardı her uzvunu bir ince sızısı;
Bu öpüş gül gibi soldurdu kızısı.
Soldu, gündən güne sessiz, soldu!
Dediler hep: 'Kızı bir hal oldu!'
Tâ içindendi gelen hıçkırığı,
Kalbinin vardı derin bir kırığı.
Yattı, bir ses duyuyormuş gibi lâl
Yattı, aylarca devam etti bu hâl.
Sindi sîmâsına akşam hüznü,
Böyle, yastıkda görenler yüzünü,
Avuturlarken uzun sözlerle,
O susup baktı derin gözlerle.

Evi rüzgâr gibi bir sır gezdi,
Herkes endişeli bir şey sezdi.
Bir sabah söyledi son sözlerini,
Yumdu dünyâya ela gözlerini;
Koptu evden acı bir vâveylâ,
Odalar inledi: ‘Leylâ! Leylâ!’
Geldi köy kızları, el bağladılar...
Diz çöküp ağladılar, ağladılar!

Nice günler bu şcâmetli ölüm,
Oldu çok kimseye bir gizli düğüm;
Nice günler bakarak dalgalara,
Dediler : ‘Uğradı Leylâ nazara!’ (Yahya Kemal 1994:149-150).

Suda yıkanırken gaipten gelen sesi duyan ve bu sebeple hastalanan/ölen genç kıza Ahmet Hamdi Tanpınar’da da rastlarız. Yahya Kemal’in ela gözlü Leyla’sı, onun şiirinde de kendini gösterir:

LEYLÂ

Bu akşam rüyamda Leylâ’yı gördüm
Derdini ağlarken yanan bir muma;
İpek saçlarını elimle ördüm,
Ve bir kement gibi takdım boynuma
Bu akşam rüyamda Leylâ’yı gördüm

Leylâ... Elâ gözlü bir çöl ahûsu

Saçları bahtından daha siyahtır.

Kurmuş diye sevda yolunda pusu

Döktüğü gözyaşı, çektiği ahdır.

Leylâ... Elâ gözlü bir çöl ahûsu

Bir damla inciydi kirpiklerinde,

Aşkın ıstırapla dolu rüyası

Bir başka güzellik var kederinde

Bir başka âlem ki ruhunun yası,

Sessiz incileşir kirpiklerinde (Tanpınar 2015: 118).

Tecer ile aynı devrin, aynı edebî ortamın parçası olan Tanpınar'ın şiirlerinde de geçen gaipten gelen ve çağırın sese birkaç örnek eklenir:

Sana ufuklar “gel” diye bağıır

Ellerinde çiçek ve haykırarak;

Seni gür sesiyle hayat çağırır,

Beni de çiğneyip geçtiğin toprak (Tanpınar 2015: 121).

Acı bir gülüşle gölgede sular

Büyük ve esrarlı çağlıyor dinle,

Sanki bir ağlayan kalp var derdinle

Bir kalp ki teselli nedir bilmemiş,

Döktüğü yaşları kimse silmemiş.

Sükût bir kadife örtü üstünde

Bu ses yükseliyor başlayan günde

Ve örtüyor perde perde her yeri (Tanpınar 2015: 124).

Dinleyin bu derin çağlayan sesi

Bir tanrı gülüyor eşyada yer yer (Tanpınar 2015: 132).

Bir ses yavaşça,

Bir ses, bin uykudan mahmur ve zengin

Zümrüt usaresi maviliklerin

Suların üstünde arar kendini (Tanpınar 2015: 66).

Bir ses yavaşça der, bırak yalvarsın,

Hayat bu kapıda... ne çıkar varsın,

Nakışlar gülmesin beyaz taşında

Ölüme benzeyen bu susuzluğun

Çağlayan hayaller yeter başında... (Tanpınar 2015: 68).

Kendi karanlığından çağırıydu sesin,

Sular başka türlü akardı

Sert kayalardan göklere doğru

Büyük, mavi, aydınlık sular! (Tanpınar 2015: 77).

Yedi Meşaleciler'den Sabri Esat'ın 1928'de yayımlanan "Yalnızlık" başlıklı şiirinde de bilinmeyen sesi duymanın arzusu görülür: "*Bir ses duymak isterim... Kimden, nasıl ve nerden?*" (Sabri Esat 1928: 4). Son olarak Necip Fazıl Kısakürek'in 1939 tarihli "Çile" şiirini, bu bağlama eklemek gerekir. Şairleri

çağırın bu sesin şiire yansımalarının en güzel ve bilindik örneği olan bu şiirin ilk dizeleri şöyledir:

Gaiblerden bir ses geldi: Bu adam

Gezdirsın boşluğu ense kökünde! (Kısakürek 1992: 16).

Tüm bu örneklerden hareketle, yirminci yüzyılın başında doğan bu isimlerin şiir anlayışına ve dünya görüşlerine baktığımızda, aradıkları ya da bekledikleri bu sese dair yorumlar yapılabilir. Burada anılan Ahmet Kutsi Tecer (1901), Ahmet Hamdi Tanpınar (1901), Necip Fazıl Kısakürek (1905), Sabri Esat Siyavuşgil (1907)'in aynı neslin mensupları olduğu göz önünde tutulduğunda, bu isimlerin “*Türk düşünce ve edebiyat tarihinde siyasi ve düşünsel faaliyetlerini bu boşluğu dolduracak ikâme figürün peşinde*” olduklarını görürüz (Şahin 2012: 455). İbrahim Şahin, bu neslin “sırasıyla spiritüalizm, tasavvuf, Bergsonculuk, Türkçülük, Anadoluculuk” gibi üstyapı kurumlarına bağlandığını söyler (2012: 456). Burada, çöken medeniyetin doğurduğu boşluğu doldurmaya çalışan şairleri görürüz. Bu boşluğun bir sesi olduğunu ve kendilerini çağırdığını düşünürler ve sesi mistifiye ederler. 19. Yüzyıla hâkim olan rasyonalizmin ve yaşanan siyasi felaketlerin doğurduğu bunalım ortamından kaçmaya çalışırlar ve bu da bilinmeyene bir arzu, merak duyulması sonucunu doğurur. Rüyalar, simya, psikoloji, spiritüalizm bu neslin ortak meraklarıdır. Gaipten gelen ve onları çağırın bu sesin deneyim olduğu da düşünülebilir. Deneyim arzusu şairleri çağırın, susmayan, onları takip eden ve başkalarının duyamadığı bir ses olarak içlerinde daima yaşar ve onları ürkütür. Bazı şairler deneyim korkusunu aşsalar da Ahmet Kutsi Tecer, onlardan biri olamamıştır. Tanpınar'ın “Nerdesin” şiirine dair “*bilinmez şeylerin mütekâsif bir daveti*” (Tanpınar 2016: 400) yorumunu hatırlayalım. Bilinmeyen ve davet eden bu ses deneyimdir ancak Tecer, korkar. Gel, demesini bekler ancak zaten çağırıldığı çoktan farkındadır; yine de gidemez. “Kaybolan Ses”te de korkunun hâkim olduğunu görebiliriz. Titreten, kıvrandıran, inleyen, yakan bu sesi sadece şair duyabilir (Tecer 2020: 74). Ahmet Kutsi Tecer'in sese yüklediği anlamlara, deneyim korkusunu eklediğimizde, karşımıza bir motif daha çıkacaktır: şeytani ikiz.

Daimonik ses: Şeytani ikiz motifinin edebi tarihi çok eskidir ancak romantizm ile birlikte popülerleşmiştir. Her insanın bir eş benliği olduğu düşüncesi, edebiyatta kimi zaman kardeşler üzerinden işlenir, kimi zaman şeytan-gölge-biyolojik olmayan ikiz üzerinden, kimi zamansa tek bedendeki iki kişilik üzerinden. Farklı ya da aynı bedende olsun, daimonik ikizin özellikleri bellidir: gizli ya da açıktan takip eder, ötekinin hayatına müdahalede bulunur (eyleme geçmesi engellenerek ya da hayatını cehenneme çevirerek) bir karşılaşma/yüzleşme yaşanır ya da pazarlık yapılır (Depe, 2020: 174-181).

İç sesimizi şeytani ikizimizin sesi olarak, yani daimonik ses olarak yorumlamak da mümkündür. Dolar, buna Sokratik ses der: “*iç sesler arasında en iyi bilineni*

olan Sokratik ses” (Dolar 2013: 86). Yaşadığı sürece Sokrates’e eşlik eden bu şeytan/daimon, onu eylemsizliğe sevk etmektedir. Ancak Sokrates, bu eylemsizliği bir “felç hali” olarak yorumlamaz, kendisini olumsuz eylemlerden koruduğunu düşünür: “Bende, Meletos’un ifadesinde alaya aldığı ilahi ya da ruhani bir işaret var. Çocukluğumda başladı. Bu bir ses ve ne zaman konuşsa, beni yapmak üzere olduğum bir şeyden vazgeçiriyor, ama herhangi bir şey yapmaya teşvik etmiyor. Kamu işlerine katılmamı önleyen oydu, önlemekte de gayet haklıydı bence” (Platon’dan akt. Dolar 2013: 86)⁵. Dolar, bu sesin Sokrates’in koruyucu meleği gibi olduğunu söyler (2013: 86).

Ahmet Kutsi Tecer’in doğrudan daimonik sesi anlattığı bir şiiri vardır ve bu şiir yorumuna açık olmayacak kadar net mesajlar içerir:

KAHKAHALAR-ŞEYTAN

O işte, onun gölgesi

Odur bu yolumu kesen.

Gülmeler... Bu onun sesi,

Onun nefesi bu esen.

Onu ben çocukluğumdan,

İlk rüyalarından tanıdım.

Yalnız yürüdüğüm zaman

Odur arkamdaki adım.

Onun korkusu, içimde

Ürkek bir dünya yaratan.

Her an başka bir biçimde

Belirir karşımda şeytan.

⁵ Platon. *Sokrates’in Savunması*. Çeviren Ari Çokana, İş Kültür Yayınları, 2012.

Gün olur onun boynuzu,
Gerilir sınırlarımda,
Çevik ellerinin buzu,
Gezer ürperen derimde.

Gün olur kalabalıkta
Yavaşça kolumu dürter.
Dönüp arkama baktıkta
Boşanır birden gülmeler.

Kaçmak istersem uzağa,
Arkamdan uzanır kollar.
Koşarım soluk soluğa,
Onun bir adımını kadar.

İçimde sıksa bir çocuk,
Büzülür, çırpınır, ağlar.
Ömrümün içinden boğuk
Boğuk gelir kahkahalar... (Tecer 85)

Şiirde geçen “gölge”, çocukluktan itibaren tanışma, sürekli takip edilme, korku, “şeytan”, kaçmak istemek ama başaramamak gibi ifadeler bizi doğrudan şeytani öteki-ben'e götürür. Dikkat çeken şey, “kahkaha”nın eleştirel anlamda kullanılmasıdır. İnsan seslerinin genelde neşe kaynağı olarak kullanıldığı daha önce söylenmişti. Burada ise yine gülmeyi ve neşeyi çağrıştıran “kahkaha” kelimesinin, sinsi ve şeytani bir kahkaha olarak geçtiğini görürüz.

Öteki-ben'in temsil ettikleri için "ölüm, yalnızlık, koruyucu ruh, vicdan gibi soyut kavramlar" ile birlikte "alter-ego" da anılır. "Çünkü ikiz figür hep takip halindedir ve müdahalecidir. Yargılar, eleştirir, ruhsal baskı kurar. Bu yüzden ikizin otoritenin simgesi olan "baba"ya işaret ettiği fikri anlaşılabilir" (Depe 2019: 143). Buradan Dolan'ın ses ve süperego arasında kurduğu ilişkiye geçilebilir.

Mladen Dolar, "Süperegonun kaynağının bir ses olduğu ve bir sese sahip olduğu kolayca görülebilir" der (Dolar 2013: 102). Freud için süperegonun bir sese sahip olması, özelliklerinden biriyken, Lacan için ses, süperegoyu kuran esas özelliğdir (Dolar 2013: 102).

Süperegonun sesi, dediğimiz şey neyin ikâmesidir? Dolar'a göre süperego; aklın sesi değil, çıldırmış aklın sesi olarak yorumlanır (2013: 102). Aynı zamanda süperegonun "babanın sesi" olduğuna dair ileri sürülen düşüncüyü de burada anabiliriz: "baba asla tam olarak ölmemiştir - ses olarak sağ kalmıştır. Ses tam ölü olmayan baba parçası olarak kendini gösterir" (Dolar 2013: 104). Tüm bu yorumları toplarsak, "öteki-ben" dediğimiz şeyin bir sesi olduğunu ve bu sesin temsil ettiği şey süperego, baba, şeytan, gölge ya da ölüm, ne olursa olsun içimizden geldiğini ve kaynağının bizzat "kendi"lik olduğunu söyleyebiliriz.

Suskunluk: Bu bölümde sesin en az varlığı kadar yokluğunun da bir şeyleri temsil ettiği iddiası üzerinde durulacaktır.

Bülent Somay, "Evrenin Sessizliği" başlıklı yazısında, ses ve anlamın kurduğu metaforik ilişkiye değinir ve sessiz olduğunu düşündüğümüz şeylerin aslında anlamlandıramadıklarımız olduğunu iddia eder:

Evren sessiz midir gerçekten? Milyarlarca yıldız, milyarlarca gezegen, quasar'lar, kara delikler ve nötron yıldızları. Muazzam bir gürültü çıkarmaz mı bunların her biri kendi yollarında giderken? Ama gene de evrene 'sessiz' diyoruz. Neden 'ışsız' değil? Evren ne kadar ışsız ise o kadar sessiz, daha fazla değil. Ses uzay boşluğunda yol almaz, ama radyo dalgalarına, kozmik dalgalara dönüşerek bize ulaşmayı başarır gene de. Ama evrende eksik olan (bize eksik gelen) şeyi, görme duyumuzla değil de işitme duyumuzla açıklamayı yeğliyoruz. Oysa insanlık kültürü esas olarak görsel değil midir? Her şeyi görme duyumuz üzerinde temellendirmez miyiz? Öyleyse neden evrende bize eksik gelen çok önemli, hayati bir unsuru 'sessizlik'le tanımlıyoruz? 'Ses'in 'anlam'la kurageldiği metaforik ilişkiden olsa gerek. Yoksa, evrenden bize sonsuz sayıda 'ses' geliyor; sorun şu ki biz onları anlamlandıramıyoruz (Somay 1999: 197).

Somay, bu yazıyı aslında Saffet Murat Tura'nın "Bir Ses Gelseydi Eğer" başlıklı yazısına cevap olarak yazmıştır. Tura, insanların hayata gelmek için bir sebebe ihtiyaç duyduklarını ve yaşamlarının bir anlamı olması gerektiği fikrine

tutunduklarından bahseder. Depresyondaki birinin kendisini “anlamsızlık” içinde bulunduğunu örnek olarak gösterir. “*Evrensel sessizlik, yanıtızsızlık ve kayıtsızlıktan kaynaklanan yalnızlığın sebep olduğu bir anlamsızlık, boşluk, inançsızlık. Ve tüm bu saçmalık, yabancılik duygularına rağmen toplumsal işlevlerini sürdürmeye çalışmak*” olarak açıklanan bu sıkıntıya aranan çözüm bir sestir: “*bir ses gelseydi eğer, bir yanıtı olsaydı varlığımın, durum böyle olmazdı. [...] Bir ses olsaydı eğer, diyor, ‘beni olumlayan, doğrunun ne olduğunu bildiğinden emin bir ses, değerli de olurdu, suçsuz da.’*” (Tura 1999: 167).

Bülent Somay ise, evrenden beklenen bu sesin gelmesi durumunda da sorunun çözülmeyeceğini iddia eder:

evren bize bir ses verseydi, biz o sesi duymamaya, duymamayı başaramıyorsak, sesin kaynağını imha etmeye çalışacaktık. Objektif a'nın varoluş koşulu, ulaşılmadan kalmasıdır. [...] Anlamlandırma eksikliği, fallus yokluğuna denk düşüyor. Nasıl hayatımız boyunca olmayan bir fallusu yaratmaya çalışıp duracaksak, bizimle konuşmayan, bize ‘ses vermeyen’ şeylere de bir anlam yüklemeye çalışacağız. Doğmuş olmanın bedeli bu (Somay 1999: 198).

Buradan şu sonuca varılabilir: ses, anlamın ikamesidir ve arzu nesnesinin kendisidir. Aranandır, beklenendir, özlenendir. Ancak kavuşulduğunda tüm değerini yitirecektir. Bu yüzden aradığımız, beklediğimiz, özlediğimiz şeyden aslında kaçırırız. Bu, elbette acı verici bir süreçtir. “*Ses yokluğuna katlanmak zordur; tam bir sessizlik doğrudan doğruya tekinsizdir, ölüme benzer. [...] tüm sesler işitilmez ve belki en sırnaşık ve zorlayıcı olanı işitilmeyen seslerdir, hem en sağır edici şey sessizlik olabilir*” (Dolar 2013: 20). Mladen Dolar, burada sessizliği ölümle⁶, sesi de hayatla bağdaştıran Freud’u anar:

Freud suskunluğu dürtülerin yalnızca yansıma, ölüm dürtüsüyle özetlediği dürtülere atfetmiştir, diğer yansıysa tüm o ‘hayat patirtisi’ nin taşıyıcısı olan libido ile özetlenir. Bu, ebedi ve ezeli bir mücadele halinde daima iç içe olan iki kozmik ilke olarak Eros ile Thanatos arasında biraz mitik (ve bence yanıltıcı ve talihsiz) bir ikicilik gerektirmiştir. Ama yarışmacılardan biri çok şamataciysa şayet, bu durumda diğerinin en çarpıcı özelliği suskun olmasıdır. [...] Sesler duymak, o hiç olası olmayan ama inatçı ve sinsî şekilde, bir suskunluğu duymak şeklinde sesler duymak. Bu suskunluk nasıl gözlenebilir ki? Freud da sadece kendi sabit fikrinin peşinden mi gider - duydukları bir ses tarafından bir göreve seçilen o azizler ve deliler gibi? Bir farkla: Onun görevi bir suskunluğu işitmekten mi gelir? Bu suskunluğu nasıl işitebiliriz o halde? Ne fark yaratır? Kullanabilir miyiz onu? (Dolar 2013: 158).

⁶ Sesin ne olduğuna dair ileri sürülen fikirlerden birisi ölümün sesi olduğuydu. Burada ise tam tersi, sessizliğin ölüm ile bağdaştırıldığını görüyoruz. Bu, ilk başta bir çelişki olarak görülebilir. Ancak ses, ölümün sesidir; ölümün kendisi değıldir. Öldükten sonra tüm sesler kesilir.

Sesin olduğu yerde anlam vardır, hayat vardır. Sessizlik ise anlamsızlık ve ölümdür. “*Suskunluk gayet basit bir şey gibi görünür, anlaşılacak ya da yorumlanacak bir şey yok gibidir. Fakat asla kendi başına belirmez, daima sesin negatifi, gölgesi, ters yüzü olarak ve dolayısıyla sesi saf biçiminde uyandırabilen bir şey olarak işler*” yani sessizlik “sözün ötekisidir” (Dolar 2013: 153). Burada öteki-ben meselesi anılabilir. Şeytani ikizimiz ile nasıl birsek, ses ve sessizlik de birdir. Bu yüzden, en az ses kadar sessizlik de bir şeyler söyler.

Ahmet Kutsi Tecer, şiirlerinde genellikle sessizliği karanlıkla birlikte kullanır. Sessizlik varsa vakit akşam/gecedir. Sessizliğin imgesi sadece iki şiirde olumludur, bunlar dışındakilerde kederle, melankoliyle ve en çok da ölümlle yan yanadır. Karanlık-ölüm-sessizlik çoğu şiirde birlikte kullanılırlar.⁷ Örneğin ölümün anlatıldığı “Gün Batmış” şiirinde, akşam vakti ölümlle birlikte sessizliği de getirir:

“Gün batmış, suların serinlediği

Bir anda kapılar, sessiz, örüldü” (47)

“Her Gece” şiirinde de canlılığın sessizce kayboluşu, gece vaktine rastlar:

“Her gece yumulan kirpiklerinde

Bir gizli lambanın ışığı titrer.

Kısılr, kısılr... Vaktin birinde

Kaybolur sessizce yüzünde bu fer” (55)

Diğer şiirlerde de benzer örneklere rastlamak mümkündür:

“Bilmesem de nerye gidiyor ruhum,

Bütün gece, sessiz, eriyip de mum” (O Dönmeden Evvel’den) (58)

“Ve bütün bir ömrün sonu böylece

Bitiyor yalnızlık ve sessizlikle” (Sayıklama’dan) (214)

⁷ Yahya Kemal’in “Sessiz Gemi” şiiri hatırlanırsa, orada da ölüm ve sessizlik birlikte anılmıştır.

“Gidelim, gel, bugün ölümler günü

Ziyarete açık bütün mezarlar.

Siyah, sessiz, ağır, donuk, hüznü” (Ölümler Günü’nden) (215)

“Eylül mehtabının tadı çıkar mı

Sen olmadan? Nerde kaldın bu gece?

Gözlerim dalıyor yola sessizce” (Eylül Mehtabı’ndan) (239)

Ses için “deneyim arzusu”, “anlam” ve “yaşam” gibi karşılıklar üzerinde durulduğu hatırlanırsa; sessizliğin de bir “öteki” olarak “deneyim yoksa anlam yok”, “anlam yoksa yaşam yok” olarak yorumlandığını düşünebiliriz.

Sonuç

Antropomorfizmi, Ahmet Kutsi Tecer’in şiirlerinde baskın bir özellik olarak anmak gerekir çünkü Tecer’in şiirlerinde insanların, hayvanların, doğanın, şehirlerin, duyguların bile sesi vardır. Tüm bu ses kalabalığının içinde, şair için “ses”in temsil ettikleri üç başlıkta toplanmıştır: gaipten gelen sesler, daimonik ses ve suskunluk. Farklı temsiller gibi görünse de aslında bu üç bakış açısının Tecer’deki “ses”in karşılığı olarak bütünlüklü bir anlama işaret ettiği görülür.

Bu ses başkası tarafından duyulmaz, kaynağı bilinmez, korkutur, çağırır, takip eder, daima vardır. Şair, sese karşı savunmasızdır. Korkmasına rağmen, ona doğru çekilir. Bu ses, dışardaki belirsiz bir yerden de gelse, bir iç ses olarak da duyulsa aslında kaynağı aynıdır: bilinç dışı. Hem korkup hem sevdiğimiz, asla kopamadığımız bu sesin karşılığı içimizdeki şeytan, vicdanımız, aklımız ya da süperegomuz olabilir. Sonuçta hepsi bilinç dışımızdan gelir. Bizi deneyime çağırın da odur, sinsice hata yapmamızı bekleyerek gülen de, bizi aşka yahut kedere düşüren de. Bilinç dışının olmadığı tek durum, ölümdür; o yüzden suskunluk, ölümlerle birlikte anılır. Yirminci yüzyılın başında doğan bu neslin anlam arayışı bilinç dışında gizlidir ve Ahmet Kutsi Tecer de bu boşluğu sesle doldurmaya çalışmıştır.

Kaynakça

- ATAÇ, Nurullah (2017a). “Ahmet Kutsi”. *Ahmet Kutsi Tecer’e Armağan*, Hazırlayan Turgut Çeviker, İstanbul: Ve Yayınevi, ss. 185-189.
- ATAÇ, Nurullah (2017b). “Şiire Dair”. *Ahmet Kutsi Tecer’e Armağan*, Hazırlayan Turgut Çeviker, İstanbul: Ve Yayınevi, ss. 197-202.

- BAYDAR, Mustafa (2015). *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇAĞLAR, Behçet Kemal (1967). “Kutsi Can”, *Türk Folklor Araştırmaları Ahmet Kutsi Tecer Özel Sayısı*, S. 218, ss. 4518.
- DEPE, Deniz (2019). *Türk Romanında Romantik Bir Tema Olarak Arzu*. Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEPE, Deniz (2020). “Romantik Bir Teknik Olarak Öteki Ben’in İnşası”. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, S.23, ss. 171-195.
- DİZDAROĞLU, Hikmet (2017). “Tecer’in Şiiri”. *Ahmet Kutsi Tecer’e Armağan*, Hazırlayan Turgut Çeviker, İstanbul: Ve Yayınevi, ss. 234-241.
- DOLAR, Mladen (2013). *Sahibinin Sesi Psikanaliz ve Ses*. Çeviren Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis Yayınları.
- EDİBOĞLU, Baki Süha (2017). “Ahmet Kutsi Tecer”. *Ahmet Kutsi Tecer’e Armağan*, Hazırlayan Turgut Çeviker, İstanbul: Ve Yayınevi, ss. 75-80.
- ENGİNÜN, İnci (2005). *Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ERTOP, Konur (1965). “Kutsi Tecer”. *Türk Folklor Araştırmaları Ahmet Kutsi Tecer Özel Sayısı*, S. 218, ss. 4522-4523.
- KAPLAN, Mehmet (2013). *Şiir Tahlileri 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl (1992). *Çile*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- NECATİGİL, Behçet (1995). *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- ÖZBALCI, Mustafa (2007). *Ahmet Kutsi Tecer Şairliği ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- PAZ, Octavio (1997). *Öteki Ses*. Çeviren: Murat Varlı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- PINSKY, Robert (1998). *The Sounds Of Poetry*, Farrar. Straus and Giroux.
- PRINZ, Jesse J. (2022). *İçteki Ses Algısal Bir Duygu Kuramı*. Çeviren: Berk Yaylım, İstanbul: Fol Yayınları.
- Sabri Esat (1928). “Yalnızlık”. *Hayat Dergisi*, C. 4, S. 95, 20 Eylül 1928, ss. 4.
- SOMAY, Bülent (1999). “Evrenin Sessizliği”. *Defter Dergisi*, S. 36, ss. 197-204.
- ŞAHİN, İbrahim (2012). *Haz ve Günah Bir Tanpınar Yorumu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2015). *Bütün Şiirleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2016). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2017). “Ahmet Kutsi’nin Şiirleri”. *Ahmet Kutsi Tecer’e Armağan*. Hazırlayan Turgut Çeviker, İstanbul: Ve Yayınevi, ss. 190-195.
- TARANCI, Cahit Sıtkı (2017). “Ahmet Kutsi’nin Şiirleri”. *Ahmet Kutsi Tecer’e Armağan*, Hazırlayan Turgut Çeviker, İstanbul: Ve Yayınevi, ss. 203-207.
- TARIM, Rahim (2008). “Aynı Sesin Peşinde: Ahmet Kutsi Tecer’in ‘Nerdesin’ Şiiri Üzerine”. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.15, 2008/2, ss. 457-471.

- TECER, Ahmet Kutsi. (2020) *Bütün Şiirleri*. Hazırlayan Leyla Tecer, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- TUNCEL, Bedrettin (1967). “Koçyiğit Tecer’imiz”. *Türk Folklor Araştırmaları Ahmet Kutsi Tecer Özel Sayısı*, S. 218, ss. 4519-4521.
- TURA, Saffet Murat (1974). “Bir Ses Gelseydi Eğer”. *Defter Dergisi*, S. 35, ss. 165-197.
- Yahya Kemal (1994). *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- UYAR, Turgut (1983). *Bir Şiirden*, İstanbul: Ada Yayınları,.
- UYSAL, Sermet Sami (2017). “Meliha Tecer Ahmet Kutsi Tecer’i Anlatıyor”. *Ahmet Kutsi Tecer’e Armağan*, Hazırlayan Turgut Çeviker, İstanbul: Ve Yayınevi, ss. 47-53.

ESKİ UYGUR TÜRKÇESİNDE EKŞİLTİLİ SAYI SİSTEMİ ÜZERİNE*

Selin BAYRAK**

Öz: Eski Türkçe sayı sisteminde birleşik sayı oluşturmak için üst onluk sistemi, ilaveli sistem ve alt onluk sistemi olmak üzere çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Bu sistemler oluşturulurken sayılar arasında toplama, çarpma ve çıkarma ilgisi bulunmaktadır. Eski Uygur Türkçesinde birleşik sayı oluştururken sayı adları arasında artuki, taki gibi ilave sözcükler eklenerek toplama ilgisi içerisinde birleşik sayılar oluşturulmuştur. Ancak Eski Uygur Türkçesi metinlerinden yola çıkılarak egsük sözcüğünün eklenmesiyle çıkarma ilgisi içerisinde de birleşik sayıların oluşturulduğu gözlemlenmiştir. Türkçe sayı sisteminde birleşik sayı oluşturmak için, ilaveli sistemin yanında ilk kez Eski Uygur Türkçesi döneminde görülen ve egsük sözcüğüyle oluşturulan eksiltili sayı sistemi de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygur Türkçesi, egsük, sayı sistemleri, eksiltili sayı sistemi, çıkarma ilgisi.

On Decreasing Numeral System In Old Uyghur Turkic

Abstract: In Old Turkic, various ways such as higher decate system, adding system and lower decade system were used to form compound numbers. To consist these systems there are used some mathematical operations like addition, multiplication, subtraction in this process. In Old Uyghur Turkic, some words such as 'artuki' and 'taki' were used between numerals in relation to addition. Furthermore, an evidence was observed that the word 'egsük' were used in relation to subtraction to form compound numbers. In addition to adding system, decreasing system formed with 'egsük' was also used in Old Uyghur texts for the first time in Turkic.

Key Words: Old Uyghur Turkic, egsük, numeral systems, decreasing numeral system, subtraction relation.

Giriş

Diller, toplumların yaşam şekillerine bağlı olarak türlü kavram ve nesnelere adlandırma ihtiyacı duymuştur. Dillerdeki sayı sözcüklerinin kullanılması da, toplumlardaki ihtiyaç sonucu ortaya çıkmıştır. Başlangıçta nesnelere tanımaya ve adlandırmaya başlayan insanoğlu, nesnelere çoğalması ve çeşitlenmesi ile adlerini belirleme ihtiyacını hissetmiş ve bunun doğal bir sonucu olarak da

* Bu makale, "Eski Türkçede Sayılar" (2016) adlı yüksek lisans tezinden yola çıkılarak kaleme alınmıştır.

** Öğr. Gör. Dr. Selin BAYRAK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir/ TÜRKİYE, E-posta: selinsenaysoy@gmail.com, sebayrak@ogu.edu.tr / ORCID: 0000-0001-8747-4695.

sayılar meydana gelmiştir. Muhtemelen önceleri daha küçük ve basit sayıları kullanan insan, zamanla basamaklar arasındaki sayıları da sisteme dahil ederek daha girift sayılar elde etmişlerdir.

Bir dilin müstakil bir dil olduğunu gösteren ve dilin temel söz varlığı içerisinde değerlendirilen *sayı adları* aynı zamanda diller arası akrabalık için de önem arz etmektedir. Diller bu sayı adlarını kendi dil bünyelerinde üretebildikleri gibi, komşu kültürlerden de alabilmektedir.

Sayı adları, genel itibariyle “basit (asıl) sayı sözcükleri” ve “birleşik sayı sözcükleri” olmak üzere iki alt başlıkta incelenmektedir. Bu doğrultuda, onluk taban etkisiyle oluşturulan temel sayılar “1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10”, bu temel sayılardan en büyüğü olan 10’un diğer temel sayılarla çarpımı “20, 30, 40 vb.” ve 10’un kuvvetleri “100, 1000, vb.” *basit (asıl) sayı sözcüklerini*; basit (asıl) sayı sözcükleri arasındaki toplama, çarpma, çıkarma gibi çeşitli ilgiler sonucu elde edilen sözcük öbekleri de *birleşik sayı sözcüklerini* oluşturmaktadır.

Sayı adları hususunda Türk dili, diğer dillerden bazı farklılıklar göstermektedir. Clauson (1959: 20)’a göre, diğer dillerde görülen 2-20, 3-30, 4-40, 5-50 sayılarının adlandırılmasındaki ilişki Türk dilindeki sayı adlarında yoktur. *elli* sözcüğünü askeri sistemle açıklayan Ercilasun (2014: 76)’a göre, art arda dizilen 10 asker bir manga oluşturmaktadır. Yan yana duran beş manga (onarlık beş dizi asker), karşıdan (kumandan gözüyle) bakınca beş parmaklı el gibi gözükür. Bunun sonucu olarak 5 manga asker önce *elig* (el) olarak adlandırılmış, ardından bu sözcük *elli* sayısının adını oluşturmuştur. Ercilasun *kırk* sözcüğünü de benzer şekilde açıklamıştır. Dîvânü Lügati’t-Türk’te bir parmağı eksik olan insana “çolak adam” manasında “kırık er” denilmiştir. Çolak bir el görünüşündeki dört manga da (onarlık dört dizi asker) önce kırk kişilik askeri birliğin sonra da *kırk* sayısının adını oluşturmaktadır. Bacanlı (2012: 76-78)’ya göre *altmış* ve *yetmiş* sayılarındaki /alt/ ve /yet/ ses birliklerinin altı ve yedi sayılarıyla ilişkili olduğu açıktır ama sonlarındaki +*mış* / +*miş* ekinin başka bir sayıya veya isim soylu sözcüğe eklendiğine dair elimizde hiçbir veri yoktur. *Seksen* ve *doksan* sayılarındaki +*an*/+*en* eki köken bakımından *on* sayısına gitmektedir: *sekiz on*, *dokuz on*. Bacanlı, bu iki sayının, 10’un 20-90 arası katlarının açıklanabilir ve mantıklı olan tek türetme örnekleri olduğundan bahsetmektedir.

Sayı adları gibi her dilin kendine özgü kullandığı bir de sayı sistemi vardır. Diller, tarih boyunca, onluk taban, yirmilik taban, ellilik taban gibi çeşitli sayı tabanları üzerinden farklı sayı sistemleri geliştirmişlerdir.

Dillerde, birleşik sayıları oluştururken farklı sayı sistemlerinden faydalanılmaktadır. Basit (asıl) sayı basamaklarının aralarından toplama, çarpma, çıkarma yöntemi gibi çeşitli yollardan elde edilen birleşik sayı sözcükleri oluşturulmaktadır.

Eski Türkçe, birleşik sayıları oluştururken *üst onluk sistemi*, *ilaveli/eksiltili sayı sistemi* ve *alt onluk sistemlerinden* yararlanmışır. Eski Türkçe sayı sisteminde, diğer dillerde görülmeyen ve kendine özgü bir kullanım olan *üst onluk sistemi* adı verilen sistemde; onlar hanesinde bir sayı bulunur ve birler hanesinde ise söylenmek istenen sayının bir üst onluğu alınarak elde edilir. Clauson (1959: 25), üst onluk sisteminin Türk sayı sisteminde ilginç bir karakteristik özelliği olduğunu ve de hiçbir yerde görülmediğini söylemektedir. Ifrah (2000: 87-90) Türk dilinde birleşik sayıların yapımında kullanılan üst onluk alma sistemini “geleceğe yönelik sayma” olarak adlandırmaktadır. Üst onluk sistemi Köktürkçe ve Eski Uygur Türkçesi dönemlerinde kullanılmışır. *İlaveli sayı sistemi*, önce büyük sayı basamağı ardından küçük sayı basamağı söylenip sayı basamakları arasına çeşitli sözcükler eklenerek oluşturulur. Bu sistem Eski Türkçenin, Köktürk ve Eski Uygur Türkçesi dönemlerinde görülmektedir. *Eksiltili sayı sisteminin* ilk örnekleri ise, Eski Uygur Türkçesinde görülmektedir. Son sistem olan *alt onluk sistemi* de ilaveli sistemdeki sözcüklerin atılmasıyla oluşan ve günümüzde kullanmaya devam ettiğimiz sayı sistemidir. Bu sistemin ilk örnekleri, Eski Uygur Türkçesi ve Karahanlı dönemlerinde tanıklanmaktadır.

Eski Türkçede kullanılan ve yukarıda kısaca bahsedilen sayı sistemleri, ayrıntıları ve tanıklarıyla şöyle sınıflandırılabilir:

1. Üst Onluk Sistemi

Birleşik sayıların oluşumlarında kullanılan sistemlerden biri ilk yazılı metinlerimizde tanıklanan *üst onluk sistemidir*. Bu sayı sistemi, birler hanesinde bulunan bir sayı ve söylenmek istenen onlunun bir üstündeki onlu söylenerek veya daha kısa söyleyişle önce küçük sayı ardından büyük sayı söylenerek yapılır:

- (1) *kamağı biş otuz süledimiz, üç yegirmi süngüşdümüz* “Toplam yirmi beş (kez) sefer ettik, on üç (kez) savaştık.” (KT D 18).
- (2) *kayular ol iki kırk türlü otlar tep teser* “O otuz iki türlü bitki hangileridir?” (AY 475, 19).

(1) numarada yer alan Türk runik harfli külliyata ait örnekte *biş otuz* sayı grubu “yirmi beş” sayısını, *üç yegirmi* sayı grubu ise “on üç” sayısını ifade etmektedir. Bununla birlikte (2) numaralı Budist Uygur çevresine ait Altun Yaruk’tan alınan örnekte ise *iki kırk* sayı grubu, “otuz iki” sayısını karşılamaktadır.

Sadece Eski Türkçede görülen üst onluk sistemi Ercilasun (2014: 73)’a göre yadırganacak bir durum değildir çünkü örneğin 17 sayısı, birinci onluğun değil, ikinci onluğun içindedir ve ikinci onluğun adı *yigirmidir*. Bu kullanım askeri

sistemi hatırlatır. İkinci mangadan (onluk diziden) yedi askeri ifade ederken *yiti yigirmi* denebilir.

Ağca (2021: 297) da Eski Türkçede onluklar arası sayı oluşturma yöntemlerinden birinin üst onluk sistemi olduğunu söylemektedir. Bu sistemin en büyük delillerinden biri, üleştirme sayılarında bile görülmesidir. *altırar yigirmi erkek* (Höllén 50) ve *ikirer yigirmi yoçan* (AY 25a-16) örneklerinde üleştirme eklerinin ilk sayıya gelmesi, ifade edilmek istenen sayıların sırasıyla “on altı” ve “on iki” olduğunu göstermektedir.

2. İlaveli /Eksiltili Sayı Sistemi

Eski Türkçe, birleşik sayı grupları oluştururken üst onluk sisteminin yanında ilaveli/ eksiltili sayı sistemlerini de kullanmıştır. Bu sayı sisteminde, birleşik sayı oluşturabilmek için sayılar arasında *artukı*, *takı*, *ve*, *örki*, *egsük* gibi sözcükler eklenmiştir. İlaveli /Eksiltili sayı sistemleri, iki alt başlıkta incelenmektedir:

2.1. İlaveli Sayı Sistemi

Birleşik sayı oluşturmada kullanılan *ilaveli sayı sisteminde*, önce büyük sayı sonra küçük sayı söylenerek, sayı sözcüklerinin arasına *artukı*, *takı*, *ve* gibi ilave sözcükler eklenerek yapılır:

2.1.1. *artukı*

İfade edilecek basamağa ait onluk sayıdan sonra onluklar arası sayının birbirine *artukı* “fazlası” sözcüğü ile bağlanarak oluşturulan sayı sistemidir. Eski Türkçede hem tek başına hem de türevleriyle birlikte yaygın bir şekilde tanıklanan *art-* fiili, *-(U)k* ekiyle isimleşip (Clouston 1972: 204) *+I* iyelik ekiyle kalıplaşarak ilaveli sayı sistemlerinin teşkilinde bağlayıcı bir rol üstlenmiştir.

(3) *otuz artukı eki yaşıma amğı korgan kışladukda yut boltı* “**Otuz iki** yaşımda Amğı kalesinde kışladığımızda kıtlık oldu.” (BK D 31).

(4) *takı kalmış tört yüz tokuz on artukı biş bodisvıtar (birgey)ler* “Geriye kalan **dört yüz doksan beş** bodhisattva (sonra) girecekler.” (Maitri 8, 15).

(3) numaralı Türk runik harfli külliyata ait örnekte birleşik sayı oluşturulurken sayıların arasına *artukı* sözcüğü ilave edilerek “otuz iki” sayısına ulaşılmıştır. (4) numaralı Eski Uygur Türkçesi dönemine ait örnekte birleşik sayı oluşturmada yine *artukı* sözcüğü kullanılarak “dört yüz doksan beş” sayısı elde edilmiştir.

2.1.2. *takı*

İlaveli sayı sisteminde yer alan bir diğere sözcük *takı* da *artukı* sözcüğünde olduğu gibi ifade edilecek basamağa ait onluk sayıdan sonra onluklar arası sayıları birbirine bağlayarak sayı sistemini oluşturur. *takı* sözcüğü *tak-* fiili ve *I* zarf-fiil ekiyle (Clauson 1972: 466) kalıplaşarak ilaveli sayı sistemlerinin teşkilinde bağlayıcı bir rol üstlenmiştir.

Eski Uygur Türkçesinde ilaveli sayı sistemi oluşturulurken *artukı* sözcüğüyle birlikte bir örnekte de *takı* (Tokyürek 2014: 5) sözcüğü kullanılmaktadır:

(5) *üç yüz takı sekiz altmış* ‘358’ (Rachmati-Eberhard 1937:20₁₂₋₁₃).

(5) numaralı örnekte, sayılar arasına *takı* sözcüğü eklenerek “üç yüz elli sekiz” birleşik sayı grubu meydana getirilmiştir. Bununla birlikte söz konusu örnek *sekiz altmış* öbeğinin “elli sekiz” sayısını ifade etmesiyle hem üst onluk hem de ilaveli sayı sistemi bir arada kullanıldığını da göstermektedir.

2.1.3. *ve*

Harezmi dönemine ait Kısas’ül-Enbiyâ’da ilaveli sistem dahilinde birleşik sayı oluşturmak için Arapçadan alınan *ve* sözcüğü de kullanılmaktadır (Kaymaz 2002: 421):

Mevlî yarlıkı birle üç yüz ve tokuz ay gâr içinde kaldılar (KE 178v5).

Ağca (2021: 298) Eski Türkçede onluklar arası sayıları ifade etmede kullanılan ilaveli sayı sistemi ve üst onluk sisteminin hangi sayı aralığında kullanıldığını tam olarak ifade edebilmenin güç olduğunu söylemektedir. Çünkü Bilge Kağan yazıtında ilaveli sayı sistemiyle yapılan *otuz artukı bir* örneğinin eş değeri Köl Tigin yazıtında *bir kırk* olarak üst onluk sistemiyle ifade edilmiştir. Buna ilave olarak Yenisey yazıtlarında *eki elig* “kırk iki”, *tokuz sekiz on* “yetmiş dokuz” gibi yapılar Eski Uygur Türkçesi metinlerinde otuz sayısından sonraki sayılar için de üst onluk sistemi kullanıldığını göstermektedir.

Bu tanıklar doğrultusunda Ağca’ya göre, üst onluk ve ilaveli sayı sistemlerinin birlikte kullanılması, Kök Türk yazıtları ve erken tarihli Uygur metinlerinin özelliğidir.

2.2. Eksiltili Sayı Sistemi

Türk sayı sisteminde, ilaveli sayı sistemin yanı sıra büyük sayıdan küçük sayının çıkartılmasına dayanarak *örki* ve *egsük* sözcüklerinin kullanılmasıyla oluşturulan birleşik sayı öbekleri de bulunmaktadır:

2.2.1. *örki*

Eksiltili sayı sisteminin ilk örneği 90-100 arasındaki sayıları ifade etmek için, rakamların sonuna ilave edilen ve “100’den önceki, 100’den eksik” anlamına gelen *ör-* “yüksel-” fiilinden türeyen *örki* sözcüğüdür (Bacanlı 2012: 77): “*tokuz örki: 99*”. Daşdemir (2013: 327)’e göre bu ifadelerin sonunda eksiltilemiş bir “*tokuz on*” ibaresi bulunmaktadır: “*tokuz örki [tokuz on]: 99*”. Çünkü ifade 90’dan aşağı değil, yukarı bir ifadeyi göstermektedir. Daşdemir sözcüğü **ör-ik+i* “yükseği, fazlası” şeklinde açıklamaktadır.

2.2.2. *egsük*

Türk sayı sistemi genellikle toplama ve çarpma ilgisi içerisinde oluşturulurken, Kaymaz (2002: 421) ve Atıcı (2013: 42) Türklerin ilaveli sayı sisteminde kullanılan ilave sözlerden birinin de Harezmi Türkçesi dönemi eserlerinden *Kıyas’ül-Enbiyâ*’da tek örnekte tanıkladıkları *egsük* sözcüğü olduğunu söylemektedirler: *ellig egsük miñ yıl da ’vat kıldı* (KE, 23v, 4).

Clauson (1972: 116) *egsük* sözcüğünün, *artuk* sözcüğüne zıt olarak, “eksik ol-” kavramını karşılayan *egsü-* fiilinden geldiğini söylemektedir. Clauson, aynı kökten türemiş olan “azalt-, eksilt-” anlamlarında *egsüt-*; “kusurlu, eksik ve genellikle ahlaki anlamda eksikliği, kusuru karşılayan” *egsüklüg*; “tam olarak, kusursuz” anlamlarında *egsüksüz*; bir de morfolojik olarak düzensiz bir şekilde meydana gelen ve *egsü-* fiilinin eşanlamlısı olan *eksil-/egsül-* fiilinin varlığından da söz etmektedir.

Erdal (2004: 221) “yüksel-” anlamlı *ör-* fiilinden meydana gelen *örki* sözcüğünün kullanımı ile *egsük* sözcüğünün aynı anlamı karşıladıklarını belirterek hem *tokuz örki* sayı öbeğinin hem de *yüzke egsük bir sayı* öbeğinin “doksan dokuz” sayısını karşıladığını söylemektedir.

Wilkens (2021: 102) *egsük* sözcüğüne “var olmayan, eksik, noksan, hatalı, bozuk, bitmemiş, tamamlanmamış, yok; yerine getirilmemiş (istek); atlama, eksiklik, aralıklı, boşluk, ihmal, eksik şey” anlamlarını vermektedir. Bununla birlikte *egsük* anlam alanına dahil olabilecek “hatalı, kusurlu, mükemmel olmayan; yoksul kişi, fakir kişi, muhtaç” anlamlarında *egsüklüg*; “hatasız, kusursuz, mükemmel, eksiksiz, noksansız, tam; cömert, eli açık, ayrıntılı, fazlasıyla” anlamlarında *egsüksiz/egsüksüz*; “azalışlı, eksilmeli” anlamlarında *egsümeblig*; “azalışsız, eksilmemiş” anlamlarında *egsümeksiz*; “eksiltmek, azaltmak; “ihmal etmek, bakmamak, dikkate almamak, (bir şeyi) yapmamak, eksik etmek, atlamak” anlamlarında *egsüt-* ; “eksiltme, azaltma, ihmal etme” anlamlarında *egsütmek*; sözcüklerini de ifade etmektedir.

Çalışmalarda eksiltili sayı sisteminde yer alan *egsük* sözcüğünün *Kıyas’ül-Enbiyâ*’da görüldüğü söylenmektedir (Kaymaz 2002: 421; Atıcı 2013: 43). Bununla beraber söz konusu eserde *egsük* sözcüğüyle oluşturulan diğer örnekler de şunlardır:

- (6) *ęllig ęgsük miğ yıl ęrdi ol risālet müddeti* (KE, 22v, 9).
- (7) *ęllig ęgsük miğ yıl da 'vat kıldı* (KE, 28r, 4).
- (8) *Hamd u senā ol İdi 'azze ve celleğa kim meni neciyy yarattı. ęllig ęgsük kavmimmi imānga da 'vet kıldım, kaçmağdın özge nerse arturmadım* (KE, 210r, 3).

(6) ve (7) numaralı örneklerde yer alan *ęllig ęgsük miğ* ifadeleri bin yıldan elli eksik yıl anlamında “dokuz yüz elli” sayı öbeğini karşılamak için kullanılmıştır. (8) numaralı örnekte ise, tam bir sayı belirtilmemekle birlikte ifade edilen sayının elliden eksik olduğu *ęgsük* sözcüğü ile ifade edilmiştir.

Kısas'ül-Enbiyâ'da çeşitli örneklerde tanıklanan *ęgsük* sözcüğü ile eksilteli sayı sistemi dahilinde birleşik sayı oluşturma örnekleri, runik metinlerde görülmemekle birlikte ilk olarak Eski Uygur Türkçesi metinlerinde tanıklanmaktadır. Eski Uygur Türkçesi de çıkarma ilgisi ile eksilteli sayı sistemi dahilinde birleşik sayılar oluşturmuştur:

- (9) *bir kılıçın tümenke bir ęgsük kişi yalaņukug ölürdi erdi* “Bir kılıç ile **10 000'den bir eksik** insan öldürdü idi.” (Maitr 58, 24-26).
- (10) *inçe kaltı sadarmapundarik atlıg sudur takı yarlıgıg tutmak üze taişeņta eki yegirmi bölök tükel tetir savşeņta üç ęgsük tokuz bölök tetir ne üçün tep teser...* “Şöyle Sadharmāpundarika denilen sūtradaki hükmü tutmak üzere dāchéng (Skr. Mahāyāna)'da on iki bölüm tamdır. Xiāochéng (Skr. Hīnayā)'da (**on ikiden**) **üç eksik (olarak) dokuz** bölümdür. Niçin diye sorsa:...” (AY 276, 18-19).
- (11) *birök mahaparinirvan sudurtakı yarlıgıg tutmak üze savşeņta eki yegirmi bölök tükel tetir tayşınđa üç ęgsük tokuz bölük titir kayular ol tokuz bölök tep teser...* “Mahaparinirvāna sūtradaki talimatları tutmak üzere xiāochéng (Skr. Hīnayā)'da on iki bölüm tamdır. Dāchéng (Skr. Mahāyāna)'da (**on ikiden**) **üç eksik olarak dokuz** bölümdür. O dokuz bölüm hangileridir? diye sorsa:...” (AY 277, 10-11).

Maitrisimit'ten tanıklanan (9) numaralı örnekte *tümenke bir ęgsük* ifadesi 9999 sayısını; (10) ve (11) numaralı örneklerde ise bağlamda belirtilen on iki sayısından üç eksik olarak *üç ęgsük tokuz* ifadesi “9” sayısını karşılamaktadır.

- (12) *öngi o[... tugmak ölmek başlaglıg tokuzka bir ęgsük tüşin bu köñülnię* (BT XIII, 4, 53-56).

- (13) *boş kuş teg barıp öngi [... tugmak ölmek başlaglıg tokuzka bir egsük tüşin bu köñülñiñ [tu... (BT XIII, 5, 230-235).*

(12) ve (13) numaralı örneklerde yer alan *tokuzka bir egsük* ifadesi dokuz sayısından bir eksik anlamında “8” sayısını karşılamak üzere eksilteli sayı sistemiyle oluşturulmuştur.

- (14) *abyaz başlap adınçığ bir otuz nomlarıñızka arıg süzük iki törlüg yivekleriñizke altılı törtli bumi orınlarıñızka arıg iduk lakşanavipak buyanlarıñızka altı otuz tümenke tört egsük artukı yene sekiz miñte ulatı atı kötrülmiş burhanlarta alkış almış adruklarıñızka alku kamağ tıtaglıg cog yalınlarıñızka yme tngirim XIU it XIU alku ödte ayayu ağırlayu biş mantal yinçürü töpün yükünü teginürmn (BT XIII, 56, 4-14).*

(14) numaralı örnekte bulunan *altı otuz tümenke tört egsük* ifadesi 26.000 sayısından dört eksik olan “25.996” sayısını ifade etmek üzere meydana getirilmiştir.

egsük sözcüğü kullanılarak, eksilteli sayı sisteminde oluşturulan birleşik sayı örneklerine Harezmi Türkçesi dönemi eserlerinden Nehcül-Ferâdis’te de rastlanmaktadır:

- (15) *toqsan yaşında âhıratqa naql qıldı, on êkki yıldın on êkki kün eksük halıfahıq qıldı (NF. 136, 9).*

- (16) *emürü’l-mu’minîn ‘Alî razhu beş yıldın êkki ay eksük halıfahıq qıldı (NF. 156, 11).*

(15) numaralı örnekte *on êkki yıldın on êkki kün eksük* ve (16) numaralı örnekte *beş yıldın êkki ay eksük* yapıları “on iki yıl” ve “beş yıl”dan eksik olan ay ve gün miktarını belirtmek üzere oluşturulmuş yapılardır.

Eksilteli sayı sisteminde çıkarma ilgisıyla oluşturulan birleşik sayılar günümüz Türk lehçelerinde de görülmektedir. Yılmaz Önder (2000: 492)’e göre küçük sayının büyük sayıdan çıkarılması ile birleşik sayıların oluşturulması, Farsça kökenli “*kem*” sözcüğünün getirilmesiyle Türkmen Türkçesinde *bir kem elli* “bir eksik elli, kırk dokuz”, Kırgız Türkçesinde *üç kem cetmişke kirdim*. “Altmış yedi yaşıma girdim.” ve Yeni Uygur Türkçesi’nde *ikki kem otuz:28* (Kaymaz 2002: 424) örneklerinde görülmektedir.

egsük ve aynı kavram alanına dahil olan *egsüksüz* sözcüğü bazı örneklerde çeşitli sayı adlarıyla bir araya belirsiz sayılar oluşturmada da kullanılmıştır:

(17) *ötrü söğüt tengrisi **egsüksüz tükel on miñ** balıklar ol tip tidi* (AY 601, 4-6).

(18) *iki kırk lakşanın bir **egsüksüz sekiz on** törlüg ayırakın ... YLYQ ... yarukunuz yaratur...* (AY 645, 20-22).

egsük sözcüğüne -sXz yokluk ekinin eklenmesiyle oluşan *egsüksüz* sözcüğü belirsiz zarflar ve sıfatlar meydana getirerek sayma anlam alanına ait yeni bir kavram oluşturmuştur. (17) numaralı örnekte *egsüksüz tükel on miñ* ifadesi, *egsüksüz tükel* ikilemesini oluşturarak bin tane balıktan hiç eksik bulunmadığını ifade etmek üzere kullanılmıştır. (18) numaralı örnekte ise, benzer şekilde *egsüksüz* sözcüğü, söz konusu seksen sayısından herhangi bir eksik olmadığını belirtmektedir.

(19) *peygāmbar ‘as aydı: “Haq tvt va’da qıldı kim bu Ka’beke tegme bir yılda altı yüz miñ kişi ziyārat qılğay ve eger yüz miñ kişidin **eksük** bolsa, ol eksükni Haq te’ālā ferışteler birle tamam qılğay* (NF. 272, 7-9).

(19) numaralı örnekte yer alan *eksük* sözcüğü de, sayı adlarıyla birlikte kullanılmış ancak kişi sayısını bildiren yüz bin ifadesinin herhangi bir eksiğinin olmadığını belirtmede kullanılmıştır.

3. Alt Onluk Sistemi

Eski Uygur Türkçesinde kullanılan son sayı sistemi ise, ilaveli sayı sisteminin gelişmiş bir seviyesi olarak ilave sözler atılıp, önce büyük sayı sonra ise küçük sayı söylenerek yapılan günümüzde kullandığımız *alt onluk* sistemidir:

*ne yime yalanguklarning **elig yiti** kolti altı yüz tümen yıllar ertser timin ök raurap tamuda bir kün bir tiin bolur* “İnsanların **elli yedi** koti ve altı yüz bin yılı geçse, bu sırada Raurava cehenneminde bir gün bir gece olur.” (Maitri 83, 24).

Ağca (2021: 303)’ya göre, üst onluk ve ilaveli sayı sistemleri, Kök Türk yazıtları ve erken tarihli Uygur metnlerinin özelliği olmakla birlikte alt onluk sistemi, erken tarihli metinlerde bir ağız özelliği olarak görülmüştür. Bunun sonucu olarak, alt onluk sistemi geç dönem Uygur metnlerinin özelliği olarak kabul edilmektedir. Üst onluk sistemi Eski Uygur Türkçesinin 8-14. yüzyılları aralığındaki metinlerinde görülürken, alt onluk sistemi 13-14. yüzyıl metinlerinde, ilaveli sayı sistemi ise 8-11. yüzyıl metinleri arasında görülmektedir.

Sonuç

Eski Türkçede *üst onluk sistemi*, *ilaveli/eksiltili sayı sistemi* ve *alt onluk sistemi* olmak üzere üç farklı sistemle birleşik sayılar oluşturulabilmektedir. İlaveli sayı sisteminde çeşitli sözcükler sayı sözcüklerin arasına girerek birleşik sayıları oluşturmaktadır. Eski Uygur Türkçesi metinlerinde ilaveli sayı sistemi oluşturulurken *artuki*, *taki* sözcüklerinden yararlanarak toplama ilgisi içerisinde birleşik sayılar meydana getirilmiştir.

Daha önce Harezmi Türkçesi eserlerinden Kısas'ül-Enbiyâ'da *egsük* işaretleyicisi ile oluşturulmuş birleşik sayı öbeklerinden söz edilmişti. Runik metinlerde tanıklanmayan *eksiltili sayı sistemi* örneklerine ilk kez Eski Uygur Türkçesi metinlerinde rastlanmaktadır. Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *egsük* sözcüğü kullanılarak eksiltili sayı sistemi yöntemiyle birleşik sayılar meydana getirilmiştir. Bunun en belirgin örneği Maitrisimit'te görülmektedir: *bir kılıcın tümenke bir eg्सük kişi yalañukug öldürdi erdi* “Bir kılıç ile **10 000'den bir eksik** insan öldürdü idi.” (Maitr 58, 24-26) örneğinde $10.000-1=9999$ kişi sayısına çıkarma ilgisiyle ulaşılmaktadır. Ayrıca eksiltili sayı sisteminin bir diğer örneği Harezmi Türkçesi metni olan Nehcü'l-Ferâdis'te de görülmektedir: *emîrû'l-mu'minîn 'Alî razhu bês yıldın êkki ay eg्सük halîfaliq qıldı* (NF. 156, 11).

Sonuç olarak, Eski Uygur Türkçesinde genellikle toplama ve çarpma ilgisi ile oluşturulan birleşik sayılar olmakla birlikte; *eg्सük* sözcüğü eklenerek çıkarma ilgisi ile yapılan birleşik sayı oluşumları da görülebilmektedir. Bu bağlamda Türklerde birleşik sayıları oluşturmada, üst onluk ve alt onluk sayı sistemlerinin yanı sıra ilaveli sayı sistemi ile *eksiltili sayı sistemi* şeklinde başka sayı sistemlerinin de olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- AĞCA, Ferruh (2021), “*Dillik Ölçütlere Göre Eski Uygurca Metinlerin Tarihlendirilmesi*”, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ATICI, Abdulkadir (2013), “*Sungur Türkçesinin Sayı Sistemi Üzerine*”, **Türkbilig**, 2013/25, s. 39-54.
- BACANLI, Eyüp (2012), “*Geçmişten Günümüze Türkçenin Sayıları ve Sayı Sistemi*”, **Bilim ve Teknik Dergisi**, s. 76-78.
- CLAUSON, Gerard (1959), “*The Turkish Numerals*”, **Journal Of The Royal Asiatic Society (JRAS)**.
- CLAUSON, Gerard (1972), “*An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*” Oxford.
- DAŞDEMİR, Muharrem (2013), “*Türkçede Miktar Kavramı ve Sayı Sistemi*”, **Turkish Studies** (International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic) Volume 8/13 Fall 2013, s. 309-336, Ankara.

- ECKMANN, Janos (2014), “*Nehcü’l-Ferâdîs, Uştmahlarnıñ Açık Yolu (Cennetlerin Açık Yolu)*”, (Yay. Tezcan S.- Zülfikar H.) Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican (2014), “*Askerlikte Onlu Sisteme Türklerin Katkıları*”, (Hazırlayan: Ekrem Arıkoğlu) **Makaleler 1 (Dil, Destan, Tarih, Edebiyat)**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- ERDAL, Marcel (2004), “*A Grammar of Old Turkic*”, Leiden-Boston: Brill Handbook of Oriental Studies.
- IFRAH, Georges (2000), “*Rakamların Evrensel Tarihi II (Çakıl Taşlarından Babil Kulesine)*”, Tübitak Yayınları, İstanbul.
- KAYA, Ceval (1994), “*Uygurca Altun Yaruk (Giriş, Metin ve Dizin)*”, Türk Dil Kurumu Yayınları: 607, Ankara.
- KAYMAZ, Zeki (2002), “*Türklerde Sayı Sistemi*”, **Türkler Ansiklopedisi**, C.3, s. 419- 426.
- RABĠŪZĪ (2019), “*Kıyasü’l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları), I: Giriş – Metin - Tıpkıbasım, II: Dizin*”, (Haz. Aysu Ata), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ŞENAYSOY BAYRAK, Selin (2016), “*Eski Türkçede Sayılar*”, (Danışman: Prof. Dr. Ferruh Ağca), Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- TEKİN, Şinasi (2019), “*Uygurca Metinler II- Maytrısimit*”, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TEKİN, Talat (2003), “*Orhon Yazıtları (Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk)*”, Yıldız Yayınları, İstanbul.
- TOKYÜREK, Hacer (2014), “*Eski Uygurca Sayı Sisteminde Takı ve Artokı Sözlere Üzerine*”, **Türkbilig** 2014/28, s.1-12.
- TOKYÜREK, Hacer (2018), “*Altun Yaruk Sudur IV. Tegziñ-Karşılaştırmalı Metin Yayını*” Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- YILMAZ ÖNDER, Sevim (2003), “*Türk Dillerinde Sayı Sistemi*”, **Boğaziçi University Press**, İstanbul.
- ZİEME, Peter (1985), “*Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren, Berliner Turfan-Texte 13*”, Berlin.
- WİLKENS, Jens (2021), “*Eski Uygurcanın El Sözlüğü*”, Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Universitätsverlag Göttingen.

ESKİ UYGUR TÜRKÇESİNDE MORFEM OPOZİSYONUyla OLUŞTURULMUŞ İKİLEMELER

Hakan GÜLER*

Öz: Eski Uygurca dönemi Türk dili tarihi içerisinde ikileme hacmi olarak zengin dönemlerden biridir. Sosyo-kültürel yapının çeşitlenmeye başladığı bu dönemde yeni kabul edilen dinler sebebiyle tercüme faaliyetleri başlamış ve süreç içerisinde hız kazanmıştır. Bu dini çeviri faaliyetleri Türkçede bulunmayan bazı terimlerin anlaşılır biçimde karşılanmasını gerekli kılmıştır. Türkçenin terim karşılama stratejilerinden biri olarak ikilemeler önemli yer tutmaktadır. İkilemeler içerisinde +llg ve +sIz opozit morphemli ikilemeler de bazı dini terimleri karşılamak ya da onları nitilemek amacıyla oluşturulmuştur. Bu makalede +llg/+sIz morphemleriyle kurulmuş ikilemelerin semantik ve morfolojik tavırları dikkate alınarak; ikileme formlarının dil içi durumları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: ikileme, morphem opozisyonu, gramerleşme.

Hendiadys Formed by Morpheme Opposition in Old Uyghur Turkic

Abstract: The Old Uyghur period is one of the richest periods in the history of the Turkish language as a hendiadys volume. In this period, when the socio-cultural structure began to diversify, translation activities started due to newly accepted religions and gained momentum in the process. These religious translation activities made it necessary to understand some terms that are not available in Turkish. As one of the term matching strategies of Turkish, hendiadys have an important place. Among the hendiadys, +llg and +sIz opposite morpheme hendiadys were also created to meet or qualify some religious terms. In this article, considering the semantic and morphological attitudes of the hendiadys constructed with the +llg/+sIz morphemes; The intralinguistic situations of hendiadys forms are emphasized.

Key Words: hendiadys, morphological opposition, grammaticalization.

Giriş

Türk dilinde sözcükler arasında ikilemelerin hem hacim olarak hem de işlev olarak özel bir yeri bulunmaktadır. Genel Türk dilinin ikileme varlığı oldukça zengin olsa da özellikle Eski Uygurca ikilemeler bugüne kadar birçok

* Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eskişehir/TÜRKİYE, E-posta: hakanguler996@gmail.com / ORCID: 0000-0003-2002-6227

araştırmacının dikkatini çekmiş ve onları bu alana yöneltmiştir. Nitekim Eski Uygurca metinlerin büyük oranda çeviri dini metinler olması, dini metinlerin içerisinde kaynak dilden çevrilen ve Türkçede karşılığı bulunmayan ifadelerin etkili bir biçimde karşılanmasını gerekli kılmıştır. Bu noktada ikilemeler bu ihtiyacı gidermek için bir yöntem olarak kullanılmıştır. Hem ikileme içi sözlük görevi (Türkçe kelime + yabancı kelime), hem de terim karşılama göreviyle sıkça başvurulan bir yöntem haline gelmiştir.¹

Türkçede ikilemelere sık rastlanmasının nedenleri arasında “Türk sözlü kültür geleneğinde atasözlerinin ve aliterasyonlu ifadelerin kısa fakat etkili söz söylemede büyük yer kaplamasıdır. Bir başka sebep ise Türk yazı dilinin erken tarihli metinlerinde eş anlamlı, yakın anlamlı ve zıt anlamlı sözcükleri birbirine bağlayacak bağlama işaretleyicilerinin bulunmamasıdır.” (Ağca 2015b: 17).

Türkçede ikilemeler konusu genellikle semantik yönleriyle ele alınmış olup, morfolojik bakımdan yapılan çalışmaların sayısı oldukça sınırlı kalmıştır. İkilemelerle ilgili yapılan çalışmalar arasında Tuna (1948), Ağakay (1954), Çağatay (1978), Hatipoğlu (1981), Şen (2002), Can (2010), Yıldız (2013), Ölmez (2017) gibi çalışmalarda ikilemeler daha çok semantik yönleriyle ele alınırken Bozok (2012) ve Ağca (2015b) gibi çalışmalarda ise aynı kökten gelen ikilemeler “İştikaklı İkileme” başlığı altında yapısal olarak incelenmiştir.

Morfolojik opozisyon terimi Türkçede simetrik karşıtlık ifade eden morfemlerin birbirlerini karşıtlayacak şekilde kullanılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Leksik birimlerin karşıtlığı *büyük arabayı küçük kız sürüyor* örneğinde olduğu gibi karşıt anlam ifade eden kelimeler üzerinden kurulurken morfolojik opozisyon *onu sever beni sevmez* örneğindeki gibi karşıt anlam sağlamakla görevli olan morfemlerle oluşturulur. İkileme formunda görünümü ise Türkiye Türkçesinde ‘uygun zamanı olup olmadığı düşünülmeden’ anlamında kullanılan *yerli yersiz konuşma!* cümlesinde olduğu gibi opozisyonu sağlayan morfemlerin eklendiği bir leksik birimin yinelenmesi suretiyle yeni bir kavrama işaret etmesi şeklindedir. Bu bağlamda oluşan ikilemelerin cümlede görevli bir yapı biçiminde görülmesi ve aldığı morfemlerin etkisiyle yeni kavramlara işaret etmesi onların gramerleşme² eğilimi içerisinde bulunduğunu göstermektedir.

1. Gramerleşme Bağlamında Eski Uygurca İkilemeler

İkileme oluşturma sürecinde en az iki leksik birimin yan yana kullanılması, bu leksik birimlerin asıl anlamlarına ek olarak yeni bir kavramı işaretlemesi, sentaktik düzlemde iç bağımlılıklarının oluşması doğal olarak ikileme formunu, içerisinde barındırdığı leksik birimin asıl özelliklerinin ve görevlerinin dışına

¹ Eski Uygurca metin içi sözlükçülük yöntemleri için Bkz. Nalbant ve Ağca (2020).

² Gramerleşme Teorisinin süreçleri için bkz. Gökçe (2013)

çıkarmaktadır. Bu süreç içerisinde, ikilemeyi oluşturan leksik birimler semantik olarak bulanık bir yapıya bürünebilmekte ya da semantik ağırlığı yüksek olan leksik birimin diğer birimi eritmesi gibi sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Morfolojik olarak ise bu birimler ikileme formu dâhilinde genişleyebilmekte, ancak birçok ikileme örneğinde görüldüğü gibi iki birimden biri diğerine bağımlı hale gelmeye başlamakta ya da bağımlılık derecesini arttırmaktadır. Bu durum esasında, ikileme formları oluşurken bir gramatikal sürecin yaşandığına, leksik birimlerin bir gramerleşme eğiliminin başladığına işaret etmektedir. Bu sürecin doğru analiz edilmesi, ikilemelerin “iç gramerleşme”³ eğilimlerini ortaya koymak açısından önemli görünmektedir.

Aynı kelimededen oluşan ikilemelerde ise süreç daha farklı işlemekte, iki farklı leksik birimin birbirini morfolojik ve semantik olarak etkilemesinden ziyade aynı leksik birimin sentaktik olarak yinelenmesiyle bu formlar oluşmaktadır. Bu yineleme türünde kurulan formların +Ilg ve +sIz morfemleriyle simetrik opozisyon biçiminde oluşturulması ise onlara semantik ilişki işlevinin yanında morfolojik ve sentaktik bazı özel görevler yüklemiş ve bu görevleriyle diğer ikileme türlerinden farklı bir yer edinmelerini sağlamıştır.

Eski Uygurca ikilemelerin gramerleşme sürecinde oynadığı rol üzerinde yapılan bir çalışma bulunmamasına rağmen bu duruma işaret eden birçok araştırmacı bulunmaktadır. Eski Uygurca ikilemelerin özellikle, çeşitli ekler alarak genişlemesi, bu eklerle kullanılırken paralelinde öz biçimini koruduğu örneklerin görülmesi, semantik olarak bağlamda farklılaşan örnekler içermesi, sentaktik düzlemde iç bağıllık derecesinin arttığı örneklerle rastlanması, ikilemelerin gramerleşme sürecine etki ettiğini göstermektedir. Eski Uygurca döneminde gramerleştiği ya da gramerleşme sürecine girdiği düşünülen birimlerin ikileme formunda nasıl bir davranış sergiledikleri incelenerek, bu ikilemelerin gramerleşme süreçlerine katkısı ortaya çıkarılabilecektir. İkileme formlarının gramerleşme sürecine katıldığı ve bu süreçte işlev kazandığı daha önce yapılan çalışmalarla gramerleştiği tespit edilen birimlerin ikileme formundaki biçimleri üzerinden görülebilmektedir.

Gramerleştiği düşünülen *adın* edatı hakkında Can, “Eski Uygur Türkçesi metinlerinde ‘başka, farklı, diğer, olağanüstü’ anlamında sıfat ve zarf, ‘başkasına, başkalarına, başkaları, başkasının, başkalarında, başkalarının, başkası’ anlamında zamir ve ‘...den başka, ...nın dışında’ anlam ve işlevinde edat görevlerinde kullanılan ve edat kullanımında +DA ve DİN durum biçimbirimleriyle bağlanarak gramerleşen *adın*, Orhun Yazıtlarında *adınçığ* ‘fevkalade, olağanüstü’ (KT G14, BK K14) anlamında kullanılmıştır” (2018: 48) demektedir. Bu formları dışında Can, *adın*- ‘şaşırmak, hayret etmek’ anlamında

³ Bu makale boyunca Eski Uygurca morfem opozisyonlu ikilemelerin gramatikal süreçlerini tanımlamak için “iç gramerleşme” terimi kullanılacaktır.

fiil formunun yalnızca *muḩad-* ‘şaşırmak, kederlenmek’ birimiyle ikileme biçiminde görüldüğünü ve *adin*’in genellikle sıfat görevinde kullanılırken kategorisini değiştirerek zarf, belgisiz zamir, ikincil edat ve sonra edat göreviyle kullanıldığını, ara kategoriye oluşturan zamir, sıfat ve zarftan ikincil edata ve sonra edata doğru geçiş yaşadığını belirterek, ikileme formunun gramerleşme sürecindeki rolüne değinmiştir (2018: 49). *adin-* fiil biçiminin yalnızca *muḩad-* birimiyle ikileme formunda erken metinler arasında sayılan MaitrSeng ve AY gibi eserlerde diğer işlevleriyle paralel olarak görülmesi, ikileme formunun da bu süreçte bulunduğu ve fiil kategorisinin ikileme içinde kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bunun yanında *adin öñi* formunda kendisine yakın anlamlı *öñi* sözcüğüyle ikileme oluşturmuş ve bu form, onun “edatlaşmasında etkili faktörlerden olmuştur” (Can 2018: 53).

Can verdiği diğer bir örnekte *asra* ‘altta, aşağıda’ edatın yakın anlamlı *kodı* ‘aşağı, alt’ birimiyle ikileme oluşturarak isim ve zamir görevinde, yine *kodı* ile birlikte morfolojik genişleme yaşayarak ikincil edat olarak kullanıldığını ve bu işlevlerin yalnızca ikileme formunda tanıklandığını belirtmektedir (2018: 56).⁴ “Eski Türkçede +Ilg, +IUg Ekli Edatlar” adlı makalesinde *meñizlig, osuglug, tenlig, yañlig* biçimlerinin gramerleşme süreçlerini anlatırken ikileme biçiminde kalıplaştıklarını ve Eski Uygur Türkçesinde henüz edatlaşmamış olduğunu belirten Polat, bu leksik birimlerin edatlaşma sürecini Karahanlı Devrinde tamamladığını belirtmektedir (2022: 154). Eski Uygur Türkçesinde ikileme formunda tanımlanabilen bazı birimlerin henüz gramerleşme sürecinde olduğu ve ikileme formunun da bu süreçte yer aldığı görülmektedir.

Ağca, *ba:r* ve *yo:k* birimlerinin gramerleşme süreçlerini incelediği makalesinde, ikileme oluşumunun gramerleşme sürecindeki konumuna işaret etmektedir: “*ba:r* ve *yo:k* sözcükleri, ancak çekim eklerini alarak tek başlarına isim olarak kullanılabilmişlerdir. Bu örneklerin dışında, *yo:k* sözcüğü, aynı/benzer anlamlı sözcüklerle birlikte “yok, boş, kuru, yoksul” anlamlarını ifade etmiştir.” (2015a: 88). Ağca, *arıtı* sözcüğünün gramerleşme sürecini incelediği başka bir makalesinde, *arıtı* sözcüğünün ilk örneğine Türk Maniheizt metinlerinde gramerleşmiş olarak rastlandığını ve Huastuanift metninde *edgütü tüketü arıtı* biçiminde, ‘sona ermek, bitmek’ anlamındaki *tüke-* fiilinden ve ‘temizlenmek’ anlamına gelen *arı-* fiilinden iki ayrı zarfla kurulan teşkilin ‘tümüyle’ anlamında kullanılmasının sözcüklerin geçirdiği gramerleşme sürecinin sonucu olduğunu söylemektedir (2013: 66-67).

İkilemelerin gramerleşme sürecine katıldığına dair verilen bu görüşlerden özellikle Meltem Can’ın *adin* edatının gramerleşme süreci için; *adin öñi* formunda kendisine yakın anlamlı *öñi* sözcüğüyle ikileme oluşturmuş ve bu form, onun “edatlaşmasında etkili faktörlerden olmuştur” (2018: 53) şeklindeki

⁴ Can’ın incelediği tüm örneklerde benzer durumlar görülmektedir. Bunun için bkz. Can (2018).

açıklaması ikilemelerin bu işlevine işaret etmektedir. Bunun dışında Ağca tarihsel Türk dili alanlarında gramerleşmenin, bilhassa Budist çevreye ait metinlerde daha yoğun olduğunu ve bunun sebebinin bu çevredeki eserlerin birçoğunun tercüme oluşu ile karşılaşılacak yeni durumda beliren ihtiyacı karşılamak olduğunu belirtir (2013: 64).

Morfem opozisyonu yoluyla kurulmuş ikilemelerin de karşıtlık görevi yanında sıfat olarak isimleri nitelemesi, kullanımı kısıtlı olsa da bazı örneklerde zarf durumunda olması, morfemlerle genişleyerek tek bir kavramı işaretlemesi gibi işlevler kazanması nedeniyle bir tür gramatikal süreç geçirdiği görülmektedir. Ayrıca +IIg ve +sIz morfemli yapıların gramatikal süreçlerdeki oynadığı rol bu morfemlerin eklendiği birimleri gramerleşme eğilimine soktuğunu göstermektedir. Öner, +IIg ekini alan bazı niteleme sözlerinin edatlaştığını, dolayısıyla gramerleştiğini belirtmektedir (2004). Buradan hareketle +IIg ve +sIz opozit morfemlerinin yoğun fonksiyonel bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

2. Morfem Opozisyonuyla Oluşturulmuş İkilemeler

Türkçede opozisyon büyük oranda leksik düzlemde incelenmiş olup, morfolojik düzleminin üzerinde çok durulmamıştır. Bu morfolojik durum Eski Türkçenin farklı evrelerinde görülmekle birlikte özellikle Eski Uygurca ikileme formu teşkilinde önemli bir yer tutmakta, bu yolla teşkil edilmiş ikilemeler diğer ikileme türlerinden farklı bir görünüm sergilemektedirler. Morfem opozisyonu Eski Türkçede isim soylu birimlerde +IIg ve +sIz morfemleriyle sağlanmıştır. Semantik olarak tanık yapılarda “bir şeye sahip olma ↔ sahip olmama” karşıt düşüncesinin verildiği görülmektedir. Ancak bu karşıt düşünce somut nesnelere ziyade soyut kavramlar üzerinde kurgulanmıştır. İkileme formu içinde aynı leksik birimin +IIg ve +sIz morfemli biçimleri kullanılarak bir kavram işaretleyici olarak kullanılmıştır.

leksik birim +IIg ↔ leksik birim +sIz

leksik birim +sIz ↔ leksik birim +IIg

Bu formülle, anlatılmak istenen duygu somut ya da soyut varlığın sahipliği ya da sahipsizliği olarak bulunmaktadır. Ağca, herhangi bir nesnenin ya da kavramın yokluk ifadesinde ve olumsuzluk şeklinde olabilmesi için mutlaka varlık ve olumluluk karşılığının olması gerektiğini belirtmektedir (2010: 1). Kısacası bir şeyin yok olabilmesi için öncelikle var olabilmesi gerekmektedir. Bu anlamda ikileme içi gramatikal bir süreç ortaya çıkmakta ve bir leksik birim simetrik olarak varlık ve yokluk işaretleyici morfemlerle birlikte kullanılmaktadır.

+IIg ve +sIz morfemlerinin Eski Uygur metinlerinde, genel Türk dilinde olduğu gibi varlık ve yokluk bildiren sıfatlar türettiği bilinmektedir. Varlık ve yokluk

sıfatları oluşturan bu morfemlerin ikileme formunda aynı leksik birime eklenerek bir unsur +IIg bir unsur +sIz biçiminde kurduğu ikileme formlarına sık rastlanmaktadır. Bir somut varlığın ya da soyut kavramın ifadesi için doğrudan kullanım yerine ikileme formuna başvurulmuş olması anlatım ve ifade zenginliği olarak ortaya çıkmasının yanında Türkçenin terim karşılama stratejilerinin çeşitliliğini de göstermektedir. Bunun yanında Türk dilinin ekler vasıtasıyla kelime ve yapı teşkilinde bu morfemlerin leksik birimlere eklenerek, birimlere özellikle varlık ve yokluk sıfatı kazandırması morfolojik işlevlerinin yanında semantik görevler de üstlenerek karşıtlık olgusu yaratmasını sağlamıştır. Hem morfolojik düzlemde hem de semantik düzlemde bir leksik birimin simetrik iki morfem eklenerek bir kavrama işaret etmesi durumu ikileme formu içerisinde iç gramerleşme eğilimini ortaya çıkarmaktadır. Nitekim bir varlık, karşılığında yokluğunu da getirmekte ve yeni bir ikileme formu hem semantik işaretleyici hem de morfolojik yapı olarak teşkil edilmektedir.

Metinlerin semantik yapısına uygun olarak bazı Budist ve Manihest öğreti kavramlarıyla birlikte de kullanılabilen +IIg ve +sIz morfemleriyle oluşmuş ikileme formlarının, *boşgutilug boşgutsuz şortapan sakardagam anagam arhat pratikabut tözkerinçsiz burhanlar bolsarlar* ‘eğitimli eğitimsiz şortapan sakardagam anagam arhat pratikabut ve diğer budalar olsalar’ (DKPAM 4468) ve *kirlig kirsiz iki törlüg biligsiz* ‘kirli ve temiz/saf iki türlü bilgisiz’ (AY 223) örneklerinde olduğu gibi dini terimleri karşılama ya da onları niteleme amacıyla kullanıldığı örnekler bulunmaktadır. Buradan hareketle Budist ve Manihest çevre Uygur metinlerinde yeni terim türetme ya da bir terimi dilde var olmayan bir leksik birimle niteleme işlevi morfem opozisyonuyla kurulmuş ikileme formuna yüklenmiştir. Bu tür ikileme örnekleri Eski Uygurca dönemine ait çeşitli eserlerde tespit edilerek morfolojik olarak aşağıdaki biçimde yorumlanabilir:

2.1. *akıglıg akıgsız* ‘geçici, sonsuz’

ak- fiilinden –IIg isim yapım morfemiyle türemiş olan *akıg* leksik birimi ‘akış, akıcı, sıvı’ anlamlarına gelmektedir (Clouston 1972: 82). *akıg+lıg* ve *akıg+sız* birimleri ise *akıg* leksik biriminin sıfatlaşmış ve sahip olup olmama semantik değerini kazanmış formlarıdır. Bu iki formun bir araya gelerek, *akıglıg akıgsız* biçiminde opozisyon oluşturması semantik olarak da ‘akıntılı ve akıntısız’ skt. *āsrava-anāsrava* Budist terimini karşılamak için türetilmiştir (Wilkins 2021:24). *āsrava* terimi, ‘akan, akıtmak, çıkartma, ızdırıp, acı, üzme, sıkıntı verme’ gibi anlamlara gelebilen ve Budist öğretilerde “ihtiras” kavramı içerisinde değerlendirilen bir terimdir, *anāsrava* ise ‘ihtiras suyu akmayan, ihtirasız, ızdırıp çekmeyen, yeniden doğumdan uzak’ anlamlarını ifade eder (Tokyürek 2019: 38). Dilde leksik karşılığı bulunmayan bir terim için +IIg ve +sIz morfemleriyle kurulmuş bir formun kullanılmış olması, bu morfemlerin ve morfem opozisyonuyla kurulmuş ikilemelerin işlevlerinin arasında dini terim

türetme yöntemi olarak kullanımlarının olduğunu göstermektedir. *akıgılg akıgsız* ikilemesinin, **akıgılg akıgsızgı tutmak üze akıgılg tözligin akıgsız tözligin bilmek (AY 7479)**, *k(a)ltı bu biş türlüg nomlarıg akıgılg akıgsız üze adırtlap .. (AY 8278)*, *başdınkı oruntın yitiñç orunka tegi akıgılg akıgsız katı karı işletü (AY 8287)*, *bar adın bahşılar kiginç birü sözler sudur-andiki ni 'kay-lig-lar söz-ler öng yomdaru akıgılg akıgsız erür tip 'bu soruya cevap vererek söyleyen diğér hocalar var. Sautrantika okuluna mensup olanlar söyler: "renk toplu olarak asravalı ve asravasızdır" (Üçlitig.97a/13-15)*, *amtı sizinmiş üçün yol kirtü yanduru ol öngke birikip yomdaru akıgılg akıgsız tigeş tip 'şimdi "yol gerçeği (margasatya) tekrar o renkle (rupa) birleşerek bir arada asravalı ve asravasız olur" (Üçlitig. 97a/15-16)* örneklerinde *akıgılg akıgsız* formunun metaforlaşarak dini kavram alanlarını işaretleme görevinde kullanıldığı görülmektedir.

2.2. *biliglig biligsiz* 'bilgili, bilgisiz' / *biligsiz biliglig* 'bilgisiz, bilgili'

bil- fiilinin –Ig isim yapım morfemiyle türemiş olan *bilig* leksik biriminin varlık ve yokluk formları olan *biliglig biligsiz* ya da *biligsiz biliglig* ikilemeleri 'bilgisizlik' anlamında Budist öğreti terimlerinin karşılığı olarak dilde temsil edilmiştir. Biliglig 'bilgili, alim', biligsiz ise 'bilgisiz, cahil, kör, bilinçsiz' anlamlarına gelmektedir. Budist terim olarak *māyā* ve *avidyā* ile bağlantılıdır, bu terimler 'aldatıcı, illüzyon, hayal' gibi anlamlara gelir ve cehalete sebep olur (Tokyürek 2019: 42). Örnek olarak, *biligsiz biliglig karangu* 'bilgisizliğin karanlığı' semantik değeriyle karşılanan söz öbeği *skt.ajnanatamas*'ın eş değeridir (Wilkins 2021: 174). *biligsiz biliglig kararıgıg yokadurdaçı tarkardaçı küñ teñri ol (BTT XXVI 16.31)*, *biligsiz biliglig karangu kararıg kalısız yintem tarkardaçı (BTT XXIII)* örneklerinde 'bilgisizliğin karanlığı anlamında' bir Budist dini terim tasviri yapılmıştır. **KB**'de *biliglig biligsiz çığay bar ya bay / ukuşlug ukuşsuz otun bar ked ay* 'Bilgili, bilgisiz, fakir ve zengin var; akıllı, akılsız ve küstah var.' olarak görülen formun yalnızca Budist terminolojide değil aynı zamanda az da olsa İslami dönem metinlerinde de görüldüğünü göstermektedir.

2.3. *boşgutlug boşgutsuz* 'eğitilmiş, eğitimsiz'

Boşgut 'öğretim, talimat' leksik biriminin *boşgutlug* 'öğrenci, stajyer, çırak, talimat altında' (Clouston 1972:380) ve *boşgutsuz* 'talimatsız, daha fazla öğretiye ihtiyacı kalmayan' (Wilkins 2021:189) biçimindeki formlarının bir araya gelerek ikileme oluşturması ve *Skt. saiksa-asaiksa* terimini karşılaması da yine morfem opozisyonuyla kurulan ikilemelerin kavramsal karşıtlık türetme amacı taşıdığını göstermektedir. *bo monı teg kiñ ulug üç miñ ulug miñ yirtünçü yir suvda toz toprak bolmış kog kıçmuk ot yem sanınça nara uruğı teg tolu boşgutlug boşgutsuz şortapan sakardagam anagam arhat pratikabut tözkerinçsiz burhanlar bolsarlar* 'bu ve bunun gibi yüce, üç bin dünyada toz toprak olmuş

toz ve bitki sayısınınca, nara tohumu gibi bütünüyle eğitilmiş eğitimli, Srotapanna, Sakrdagamin, Anagamin, Arhant, Pratyekabuddha ve diğer derin budalar olsalar' (DKPAM 4468), *m(a)hakaşip [ar]hant Sañit kılmış üdtä k(ä)[n]tünü birläki kuvragta öñi bosgutlug bosgutsuz miñ tümän kuvrag ärdi* 'eğitilmiş eğitimli binlerce cemaat idi' (HT III 700-704) örneklerinde görüldüğü gibi *bosgutlug bosgutsuz* ikilemesi Budist öğretisi içerisinde bir tasvir niteliğinde sıfat olarak kullanılmıştır.

2.4. *erklig erksiz* 'güçlü, güçsüz'

erk 'güç, hâkimiyet, iktidar' leksik biriminin +IIg ve +sIz opozisyonlu biçimleri tek başlarına kullanıldıklarında *erklig* 'güçlü, iktidar sahibi' ve *erksiz* 'güçsüz, kuvvetsiz, bağılı' gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Fakat *erklig erksiz* ikileme formunda 'gönüllü ve zorla; kendi isteğiyle ya da zorunlu olarak anlamlarına işaret etmektedir. Bununla birlikte tanıklanan metinde +IIg ve +sIz morfemlerinin üzerine +In enstrumental morfemini de alarak kullanılmıştır. Üzerine aldığı bu eklerle zarf işlevini üstlenmiştir: *erinip ermegürüp erkligin erksizin* *baçak sıdımız erser* (Huast. 293) ve *yme erkligin erksizin erinip ermegürüp işke küdögke tıtanıp yazokda boşungalı barmadımız erser* (Huast. 303) örneklerinde 'bilerek veya bilmeyerek; gönüllü veya zorla' anlamlarını işaretlemektedir.

2.5. *kirlig kirsiz* 'kirli, kirsiz'

(*k*)*kir+lig* ve (*k*)*kir+siz* birimleriyle kurulmuş olan (*k*)*kirlig* (*k*)*kirsiz* ikileme formunun da *kkirlig kkirsiz nomlar* 'lekeli ve lekesiz dharmalar', *kkirlig kkirsiz ukıtmaz* 'lekeli ve lekesiz Avijnapti' (Wilkens 2021: 384) örneklerinde olduğu gibi dini terimlerle birlikte ve onları hem anlamca karşılayan hem de niteleyen morfem opozisyonu formları kurulmuştur. Oldukça sık rastlanan bu forma ait bazı tanıklar şöyle gösterilebilir: *körmek bışrunmak yollar içinte kevmek yolug tarkarmak yolug birle işletmek birle işletdükte yine kkirlig kkirsiz iki türlü biligsiz biliglerig birle kitermek ..(AY 6248), sek(i)zinç togmaksız nom taplagın bütün tolu tanuklamak üze bir y(e)me kkirlig kkirsiz nomlarınñ asılmakın koramakın körmedeçi b(e)lgülü yirtinçülü erkinçe tayak boltaçı atl(ı)g ertükteg tözüg (AY 6793), kkirligli kkirsizli iki türlü bölüklerig biltiñiz .. (AY 9030), kaltı kkirlig kirsiz yana bolur 'şöyle ki kirli ve kirsiz'(Üçlitig.123b/6), kirlig kirsizig yinçge adırtlagu ol (HT VIII 465)*

2.6. *körklüg körksüz* 'güzel, çirkin'

kör- fiilinden temelde 'görünür bir şey; şekil, biçim' ve benzerleri; 'bir şeyi gören', dolayısıyla soyut anlamda 'güzellik' anlamlarına evrilen *körk* (Clouston 1972: 741) birimine +IIg ve +sIz morfemlerinin eklenmesiyle oluşan *körklüg körksüz* ikilemesi *kök öñlüg bindatu(?) ton .. körklüg körksüz körküñüz .. alku*

tükel bar erür .. (AY 12812) cümlesinde görülmekte ve ‘güzel ve çirkin şekil’ anlamında bir sıfat grubu oluşturmaktadır. Aynı zamanda metaforlaşmış bir yapısı olduğu metnin semantik görünümünde ortaya çıkmaktadır.

2.7. *münlüg münsüz* ‘suçlu, suçsuz’

mün ‘günah, suç, hata, kusur; gereksinim, darlık, sıkıntı’ semantik değerleriyle görülen ve kendisine yakın anlamlı *baça*, *kadağ* gibi birimlerle ikileme oluşturup ‘günah’ kavramını işaretleyen bir birimdir. *münlüg münsüz* formu ise ‘meselenin lehinde ve aleyhinde’ (Wilkens 2021: 483) anlamında kullanılmaktadır. *ay upası takı yme edgüti çınuñ uzık vyançanlarığ altı ulug bitiglerde teriñ yörüğlerig evdiñ yüz öñi bağığta isteñ yaroklı karalınıñ münlügin münsüz[i]ñ adırtlañ tişi erkek [na]ylarınıñ kısılurın uzayurın yene yme eşidiñ şape atlıg bilge körmedük teriñ yörüğlerig teñri han ayıtu yarlıkadukta turum ara bilti uktı (HT VIII 109-122)* örneğinde olduğu gibi metaforik bir söz dizisi içerisinde tanıklanmaktadır.

2.8. *öñlüg öñsüz* ‘güzel, çirkin / renkli, renksiz’

öñ ‘renk; şekil’ kavram alanını işaretlemek için kullanılan bir leksik birimdir. *Öñlüg* ‘renkli, şekilli, görünüşlü, vücutlu’, *öñsüz* ise ‘renksiz, şekilsiz, bedensiz’ gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Wilkens 2021: 536-538). Özellikle +IIg ve +sIz morfemli biçimleri Budist kozmoloji kavramlarını karşılamak için türetilmiş ve ikileme formu içinde morfolojik karşıtlık yoluyla kurulmuştur. *ulatu öñlüg öñsüz uguşlarta tugmuşlar erür (Abh.43a/2)*, *nedegin tip tiser öñlüg öñsüz uguştakalar umazlar (Abh.43a/3)* ve *kaltı öñlüg öñsüz uguştın kodı inip amranmak ugušta tugmuşlar (Abh.58a/4-5)* örneklerinde ‘renkli ve renksiz yerler, bedenli ve bedensiz sahalarda’ anlamında Budist kozmoloji terimlerini tasvir için teşkil edilmiştir. Yine *öñlüg öñsüz* teñri yiri ‘bedenli ve bedensiz gök’ ifadesi Budist kozmolojinin bir tasviridir (Wilkens 2021: 536).

2.9. *tüplüg tüpsüz* ‘köklü, köksüz / sığ, derin / temelli, temelsiz’

Eski Uygurcada *tüp* ‘yer, toprak, temel, esas, ana prensip’ gibi temel anlamlara sahip bir leksik birim iken *tüplüg tüpsüz* ‘temelli ve temelsiz bir şey’ anlamında kullanılmıştır. Skt. *anta* Budist teriminin karşılığı olarak kullanılan *tüplüg* ve ‘dipsiz, temelsiz; uçsuz, zirvesiz’ anlamına gelen *tüpsüz* (Wilkens 2021: 774) birimleri birlikte kullanılarak yine Budist terminoloji için bir karşılık oluşturmuşlardır. *tüplügüg tüpsüzüg ömezler* ‘temelliyi ve temelsizi düşünmezler’ (AY 7928) örneğinde dini bir öğretiyi anlatımı görülmektedir.

2.10 *ürlüklüg ürlüksüz* ‘ebedî, fânî’

ürlük ‘ebediyet, sonsuzluk, dayanıklılık’ gibi anlamlara gelmektedir. +IIg ve +sIz morfemli biçimleri ise *ürlüklüg* ‘sonsuz, ebedî’ ve *ürlüksüz* ‘geçici, fani,

geçicilik, istikrarsızlık, fanilik’ gibi soyut kavramları işaretlemektedirler (Wilkens 2021 827). *ürlüklüg ürlüksüz* ikileme formu ‘ebedi ve fani’ anlamında kullanılan dini bir kavram durumundadır. *ürlüklügü ürlüksüzü ömezler* ‘sonsuzluğu ve faniliği düşünmezler’ (AY 7929) örneğinde de bir dini öğreti tavrı dikkat çekmektedir.

Sonuç

İkilemeler Eski Uygurca metinlerin sık kullanım formlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Semantik, leksik, sentaktik ve morfolojik yönleriyle farklı formlara sahip birçok ikileme türü bulunmaktadır. Morfolojik bakımdan iştikaklı ikilemeler aynı kökten türeyen birimlerin oluşturduğu formlara verilen addır. Bu tür ikilemelerin gramatikal görevler de üstlendiği bilinmektedir. Aynı kökten ve hatta aynı leksik birimin +IIg ve +sIz morfemleri alarak oluşturduğu ikilemeler de bulunmaktadır. Bu ikilemeleri oluşturan birim varlık ve yokluk morfemlerini alarak bir kavram işaretleme görevini edinmiştir. Bunun yanında cümle içinde sıfat ve zarf görevinde kullanılmış, genellikle Budist ve Maniheist öğreti terimlerini karşılamada ya da onları tasvir etme ve niteleme gibi semantik görevler üstlenmiştir. Bunun yanında ilk İslami dönem Türk eseri olan **KB**’de *biliglig biligsiz çığay bar ya bar* biçiminde görülmektedir. +IIg ve +sIz morfemlerinin genel Türk dilindeki işlevleri arasında en çok tesadüf edileni olan sıfat yapma görevinin ve sıfat-zarf değişkenliğinin örneklerine morfem opozisyonuyla kurulmuş ikilemelerde de rastlanmaktadır.

Budist ve Maniheist öğretinin Türk dilinde karşılığı bulunmayan bazı özel terimlerini karşılamak üzere sıkça kullanıldığı anlaşılan bu tür ikileme formlarının, hacimce diğer ikileme türlerine oranla daha az yer kaplamasının da bunun özel bir kullanım olduğunun ve belirli bir amaca hizmet etmek, bir ihtiyacı karşılamak için yöntem olarak kullanıldığının göstergesidir.

Tanımlanan bazı formlarda yokluğun anlamca varlığı erittiği görülmektedir: *biliglig biligsiz* ‘bilgisiz’ örneğinde olduğu gibi. *Erklig erksiz* ‘zorla veya gönüllü olarak’; *erk* ‘güç,kuvvet’, *erklig* ‘güçlü kuvvetli’, *erksiz* ‘güçsüz, kuvvetsiz’ anlamlarından “bir şeyi güç kullanarak yaptırma” anlamındaki ‘zorla’ ve “bir şeyi kendi isteğiyle yapma” anlamındaki ‘gönüllü, isteyerek’ anlamlarına evrilmesi gibi bazı formlarda anlam değişmesi ya da kavram genişlemesi durumları görülmektedir. *Önlüg önsüz* ‘renkli renksiz, bedenli bedensiz vb’ ikilemesinde olduğu gibi doğrudan Budist kozmoloji kavram alanına girmiş ve metaforlaşmış soyutlanmış ifadelerle de rastlanmaktadır.

Sonuç olarak morfem opozisyonu yoluyla kurulmuş ikilemelerin +IIg/+sIz morfemleri temelinde varlık-yokluk karşıtlığını oluşturması ve semantik olarak yeni bir kavram işaretlemesinin yanında, ikilemeyi oluşturan birim eğer somut ise soyutlaşarak, eğer soyut ise daha da soyutlaşarak morfo-semantik bir yapı

oluşturduğu görülmektedir. Türk dilinin çeşitli dönemlerinde kullanılan benzer formların tespit edilip bu veriler ışığında incelenmesi, Türk dilinin bu konudaki yönetsel tutumunun daha açık bir şekilde görülmesine olanak sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abh.** → SHŌGAİTO, Masahiro (1988). “*Abhidharmakoşabhāṣya-tīkā Tattvārtha (Text in Transcription)*”. Kobe: Kobe City University of Foreign Studies,
- AĞAKAY, Mehmet Ali (1954). “*Türkçede Kelime Koşmaları*”. **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten** 1954, s.97-104.
- AĞCA, Ferruh (2010). “*Budist Türk Çevresi Metinlerinde Olumsuzluk ve Yokluk Şekilleri*”. Ankara: TKAE Yay.
- AĞCA, Ferruh (2015a). “*Eski Türkçede Varlık ve Yokluk İşaretleyicilerinin (ba:r yo:k) Gramerleşme Süreçleri*”. **Dil Araştırmaları Dergisi**, s.16, 83-101.
- AĞCA, Ferruh (2015b). “*Eski Uygurca İştikaklı İkilemeler Üzerine*”. **Alkış Bitigi Kemal Erarslan Armağanı** (Ed.Bülent Gül), Ankara: TKAE Yay.
- AĞCA, Ferruh (2013). “*Türk Budist Çevresi Metinlerinde Bir Gramerleşme Örneği Olarak arıtı Sözcüğü*”. **Bengü Bitig Dursun Yıldırım Armağanı** (Ed. B. Gül - F. Ağca - F. Gökçe) Türkbilig.
- AY** → KAYA, Ceval (1994). “*Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*”. Ankara: TDK yay.
- AZILI, Kenan; Koç, Aziz (2021). “*Kavramsal Metafor Örneği Olarak Ağır ve Eski Türkçede Bir Kavramsal Harita Denemesi*”. **Türkbilig**, s. 41, 55-70.
- BOZOK, Emrah (2012). “*Eski Uygurca İştikaklı İkilemeler*”. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. (Danışman: Prof. Dr. Ferruh Ağca)
- BT XXIII** → ZİEME, Peter (2005). “*Magische Texte des uigurischen Buddhismus*”. (Berliner Turfantexte XXIII). Brepols Publishers, Turnhout
- BT XXVI** → KASAİ, Yukiyo (2008). “*Die Uigurischen Buddhistischen Kolophone*” (Berliner Turfantexte XXVI), Brepols Publishers, Turnhout.
- CAN, Meltem (2010). “*Eski Uygur Türkçesinde İkilemeler*”. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- CAN, Meltem (2018). “*Dilbilgiselleşme ve Eski Uygurca Edatlar*”. Ankara: TKAE Yay.
- CLAUSON, Sir Gerard (1972). “*An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*”. Oxford: Clarendon Press
- ÇAĞATAY, Saadet (1978). “*Uygurcada Hendiadyoinler*”. **Türk Lehçeleri Üzerine Denemeler**. Ankara: 29-66.
- DKPAM** → ELMALI, Murat (2016). “*Daşakarmapathāvadānamālā*”. Ankara: TDK Yay.
- GÖKÇE, Faruk (2013). “*Gramerleşme Teorisi ve Türkçe Fiil Birleşmeleri*”. Ankara: TKAE Yay.

- HATIPOĞLU, Vecihe (1981). *“Türk Dilinde İkilemeler”*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- HT III** → RÖHRBORN, Klaus ve ÖLMEZ, Mehmet (2001). *“Die alttürkische Xuanzang-Biographie III”*. **Veröffentlichungen der Societas Uralo Altaica Band 34, Xuanzang Leben und Werk Teil 7**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag,
- HT VIII** → RÖHRBORN, Klaus (1996). *“Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII”*. **Veröffentlichungen der Societas Uralo Altaica Band 34, Xuanzang Leben und Werk Teil 5**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Huast** → ÖZBAY, Betül (2019). *“Huastuanıft – Maniheist Uygurların Tövbe Duası”*. Ankara: TDK Yayınları
- NALBANT, Vefa; AĞCA, Mustafa (2020). *“Eski Uygur Türkçesi Metinlerinin Sözlükselliği ve Sözlük Yöntemi: Metin İçi Sözlük”*. **Türkbilig**, 39: 95-105
- ÖLMEZ, Mehmet (2017). *“Eski Uygurca İkilemeler Üzerine”*. **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, 65(2), s. 243-311.
- ÖNER, Mustafa (2004). *“Türkçede -Lıg > -Lı Ekli Niteleme Sözlerinin Edatlaşması”*. **V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II**, 2239-2252.
- POLAT, Ülkü (2022). *“Eski Türkçede +Ilg, +IUG Ekli Edatlar”*. **International Scientific Conference XXXVI, Kononov Memorial Lectures**, Saint Petersburg.
- ŞEN, Serkan (2002). *“Eski Uygur Türkçesinde İkilemeler”*. Samsun On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- TUNA, Osman Nedim (1948). *“Türkçede Tekrarlar”*, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**. c: III, İstanbul: 429-447.
- Üçlitig** → BARUTÇU-ÖZÖNDER, F. Sema (1998). *“Üç İtigsizler Giriş-Metin-Tercüme- Notlar-İndeks-XXX Levha”*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- WILKENS, Jens (2021). *“Handwörterbuch des Altuigurischen”*. Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen
- YILDIZ, Hüseyin (2013). *“Eski Uygurca Dışastvustık'ta İkilemeler Üzerine Notlar”*. **Bengü Beläk Ahmet Bican Ercilasun Armağanı** (Ed. Bülent Gül). Ankara: TKAE Yay.

YAHYA KEMAL'İN GÖZDEN KAÇMIŞ BİR ŞİİRİ ÜZERİNE

Serkan TUNA*

Öz: Yahya Kemal, ilk şiirlerinin bir kısmını henüz Üsküp'te ikamet ettiği sıralarda, bir kısmını ise Paris'e gitmeden evvel 1902-1903 yılları arasında İstanbul'da kaleme alır. Yine yazarın ilk dönem ürünleri Musavver Terakki, Malumat, İrtika, Musavver Fen ve Edeb gibi dönemin muhtelif mecmualarında yayımlanır. Yahya Kemal'in vefatından sonra ise şiirlerinin pek çoğu Yahya Kemal Enstitüsü tarafından kitap hâline getirilir. Ancak yayımlanan kitapların içereğinde yazarın gençlik dönemine ilişkin bazı çalışmaları mevcut değildir. Zaman içerisinde kimi araştırmacılar bu eksiklikleri fark ederek Yahya Kemal'in bazı şiirlerini ortaya çıkarmış ve bibliyografyasının tamamlanmasına gayret göstermişlerdir. Musavver Terakki'nin beşinci senesinde yayımlanan "Hüsn-Gönül" başlıklı bir kıta da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu şiir, Yahya Kemal'in şiir kitaplarında mevcut değildir. Daha sonra yayımlanan bu kitaplara katkı olarak değerlendirilebilecek çalışmalarda da gözden kaçmıştır. Ayrıca bu şiir, yazarın henüz on sekiz yaşında ve Üsküp'teyken kaleme aldığı ilk kalem tecrübelerinden biridir. Hacim bakımından küçük olsa da şiirin, Yahya Kemal'in bibliyografyasına katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Yahya Kemal, Üsküp, Süreli Yayın, Musavver Terakki, Şiir.

On An Overlooked Poem By Yahya Kemal

Abstract: Yahya Kemal wrote some of his first poems when he was still in Skopje and some of them in Istanbul between 1902-1903 before he went to Paris. Again, the author's early works were published in various journals of the period such as Musavver Terakki, Malumat, İrtika, Musavver Fen ve Edeb. After Yahya Kemal's death, many of his poems are turned into books by the Yahya Kemal Institute. However, some of the works of the author regarding his youth are not included in the published books. In time, some researchers realized these deficiencies and revealed some of Yahya Kemal's poems and made an effort to complete his bibliography. A stanza titled "Hüsn-Gönül" published in the fifth year of Musavver Terakki can also be evaluated in this context. This poem does not exist in Yahya Kemal's poetry books. It was also overlooked in studies that could be considered as a contribution to these published books. Besides, this poem is one of the first writing experiences of the author when he was only eighteen and in Skopje. Although it is small in terms of volume, it is thought that the poem will contribute to Yahya Kemal's bibliography.

Keywords: Yahya Kemal, Skopje, Periodical, Musavver Terakki, Poem.

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Doktora Öğrencisi, sserkantuna1@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5625-7882.

Giriş

Modern Türk şiirinin mihenk taşlarından biri olan Yahya Kemal için Üsküp'ün yadsınamaz bir yeri, önemi vardır. 1884-1902 yılları arasında on sekiz yılını geçirdiği bu şehir; şairin ilk öğrenimlerini gerçekleştirdiği, ilk aşk heyecanını duyduğu, ilk şiirlerini yazdığı yerdir. Yine şairin, millî ve dinî kimliğin yanı sıra edebî terbiye kazandığı, sonraki dönemlerinde de manevi ikliminden sürekli faydalanıp beslendiği bir serhat şehridir. Yıldırım Beyazıt Han tarafından fethedilerek Türk yurdu yapılan ve Sultan II. Murat Han döneminde de imar edilen bu şehir, ecdattan aldığı ruhu asırlar boyu muhafaza etmiştir. Cami, türbe, kubbe ve ezan sesleriyle mistik bir alemi çağrıştıran Üsküp'ün sahip olduğu tarihî ve tinsel kıymetler; bu dönem içerisinde şairin hem kişiliğine hem dünyayı algılamasına tesir etmiş hem de sonraki dönemlerde ortaya koyacağı eserlerde hakiki bir kaynak ve maya görevi üstlenmiştir. Bununla birlikte Yahya Kemal'in Üsküp'te yakın çevresiyle kurduğu ilişkiler, eğitim aldığı okullar, okuduğu kitaplar, geçirdiği yaşantılar kendisine entelektüel bir birikim sağlamıştır. Bu birikimin bir neticesi olarak da muhtelif vesilelerle ilk şiir denemelerini yapmaya ve yazmaya yönelmiştir. Şiire karşı ilk yönelimlerde ise duygusal noktada kurduğu bağlar etkili olmuştur. Güzelliğe ve estetiğe doğru ilk uyanışı ve heyecanı da simgeleyen bu durum şairin sadece ilk eserlerini yazmasına vesile olmamış aynı zamanda şairde bir şiir zevki oluşmasına, bu şiir zevkinin de zaman içerisinde ivme kazanmasına katkıda bulunmuştur. Yine şiire yönelimde duygusal bağlar ile dönem içerisinde içtimai hayatı sarsan Balkanlardaki ciddi siyasi buhranlar ve gelişmeler de etkili olmuştur.

Çalışmaya konu olan manzume üzerinde Yahya Kemal'in Üsküp'te edindiği entelektüel birikimin bir yansıması görülmektedir. Bu sebeple şairin serhat şehri Üsküp'te edindiği kazanımların ve şiire yöneliminde önemli rol oynayan bireysel ve içtimai etmenlerin kısaca hatırlatılması eldeki mevcut manzumenin temellendirilmesi açısından gerekli görülmektedir.

1. Entelektüel Birikim ve Şiire Yönelme

Ahmet Agah ismiyle 2 Aralık 1884'te anneanesi Adile Hanım'ın konağında dünyaya gelen şair, bu konakta anne, baba, kardeş ve anneannenin yanı sıra uşak, dadı, lalalar ile kalabalık bir aile muhiti içerisinde geleneksel yaşam geçirmiştir. Konakta farklı kişiliklere ve statülere sahip olan bu kişilerden özellikle hizmetliler; sahip oldukları geniş halk kültürüyle şairin yetişmesinde doğrudan etki sahibidirler. Ailenin arabacılığını üstlenerek yiyecek ve içeceği dair ihtiyaçlarını da yerine getiren Deli Ahmet bunlardan birisidir. Şair tarafından “...Cüssesi, yürüyüşü, çatılmış kaşları, çenesinden aşağı akan munis ve sarı bıyıkları, gözlerini örten kaşları, açık göğsü, kabadayı tavrı, gür sesi hâsılı her fârikası eski Osmanlı devrinden olduğunu hatırlatırdı” (Yahya Kemal 2020: 18) şeklinde tanımlanan Deli Ahmet, eski Rumeli türkülerini söyleyen bir

hizmetlidir. Yine Rumeli türkülerini dilinden düşürmeyen ve kahramanlık hikâyeleri anlatan bir diğer kişi Uşak Hüseyin'dir. Konağın çocuklarına gezilerde eşlik ederek onlara silah talimi yaptıran ve Leskofça muhacirlerinden olan Uşak Hüseyin, Rumeli türküleri söylerken şaire *Battal Gazi Destanı*'nı da okumuştur. Türklük hassasiyeti ve şuuru yüksek olan Üsküp şehrinde işitilen bu hikaye ve türküler, Yahya Kemal'in, o dönemdeki ismiyle Ahmet Agah'ın millî kimlik inşasındaki ilk adımlarını teşkil ederken edebî terbiye noktasındaki ilk deneyimlerini de ihtiva etmektedir:

“O tarihlerde Üsküp'te Hüseyin adlı bir uşağımız vardı. Hüseyin, Leskofça muhacirlerindendi. Benim lalamdı. Hüseyin, Budin, Belgrad, Leskofça türküleri söyler, Battal Gazi Destanı'nı okurdu. Battal Gazi Destanı, iri, sarı kağıtlı bir kitaptı. Bana bu destanı okuması için odasına giderdim. Battal Gazi'deki epik ruh beni duygulandırırdu. Malatyalı Hüseyin Gazi, İstanbul'a nasıl geliyor? On defa on bin küffarı nasıl kılıçtan geçiriyor? Tekfur'un kızını alıp gidiyor... Bunlar beni şiddetli sarardı. Budin, Belgrad türkülerini de kendi kendime tekrarlardım” (Banarlı 1960: 23, 24).

Yahya Kemal'in bu dönemde beslendiği en hassas ve köklü kaynak annesidir. Nakiye Hanım, aile bireyleri içerisinde dinî kaidelere en çok riayet eden, namazını kılmaya gayret gösteren, dinini aile içerisinde yaşamaya ve yaşatmaya çalışan inançlı bir Müslüman'dır. Nakiye Hanım, henüz yirmi dokuz yaşında iken ince hastalıktan ölmesiyle şairde telafisi mümkün olmayan derin yaralar açmış olsa da yine şairin dinî ve millî şuurunu kazanmasında büyük pay sahibidir. Dini telkin ve öğütlerin yanı sıra Yunus Emre ilahileri ile *Muhammediye* de okuyarak şairi manevi alemlere sürükleyen anne Nakiye Hanım, muhkem bir benliği oğluna ilmek ilmek işlemiştir:

“Lâkin benim hem millî hem dinî terbiyem üzerinde daha şiddetle müessir olan annemdir. Annem çok müslüman bir kadındı. Muhammediye okur, bana Kur'an öğretirdi. Muhammediye'den bizzat Yazıcızâde Mehmet Efendi'nin, hazin bir makamla söylediğini zannettiğim bir ilâhiyi çok severdim:

*Eğer Rûm'un revânında görürsem ben dilârâyı
Revânınâ revan idem Semerkand'ı Buhârâ'yı*

*mısralarında coğrafyaya ait şehirlerden, ülkelerden ziyade, başka bir âleme, belki de âhirete ait bir yerler görür gibi olurdu (...)
Çok yerlerini anlamadığım halde, annemin yüksek sesle ve makamla okuyuşundan dinlediğim Muhammediye'nin o mısraları bana bizim öz maceramız, evimizin, mahallemizin, Üsküp'ün ve müphem surette bütün milletimizin dünya ve ahiret macerası gibi*

gelirdi. Daha o yaşıta Yazıcızâde Mehmet Efendi'nin Türklükle İslâmlığı yuğuran, millî, İslâmî harsını benliğimde hissetmeğe başlamıştım” (Banarlı 1960: 24, 25).

Yine anne Nakiye Hanım şaire, “...*Oğlum, dünyada iki insanı sev. Peygamber Efendimizi, bir de Sultan Murat Efendimizi sev!..*” (Banarlı 1960: 25) telkininde bulunmuştur. Bu telkin, annenin Müslümanlık ve Türklüğü ayrılmaz bir bütün olarak gördüğünü, oğlunun da aynı anlayış ile hareket etmesi gerekliliğini ve dünya görüşünü yansıtmaktadır. Rumeli’yi Türk ve Müslüman yurdu yapan Sultan Murat Han ise sembol bir isimdir. İçerisinde vatan, millet ve din sevgisini barındırmaktadır. Anne Nakiye Hanım’ın sahip olduğu bu düşünce yapısı şaire küçük yaşlarda din ve milliyet bağlılığı kazandırmıştır.

Yahya Kemal, beş yaşındayken Üsküp’ün “en mübarek tepesi”nde yer alan Sultan Murat Camii’nin arkasında, Beyan Baba Türbesi avlusundaki Yeni Mektep’te ilk öğrenimine başlamıştır (Yahya Kemal 2020: 25). Bu okulda muallim-i sani olan Gani Efendi’den ders görmüştür. Geçen üç yıllık sürede elifbayı öğrenememesi ise okul değişikliği ile sonuçlanmıştır. Babası İbrahim Naci Bey, şairi Yeni Mektep’ten almış, Üsküp’te o dönem içerisinde modern bir anlayış ile eğitim veren Mekteb-i Edeb’e vermiştir. Bu okulda hızlı bir ilerleme sağlayan şair, iki okul arasındaki farkı, “*Yeni Mektep’ten Mekteb-i Edeb’e geçişim şarktan Avrupa’ya geçişim oldu*” (Yahya Kemal 2020: 35) şeklinde ifade etmiştir. Mekteb-i Edeb’teki dört yılın ardından eğitimini Üsküp İdadisi’nde sürdürmüştür. Ancak aile içerisinde başlayan sarsıntılar Yahya Kemal’i düzenli ve istikrarlı bir okul yaşantısından mahrum bırakmıştır. Baba İbrahim Naci Bey, renkli sosyal hayatı yanında kendi ailesinin de ikamet ettiği Selanik’e taşınma kararı vermiştir. Bu vesileyle Yahya Kemal, Selanik İdadisi’ne yatılı olarak geçiş yapmıştır. Yaşanılan değişiklikte en çok etkilenen ise anne Nakiye Hanım olmuştur. İnce hastalığa müptela olan ve genç yaşta ölen Nakiye Hanım’ın son arzusu ata toprağı Üsküp’te son nefesini vermektir. Annenin bu isteğı bir zaman sonra karşılık bulmuş ve İbrahim Naci Bey diğer çocuklarla beraber onu Üsküp’e geri göndermiştir. Yahya Kemal ise eğitimi için babasıyla beraber Selanik’te kalmıştır. Selanik İdadisi’nde okurken hastalanması sebebiyle zaman zaman okula devam edemediğı dönemler olan şair, bu okulda daha çok siyaset ile ilgilenen hocalardan çok bir şey kendisine katamamış olsa da kazanımları artmış, Üsküp hayaliyle ise şiire daha çok yönelmiştir:

“...Selanik, çok daha medenî bir şehir olmasına rağmen hoşuma gitmiyordu. Köhne Üsküp’ü camileriyle, camilerin şadırvanıyla, ruhanî hâliyle tahayyül ediyor ve özliyordum. Bu idadîdeki hocalarımız sonraları şedit politikacılığa karışmış olan insanlardı. (Riyaziyat hocamız ve mektebin muâvin-i sâni) Biri İzmir’de asılan Şükrü Bey’di, bir diğeri Meşrutiyet’in ilânında Arnavut çete başısı olarak kendinden bahsettiren Bayram Fehmi’ydi, edebiyat

hocamızda İttihat ve Terakki'nin maruf kâtib-i umûmîsi Midhat Şükrü Bey'di. Midhat Şükrü Bey'den sonra edebiyat derslerini Muallim Cûdî Efendi'den gördük. Mamañih bu hocalardan ne bir fikir ne de bir heyecan aldığımı hatırlıyorum. Üsküp'ün hasretiyle şiire daha ziyade dalmıştım. Çok okuyordum. Malûmatım artmıştı” (Yahya Kemal 2020: 118).

Yahya Kemal'in okuma alışkanlığı kazanması ve şiir zevkinin oluşmasında babasına ait olan kütüphanenin önemli bir yeri vardır. Şair bu kütüphanede, özellikle “eski şiirin belîğ ve rindane edalarını” duyduğu Muallim Naci'yi okumaktadır. Muallim Naci'nin bazı gazellerini tahmis edip nazireler yazarken birçoğunu da ezberlemiştir. *Şerare* ile başlayan Muallim Naci okuma seyri *Âteşpâre*, *İbnü'l Gazân*, *Füruzan* eserleriyle devam etmiş, bu eserler Yahya Kemal'in şiir alemini aydınlatmıştır. Yine dönemin bir diğer ünlü şairi Recaizade Mahmut Ekrem'in üç *Zemzeme*'sini de okumakla beraber Ziya Paşa'nın *Terkîb-i Bend*, *Tercî-i Bend* ve *Eş'âr-ı Ziyâ*'sı ile Abdülhak Hâmid'in *Makber*'i, Rûhî'nin *Divan*'ı gibi muhtelif isimlerin eserleriyle okumasını sürdürmüştür. Bu tarz eserler vezin, kafiye kullanımı konusunda şaire örnek teşkil ederken lisanını kuvvetlendirmiş, hayal dünyasını da genişletmiştir:

“...Sırf tesadüfün sevkiyle Rûhî'nin Divan'ı elime geçmişti. Rûhî'nin Terkîb-i Bend'ini, gazellerini öğrendim. Ziya Paşa'nın Terkîb-i Bend'i ve Tercî-i Bend'i ile Eş'âr-ı Ziyâ diye ilk ve kötü basılmış divanı, Abdülhak Hâmid'in Makber'i, Mehmet Celâl'in hatırlayamadığım bir şiir mecmuası, Sırrı Paşa'nın Mektûbât'ı arasındaki gazelleri, adını unuttuğum bir şâirin Mülhemât unvanlı bir eseri on beş yaşındaki şiir kâinatımın çerçevesini teşkil ediyordu. Bu şiirler arasında Abdülhak Hâmid'in Makber'inde her sekiz misraın küme küme, teselsül edişini kuvvetli bir adamın eseri olarak görüyordum. Mamañih onda felsefeden ziyade Hint denizlerinden bir gemiyle gelen veremli bir Türk hanımını, onun Beyrut'ta ölümünü, cenaze alayını, acı sergüzeştini anlıyordum; bir de lisanın kuvveti hoşuma gidiyordu. Mehmet Celâl'in şiirlerinde ise kadim tarzda hissettiğim yağmurlar, bulutlar, adalar, sonbaharlar dikkatimi cezbediyordu” (Yahya Kemal 2020: 116).

Yahya Kemal'in babasının kütüphanesi dışında okuduğu başka isim ve eserler de vardır. Bu eserler de şiir terbiye ve zevkine katkıda bulunmuştur. Babasının görev yaptığı adliye ve adliyenin teşkil ettiği atmosfer bunlardan biridir. Burada çalışan Ragıp Efendi, okumaya merakı, dürüstlüğü ve dönemin siyasetine vukufu ile çevresindeki kişilerce kabul gören bir kişidir. Yine Ragıp Efendi, şair ile konuşmalarında II. Abdülhamit'i ve hükûmeti kapalı ifadelerle eleştirirken sürekli hayranı olduğu Namık Kemal ve eserlerinden bahsetmektedir. Şairde politika hevesi, heyecanı oluşturan ve siyasî düşüncelerinin gelişmesinde pay

sahibi olan Ragıp Efendi, onu başka isim ve eserlere yönlendirmiştir. Bu vesileyle şair, Ziya Paşa'nın diğer bazı eserlerini okumakla beraber yasaklı olan Namık Kemal'in eserleriyle de tanışmış, Türk edebiyatına farklı bir gözden bakmıştır:

“O vakit, Namık Kemal'in kitapları yarı memnu bir hâldeydiler. Mamañih herkes edinebilirdi. Hatta bu eserlerin az çok memnu sayılmaları, cazibelerini arttırıyordu. Ragıp Efendi'nin teşviki ile Namık Kemal'in kitaplarını derli toplu olarak daha şedit bir merakla okudum (...) Zafername ve şerhini, Namık Kemal'in Rüyâ'sını ondan alıp okumuştum. Maziye ait olmakla beraber, memnu olan bu eserleri okuduktan sonra genç Türk edebiyatının ilk zevkini edindim” (Yahya Kemal 2020: 75, 76).

Sosyal çevreyle kurduğu ilişki neticesinde dahil olduğu bir diğer muhit Selanik'te okurken gelişmiştir. Homeros'un Türkçeye kötü çevrilen *İlyada*'sı ile Edgar Poe'nin *Morg Sokağı Cinayeti* isimli eserleri şair üzerinde tesir uyandırmıştır. Arkadaşlarıyla Cuma günleri gittikleri kiraathanede ise en canlı dönemini yaşayan *Servet-i Fünûn*'da Tevfik Fikret ve Cenap Şahabettin imzalarına tesadüf etmiştir. Ancak bu imzalardan bir tat alamamıştır: *“...Cumaları, arkadaşlarımla hükümet konağının karşısında bir kiraathanede çay içmeye gider ve orada Servet-i Fünûn nüshalarını okurdum. Tevfik Fikret, Cenap Şahabettin gibi yeni imzaları görür ve eserlerinden pek hazzetmezdim”* (Yahya Kemal 2020: 118).

Şair için tüm bu eser ve yazarlar arasında Muallim Naci'nin daha güzide bir yeri mevcuttur. Muallim Naci onun için bu dönemde bir atölyedir. Yahya Kemal, Muallim Naci için: *“...Lâkin anladığım ve sevdiğim şair Naci'ydi. Naci ismi bile kalbime bir yakınlık hissi veriyordu. Meyhanede Bir Söyleniş manzumesiyle, Varna'dan İstanbul'a hicret ettiği o hazin baharı anlatışıyla, Tesalya'da, Fırat ve Dicle kenarlarında söylediği hasretli kıt'alarıyla kendisini tanımış gibi hissediyordum”* (Yahya Kemal 2020: 116, 117) ifadelerini kullanır. Sadece bu beyanda kullanılan “anladığım ve sevdiğim şair”, “Naci ismi bile kalbime bir yakınlık hissi veriyordu”, “kendisini tanımış gibi hissediyordum” minvalinde nitelendirmeler şairin Muallim Naci ile kurduğu şiir dünyasını gösteren işaretlerdir.

Yukarıda, şairin anlarından yola çıkılarak zikredilen durumlar entelektüel birikim açısından şaire irili ufaklı katkılar yaptığı açıktır. Bu dönemde şairin edebiyata ve şiire dair edindiği kazanımlar yaşadığı aşk tecrübesiyle yavaş yavaş kendisini göstermeye başlamıştır. *“Şiire bir aşkla başladım”* (Yahya Kemal 2020: 111) diyen Yahya Kemal için şiire karşı ilk yönelişi; çocukluk ve ilk gençlik tabiatının hevesiyle cazibesine kapıldığı, beş, on iki ve on beş yaşında olmak üzere çeşitli tesadüflerle gördüğü Redife Hanım vesilesiyle, on iki yaşında

kaleme aldığı eserle ortaya çıkmıştır. Bu eseri kaleme alırken çocuklukluğunu ve çevresini dolduran halk kültüründen istifade etmiş, Üsküp türkülerinin terkinin kendisine rehber edinmiştir: “... İlk şiirim olan bir türkü güftesini, ekseriya Üsküp türkülerinde gördüğüm vezinle, onun için karalamaya başladım” (Yahya Kemal 2020: 112). Redife Hanım ile yaşanan tesadüfler, Yahya Kemal'in gönül dünyasını aralıklarla meşgul etmekle beraber “güzele” ve “güzelliğe” doğru ilk uyanışında da pay sahibidir: “... Burada bizim için önemli olan şairimizin güzele ve güzelliğe karşı duyduğu meyil ve çok erken yaşta bunu hissedişidir” (Yetiş 2006: 76). Yahya Kemal, on beş yaşında iken Redife Hanım'ı son defa görmüştür. Daha önceki tesadüflerin aksine şair, güzellik, estetik ve aşk karşısında daha ciddi bir tavır sergilemiştir. Sıradan bir şeyler söylemek yerine aruz ile daha kuvvetli şiir yazmaya gayret göstermiştir:

“... O, bu son görüşümde daha başka türlü güzeldi. Ben de on beş yaşıma girmiştim. Bu üçüncü tesadüfün tesiri derin oldu. Mektepte vazifelerimi, evde ve sokakta eğlencelerimi unuttum. Ailem dalgınlığımı merak etti ve zannedersem derdimin farkına da vardı. Izdırabımı bir şiirle söylemek hevesine düştüm. Lakin bu defa, ikinci tesadüfte olduğu gibi, adî bir türkü değil, kitaplarda gördüğüm manzumeler nev'inden, aruzla bir şiir söylemeye çalışıyordum. Aruzla, bozuk düzen bir kıt'a söylemeye muvaffak olmuşum” (Yahya Kemal 2020: 114).

Yahya Kemal, on altı yaşına kadar, yaz aylarını ailesi ile birlikte büyükannesinin Rakofça'daki çiftliğinde geçirmiş, burada kır eğlencelerine dahil olmuştur. Hem mevsimin hem de çiftliğin sahip olduğu olumlu atmosfer şairin şiire karşı ilgi ve hevesini arttırmıştır. Denemeler yaptığı şiir defteri bu çiftlik ziyaretinde dolup taşarken istidadını ortaya çıkararak amillerden birisini Radiye isimli genç bir kızla kurduğu duygusal bağ oluşturmuştur: “... İsmi Radiye olan bir genç kıza alakam vardı. Ona birçok şiirler söylemişim” (Yahya Kemal 2020: 67).

Çocukluktan gençliğe geçiş evresinde şairi etkileyen, şiire yönelten sadece zikredilen duygusal ilişkiler olmamıştır. Bu dönemde Balkanlarda yaşanan karışıklıklar ve nihayetinde meydana gelen Yunan Harbi de şaire tesir etmiştir. Türklüğün ve Müslümanlığın hüküm sürdüğü bir coğrafya içerisinde doğup bu coğrafyanın sahip olduğu tarihî, millî ve ruhani değerleri içselleştirerek büyüyen, yine mensup olduğu cemiyetin ve medeniyetin türkülerini işitip kahramanlık hikâyeleriyle donanan Yahya Kemal, asırlar boyu varlığını idame ettirmiş olan büyük imparatorluğun içinde bulunduğu zor şartlara ve olumsuz atmosfere yakından şahit olmuştur. Millî duygu ve hislerini tetikleyen ve besleyen bu tarihî hadiseler, şairin istidadını göstermesi ve bu istidadı fark ederek geliştirmesi için kendisine bir fırsat olmuştur. Toplumsal hissiyatı ifade için kendisinde var olan şairlik tabiatının kuvvetiyle bir şeyler söylemeye muktedir olmuş ve yine şiire başvurmuştur:

“1897 Yunan Harbi zamanında Anadoludan gelen askerlerimizle Rumeli askerlerinin tam bir kardeşlikle el ele verdiklerini gördüm. Bir muharebede hele bir zaferde birleşmek, muhtelif asırlarda Anadolu ve Rumeli askeri arasında böyle kardeşlik hisleri vücuda getirmişti. Ordu içinden yetişen şairler, o günlerde:

*Eğil dağlar eğil üstünden aşam
Yeni talim çıkmış varam alışam*

gibi, harbe hevesli, şevk dolu türküler söylüyorlardı. Bu türküler askerleri birbirine daha çok bağlamıştır. O tarihte ben on üç yaşında idim. Aynı muharebe ve zafer şevkiyle, askerlerimiz için:

*Seyf-i adlı saldılar
Tırnova'ya daldılar
Turhala'yı aldılar
Şanlı Türk askerleri*

şeklinde mısralar söylemişim. Bu kıt'a benim aruzla ilk şiir tecrübemdir ve aklımda kalan ilk şiirim budur” (Banarlı 1960: 69, 70).

Denilebilir ki Yahya Kemal, İstanbul'a gitmeden on sekiz yılını geçirdiği Üsküp'te, konakta çalışan ve zengin halk kültürüyle donatılmış kişilerin yanı sıra annesi başta olmak üzere yakın çevresiyle kurduğu ilişkiler, gittiği okullar, okuduğu kitaplar, geçirdiği yaşantılar ile kendisini geliştirmiş, entelektüel birikim kazanmıştır. Özellikle Servet-i Fünun şiiriyle bilinçli bir alaka kurmadan önce üstün şairlik tabiatıyla beraber Muallim Naci, Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamit, Ziya Paşa, Namık Kemal gibi isimlerin eserlerinden hareketle vezni, kafiyeyi ve lisan kullanımını öğrendiği, denediği bir dönem yaşamıştır. Yahya Kemal'in bizzat kendi ifadelerinden ve okuduğu yazar-eser bağlamından da anlaşılacağı üzere çocukluk ve ilk gençliğine rastlayan Üsküp döneminde, özellikle klasik şiir geleneğinin duyuş, estetik ve zevki, şairin, şiiri algılamasında ve tecrübe etmesinde son derece etkilidir. Bununla beraber şiire yönelmesinde, estetik anlayışının gelişmesinde yaşadığı duygusal bağlar bir dereceye kadar etkili olmuşken içtimai faktörler de şiirle alakasında pay sahibidir. Yahya Kemal, edindiği entelektüel birikimin bir yansıması olarak klasik şiirin gölgesinde yazmış olduğu bir şiirini İstanbul'da faaliyet gösteren ve basın hayatında dördüncü yılını geçiren *Musavver Terakki* mecmuasına göndermiştir. Bu şiir Yahya Kemal'in yayımlanan ilk şiiri olarak bilinen *Hatıra*'dan başkası değildir. Bu şiir 27 Eylül 1317/ 10 Ekim 1901 tarihinde mecmuada yer almıştır (Kahraman 1998: 26-30).

Şairin *Musavver Terakki* mecmuasıyla şiir yollu kurmuş olduğu bu ilk bağ sonraki çalışmalarıyla da devam etmiştir. Mecmuanın beşinci yılında Yahya

Kemal'in birden fazla şiirine yer verildiği görülmektedir. Sırasıyla “Hüsn-Gönül”, “Gazel”, “Bedir Yahut On Gazele Nazire”, “Tasvir-i Hakiki” yayımlanmıştır. Bu itibarla Yahya Kemal'in Üsküp dönemine ait ilk beş şiiri *Musavver Terakki*'de yer almıştır. Yahya Kemal bu şiirlerden sonra İstanbul'a gelerek *İrtika*, *Malumat*, *Musavver Fen ve Edeb* gibi dönemin diğer mecmualarında bir müddet daha edebî eserler vermeye devam etmiştir.

2. Hüsn-Gönül Manzumesi

Yahya Kemal'in 1958 yılındaki vefatının ardından şiirleri büyük ölçüde bir araya getirilerek *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, *Kendi Gök Kubbemiz*, *Rubailer ve Hayyam'ın Rubailerini Türkçe Söyleyiş* ve *Bitmemiş Şiirler* ünvanlarıyla Yahya Kemal Enstitüsü tarafından yayımlanmıştır. Ancak bu kitaplarda yazarın çocukluk ve ilk gençlik döneminde kaleme aldığı kimi eserleri eksik kalmıştır. Özellikle *Bitmemiş Şiirler* eserinde Yahya Kemal'in Paris'e gitmeden önce 1902-1903 yılları arasında İstanbul'da geçirdiği sürede ve yukarıda adını zikrettiğimiz mecmularda yayımlanan sadece sekiz şiirine “Servet-i Fünûn Tarzı Şiirler” başlığı altında yer verilmiştir. Eserler içerisinde Yahya Kemal'in gençlik dönemine ilişkin eksiklikleri fark eden kimi araştırmacılar bu eksikliğin giderilmesi adına ve yazarın gelişim çizgisini daha sağlıklı takip edebilmek için bazı çalışmalar ortaya koymuşlardır. Şimdiye kadar gerçekleştirilen araştırmalarda Yahya Kemal'in yayımlanan ikinci şiiri olan ve çalışmaya konu olan “Hüsn-Gönül” manzumesine tesadüf edilmemiştir.

Musavver Terakki'nin beşinci senesi 6 Mart 1902/ 21 Şubat 1317 ile 26 Şubat 1903/ 13 Şubat 1318 tarihleri arasında yayımlanmış ve kırk sekiz sayıdan meydana gelmiştir. Mecmuanın bu senesinde dönemin tanınmış simaları ile birlikte bir çok hevesli yazarın da çalışmalarına yer verilmiştir. Ülkenin çeşitli yerlerinden gönderilen yazıları kabul eden mecmuaya çalışmalarını ulaştıran isimlerden biri de Yahya Kemal'dir. Yahya Kemal'in tespit ettiğimiz dört adet şiiri mecmuada yayımlanmıştır. Yahya Kemal'in yayımlanan şiirlerinin künyesi şu şekildedir:

Adet 2, sayfa 10, “Hüsn-Gönül” (20 Mart 1902/ 7 Mart 1318)

Adet 9, sayfa 66, “Gazel” (8 Mayıs 1902/ 25 Nisan 1318)

Adet 10, sayfa 75, “Bedir Yahut On Gazele Nazire” (15 Mayıs 1902/ 2 Mayıs 1318)

Adet 18, sayfa 138, “Tasvir-i Hakiki” (10 Temmuz 1902/ 27 Haziran 1318)

Yahya Kemal, mecmuaya şiirlerini gönderirken gerçek adını kullanmayı tercih ederek yazıldığı yer olarak Üsküp'ü işaret etmiştir. “Hüsn-Gönül” ve “Tasvir-i Hakiki” şiirleri A(hmet) Agah (Üsküp'ten), “Gazel” ve “Bedir Yahut On Gazele Nazire” şiirleri ise A(hmet) Agah olarak yayımlanmıştır. Yahya Kemal'in İstanbul'a gelişi 1902'nin Nisan ayı (Yetiş 2006: 91) olduğuna göre “Gazel”,

“Bedir Yahut On Gazele Nazire”, “Tasvir-i Hakiki” başlıklı şiirleri o geldikten sonra yayımlanmıştır. “Hüsn-Gönül” yayımlandığı zaman ise şair henüz İstanbul’a gelmemiştir. Esasen “Hüsn-Gönül” şiiri haricindekiler Âlim Kahraman tarafından tespit edilerek gün yüzüne çıkarılmıştır (Kahraman 2003: 235-250). Ancak yapılan çalışmada bahsi geçen şiir atlanmıştır. Hocamızla yaptığımız telefon görüşmesinde de bu durum teyit edilmiş, katalog kaynaklı bir eksiklik olacağı hocamız tarafından ifade edilmiştir. Bu bağlamda 10 Ekim 1901 tarihli “Hatıra” şiirinden sonra Yahya Kemal’in kaleminden çıkan ikinci şiiri 20 Mart 1902 tarihli “Hüsn-Gönül” şiiri olmalıdır.

Âlim Kahraman tarafından yapılan çalışmada ayrıca “Bedir Yahut On Gazele Nazire”, “Tasvir-i Hakiki” manzumelerinin esin kaynağı da tespit edilmiştir. Yahya Kemal’in “Bedir Yahut On Gazele Nazire” şiiri; Muallim Naci’nin *Şerare*’sinde yer alan “gark-ı nûr” redifli gazeline nazire olarak yazılmışken “Tasvir-i Hakiki” şiiri Recaizade Mahmut’un *Zemzeme*’sinde yer alan “Pek Severim” başlıklı şiire nazire olarak yazılmıştır. Yahya Kemal’in “Hüsn-Gönül” şiirine dair Muallim Naci’nin, Recaizade Mahmut Ekrem’in, Abdülhak Hamid’in ve Ziya Paşa’nın eserleri üzerine yaptığımız araştırmalarda böylesi bir esin kaynağına ise tesadüf edemedik.¹ Ancak sevda muhtevasını işleyen manzume üzerinde klasik şiir anlayışının izleri görülmektedir. Buna istinaden şiirin temelinde, çalışmanın üst kısmında ifade edildiği gibi Yahya Kemal’in Üsküp döneminde edindiği entelektüel birikimi ve şiire yönelten duygusal bağları aramak yerinde olacaktır. Yahya Kemal’in “Hüsn-Gönül” şiiri A(hmet) Agah (Üsküp’ten) ismiyle 20 Mart 1902 tarihli *Musavver Terakki* mecmuasının ikinci sayısında “Bir Kıt’a” üst başlığıyla şu şekilde yer almıştır:

“Bir Kıt’a”

Hüsn-Gönül
Hüsnün senin bir afet-i sevda-şikârdır
Gönlüm benim o dâmda hâlâ şikârdır
Gönlümde aks-i tâbiş-i hüsnünle ey peri
Nûr-i tecelliyât-ı Hüda aşikârdır

Sonuç

Yahya Kemal’in gelişim çizgisinin sağlıklı bir şekilde takip edilebilmesi için özellikle erken tarihli ilk çalışmalarının bütün yönleriyle bilinmesi ve değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak şairin ilk çalışmalarının yer aldığı *Musavver Terakki* mecmuası tarihî bir kaynak görevi üstlenmiştir. İstanbul merkezli olan bu mecmua, basın hayatının dördüncü yılı içerisinde şairin Üsküp’te kaleme aldığı ilk şiiri *Hatıra*’ya ev sahipliği yapmış,

¹ Bahsi geçen eserler: Ziya Paşa (2009), Abdülhak Hâmid Tarhan (2013), Muallim Naci (1996), Recaizade Mahmut Ekrem (2019).

beşinci senesinde yine şaire ait sırasıyla *Hüsn-Gönül*, *Gazel*, *Bedir Yahut On Gazele Nazire* ve *Tasvir-i Hakiki* başlıklı şiirlerine yer vermiştir. Âlim Kahraman, yaptığı çalışmalarda Yahya Kemal'in ilk şiiri olarak bilinen *Hatıra*'nın yanı sıra *Gazel*, *Bedir Yahut On Gazele Nazire* ve *Tasvir-i Hakiki* şiirlerini bu mecmuada tespit etmiştir. Ancak yapılan çalışmalar içerisinde katalog kaynaklı bir eksiklikten dolayı *Hüsn-Gönül* şiiri gözden kaçmıştır.

Tarihsel sırayla incelendiğinde 10 Ekim 1901 tarihli *Hatıra* şiirinden sonra Yahya Kemal'in yayımlanan ikinci şiiri 20 Mart 1902 tarihli *Hüsn-Gönül*'dür. Bu şiir, Yahya Kemal tarafından aşk muhtevası ekseninde klasik şiirin zevk ve estetiği çerçevesinde, on sekiz yaşındayken ve henüz Üsküp'te bulunduğu sırada kaleme alınmıştır. Aşk muhtevasının temellerinde şairin ilk gençlik döneminde kurduğu duygusal bağların bir yansıması göze çarparken klasik şiir geleneğinin etkisi ise yine ilk gençlik döneminde Üsküp'te edindiği entelektüel birikim ve yöneliminin bir tezahürüdür. Bunlarla birlikte *Hüsn-Gönül* şiirinde yazarın Ahmet Agah imzasını kullanmış olması sonraki imzaları arasındaki ilişkiyi kurarken yazıldığı yer olarak Üsküp'ün işaret edilmesi bir bağlılık ve aitlik nişanesi olarak kabul edilebilir. Ayrıca *Hüsn-Gönül* vesilesiyle Yahya Kemal'in şiir tekâmülünü gösteren basamaklardan birisi daha tamamlanmış, bibliyografyasına katkıda bulunulmuştur.

Kaynakça

- BANARLI, Nihat Sami (1960). “*Yahya Kemal'in Hâtıraları*”, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti
- KAHRAMAN, Âlim (2003). “*Yahya Kemal'in Bilinmeyen En Eski Şiirleri ve Şiirleri Üzerine Yazılan İlk Yazılar*”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. XXX, İstanbul:, s. 235-250.
- KAHRAMAN Âlim (1998). “*Yüzyılın Başında Yahya Kemal ve Yayımlanan İlk Şiiri: Hatıra*”, *Yedi İklim*, c. 104, Kasım, s. 26-30.
- Muallim Naci (1996). “*Şiirler (Ateşpâre ve Şerâre)*”, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları
- Recaizade Mahmut Ekrem (2019). “*Şiirler (Nağme-i Seher, Yâdigâr-ı Şebâb, Zemzeme'ler, Nefrîn ve Dağınık Şiirler)*”, (haz. Hakan Sazyek, Esra Sazyek, Betül Solmaz), Kocaeli: Umuttepe Yayınları,
- TARHAN, Abdülhak Hâmid (2013). “*Bütün Şiirleri*”, (haz. İnci Enginün), İstanbul: Dergâh Yayınları,
- Yahya Kemal (2020). “*Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*”, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti
- YETİŞ, Kazım (2006). “*Yahya Kemal I Hayatı*”, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Özal Matbaası
- Ziya Paşa (2009). “*Tercî-i Bend & Terkîb-i Bend*”, (haz. Hüseyin Yorulmaz), İstanbul: Şûle Yayınları

TÜRK HALK EDEBİYATI ÜRÜNLERİNİN AKTARIMINDA YENİ BİR ORTAM: WATTPAD*

Zülal SÖĞÜT**

Öz: İnsanın düşünce yapısında değişikliğe yol açan dijitalleşme kavramı, yarattığı büyük çaplı etki sayesinde pek çok bilim dalının dikkatini çekmiş ve çalışma alanına girmiştir. Genelde kültürün, özelde inanış ve geleneklerin dijital ortamda yaratımı ve aktarımı konusu da halk biliminin inceleme alanındadır. Bu makalede, Türk halk edebiyatının türlerinden olan masal, destan, efsane ve hikâyenin bir sosyal medya platformu olan Wattpad’de üretimi ve aktarımı incelenmiştir. Makalede, öncelikle kültür ortamları ve dijitalleşme ele alınmış ardından Wattpad platformu tanıtılarak sitenin içeriğine değinilmiştir. Bilgilendirmeden sonra platformda yer alan ve halk edebiyatı geleneğinden çeşitli unsurlar alınarak oluşturulan içeriklerden örnekler yer verilmiştir. Verilen örnekler üzerinden geleneğin dijital kültürde yaratımı ve aktarımı analiz edilmiş, içerikler; türün uygulanışı, işlevlerin devamlılığı, içeriğin doğruluğu ve güvenilirliği gibi kriterlerle incelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda, sosyal medya platformlarından Wattpad’in Türk kültürü için önemli bir aktarım ortamı olduğu kanaatine varılmıştır. Popüler kültür içerisinde önemli bir aktarım aracı olan Wattpad’in kültür adına sağlayacağı faydalar ele alınmış, gelecek nesillerin dijital dünyada birer kültür üreticisi olabilmesi adına çözüm önerilerinde bulunulmuştur. Türk halk edebiyatına ait çeşitli ürünlerin ve akademik içeriklerin Wattpad platformuna aktarılması, özellikle genç kuşaklar arasında kültürün yayılımı adına oldukça yararlı bir eylem olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür Ortamları, Dijitalleşme, Halk Edebiyatı, Wattpad, İşlevselcilik.

A New Environment In The Transfer Of Turkish Folk Literature Products: Wattpad

Abstract: The concept of digitalization, which causes an irreversible change in the way of thinking of people, has attracted the attention of many branches of science and entered the field of study thanks to the large-scale effect it has created. The transfer of culture in general, and beliefs and traditions in particular, to digital media is also the field of study of folklore. In this article, the usage examples of tale, epic, legend and story, which are types of Turkish folk literature, on Wattpad, which is a social media platform, are examined. In the article, first of all, cultural environments and the concept of digitalization were discussed, the Wattpad platform was introduced and the content of the site was mentioned. After the explanation, examples of the contents on the platform, which were created by using various elements from our folk literature tradition, were given. The creation and transfer of tradition in digital culture has been examined through the examples given. These examples were examined with criteria such as the application of the

* Bu yazı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET tarafından verilen “Kültür Ortamları ve Folklor” dersi kapsamında 14.06.2021 tarihinde ödev olarak hazırlanmıştır. Ardından, içeriği ve örnekleri güncellenerek derginin yazım kuralları çerçevesinde düzenlenmiştir.

** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı Öğrencisi, Eskişehir/TÜRKİYE. E-posta: zulalya11@windowslive.com ORCID No: 0000-0001-5998-6909.

genre, the continuity of the functions, the accuracy and reliability of the content. As a result of the examination, it was concluded that Wattpad, one of the social media platforms, is an important transmission medium for our culture. The benefits of Wattpad, which is an important transmission tool of popular culture, to our culture were discussed and solutions were presented for our future generations to be culture producers in the digital world.

Keywords: *Cultural Environments, Digitalization, Folk Literature, Wattpad, Functionalism.*

Giriş

Kültür, insanlığın tarih sahnesine çıktığı ilk andan itibaren var olup çeşitli ortamlar aracılığıyla daima yaratım ve aktarım imkânı bulabilen bir yapıya sahiptir. Halkbilim Terimleri Sözlüğü'nde "Bireyin üyesi olduğu toplumdan öğrendiği bilgi, gelenek, görenek, davranış, yasa, sanat, uygulamayı, zanaat gibi özdeksel ve tinsel ürünlerden oluşan bütün." (Acıpayamlı, 1978: 71) şeklinde tanımlanan kültür; önceleri, dil aracılığıyla sözlü ortamda yaratılmış ve aktarılmış daha sonra çeşitli buluşların yarattığı değişimle beraber toplumun yöneldiği yeni iletişim kanallarında varlığını sürdürmüştür. Toplumun yöneldiği iletişimin seyri, kültürün seyrinde de etkili olmaktadır. Walter J. Ong, Sözlü ve Yazılı Kültür – Sözü'nün Teknolojileşmesi (2018) isimli eserinde kültür ve iletişimin birbirinden ayıramayacağını ifade etmiş ve kültür ortamlarını tarihsel süreçte dünyaya hâkim olan iletişim araçlarına göre üçe ayırmıştır; birincil sözlü kültür ortamı, yazılı kültür ortamı ve ikincil sözlü kültür ortamı. "Birincil sözlü kültür" ifadesini "yazı hakkında en ufak bir bilgisi olmayan topluluklar" için kullanan Ong'a göre yazı bir teknolojidir (Ong, 2018: 14) ve onu kullanan toplumların zihinlerinde büyük değişimlere yol açmıştır. Sözü'nün insan yaşamında özellikle tarım ve ticaret gibi alanlarda yetersiz kalmaya başlamasıyla bulunan yazı, sağladığı imkanlar sayesinde zamanla hareketliliğin kendi iletişim kanalına kaymasını sağlamıştır. Aynı durum ikincil sözlü kültür ortamı için de geçerlidir. Üretimi önce yazı metninden çıkıp sonra konuşma diline dönüştüğü için Ong tarafından "ikincil sözlü kültür" olarak adlandırılan elektronik kültür; yazı ve matbaa teknolojilerine dayanan telefon, radyo ve televizyona özgü sözlü kültürü ifade etmektedir (Ong, 2018: 15). Matematiksel kodlarla programlanarak üretilen elektronik iletişim cihazlarının sağladığı kolaylıklar, hareketliliğin ve dolayısıyla kültürel faaliyetlerin bu cihazlardan edinimine sebep olmuştur. Bu yöneliş özellikle bilgisayar ve internetin icadıyla büyük ölçüde hızlanmış ve yeni bir sürece girmiştir. Dijital kültürün çok kaynaklı doğası üzerine çalışan Charlie Gere "günümüzün gerçekliği" şeklinde ifade ettiği dijital teknolojinin çoğunlukla kapitalizmin soyutlaşma ve bilgisel ihtiyaçları tarafından ve daha spesifik olarak İkinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki Soğuk Savaşın kriptolojik ve hesaplama ihtiyacı tarafından şekillendiğini belirtir (2019: 211). Bu şekilleniş 1970 yıllarından itibaren farklı alanlarda da kendini göstermiş; internet

yaygınlaşmış, sivilleşmiş ve gündelik hayatın vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir. İşte dijital kültür kavramı bu noktada karşımıza çıkmaktadır.

Günümüzde radyo ve televizyon gibi artık geleneksel olarak tanımlayabileceğimiz kitle iletişim araçlarından daha gelişmiş bir teknolojiye sahip olan internet ortamında kullanıcı, sadece kendisine verilen içeriği tüketen konumunda değildir; aynı zamanda içeriği üreten ve bu içeriği ağ ortamında paylaşarak yaratım ve aktarım sürecine aktif katılabildiği bir role de sahip olmuştur. Toplumsal ve kültürel değişimi görmede ve anlamlandırmada kilit bir rol kazanan internet ortamı, günümüzde insanların iletişimlerini, ürünlerini, eğlencelerini ve ifadelerini paylaştıkları, depoladıkları ve ürettikleri bir yapı kazanmıştır. Bu bağlamda internetin, elektronik kültürü apayrı bir boyuta taşıdığı yadsınamaz bir gerçektir. İnternetin yaratmış olduğu bu etkiye dikkat çeken Mete Taşlıova (2014: 18) âşıklık geleneğinin elektronik ortama taşınmasıyla ilgili makalesinde internet ve cep telefonu kullanılarak interaktif hâle getirilen televizyon yayınları için “dijital platform” ifadesini kullanmıştır. Yine, Mehmet Çevik’in bilmece geleneğimizin farklı kültür ortamlarında işlenişi üzerine yazdığı makalesinde ilk dönem radyo ve televizyonların sınırlı düzeyde olan geribildirim ve iletişim ortamına sahip teknoloji ile internetin interaktif hâle getirdiği ve hızlı değişime imkân sunan günümüz teknolojisinin aynı elektronik kültür dairesinde ele alınmasının tartışmaya açık olduğunu belirtmesi (Çevik, 2016: 115) ve Mehmet Aça’nın hayvan masalları ve fıkra gibi çeşitli halk edebiyatı türlerinin aktarımının yapıldığı dijital tartışma platformlarına dikkat çekerek “sanal ortam” kavramı üzerinde durması (Aça, 2005: 1-26) internetin yaratmış olduğu etkiye verilebilecek diğer örneklerdendir. Biz de bu makalede ele alınacak olan sosyal medya platformunun yarattığı etkiyi aktarırken “dijital kültür” kavramını kullanacağız.

Ortaya çıkan her yeni iletişim aracının, toplum yaşantısını ve insan hareketliliğini ele geçirişinden bahsetmiştik. Toplumun düşünüş ve yaşayış tarzını derinden etkileyen bu radikal değişimler o topluma ait kültürün bütününde de çeşitli değişim ve dönüşümlere yol açar. “... söz konusu kültür unsurları ve gelenekler, giderdikleri ihtiyaçlar açısından daha cazip ve pratik bulunan yeni ve güçlü alternatiflerle karşılaştıklarında, yerlerini yavaş yavaş bu alternatiflere bırakırlar.” (Büyükokutan Töret, 2018: 111). İçinde bulunduğumuz dijital kültürün yarattığı değişim de aynı şekilde dünyada ve ülkemizde bir dizi dönüşüm başlatmıştır. Bu dönüşüm içerisinde geleneksel unsurlarımız da dijital araçlarla yeniden işlenmektedir. Ortam değiştiren unsurlar, geçirdikleri değişimlerin mahiyetine bağlı olarak ya yenilenerek dijital kültür ortamında devam ettirilmekte ya da zamanın gerisinde kalarak zamanla işlevini yitirmekte ve unutulmaktadır (Büyükokutan Töret, 2017: 885).

Dijital kültür ortamında milletlerin aktarımına ve üretimine özellikle dikkat ettikleri önemli geleneklerden birisi de edebiyattır. Bu noktada özellikle “Halk

Edebiyatı”, eski çağlardan günümüze kültürün bir taşıyıcısı olarak addedilmesi sebebiyle pek çok millet tarafından aktarımına dikkat edilen önemli bir kol olmuştur. Bu durumun Türk halk edebiyatı için de geçerli olduğunu görmekteyiz. Değişen iletişim ortamlarıyla birlikte sözlü yapısının dışında çeşitli şekillerde de medyalaşarak karşımıza çıkan halk edebiyatı geleneği, günümüzde dijital kültürün küreselleşen içeriğine karşın Türk kültürünün bir uzantısı, bir yansıması olarak hâlâ profesyonel veya amatör şekillerde yaşatılmaya devam etmektedir. Halk edebiyatı içeriklerinin amatör bir şekilde yaratılıp, aktarıldığı, dijital okuma ve yazma platformu olan Wattpad bu durumun en güzel örneklerindedir.

Aktarım ve Yaratımda Yeni Bir Platform Wattpad

Kurucuları tarafından “Yeni seslerin yazıp paylaştığı, okuyucuların sevdikleri hikayelerle bağlantı kurduğu, dünyanın en sevilen sosyal hikâye anlatımı platformu” olarak tanımlanan Wattpad (URL-1), 2007 yılında Allen Lau ve Ivan Yuen tarafından Toronto’da oluşturulmuştur. Allen Lau’nun “mobil cihazlarda okumayı erişebilir hale getirme” hayalinden ortaya çıkan platform daha sonraları yapılan değişim ve yeniliklerle katılmak isteyen herkesin denemeler, hikâyeler ve şiirler yazıp paylaşabileceği ücretsiz veya ücretli bir okuyucu-yazar topluluğuna dönüşmüştür. 2021 yılında Güney Kore’nin en büyük web şirketi olan Naver tarafından satın alınan platform (URL-2) her ay yaklaşık 23 milyar dakika etkileşim almaktadır (URL-3). Vizyonu, hikayeler aracılığıyla dünyayı eğlendirmek ve birbirine bağlamak olan Wattpad, günümüzde, globalde 94 milyondan fazla kullanıcıya ulaşmıştır ve ortak olduğu markalarla birlikte Z Kuşağı tüketicileriyle derin bir etkileşim kurmaktadır (URL-4). Platformun resmî sitesinde belirtilen 2022 verilerine göre Wattpad’i kullanan topluluğun %90’ını Z kuşağı oluşturmaktadır (URL-5). Bu durum Türkiye için de geçerlidir; kullanıcı profilinin çoğunluklu olarak ilk gençlik çağında (Genç, 1989: 59) yani 13-17 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Wikipedia’nın verilerine göre Wattpad’in en çok kullanıldığı ülkeler arasında dördüncü sırada Türkiye yer almaktadır.¹ Allen Lau, Kasım 2015’te katıldığı 34. İstanbul Kitap Fuar’ında, Milliyet Gazetesi yazarı Gülden Öktem ile yaptığı söyleşide; Türkiye’de aylık ziyaretçi sayılarının 2 milyon olduğunu, bu kullanıcıların aylık ortalama 14 milyon dakikalarını uygulamada geçirdiklerini ve yaklaşık 7 milyon Türkçe hikâye yüklediklerini belirtmiştir (Ağır, 2016). Bu sayı her geçen gün katlanarak artmaktadır. Wattpad’in sağladığı bedava e-kitap imkânı ve birçok mobil işletim sisteminden kolay bir şekilde ulaşılabilir olması platformda oluşturulan içeriklerin oldukça geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. K. Yiğitbaşı (2018), Wattpad okurlarının genel bir profilini çıkartmak amacıyla yaptığı çalışmasının sonucunda uygulamanın popülerliğinin şu nedenlere bağlı olduğu sonucuna varmıştır: Genç yaştaki okur kitlesi yine en çok kendi yaş grubundan etkilenecek okuma tercihlerini ve alışkanlıklarını şekillendirmektedir. “Wattpad’i diğer kitaplardan ve okuma türlerinden ayıran en belirgin nokta ise okurlarının

Wattpad yazarlarına ulaşma ve onlarla iletişim kurabilme imkânı ile içeriklere katkı sağlayabilme imkanlarının bulunmasıdır (Yiğitbaşı Güran, 2018: 39).” Platformda bu sayede popülerleşen pek çok hikâye, geleneksel kitap yayıncıları ve film yapımcılarının dikkatini çekmiştir; çeşitli yayınevleri tarafından 2011 yılından günümüze 400’den fazla Wattpad hikayesi kitaplaştırılarak basılmıştır. Ayrıca *Kötü Çocuk*, *4N1K* ve *Hercai* gibi Wattpad kitaplarının dizi ve film sektörüne de aktarılması Wattpad platformunun ülkemizde bir “transmedya hikâye anlatıcılığı örneği²” olduğunu da göstermektedir (Yiğitbaşı, 2018).

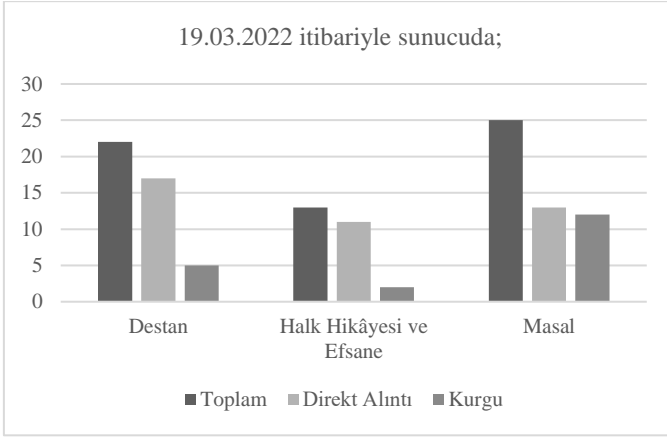
Transmedyanın katılımcılığa izin veren yapısı sayesinde platformdaki hikâyeler çeşitli sosyal medya ortamlarına taşınmış ve etkileşim almıştır (Sarı, 2017). Bu sayede Wattpad’ın içeriği basılı kitaplardan, filmlere, dizilere ve sosyal ağlardaki hayran gruplarına kadar pek çok farklı mecradan kullanıcıya ulaşabilmektedir.

Platform içeriğine kaydedilen hikâye ve yazılar sistem tarafından toplamda 23 başlık altında listelendirilmiştir. Mizah, romantizm, korku gibi çeşitli konu başlıklarından oluşan bu listede “folklor” veya halk edebiyatı içeriğini çağrıştıracak bir başlık belirtilmemiştir. Uygulamada yer alan arama butonu sayesinde platformda Türk halk edebiyatı geleneğimize ait çeşitli tür ve içeriği konu edinen pek çok hikâye kitabına erişilebilmektedir. Genel itibariyle ilk gençlik ve asıl gençlik (Zengin , 2021: 169) dönemine ait amatör yazarlar tarafından oluşturulan bu hikâyeler çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde karşılaştırmalı bir şekilde incelenecektir.

Wattpad Hikâyeleri ve İçeriğin İncelenişi

Yapılan araştırma sonucunda platformda Türk halk edebiyatının tür ve içerikleri kullanılarak yazılmış hikâye kitaplarının toplamda 4000’den fazla olduğu görülmektedir. Fakat bu makalede çalışma alanının sınırlandırılması amacıyla yalnızca 60 adet hikâye kitabı incelemeye alınmıştır. Bu hikâye kitaplarını türlerine ve içeriklerine göre gruplandırdığımızda daha çok anlatmalık³ dediğimiz türlerin tercih edildiğini görmekteyiz.

Türk halk edebiyatı geleneğinde anlatmalık türler arasında yer alan destan, efsane, halk hikayesi ve masal türleri platformda karşımıza en çok çıkan türlerden olmuştur. Çalışmamızda örnek olabilecek düzeyde olup Wattpad platformunda yer alan toplamda 22 adet destan, 13 adet efsane ve halk hikâyesi, 25 adet de masal türünden hikâye kitabı bulunmaktadır.



Tablo 1. Wattpad Türkiye Sunucusunda Yer Alan Hikâye Kitapları

Halk edebiyatı unsurlarımızın içerik olarak kullanıldığı hikâye kitapları çalışmamızın sonunda listelenerek verilmiştir. Bu çalışmaya alınan hikâye kitaplarından 41 tanesi orijinal halk edebiyatı metinlerimizin kopyalarından oluşmaktadır. Geriye kalan 19 kitap ise söz konusu tür ve içeriklerin yeniden kurgulanışı ve değiştirilmesi ile oluşturulan amatör hikâye kitaplarıdır. Listelenen içerikler arasında en fazla etkileşim ve geribildirim alan kitaplar genelde efsane ve masal türüne ait hikâye kitapları olmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde platformdan seçtiğimiz hikâye kitapları, türlerine göre sırasıyla ele alınacak ve ardından içerik, geribildirim ve işlev kriterleri açısından değerlendirilecektir.

a) Destan

Türk anlatım ve gösterim geleneğinin ilk örnekleri, ozan-baksıların dilinden ve telinden ortaya çıkıp aşıklarca 21. asra taşınan destanlar meydana getirmektedir (Özdemir, 2005: 156). Aslı Farsça *dâstân* olan “efsane, mesel, hikâyet-i güzeşteğân” anlamına gelen destan (Kaya, 2014: 241) manzum ve mensur şekilde divan, halk ve yeni edebiyatımızda kullanılan ve konu edilen oldukça yaygın bir türdür. Wattpad platformunda yer alan 22 adet destan içerikli hikâye kitabının genelinde İslamiyet öncesi Türk destanlarının anlatıldığı ve aktarıldığı görmektediriz. Hikâye kitaplarının içeriğine bakıldığında ise en çok Oğuz Kağan Destanı, Bozkurt Destanı ve Ergenekon Destanı’nın kullanılmıştır. Bu kitaplardan 17 tanesi destanlarımızın direkt metnini veya özetini içerirken geriye kalan 5 tanesi de destanlarımızın dönüştürülmüş veya yeniden kurgulanmış versiyonları olarak karşımıza çıkmaktadır. Oğuz Kağan Destanı’nın içeriğinden hareketle yazılmış olan “Gökbörü ve Oğuz Kağan” isimli hikâye kitabı (K:1.5)⁴ platformda yer alan kurgulanmış versiyonlara dair en güzel örneği teşkil etmektedir. 40.000’den fazla okunmaya ulaşan hikâye kitabı Kent Kitap

Yayınları tarafından basılmış ve yazılı kültüre aktarılmıştır. Ayça Mutlucan tarafından yazılan hikâye kitabının içeriği şu şekildedir;

“Oğuz Kağan, hükümdarlığının ilk yıllarındayken; av sırasında bir kurt sürüsünün arasında büyümüş, Gökbörü ismini verdiği küçük bir kızı evlatlık alması ile yıllar sonra bu kızın, sahip olduğu güçler sayesinde cihan devleti kurmasını konu alan bu romanımız; sizi 8000 yıl öncesine götürecektir ve tarih öncesi halklar ile tanıştırdır, Oğuz Kağan'ın ve halkının günümüz insanına ve milletlerine bıraktığı izleri göreceksiniz (URL-6).”

Yine K:1.10 ve K:1.12 numaralı hikâye kitapları da Alp Er Tunga ve Bozkurt destanlarından hareketle kurgulanan amatör hikâye kitaplarıdır. Okuyucu etkileşimleri 1.000'in üzerini geçmeyen bu kitaplar sadece amatör yazılmış denemelerden ibarettir. Yine çeşitli destanlarımızın alınarak dönüştürüldüğü K:1.14, K:1.15 ve K:1.16 numaraları hikâye kitapları da amatör ve devamı getirilmeyen yazılardır. Destanlarımızın direkt tam metin veya özet şeklinde aktarıldıkları kitaplar ise genel olarak kurgu metinlerden daha fazla geri dönüte sahip ve yazım konusunda daha titiz davranılmış hikâye kitaplarıdır fakat platformda destanlar hakkında bilgi verme amaçlı yazılan hikâye kitaplarının kaynakça konusunda sıkıntılı olduğunu belirtmek isteriz. İçerikte verilen bilgilerin yalnızca internet ve kitaplardan alındığını belirten çalışmaların güvenilirlik açısından ne ölçüde başarılı olduğunun sorgulanması gerektiğini düşünmekteyiz. İçeriği incelenip hem yazım hem de doğruluk açısından en başarılı örneklerin K:1.2 ve K:1.6 numaralı hikâye kitapları olduğu görmekteyiz. Özellikle “Diriliş Türk Tarihi” isimli hikâye kitabında yer alan yazılarda Zeki Velidi Togan, Wilhelm Radloff gibi isimlere atıf yapıldığını görmekteyiz (URL-7). Bu hikâye kitaplarının platformda bulunan diğer destan içerikli hikâye kitaplarına oranla daha bilinçli yazıldığı anlaşılmaktadır. Kaynakça konusunun ne kadar sıkıntılı olduğunu göstermek adına K:1.13 numaralı hikâye kitabından bahsetmek istiyoruz. Bu hikâye kitabı Oğuz Kağan Destanı'nı anlatmaktadır fakat giriş kısmında yazar, yazımda kaynak olarak “Diriliş Ertuğrul” dizisini temel aldığını not düşmüştür (URL-8). 2014 yılında televizyon dizisi şeklinde TRT kanalında yayınlanan Diriliş: Ertuğrul (URL-9) tarihsellik açısından çeşitli hatalar barındırdığı bilinen bir dizidir. Bu tarzda kaynakların baz alınarak oluşturulduğu içeriklerin kültürel gerçeklerimizden oldukça uzak olacağı aşikardır. Bir başka yanlış bilgi örneği de Türk Mitolojisi isimli (K:1.18) hikâye kitabında görülmektedir. Yazar kitabın ilk bölümünde Altay mitolojisinin en önemli isimlerinden olan Kayra Han'ı (Çoruhlu, 2011) okuyucuya aktarırken bir yanda dinler tarihi alanında önemli bir isim olan Mircea Eliade'nin görüşlerine yer vererek anlatımını desteklerken diğer bir yanda ise Kara Han ile Kayra Han'ın aynı kişi olduğunu belirterek bilgide yanlışlığa sebebiyet vermiştir (URL-10). Yetişmekte olan kuşakların ders kitaplarından çok internet sitelerinde zaman geçirdiği bir dönemde, onların yaygın şekilde kullandıkları platformların

yanlış bilgiler içermesi kültürün yanlış öğrenilmesine ve gelecek yıllarda “fakelore”⁵ problemleri oluşturacaktır. İçeriklerin ciddiliği ve doğruluğu açısından çeşitli sıkıntıların olduğunu gördüğümüz bu hikâye kitaplarının işlevleri ve kullanıcılardan aldıkları etkileşimlerde ise olumlu bir durum mevcuttur. Tanrı Kayra Han ile ilgili yapılan bilgi yanlışlığından bahsetmiştik. Yanlışlığın yapılmış olduğu bölümün yorumlarında okuyucuların bu durumu fark ederek duruma müdahale ettiğini (URL-11) görmekteyiz. Bu örnek bizlere platformda yer alan kullanıcıların bilinçsiz bir tüketiciden ziyade dikkatli bir okuyucu olduğunu göstermektedir. Son olarak değinmek istediğimiz konu da destanlarımızın farklı dünya edebiyatlarından eserler ile bir arada anlatıldığı ve özetlerinin paylaşıldığı hikâye kitaplarıdır (K:1.4 ve K:1.11). Bu hikâye kitapları farklı kültürlerin ve mitolojilerinin ne yazık ki kendi kültürümüzden daha popüler olduğu günümüz dünyasında destanlarımızın tanınmasına katkı sağlamaktadır. Böylece farklı amaçlarla platforma giren kullanıcılar kültürümüz hakkında bilgi veren çalışmalarla daha sık karşılaşabilmektedir. Destanlarımızın “eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktarılacak şekilde eğitilmesi” işlevini dijital bir platform olan Wattpad’da da devam ettirmektedir. Destan başlığı altında listelendirilen pek çok hikâye kitabının yorumlarından alınan örnekler (URL-12, URL-13, URL-14) bu düşüncemizi destekler niteliktedir. Yine aynı şekilde kültürün devamlılığı ve çocuklar tarafından sevdirmesi adına birçok yorumun (URL-15, URL-16, URL-17) da yapıldığı görülmüştür. Örneklerden de anlaşılacağı üzere destanlarımız Wattpad ortamında çocuklar ve gençler tarafından paylaşılmakta, eğlenme ve eğitim amacıyla yaratılıp aktarılmaktadır.

b) Efsane ve Halk Hikâyeleri

Evrensel olarak yeryüzündeki bütün halk edebiyatı geleneklerinde yer alan efsane (legend) türünün en yaygın tanımı “gerçek veya hayalî muayyen şahıs, hâdiseler veya yer hakkında gerçek olduğuna inanılarak anlatılan hikâye” şeklindedir (Çobanoğlu, 2018: 119-120). Gerçek veya hayalî muayyen şahıs, hadise veya yer hakkında anlatılan hikâyeler anlamına gelen efsaneler halk anlatıları arasında en çok mitlerle karıştırılmaktadır. Wattpad’de ise bu karışıklığın halk hikâyeleri ile yaşandığını görmekteyiz. Platformda 11 adet Türk efsanelerini içerik edindiğini belirten hikâye kitabı vardır fakat bu kitapların yalnızca 3 tanesinde (K:2.10, K:2.11 ve K:2.13) efsanelerimizin başarılı bir şekilde aktarıldığını görmekteyiz. Özellikle “Elâzığ Efsaneleri” isimli hikâye kitabı (K:2.10) belli bir bölgenin efsanelerini konu edinmesi ile oldukça başarılı bir örnektir ve kitabın içeriğinde yer alan efsaneler Elâzığ İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü’nün resmi internet sitesinde yer alan içerikle (URL-18) birebir örtüşmektedir. Yukarıda bahsi geçen örneklerin dışında kalan 8 hikâye kitabında ise efsanelerimiz ile çeşitli halk hikâyelerimizin bir arada verilmiş olduğunu görmekteyiz.

Bu noktada halk hikâyesini de açıklamak gerekmektedir. “Göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden olup; aşk, kahramanlık vb. konuları işleyen; kaynağı Türk, Arap-İslâm ve Hint-İran olan, büyük ölçüde âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım nesir karışımı anlatmalardır (Alptekin, 2016: 18). Platformda Türk halk hikayelerinden sayabileceğimiz örnekler genelde ya “Efsaneler” başlığı altında sunulmuştur ya da yalnızca seçilen hikâyenin teması alınarak yeniden kurgulanmış ve orijinali ile arasında bir bağlantı kalmayan içeriklerden oluşmaktadır. Platformda halk hikâyeleri bağlamında başarılı sayılabilecek yalnızca iki kitap ile karşılaşmaktayız. Bunlar K:2.7 ve K:2.9 numaralı hikâye kitaplarıdır. Özellikle K:2.7 numaralı hikâye kitabı Dede Korkut Kitabının metnini Muharrem Ergin’in çevirisinden (2004) aynen aktarmaktadır ve halk edebiyatı unsurlarımızın dijitale taşınma konusunda platformun en başarılı örneklerinden birisidir. Kitap; Dede Korkut’un tüm boylarını içeren ve yazım hatası bulundurmeyen bir hikâye kitabıdır. Dede Korkut dışında örneğin Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin gibi halk hikayelerimizin kullanıldığı içeriklerin, hikayelerimizin aslından tamamen kopuk, yalnızca isim ve aşk teması bazında kopya edilmiş versiyonlardan ibaret olduklarını görmekteyiz (K:2.4, K:2.5 ve K:2.6). Bu durum halk hikâyeciliği anlamında platformun fazlasıyla yetersiz olduğunu göstermektedir.

İçerik konusunda son olarak bahsetmek istediğimiz hikâye kitapları da efsane ve halk hikâyesi türlerinin iç içe verildiği kitaplardır. K:2.1, K:2.2 ve K:2.3 bu tarzda yazılan hikâye kitaplarına örnektir ve 8.000 ile 5.000 arasında okunma sayısına sahiplerdir. Saydığımız kitapların içerisinde Kız Kulesi, Şahmeran gibi halk efsaneleri ile Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin gibi halk hikayeleri bir arada verilmiştir. Bu noktada sıkıntılı bir durum oluşmaktadır; halk hikayelerimiz de kullanıcılara Türk efsaneleri türü altında verilmektedir. Bu durum uzun vadede gençlerimizin halk edebiyatı ürünlerimizi yanlış tanımlamasına ve gruplamasına sebep olabilir. Yukarıda adı sayılan hikayelerimizin daima bir halk efsanesiymiş algısı yaratabilir. Türün tespit edilmesinin yanı sıra yazılan içerikte de yanlışlıkların yapıldığı görülmüştür. Örneğin “Efsane Aşklar” isimli hikâye kitabının (K:2.3) ilk bölümünde “Ferhat ile Şirin” isimli halk hikayesini açıklarken Ferhat ve Hüsrev karakterlerinin aynı kişi olduğunu aktarmıştır (URL-19). Yazar, Ferhat ile Şirin’in aslında Nizâmî-i Gencevî’ye ait Hüsrev ü Şirin’den çıkmış ve zamanla müstakil hale gelmiş klasik bir mesnevi olduğu bilgisinden habersizdir (Albayrak, 1995, 388). Hem türün başlıklandırmasında hem de içerikte verilen bilgide yapılan yanlışlıklar platformda yer alan bu kategorideki kitapların da güvenilirlik anlamında sıkıntılı olduğunu göstermektedir.

Platformda yer alan kitapları işlev açısından incelediğimizde ise tıpkı destanlarda olduğu gibi bu türün de “eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktarılması için yapılan işlevinin” başarılı bir şekilde devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Kitap okumak için platforma giren kullanıcıların yeni bilgilerle

karşılaşmasının (URL-20, URL-21, URL-22) yanı sıra bizzat ödev yapabilmek amacıyla platformu ziyaret eden kullanıcıların yorumları (URL-23, URL-24) da düşüncemizi desteklemektedir. Bu durum aynı zamanda Wattpad platformunun ne kadar yaygın bir şekilde kullanıldığını ve kullanıcıların platformda yer alan içeriklere büyük oranda güvendiğinin de bir göstergesidir. Kullanıcıların yorumlarından hareketle sıralamış olduğumuz hikâye kitaplarının, eğitsellik işlevinin yanı sıra “hoş vakit geçirme işlevi” ile “değerlere, toplum kurumlarına ve törelere destek verme işlevini” de platform üzerinden yerine getirmeye devam ettiğini görmekteyiz (URL-25, URL-26). Wattpad platformunda yer alan hikâye kitapları dijital kültürün sağladığı ücretsiz ve kolay erişiminin güzel bir örneğidir.

c) Masal

Evrensel olarak yeryüzündeki tüm halk edebiyatı geleneklerinde yer alan türlerden biri olan masallar aynı zamanda milletlerde en yaygın görülen Anonim halk edebiyatı ürünlerinin başında yer almaktadır (Çobanoğlu, 2018: 131). Yurdumuzun değişik bölgelerinde “mesel”, “mesele” gibi isimlerle de anılan masallar Warren Walker tarafından şu şekilde tanımlanmıştır: “Gerçek olmayan bir dünyada, belirli olmayan bir yerde, belirli olmayan karakterler arasında geçen acayipliklerle dolu anlatım türüdür (Kaya, 2014: 539).”

Wattpad platformunun masallar konusunda oldukça renkli olduğunu görmekteyiz. Platformda çalışmamıza veri oluşturabilecek 25 masal kitabı tespit edilmiştir ve bu kitapların tümünde yalnızca Türk masallarına yer verilmiştir. Kitapların çoğunluğu kullanıcıların dinlediği veya öğrendiği masalların aynen veri tabanına aktarılmasıyla oluşan kitaplardır (K:3.5, K:3.6, K:3.7, K:3.10, K:3.16, K:3.17, K:3.18 ve K:3.22). Bunun yanında platformda bulunan bazı kitapların kullanıcılar tarafından oluşturulan bireysel Keloğlan masallarından (K:3.11 ve K:3.13) veya kültürümüze ait çeşitli masalların günümüz dünyasına uyarlanmış versiyonlarından (K:3.2, K:3.3 ve K:3.14) oluştuğunu görmekteyiz. Bu versiyonlar genel olarak masal türünün yapısına uygun başarılı uyarlamalardır ve gençlerimizin yaratıcılıklarının kültürümüzle harmanlanarak başarılı örnekler verilebileceğinin bir göstergesidir. Bu noktada K:3.3 numaralı hikâye kitabı olan “21. Yüzyıl Masalları” isimli içerikten bahsetmek isteriz. Kolektif yazarlar ile oluşturulan hikâye kitabında Keloğlan’ın günümüze uyarlanarak yeniden yazıldığı hikâye bölümü oldukça önemli bir örnektir. Yazar tarafından multimedya (URL-27) ile desteklenen hikâye hem yaratıcılık hem de transmedya anlamında başarılı bir içeriktir.

Destan, hikâye ve efsane türünden farklı olarak masallar Wattpad’de Masal yazımında platform kullanıcılarının türü doğru kullanımı (zaman ve mekâna yer vermeyiş, yinelemeler ve tekrarların kullanımı, olay örgüsünün gidişatında düşülen yinelemeler vb.), efsane ile halk hikâyesinin karıştırılması durumuna zıt

düşmektedir. Bu noktada masalın çocuk eğitimindeki rolünden bahsetmek yerinde olacaktır. Küçük yaşlardan itibaren masallarla büyütilen çocuklar bilinçsiz öğrenme sayesinde kendi masallarını amatör düzeyde de olsa oluşturabilir hale gelmektedir. Özellikle Wattpad gibi sosyal cemaatlerde gençlerimiz tarafından üretilen ve tüketilen bu amatör çalışmalar, kültürel içeriklerimizin popülerleşerek tekrardan talep edilmesini sağlamaktadır. Bu da küreselleşmenin hayatımızı tümüyle işgal ettiği şu günlerde kültürümüzü dijital ortamlara aktarmanın önemini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Son olarak platformda bazı kullanıcıların çevrelerinden derlediğini belirttikleri masalları kitaplaştırdıklarını görmekteyiz (K:3.1). Bu durum çeşitli masallarımızın tıpkı Keloğlan gibi yaygınlaşarak ulusal çapta tanınırlığını mümkün kılmaktadır. Ayrıca çeşitli kurumların bu tarzdaki örnekleri kopya ederek çocuklar arasında yaygınlaştırması yeni nesillerimizin araştırmacı bir ruh kazanmasına ve araştırmacılar tarafından fark edilemeyen kültürel unsurların dijital ortama aktararak tanınmasına imkân sağlayabilir.

İncelenen masal kitapları doğrultusunda Wattpad platformunun masal türünde oldukça zengin bir içeriğe sahip olduğunu görmekteyiz. Bu içeriklerin büyük bir çoğunluğu da amatörlükten uzak çeşitli eğitsel mesajların ve kültürel unsurların yer aldığı başarılı örneklerden oluşmaktadır. Türk masallarının, Wattpad platformunda yerine getirmekte olduğu işlevlere baktığımızda; “hoş vakit geçirme işlevi”, “değerlere, toplum kurumlarına ve törelere destek verme” ve “eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktararak eğitilmesi işlevinin” dijital kültürde halen devam ettirildiğini söyleyebiliriz. Günümüzde çeşitli değerlerin Türk masalları aracılığıyla verilmesi (URL-28, URL-29) ve masallarımızın serbest tutulan küresel bir sosyal medya platformunda icra edilmesi ve aranması (URL-30, URL-31, URL-32, URL-33) sürdürülmekte olan bu işlevlerin en güzel örneklerindedir.

Sonuç ve Öneriler

İnternetin sunmuş olduğu imkanlarla birlikte artık çocuklar yalnızca tüketici değil aynı zamanda üretici olarak da etkin bir şekilde dijital dünyada varlık göstermektedirler. Wattpad isimli sosyal medya platformunda yapmış olduğumuz inceleme sonucunda edebiyat ürünlerinin de bu üretim-tüketim döngüsüne dahil edildiğini görmekteyiz. Dijitalleşmenin yaşantılarımızı değiştirip dönüştürdüğü günümüz toplumunda Wattpad, gençlerin multimedyaında ve okuma-yazma alışkanlıklarında hatırı sayılır değişimlere yol açmıştır. Platformda yer alan içerik ve yorumlardan hareketle ulaşılan sonuç şudur; Wattpad uygulaması, çocukları ve gençleri yazmaya ve okumaya özendirilmekte ve yazarlığın tekrardan bir meslek olarak gündeme gelmesine destek vermektedir. Bu olumlu etki, halk edebiyatımıza ait türlerin ve içeriklerin gençler arasında tanınması, yayılması ve yeniden üretimi noktasında da

karşımıza çıkmaktadır. Wattpad Türkiye sunucusunda yer alan hikâye kitaplarının incelenmesi sonucunda Wattpad uygulamasının halk edebiyatı türlerimizin öğrenilmesinde, kullanılmasında ve yaygınlaşmasında oldukça önemli bir sosyal medya platformu olduğu kanıtlanmıştır. Kültürel unsurların, dijital kültüre yenilmeyerek yaşatılması ve yaygınlaştırılması adına; kurumlarımızın sürekli bir faaliyet durumunda oldukları şu günlerde, çocukların ve gençlerin internet ortamında Türk halk edebiyatı ürünlerimizi, baskı ve yönlendirme altında kalmadan, tamamıyla kendi istekleri doğrultusunda yaşatmaları, aktarmaları ve yeniden dönüştürerek başka kullanıcılara sunmaları kültürümüzün küreselleşmekten kurtulması için bir umut tohumudur.

Platformda incelemiş olduğumuz hikâye kitaplarının işlevlerine baktığımızda ise karşımıza çıkan sonuç şudur: halk edebiyatı unsurlarımız metin ve içerik bakımından dijital kültüre aktarılabilir yapıdadırlar. Dijital kültür edebiyat geleneğinin önünde bir engel değildir. Geleneğin ve kültürün önündeki asıl engel; toplumda o geleneği yaşatmayan, kültürünü bilmeyen, milli bilinçten uzak nesillerdir. Gençlerimizin ve çocuklarımızın neredeyse tüm hayatını dijital ortamlara taşıdığı günümüzde onları bu ortamlarından ve yarattıkları dijital-sosyal cemaatlerinden çıkartmaya çalışmak faydasız bir eylemdir. Bu direnişi bırakarak kültürel unsurlarımızı dijitalleştirmeye ve özellikle popüler kültürün oluşmasında etkisi olan sosyal medya ortamlarına geçirmek daha yerinde bir faaliyet olacaktır. Kültür ve Turizm Bakanlığının resmi internet sayfasında sözlü geleneğimize dair unsurların arşivlenmiş olması (URL- 34) bu duruma güzel bir örnektir. Fakat gençlerimizin kendi sanal cemaatlerini oluşturarak yalnızca ilgi alanlarına ait içeriklerden oluşan bir nevi internet sığınağı yarattıklarını görmekteyiz. Bu internet sığınakları ne yazık ki çeşitli kurumlarca oluşturulan medyanın, gençlere ve çocuklara aktarılmasının önünde engel oluşturmaktadır. Bu durumda yapılacak en doğru adımlardan birisi de bu kuşakların yaygın olarak kullandığı medya ortamlarına, milli kültürümüze ait unsurları bir medya halinde sunmaktır. Böylelikle gençler ve çocuklar bilinçli araştırmanın yanı sıra bilinçsiz olarak da kültür malzemesini tüketmeye ve üretmeye başlayacaktır. Bu adım özellikle Wattpad platformunda ne yazık ki bir zorunluluk haline gelmiştir. Bunun sebebi platformda yer alan içeriğin Türk kültürü anlamında yetersiz ve yanlış bir şekilde yedirildiği bir metinlerden oluşmasıdır. Ne yazık ki Wattpad'in gelmiş olduğu nokta tam da budur.

Wattpad'in küresel ve özgür haklara sahip bir platform olması kullanıcıların eserlerinin yanlış bilgiler içerse bile sistemden kaldırılmasını imkânsız kılmaktadır. Bu durumda bize düşen başta görev Wattpad olmak üzere Instagram, Facebook, Twitter vb. sosyal medya platformlarından içerik yaratımının ve aktarımının desteklenmesidir. İçerik üreticilerinin gençlere ve çocuklara hitap edecek şekilde ve günümüz popüler kültürüyle ortak çalışılarak oluşturacağı yazılar ve hikâyeler sayesinde Z ve Alpha kuşağının ilgisini çekmek mümkündür. İçeriklerde oluşabilecek yanlışların yine içerik üreticileriyle

iletişime geçerek düzeltilmeye çalışılması günümüzde birçok kez örnekleriyle karşılaştığımız yasaklama, sansür ve platformdan kaldırma gibi hareketlerden daha olumlu sonuçlar doğuracak ve gençlerimizin ilgisini tekrardan “bizim olana” çekecektir. Wattpad’da gençler arasında oluşturulan ve yukarıda örneklerini gösterdiğimiz pek çok hikâye kitabı savunduğumuz düşüncenin birer kanıtıdır.

Gelecek nesillerimizin zihinlerinde tarihimizin ve kültürümüzün; değiştirilmiş, bozulmuş ya da eksikliklerle dolu bir halde yapılanmasını istemiyorsak önlemimizi bugünden almalı, profesyonel ortamlarda ürettiğimiz akademik kaynakların yanına bu tarz amatör ortamlarda oluşturacağımız içerikleri de eklemeliyiz. İçerik noktasında ise tarih boyunca halkımızın dilinde şekillenerek günümüze gelen halk edebiyatı ürünlerimiz; kültürümüzün oluşumunu ve gelişimini anlamak, geçmişimizi ve yaşam tarzımızı ortaya koymak için başvurabileceğimiz en önemli kaynaklardır.

Notlar

¹Wattpad'in en çok kullanıldığı dört ülke Amerika Birleşik Devletleri, Hindistan, Filipinler ve Türkiye'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Wattpad>

²Kitle iletişim araçlarının dijitalleşmesiyle yaşanan teknoloji tabanlı yapısal değişiklikler, medya ortamlarının (Bunlar “son notlar” başlığıyla yazının sonunda verilir.) içerik üretiminde önemli bir unsur olan hikâye ve onun anlatı yapısını yeni bir forma dönüştürmüştür. Dijital dönemdeki bu değişimi Jenkins “Transmedya Hikâyeciliği” kavramıyla ele almakta ve bir hikâyenin farklı medya araçlarıyla yeniden oluşturulmasını transmedya hikâyeciliği olarak tanımlamaktadır (Zengin, 2021: 169)

³Türk folklorunun konuları 1976 yılında 100'lük kodlama sistemiyle “Türk Folklor Arşiv Kılavuzu”nda listelendirilmiştir. “Anlatmalar” başlığıyla belirtilen D maddesinde yer alan halk edebiyatı türlerimiz şunlardır; Destanlar, efsaneler, evliya menkıbeleri, halk hikâyeleri, masallar ve fıkralar (Kaya, 2014: 346).

⁴Wattpad platformundan seçilen kitaplar numarandırılarak listelenmiştir. Listeleme platformda yer alan türlere göre yapılmış olup sıralama; 1- Destan, 2- Halk Hikâyesi ve Efsane, 3- Masal şeklindedir. Örneğin K:1.1 numaralı kitap Destan türünde yazılan birinci kitabı temsil etmektedir.

⁵Fakelore (sahte bilgi) 1950’de Richard M. Dorson tarafından revizyon edilerek bilim camiasında yeniden kullanılmaya başlanmıştır ve “Kültürün, yanlış olarak folklor diye sunulan ya da gerçekten folklormuşçasına kabul edilen öğeleri (Fox, 2018, s. 37)” şeklinde tanımlanmıştır. Wattpad’de önümüze çıkan bazı

içeriklerin ileride fakelore oluşturabilme tehlikesi içerdiği tespit edilmiştir. Bazı yanlış içerikler dijital kültürün yapısı gereği düzeltilerek tekrardan platforma eklenebilir fakat örnekler arasında görülen halk edebiyatı türlerinin yazarlar tarafından tam olarak anlaşılabilmesi, içeriğin alındığı kaynağın güvenilirliğinin bulunmaması gibi durumlar bu tehlikenin bu şekildeki sosyal medya platformlarından yayılarak yeni kuşaklarda bir takım yanlış kabullere dönüşebilme tehlikesini oluşturmaktadır.

Kaynakça

Yazılı Kaynaklar

- ACIPAYAMLI, Orhan (1978). *“Halkbilim Terimleri Sözlüğü”*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AÇA, Mehmet (2005). *“İnternet Ortamı, Sanal Ortam, Elektronik Tartışma Grupları: Halk Edebiyatı Metinlerinin Oluşum ve Aktarımında Yeni Bir Kültürel Ortam Mı?”*, **Halk Kültüründe Değişim Uluslararası Sempozyum Bildirileri**, Motif Yayınları Vakfı, İstanbul, s. 1-26.
- AĞIR, Meral (2016). *“Teknolojinin Yeni Bağımlılık Uygulaması ve Riskleri: Wappad”*, **3. Uluslararası Teknoloji Bağımlılığı Kongresi**, I, 1: 313-333.
- AKKAŞ, İbrahim (2012). *“Sanal Cemaatler Doktora Tezi”*, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi.
- ALBAYRAK, Nurettin. (1995). *“Ferhad ile Şirin”*, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XII, 388-389
- ALPTEKİN, Ali Berat. (2016). *“Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı”*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- AYTEKİN, M. & YAVUZ, B. (2018). *“Wappad'in Lisede Eğitim Gören Kız Öğrenciler Üzerindeki Etkisi”*, **Sadab 2.Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Sempozyumu**, I,1: 503-512.
- BARS, Mehmet Emin (2017). *“Kültürel Değerlerin Aktarımında Halk Edebiyatı Ürünlerinden Yararlanma”*, **Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, X, 10: 217-228.
- BÜYÜKOKUTAN TÖRET, Aslı (2017). *“Tekerlemelerinin Oluşum ve Aktarımında Yeni Bir Ortam: Tekerleme Siteleri”*, **Turkish Studies**, C. 12, S. 22, s. 883-898.
- BÜYÜKOKUTAN TÖRET, Aslı (2018). *“Bilmecelerin Oluşum ve Aktarımında Yeni Bir Ortam: Bilmeceler Siteleri”*, **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, XI, 23: 32-49.
- ÇEVİK, Mehmet (2016). *“Sözlü, Yazılı ve Elektronik Kültür Ortamlarında Bilmecedan Bulmaca ve Bilgi Yarışmasına Dönüşüm”* **Folklor/Edebiyat Dergisi**, XXII, 86: 109-126.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2005). *“Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş”*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2018). *“Halk Edebiyatına Giriş”*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

- ÇORUHLU, Yaşar (2011). *“Türk Mitolojisinin Anahatları”*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- DURMAZ, Uğur (2019). *“Dijital Kültür Çağında Kitap”*, M. Özdemir içinde, **Dijital Kültür** (s. 51-94). Artvin: Artı Sanat Yayınları.
- DURMAZ, Uğur (2020). *“Bir Mekânın Anatomisi: Halk Edebiyatı Ürünlerinin Yaratma ve İcra Ortamı Olarak Kahvehaneler”*, **Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi**, III, 4: 110-129.
- EKİCİ, Metin (2008). *“Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme”*, **Milli Folklor**, XX, 80: 33-38.
- ERGİN, Muharrem (2004). *“Dede korkut kitabı”*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- FOX, William (2018). *“Folklor ve Folklore: Bazı Sosyolojik Düşünceler”*, S. Gürçayır Teke içinde, **Folklorun Sahtesi Folklore** (s. 35-50). Ankara: Geleneksel Yayıncılık .
- GENÇ, Güneş (1989). *“Ergenlik (Puberte)’te Fizyolojik Değişiklikler”*, **Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi**, V, 2: 59-67.
- GERE, Charlie (2019). *“Dijital Kültür”*, (Çev.: Aydoğdu Akın), İstanbul: Salon Yayınları.
- GÜLTEKİN, Metin (2019). *“Sosyal Medya ya da Anlık İletişimin Sosyolojisi”*, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, XXIX, 2: 345-360.
- KAYA, Doğan (2014). *“Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü”*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- MARSHALL, Gordon (1999). *“Sosyoloji Sözlüğü”*, (Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- MORLEY , D. & ROBİNS, K. (1995). *“Kimlik Mekanları Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar”*, (Çev.: Emrehan Zeybekoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- NEŞELİ, D. & YİĞİTBAŞI, K. (2020). *“Türkiye’de Yayınevleri Tarafından Yayınlanan Wattpad Kitapları Üzerine Bir Araştırma”*, e-Journal of New Media, IV, 1: 10-23.
- ONG, Walter. (2018). *“Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü Teknolojileşmesi”*, (Çev.: Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları.
- ÖRGEN, E. & GÜNEŞ, B. (2018). *“Wattpad Romanlarına İlk Gençlik Edebiyatı Açısından Bir Bakış”*, **Balıkesir University The Journal of Social Sciences Institute**, XXI, 40: 75-89.
- ÖZDEMİR, Nebi (2005). *“Cumhuriyet Döneminde Türk Eğlence Kültürü”*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- SANDERS, Barry (2013). *“Öküzün A’sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi”*, (Çev.: Şehnaz Tahir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SARI, Gülşah (2017). *“Transmedya hikâye anlatıcılığı: Kötü Çocuk örneği”*, **Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)**, II, 4: 71-79.

- SÜLLÜ, Zübeyde (2018). “Sözlü Kültürden Dijital Kültüre İletişim ve İletişim Araçlarının Tarihsel Kökenleri”, **Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi**, I, 1: 119-135.
- TDK. (1998). “**Türkçe Sözlük**”, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TURHAN TUNA, Sibel (2014). “Yabancılara Türkçe Öğretiminde Türk Halk Edebiyatı Metinleri Kullanımı: Oğuz Kağan Destanı Örneği”, **Turkish Studies**, IX, 3: 1481-1497.
- YİĞİTBAŞI, Kübra (2018). “Transmedya Hikayeciliği 'nde Wattpad Örneği ve Okur Tercihlerine Yönelik Bir Araştırma”, **AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology**, IX, 31: 21-41.
- YILDIRIM, Yusuf (2018). “**Dijital Kültürde Çocuk Yetiştirmek**”, Eskişehir: Nisan Yayınevi.
- ZENGİN, Ferhat (2021). “Yakınsama Çağında Hikâye Anlatmak: Transmedya Hikâyeciliği Kavramı Üzerinden Leyla ile Mecnun Dizisinin İncelenmesi”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, I, 44: 169-190.

Elektronik Kaynaklar

- URL-1: <https://company.wattpad.com/> (19.03.2022)
- URL-2: <https://www.engadget.com/webtoon-naver-acquires-wattpad-130512771.html> (19.03.2022)
- URL-3: <https://company.wattpad.com/blog/naver-completes-wattpad-acquisition> (19.03.2022)
- URL-4: <https://company.wattpad.com/blog/naver-completes-wattpad-acquisition> (20.03.2022)
- URL-5: <https://company.wattpad.com/> (19.03.2022)
- URL-6: <https://www.wattpad.com/story/64446976-g%C3%B6kb%C3%B6r%C3%BC-ve-o%C4%9Fuz-ka%C4%9Fan-kitap-oldu> (21.03.2022)
- URL-7: <https://resimyukle.io/r/HjIwaFEwz3> (21.03.2022)
- URL-8: <https://www.wattpad.com/story/39964857-o%C4%9Fuz-ka%C4%9Fan-destan%C4%B1> (21.03.2022)
- URL-9: https://tr.wikipedia.org/wiki/Dirili%C5%9F_Ertu%C4%9Frul#:~:text=Yap%C4%B1mc%C4%B1l%C4%B1n%C4%9F%C4%B1n%C4%B1%20Tekden%20Fil'in%20C3%BCstlendi%C4%9Fi,10%20Aral%C4%B1k%202014%20tarihinde%20yay%C4%B1nland%C4%B1 (21.03.2022)

TÜRK HALK EDEBİYATI ÜRÜNLERİNİN AKTARIMINDA YENİ BİR ORTAM: WATTPAD

URL-10: <https://www.wattpad.com/730580474-t%C3%BCrk-mitolojisi-kayra-han-kara-han> (21.03.2022)

URL-11: <https://resimyukle.io/r/HjIwaFEwz3> (20.03.2022)

URL-12: <https://resimyukle.io/r/ZOqsDENAYi> (21.03.2022)

URL-13: <https://resimyukle.io/r/9JtOMFYjsK> (21.03.2022)

URL-14: <https://resimyukle.io/r/Qen8pQS9NM> (21.03.2022)

URL-15: <https://resimyukle.io/r/stex4ahsC2> (21.03.2022)

URL-16: <https://resimyukle.io/r/PWYRKo0w57> (21.03.2022)

URL-17: <https://resimyukle.io/r/2cFhFPDhci> (21.03.2022)

URL-18: <https://elazig.ktb.gov.tr/TR-58522/efsaneler.html> (21.03.2022)

URL-19: <https://resimyukle.io/r/7vrZLi6ysW> (21.03.2022)

URL-20: <https://resimyukle.io/r/uJOI0DBYb4> (19.03.2022)

URL-21: <https://resimyukle.io/r/BXLKSjiokl> (20.03.2022)

URL-22: <https://resimyukle.io/r/IFKJbRPIvn> (19.03.2022)

URL-23: <https://resimyukle.io/r/fpcLdm7wMP> (21.03.2022)

URL-24: <https://resimyukle.io/r/Pj7jlr2L5V> (21.03.2022)

URL-25: <https://resimyukle.io/r/EEjf0MbTsy> (21.03.2022)

URL-26: <https://resimyukle.io/r/PUND6Ba6PD> (21.03.2022)

URL-27: <https://resimyukle.io/r/Jtb2fi9sLg> (21.03.2022)

URL-28: <https://resimyukle.io/r/cx6ExQfzVB> (21.03.2022)

URL-29: <https://resimyukle.io/r/aX63XQV9t6> (21.03.2022)

URL-30: <https://resimyukle.io/r/U5Wbpbv9GJ> (21.03.2022)

URL-31: <https://resimyukle.io/r/hzRN7k77ww> (21.03.2022)

URL-32: <https://resimyukle.io/r/ZvrYUesMIi> (20.03.2022)

URL-33: <https://resimyukle.io/r/UT3qrbgCAh> (20.03.2022)

URL-34: <https://www.ktb.gov.tr/> (20.03.2022)

Wattpad Platformundan Alınan Hikâye Kitaplarının Listesi

Destan Geleneğimizin Kullanıldığı Hikâye Kitapları

- K:1.1 <https://www.wattpad.com/story/169124739-bozkurt-destan%C4%B1>
- K:1.2 <https://www.wattpad.com/story/62680553-dirili%C5%9F-t%C3%BCrk-tarihi>
- K:1.3 <https://www.wattpad.com/story/30549781-o%C4%9Fuz-ka%C4%9Fan-destan%C4%B1>
- K:1.4 <https://www.wattpad.com/story/92530349-roman-%C3%B6zetleri>
- K:1.5 <https://www.wattpad.com/story/64446976-g%C3%B6kb%C3%B6r%C3%BC-ve-o%C4%9Fuz-ka%C4%9Fan-kitap-oldu>
- K:1.6 <https://www.wattpad.com/story/96887661-a%C5%9Fina-asena-di%C5%9Fi-kurt>
- K:1.7 <https://www.wattpad.com/story/60548167-atalarimizin-destanlari>
- K:1.8 <https://www.wattpad.com/story/68176130-o%C4%9Fuz-ka%C4%9Fan-destani>
- K:1.9 <https://www.wattpad.com/story/175432045-t%C3%BCrkler>
- K:1.10 <https://www.wattpad.com/story/32373270-tunga>
- K:1.11 <https://www.wattpad.com/story/43773117-mitoloji-efsaneleri>
- K:1.12 <https://www.wattpad.com/story/211253501-bozkurt-destan%C4%B1>
- K:1.13 <https://www.wattpad.com/story/39964857-o%C4%9Fuz-ka%C4%9Fan-destan%C4%B1>
- K:1.14 <https://www.wattpad.com/story/25992459-battal-gazi>
- K:1.15 <https://www.wattpad.com/story/231028571-battal-gazi>
- K:1.16 <https://www.wattpad.com/story/59959774-battal-gazi>
- K:1.17 <https://www.wattpad.com/story/218027097-cengiz-han-mo%C4%9Fol-imparatoru>
- K:1.18 <https://www.wattpad.com/story/187242525-t%C3%BCrk-mitolojisi>
- K:1.19 <https://www.wattpad.com/story/153154238-t%C3%BCrk-mi%C5%9Ftoloji%C5%9Fi>

K:1.20 <https://www.wattpad.com/story/135861932-t%C3%BCrk-mitolojisi>

K:1.21 <https://www.wattpad.com/story/69287206-t%C3%BCrk-mitolojisi-resimli>

K:1.22 <https://www.wattpad.com/story/241894868-t%C3%BCrk-ve-d%C3%BCnya-tari%C7%9C%87hi%C7%9C%87-destanlari-efsaneleri%C7%9C%87-ve>
Efsane ve Halk Hikâyesi Geleneğimizin Kullanıldığı Hikâye Kitapları

K:2.1 <https://www.wattpad.com/story/133714331-efsaneler>

K:2.2 <https://www.wattpad.com/story/187153205-t%C3%BCrk-efsaneleri>

K:2.3 <https://www.wattpad.com/story/140724850-efsane-a%C5%9Fklar>

K:2.4 <https://www.wattpad.com/story/13474664-kerem-ile-asli>

K:2.5 <https://www.wattpad.com/story/26837618-leyla-ile-mecnun>

K:2.6 <https://www.wattpad.com/story/221330639-ferhat-ile-%C5%9Firin>

K:2.7 <https://www.wattpad.com/story/28010831-dede-korkut-hikayeleri>

K:2.8 <https://www.wattpad.com/story/59801245-deli-dumrul-dede-korkut-hikayesi>

K:2.9 <https://www.wattpad.com/story/254946825-efsaneler>

K:2.10 <https://www.wattpad.com/story/170248198-elazi%C4%9F-efsaneleri%C7%9C%87-1>

K:2.11 <https://www.wattpad.com/story/73913314->

<https://www.wattpad.com/story/73913314-%E2%98%86efsaneler%E2%98%86-tamamland%C4%B1>

K:2.12 <https://www.wattpad.com/story/154360729-efsaneler>

K:2.13 <https://www.wattpad.com/story/133462916-t%C3%BCrk-mitolojisi>
Masal Geleneğimizin Kullanıldığı Hikâye Kitapları

K:3.1 <https://www.wattpad.com/story/204488103-t%C3%BCrk-masallari>

K:3.2 <https://www.wattpad.com/story/248645486-%C3%B6ze-d%C3%B6n%C5%9F-masallar%C4%B1>

K:3.3 <https://www.wattpad.com/story/75688029-21-y%C3%BCzy%C4%B1-masallar%C4%B1>

K:3.5 <https://www.wattpad.com/story/32500905-kelo%C4%9Flan>

- K:3.6 <https://www.wattpad.com/story/63861656-kele%C4%9Flan-masallari>
- K:3.7 <https://www.wattpad.com/story/177645725-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1>
- K:3.8 <https://www.wattpad.com/story/56673938-kele%C4%9Flan-masallari>
- K:3.9 <https://www.wattpad.com/story/91784546-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1>
- K:3.10 <https://www.wattpad.com/story/78384145-%C3%A7ocuk-hikayeleri>
- K:3.11 <https://www.wattpad.com/story/115591635-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1>
- K:3.12 <https://www.wattpad.com/story/73049904-kele%C4%9Flan-masalalar%C4%B1>
- K:3.13 <https://www.wattpad.com/story/13005264-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1-%C3%A7ocuk-cin>
- K:3.14 <https://www.wattpad.com/story/178063119-yeni-nesil-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1>
- K:3.15 <https://www.wattpad.com/story/190382647-masallardan-se%C3%A7meler>
- K:3.16 <https://www.wattpad.com/story/108927413-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1>
- K:3.17 <https://www.wattpad.com/story/112551367-kele%C4%9Flan-ve-kurt>
- K:3.18 <https://www.wattpad.com/story/249180023-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1>
- K:3.19 <https://www.wattpad.com/story/45941067-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1>
- K:3.20 <https://www.wattpad.com/story/48046023-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1>
- K:3.21 <https://www.wattpad.com/story/42272493-kele%C4%9Flan-masallari>
- K:3.22 <https://www.wattpad.com/story/162462365-kele%C4%9Flan-%C4%B1n-macunu>

K:3.23 <https://www.wattpad.com/story/250335727-kele%C4%9Flan-ve-%C3%A7illi-tavuk>

K:3.24 <https://www.wattpad.com/story/272004236-kara-x-sivri-kele%C4%9Flan-masallar%C4%B1>

K:3.25 <https://www.wattpad.com/story/131927869-zi%CC%87rveye-tirmani%C5%9F>

MORFOLOJİK YAPILI ETTİRGENLİKLERDE -Ø- BİÇİM BİRİMİ*

Anıl ARSLAN*

Öz: Türk dilinin yeni bir konusu olmamasına karşın en tartışmalı meselelerinden biri olan fiil çatısında pek çok farklı tanım ve tasnifler ile sonuca ulaşmayan tartışmalar neticesinde bir görüş birliği sağlanamamıştır. Geleneksel dil bilgisinde ettirgen çatının morfolojik yöntemle incelendiğinde “-Ar-, -(I⁴)r-, -(I⁴)t-, -(DI⁴r)-” biçimbirimlerinin eyleme birtakım anlamsal ve dil bilgisel işlevler yüklediği belirtilir. Söz konusu biçimbirimlerin geçişsiz eylemleri -kılıcı tarafından oldurularak geçişli konuma getirdiği, geçişli eylemlerin ise derecesinin artırıldığını ve bir başka kılıcı vasıtasıyla gerçekleştirildiği ifade edilir. Bu çalışmada Türkçede morfolojik ettirgenlik sağlayan “-Ar-, -(I⁴)r-, -(I⁴)t-, -(DI⁴r)-” biçimbirimlerinin dışında “-Ø-” biçimbirimiyle de ettirgen çatı oluşturabildiğini göstermeye çalışacağız. Emir cümlelerinde ortaya çıkan “-Ø-” biçimbirimli ettirgen yapılarda eylemin bir başkasına yaptırılmasının söz konusu olduğuna değineceğiz. Buna ek olarak geçişsiz eylemlerin “-Ar-, -(I⁴)r-, -(I⁴)t-, -(DI⁴r)-” biçimbirimlerini alması sonucu geçişli konuma gelmesi sebebiyle morfolojik ettirgenliklerin geçişsiz olamayacağı görüşüne karşın sıfır biçimbirimle oluşturulan ettirgenliklerin geçişsiz de olabileceğine dikkat çekeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kültür Ortamları, Dijitalleşme, Halk Edebiyatı, Wattpad, İşlevselcilik.

-Ø- Form Unit in Causative Voice Established by Morphological Method

Abstract: Although it is not a new subject of the Turkish language, a consensus could not be reached as a result of discussions that did not reach a conclusion with many different definitions and classifications in the framework of verb, which is one of the most controversial issues. When the causative framework in traditional grammar is examined with the morphological method, it is stated that the morphemes “-Ar-, -(I⁴)r-, -(I⁴)t-, -(DI⁴r)-” impose some semantic and grammatical functions to the verb. It is stated that the aforementioned morphemes make the intransitive verbs become transitive by the agent, while the degree of the transitive verbs is increased and carried out by another agent.

In this study, we will try to show that apart from the morphological causative units “-Ar-, -(I⁴)r-, -(I⁴)t-, -(DI⁴r)-”, which provides

* Bu makale yazarın “Türkçede Fiil Çatısı” başlıklı tezinden üretilmiştir.

* Doktor, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir / TÜRKİYE. E-posta: anilarslan.48@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3203-649X

morphological causativeness in Turkish, it can also form a causative voice with the morphological unit “-Ø-”. We will mention that in causative structures with “-Ø-” morphemes that appear in imperative sentences, it is possible to have someone else do the action. In addition, intransitive verbs “-Ar-, -(I⁴)r-, -(I⁴)t-, -(DI⁴r)-” we will draw attention to the view that morphological causatives cannot be intransitive due to the fact that they become transitive as a result of taking morphemes.

Keywords: Causative voice , “-Ø-” morpheme, imperative sentences.

Giriş

Kültür, insanlığın tarih sahnesine çıktığı ilk andan itibaren var olup çeşitli ortamlar aracılığıyla daima yaratım ve aktarım imkânı bulabilen bir yapıya sahiptir. Halkbilim Terimleri Sözlüğü’nde “Bireyin üyesi olduğu toplumdan öğrendiği bilgi, gelenek, görenek, davranış, yasa, sanat, uygulamam, zanaat gibi özdeksel ve tinsel ürünlerden oluşan bütün.” (Acıpayamlı, 1978: 71) şeklinde tanımlanan kültür; önceleri, dil aracılığıyla sözlü ortamda yaratılmış ve aktarılmış daha sonra çeşitli buluşların yarattığı değişimle beraber toplumun yöneldiği yeni iletişim kanallarında varlığını sürdürmüştür.

Türkiye Türkçesi’nin çatı kategorisi içerisinde yer alan ettirgenlik için Gramer Terimleri Sözlüğü’nde şu tanım yapılmıştır:

Fiilin, belirtilen oluş ve kılışın başka bir nesneye aktarıldığını gösteren, geçişsiz fiilleri geçişli fiile dönüştüren, geçişli fiillerden asıl hareketin başkalarına yaptırıldığını gösteren çift geçişli fiiller kuran ⁰r, -Tlr/-TUR-, ⁰t- eklerinden biriyle veya ikisinin üst üste getirilmesiyle oluşturulan fiil çatısı: *otur-* (<*otur-t*-), *aldır-*(<*al-dir-*-); *aldırt-*(<*al-dir-t*-), *şaşırt-*(<*şaş-ır-*-), *şaşırtı-*(<*şaş-ır-t*-) *karişirt-*(<*kariş-tır-*-), *karişirtt-*(<*kariş-tır-t*-) vb. (Korkmaz 1992: 59).

Banguoğlu da konunun izahında şu açıklamalara yer vermiştir:

Söziçinde kimse olan nesne üzerinde doğrudan doğruya kılıcı olmayıp bir başkasını kılıcı kılıyorsa fiil tabanı bir -dir- (bazan -it- -ir-) eki alıp ettiren görünüşüne (aspect factitif) girer:

Saçımı kestirmişsin. Komşum ustaya bir çardak yaptırdı. O mektubu size okutacağım. Zeynep çocuğa sütü içirdi gibi. (Banguoğlu 1998: 417).

Ergin ise ettirgenlik ekleri olarak “-r-, -t-, -DXr-, -DAr-, -Ar-, -gUr-, -z-” eklerini gösterir ve ettirgenlik eklerinin fonksiyonlarını “Faktitif eklerinin iki fonksiyonu vardır: Biri geçişsiz fiilleri geçişli yapmak, ikincisi ise geçişli fiillerden asıl hareketin başkalarına yaptırıldığını gösteren geçişli fiiller yapmaktır. Kısacası faktitif eklerinin vazifeleri geçişlilik ve başkasına yaptırma ifade etmektir.”

MORFOLOJİK YAPILI ETTİRGENLİKLERDE -Ø- BİÇİM BİRİMİ

şeklinde açıklar. Ayrıca Ergin “Faktitif ekleri geçişli, geçişsiz bütün fiillere getirilebilir. Yaptığı fiillerin ise hepsi geçişlidir. Böyle fiiller hiçbir oluş ve pasiflik ifade etmezler. Tam aksine aktiftirler ve asıl hareket daima fail dışında bir varlığa yönelmiş bulunur. Hiçbir zaman failde kalmaz, faile tesir etmez, faile dönmez.” diyerek bu eklerin fiile yüklediği anlamı ifade eder. (Ergin 2001:209-214).

Emre, ettirgen çatının işlevini “Eylemi icra ettirmek yahut eylemin yapılmasına sebep ve vasıta olmak.” şeklinde açıklamıştır. (Emre 1945: 419).

Delice, ettirgen fiillere ilişkin şu ifadelerde bulunur:

“Kılış fiiline -t-, -tir-, -r- ve benzer işlevli diğer ettirgenlik eklerinden birini ulamak yoluyla oluşturulmuş çatıdır. Bu çatının en bariz özelliği iki farklı öznenin bir cümle yapısı içinde bulunmasını sağlıyor olmasıdır. Bu işlevle ortaya çıkan bir yüklem öncelikle yalın halde yaptırın özne isteyecektir. Bunun yanında, yüklem olan fiil, yalın özne yanında yönelme hali eki ile çekimlenmiş olan yapay özneyi de bünyesine alacaktır. Bu iki özneyi ettirgenlik işlevi sayesinde alabilecek fiiller, geçişli tabanına sahip olacakları için ayrıca nesneyi de zorunlu olarak isteyecektir. “Kavağın dibine gülük yaptırırım / Başaksız evlere hayat yaptırırım.” (Halk türküsü). (Delice 2008: 79).

König, ettirgen çatıyı “Ettirgen fiil, fiilin etmeninden başka bir etmenin neden olduğu bir hareketi belirler. Böylece, ettirgen fiilde iki etmen söz konusudur. Ettirgen fiil, kimi durumlarda izin vermeyi anlatır. Örneğin, geçir- ‘geçmesine neden olmak’ ya da ‘geçmesine izin vermek’ anlamındadır.” şeklinde açıklamıştır. (König 1983: 119).

Hengirmen, ettirgen çatılı fiillerin izahında şu bilgi ve örnekleri vermiştir:

Bir işin başkalarına yaptırıldığını belirten eylemlere ettirgen eylemler denir. Genellikle özne işi yapandır. Ancak, ettirgen eylemlerle kurulan cümlelerde özne işi yaptırandır. Ettirgen eylem, eylem kök ya da gövdelerine -dır, -r, -t çatı eklerinden birinin ya da ikisinin üst üste getirilmesiyle kurulur.

Ettirgen Eki: -dır (-dir, -dur, -dür), -tır (-tir, -tur, -tür)

Terzi elbise dikiyor	→	Ayşen elbiseyi terziye diktiriyor.
Memur para bozuyor	→	Turgut parayı memura bozduruyor.
İşçiler ev yaptı.	→	Hasan Bey işçilere ev yaptırdı.

Ettirgenlik Eki: -r (-ar, -er, -ır, -ir, -ur, -ür)

- Çocuk su içti. → Anne çocuğa su içirdi.
Küçük çocuk kaçtı. → Haydutlar küçük çocuğu kaçırdı.
Ayşe erkenden yattı. → Annesi Ayşe'yi erkenden yatırdı.

Ettirgenlik Eki: -t

- Hasan elbiseleri temizledi. → Hasan elbiseleri temizletti.
Yeşim erkenden uyudu. → Annesi Yeşim'i erkenden uyuttu.
Yaşlı kadın bavulları taşıyor. → Yaşlı kadın bavulları taşıttıyor.
(Hengirmen 2002: 211-213).

Hatiboğlu, ettirgen çatıyı “Taşıdığı kavram, bir nesneye aktarılabilen ve geçişli veya geçişsiz eylem kök veya gövdesine -ir-, -tir-, -t- eklerinden birinin veya ikisinin üst üste getirilmesiyle kurulan çatı.” şeklinde tanımlar. (Hatiboğlu 1982: 51).

Karaağaç konunun izahı için “Yaptırma, oldurma bildiren ve öznenin etken özne olduğu eylemler, ettirgen çatılı, yani ettirgen görünüşlü eylemlerdir. Eylemin belirttiği işin özne tarafından doğrudan doğruya bir başka kişi veya varlığa yöneltildiği yüklem, oldurma ve yaptırma bildirirler.” ifadelerinde bulunur. (Karaağaç 2013: 388).

Yelten de konunun izahında şu bilgilere yer vermiştir:

“Mektubu mahallenin muhtarına yazdırdı. Kışlık odunları kırdırdım.

Öğretmen şiiri okutturdu. Çocuğu uyutturdu. İstediklerimi getirtiyorum.

Yukarıdaki cümlelerde kullanılan fiillerde belirtilen eylemlerin özne tarafından yapılmadığı yaptırıldığı görülüyor. Bu fiiller, fiil kök ve gövdelerine -r, -tır/-tir, -t fiilden fiil yapma (ettirgenlik) eklerinden biri veya ikisinin getirilmesi ile gerçekleştirilir. “Mektubu mahallenin muhtarına yazdırdı.” cümlesinde üçüncü tekil kişi olan “o” öznesinin işi kendisinin yapmadığı başkasına (mahallenin muhtarına) yaptırdığı görülmektedir. “Kırdırdım, okutturdu, uyutturdu, getirtiyorum” fiillerinde de eylemler özne tarafından gerçekleştirilmemekte başkalarına yaptırılmaktadırlar. Fakat “uyu- ve gel-” fiillerine bu ettirgenlik eki iki defa gelmiştir. Birinci gelişinde fiil, geçişsiz olan bu fiilleri geçişli yapmıştır ve ikinci gelişinde ise geçişlilik derecesini artırarak ettirgen hale getirmiştir. Böylece fiil, eylemde belirtilen işi özne ikinci ve üçüncü

MORFOLOJİK YAPILI ETTİRGENLİKLERDE -Ø- BİÇİM BİRİMİ

şahıslara yaptırmaktadır. İşte özne işi kendisi yapmayıp ikinci ve üçüncü şahıslara yaptırıyorsa bu tür fiillere ettirgen fiil denir.” (Yelten 2011: 244).

Araştırmacılar Türkiye Türkçesi'nde “-Ar-, -(I^d)r-, -(I^d)t-, -(DI^dr)-” biçimbirimlerinin üzerinde durarak morfolojik ettirgenliklerin söz konusu biçimbirimlerle oluştuğunu ifade etmişlerdir.

-Ø- Biçimbirimli Ettirgen Yapılar

Türkiye Türkçesi'nin “-Ar-, -(I^d)r-, -(I^d)t-, -(DI^dr)-” ettirgenlik biçimbirimleri, geçişsiz fiilleri geçişli konuma alırken geçişli fiillerin de derecesini artırır. Dolayısıyla ettirgen çatılı fiillerin geçişsiz olamayacağı kabul edilmektedir. Ettirgen çatının özelliklerinden bir diğeri ise eylemin başkasına yaptırılmasıdır. Söz konusu biçimbirimler, geçişsiz fiillerde önce fiili geçişli konuma getirme ardından da ikinci bir ettirgenlik eki ile eylemi başkasına yaptırma işlevindedir. Geçişli fiillere geldiklerinde ise doğrudan başkasına yaptırma işlevindedirler.

i. *Bir tutuşta kocaman bir tahta parçasını kopardı.* (H. N. ATSIZ, DK, 221).

kop-ar-dı → Ettirgen

Eylem kökü: Geçişsiz

Anlamsal işlev: Oluşⁱⁱ

ii. *Sen-king ise mektubu okuyup bitince şaşkınlıkla elinden düşürdü.* (H. N. ATSIZ, DK, 81).

düş-ü-r-dü → Ettirgen

Eylem kökü: Geçişsiz

Anlamsal işlev: İhmalⁱⁱⁱ

iii. *Murtaza Ağa orta yerde durmuş kalmış Ali'yi kolundan çekerek götürdü koltuğa oturttu.* (Y. Kemal, İM-3, 107).

otur-t-tu → Ettirgen

Eylem kökü: Geçişsiz

ⁱⁱ Oluş işlevli ettirgen çatılarda özne hem eden hem de ettiren konumunda yer alır yani eylemi kendine yaptırır.

ⁱⁱⁱ İhmal işlevli ettirgen çatılarda özne, eylemin gerçekleşme durumunun farkında değildir. Eylem, öznenin irade veya istemine bakılmaksızın gerçekleşir. Öznenin ihmali ya da eylemi engelleyememe durumu söz konusudur.

Anlamsal İşlev: Mecburiyet^{iv}

iv. *Burada olaydı şu lügatin manası için de güzel bir yalan uydururdu!* (R. M. Ekrem, AS, 126).

uy-dur-urdu → Ettirgen

Eylem kökü: Geçişsiz

Anlamsal İşlev: Neden-Sonuç^v

Yukarıdaki örneklerde yer alan geçişsiz eylemler, ettirgenlik “-Ar-, -(I^d)r-, -(I^d)t-, -(DI^dr)-” ettirgenlik eklerini alarak geçişli konuma gelmektedir.

i. *Sert akan bir deredeki yıkılmış köprüyü omuzları üstünde tutarak çerimizi geçirdiler.* (H. N. ATSIZ, DK, 152).

geç-i-r-diler → Ettirgen

Eylem kökü: Geçişli

Anlamsal İşlev: Yardım Etme / Sağlama^{vi}

ii. *Pitigrilli adlı bir yazarı, tatil aylarında bile öğrenciye okutmuyordu.* (O. Atay, T, 703).

oku-t-muyordu → Ettirgen

Eylem kökü: Geçişli

Anlamsal İşlev: İzin Verme^{vii}

iii. *Mustafa Hoca, öğrencilerine, arada bir fotoelastisite konusunda çalışmalar yaptırıyordu.* (O. Atay, BBAR, 201).

yap-tır-ıyordu → Ettirgen

^{iv} Mecburiyet işlevli ettirgen çatılarda ettiren, edeni eyleme zorlar, mecbur ya da maruz bırakır.

^v Neden-sonuç işlevli ettirgen çatılarda; gerçekleşen eylemler, neden/nedenler ile yansıtılır. Özne tarafından gerçekleştirilen eylemlerin gerçekleşmeleri nedenlere bağlanır.

^{vi} Yardım etme/sağlama işlevli ettirgen çatılarda eylemin oluşumuna yardım etme ya da katkı sağlama söz konusudur. Eylem, *ettirenin ettirilene* yardımda bulunmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla *ettiren*, eyleme doğrudan dâhildir. *Eden*, kök eylemi gerçekleştirmediğinden ettirenin desteğine ihtiyaç duyar ya da *ettirenden* katkı bekler. *Ettiren* de eylemin gerçekleştirilmesine yardım eder.

^{vii} İzin verme işlevli ettirgen çatılarda eylemin gerçekleştirilme durumu, ettirenin edene izin vermesi ya da göz yummasına bağlı neticelenir.

Eylem kökü: Geçişli

Anlamsal İşlev: Buyurma^{viii}

Yukarıda bahsi geçen örneklerde ise *eden* ve *ettiren* olmak üzere iki kılıcı bulunmaktadır. Fiil kökleri geçişli olan söz konusu örneklerde eylem bir başkasına yaptırılmaktadır.

“-Ar-, -(I⁴)r-, -(I⁴)t-, -(DI⁴r)-” biçimbirimleriyle kurulan ettirgen çatıların haricinde Türkçede yüklem “-Ø-” biçimbirimle işaretlendiği morfolojik yapıli ettirgenlikler de oluşturulabilmektedir. Söz konusu işaretleyici emir cümlelerinde yer alırken literatürde genel kabul gören geçişsiz eylemin geçişli konuma gelmesine bir başka deyişle eylemin öznece oldurulmasına yahut eylemin bir başkasına yaptırılması için geçişlilik kazanmasına ihtiyaç duyulmaz.

Aşağıdaki örneklerde, biri eylemin gerçekleştirilmesini sağlatan biri de eylemi gerçekleştiren yani *ettiren* ve *eden* olmak üzere en az iki kılıcı bulunmaktadır.

i. *Mutlaka görev yerine gitmeden önce bıyık bırak.* (A. Kulin, K, 31).

bırak-Ø- → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Mecburiyet

Eylem Kökü: Geçişli

ii. *"Ha şöyle," diye güldü Yüzbaşı. "Getirin şunu (...)"* (Y. Kemal, İM-3, 86).

getir-Ø-in → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Buyurma

Eylem Kökü: Geçişsiz

iii. *-Dur, Börü! Sakın vurma!*

Börü bir adım geriliyerek durdu. (H. N. Atsız, BD, 23).

vur-Ø-ma → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Buyurma

^{viii} Buyurma işlevli ettirgen çatılarda eylemin neden gerçekleştirildiği hakkında bilgi yoktur ve zorla yaptırılmaz. Eden, eylemi ettirenin talebiyle gerçekleştirir.

Eylem Kökü: Geçişsiz

iv. *Siz aynanın karşısına geçip asil kıyafetinizi, yakışır biçimde **düzenleyin!***» (R. Ilgaz, DKİ, 31).

düzenle-Ø-yin → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Buyurma

Eylem Kökü: Geçişli

v. *Hidrolik çalışmak gerekiyor, hem de ezberlemek yok; anlayarak, desen itiraz edersem o zaman **söyle.*** (O. Atay, T, 90).

söyle-Ø- → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Mecburiyet

Eylem Kökü: Geçişli

vi. *Önce sakinleşin, meselenizin ne olduğunu **düşünün.*** (O. Atay, BBAR, 171).

düşün-Ø-ün → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Buyurma

Eylem Kökü: Geçişli

vii. *Aman Mustafa dediler, şu virendel kirişi mi neyse onu bize **anlat.*** (O. Atay, BBAR, 195).

anlat-Ø- → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Buyurma

Eylem Kökü: Geçişli

viii. *Sadrazama söyle, vezirlerle beylerini, kazaskerlerini **toplasın.** Hemen karşıma **gelsin!*** (Ö. Seyfettin, K, 69).

topla-Ø-sın → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Mecburiyet

Eylem Kökü: Geçişli

MORFOLOJİK YAPILI ETTİRGENLİKLERDE -Ø- BİÇİM BİRİMİ

gel-Ø-sin → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Mecburiyet

Eylem Kökü: Geçişsiz

ix. *Râkım - Öyle ise dinleyiniz.* (A. M. Efendi, FBRE, 88).

dinle-Ø-yiniz → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Buyurma

Eylem Kökü: Geçişli

x. "*Öyleyse hazır ol Zülfü.*" "*Hazırım.*" (Y. Kemal, İM-3, 39).

hazır ol-Ø- → Ettirgen

Anlamsal İşlev: Buyurma

Eylem Kökü: Geçişsiz

xi. "*Şimdi Bey, beni iyi dinle, beni iyi dinledikten sonra da bana delisin deme.*" "*Demem.*" (Y. Kemal, İM-3, 40).

dinle-Ø- → geçişli-ettirgen

Anlamsal İşlev: Buyurma

Eylem Kökü: Geçişli

deme-Ø- → geçişli-ettirgen

Anlamsal İşlev: Buyurma

Eylem Kökü: Geçişli

Sonuç

1. Türkiye Türkçesi'nde emir kipi alan yüklemelerin eylemin gerçekleştirilmesini sağlayan ve eylemi gerçekleştirecek olan iki kılıcı bulunmakta dolayısıyla eylem bir başkasına yaptırılmaktadır.
2. Türkiye Türkçesi'nde morfolojik yöntemle “-Ar-, -(I⁴)r-, -(I⁴)t-, -DI⁴r-” biçimbirimleriyle işaretlenen ettirgen çatılı fiillerin söz konusu biçimbirimlerin haricinde “-Ø-” biçimbirimi ile de işaretlenerek oluşturulabileceği dikkate alınmalıdır.
3. “-Ar-, -(I⁴)r-, -(I⁴)t-, -DI⁴r-” biçimbirimleriyle morfolojik olarak işaretlenen ettirgenliklerde geçişsiz fiiller söz konusu biçimbirimler vasıtasıyla geçişli konuma gelir. Ancak “-Ø-” biçimbirimin, fiilin geçişlilik geçişsizliğine bir etkisi söz konusu değildir. Dolayısıyla bir fiil ettirgen yapılacağı zaman bu fiilin geçişli konuma gelme mecburiyeti yoktur. Morfolojik ettirgenlik, yalnızca geçişli eylemlerde değil aynı zamanda geçişsiz eylemlerde de sağlanabilir.
4. “-Ar-, -(I4)r-, -(I4)t-, -DI4r- ve -Ø-” biçimbirimleriyle oluşturulan ettirgen çatılarda söz konusu biçimbirimler eylemde “yardım etme/sağlama, oluş, neden-sonuç, ihmal, izin verme, buyurma ve mecburiyet” olmak üzere 7 farklı anlam sağlayabilir.

İşaretler

A	: /a/, /e/ ünlülerini gösterir
D	: /d/, /t/ ünsüzlerini gösterir
I ⁴	: /ı/, /i/, /u/, /ü/ ünlülerini gösterir
Ø	: Sıfır biçimbirim

Taranan Eserlerin Kısaltmaları

AS	: Rezaizade Mahmut Ekrem, <i>Araba Sevdası</i> , Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2018.
BBAR	: Oğuz Atay, <i>Bir Bilim Adamının Romanı</i> , İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
BD	: Hüseyin Nihal Atsız, <i>Bozkurtlar Diriliyor</i> , Baysan Basım Yayım, İstanbul, 1992.

MORFOLOJİK YAPILI ETTİRGENLİKLERDE -Ø- BİÇİM BİRİMİ

- DK : Hüseyin Nihal Atsız, *Deli Kurt*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- DKİ : Rifat Ilgaz, *Don Kişot İstanbul'da*, Çınar Yayınları, İstanbul, 2000.
- FBRE : Ahmet Mithat Efendi, *Felâton Bey ile Râkım Efendi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2017.
- İM-3 : Yaşar Kemal, *İnce Memed-3*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.
- K : Ayşe Kulin, *Köprü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2001.
- T : Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Kaynakça

- BANGUOĞLU, T. (1998), *Türkçenin Grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DELİCE, H. İ. (2009), Türk Lehçe ve Şivelerinde Fiil Çatılarının İşlenişi Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım Denemesi, *III. Uluslararası Türkoloji Kongresi*, 1-12.
- EMRE, A. C. (1945), *Türk Dilbilgisi*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- ERGİN, M. (2009), *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Yayınları.
- HATİBOĞLU, V. (1982), *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- HENGİRMEN, M. (2002), *Türkçe Temel Dilbilgisi*, Ankara: Engin Yayınları.
- KARAAĞAÇ, G. (2012), *Türkçenin Dil Bilgisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KORKMAZ, Z. (1992), *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KÖNİG, G. (1983), Türkçede Çatı, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (Özel Sayı)*, 111-126.
- YELTEN, M. (2011), *Türk Dili ve Anlatım Bilgileri*, İstanbul: Türkmen Kitabevi.

TÜRKİYE’DE 2000-2022 YILLARI ARASINDA ESKİ UYGUR TÜRKÇESİ ALANINDA YAPILAN ÇALIŞMALARIN AÇIKLAMALI KAYNAKÇASI ÜZERİNE BİR DENEME*

Gülşen AKGÜN**

Öz: Bu çalışmada Türkiye’de 2000-2022 yılları arasında Eski Uygur Türkçesi alanında yapılan kitap formatındaki çalışmalar kronolojik olarak ele alınmıştır. Çalışmanın amacı hem söz konusu yıllardaki Eski Uygur Türkçesi alanında Türkiye’de hazırlanmış veya yayımı yapılmış olan çalışmaların durumunu ortaya koymak hem de bu alanda çalışma yapacak olan araştırmacılara kolaylık sağlamaktır. Eski Uygur Yazıtları hakkında yapılan çalışmalar bu makalenin dışında tutuldu ve makalemizi oluşturan kaynakları; “Araştırma Kitapları”, “Armağanlar”, “Bildiri Kitapları” ve “Sözlükler” olmak üzere dört kategoride sınıflandırıldı. Armağan kitapların çerçevesini Eski Uygur Türkçesi alanında çalışmalar yapan araştırmacılar için hazırlanan kitaplar olarak sınırlandırıldı. Ayrıca çalışmamızın sonuç bölümüne ilgili yıllardaki çalışmaların zaman aralığı içerisinde göstermiş olduğu değişkenliklerin durumunu görmek için çizgi grafiği; sınıflandırılan dört kategoriye karşılaştırmak için de sütun grafiğine yer verildi. Bu denemede literatürde olmasına rağmen gözden kaçan yayımlar olabilir, ilerleyen zamanlarda yapılacak olan yeni çalışmalarla bu eksikliklerin de giderileceğine inanıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygur Türkçesi, Eski Uygur Edebiyatı, Açıklamalı Kaynakça.

**An Essay On The Annotated Bibliography Of The Studies Conducted
In The Field Of Old Uyghur Turkic Between 2000-2022 In Turkey**

Abstract: In this study, the studies in book format conducted in the field of Old Uyghur Turkic between 2000-2022 in Turkey are discussed chronologically. The aim of this study is to reveal the status of the studies prepared or published in Turkey in the field of Old Uyghur Turkic in the mentioned years and to provide convenience to the researchers who will work in this field. Studies on Old Uyghur Inscriptions are excluded from this article and the sources that make up our article are; was classified into four categories as “Research Books”, “Festschrifts”, “Proceedings Books” and “Dictionaries”. The framework of the Festschrifts was limited to books prepared in honor of the researchers working in the field of Old Uyghur Turkish. In addition, in the conclusion part of our study,

* Makale, kıymetli hocam Ferruh Ağca’nın desteği ile hazırlanmıştır.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eskişehir. (Türkiye). E-posta: gulsenakgun24@gmail.com/ ORCID ID: 0000-0003-4786-0473.

the line graph to see the status of the variability in these studies in the course of time was used; also a column chart was also used to compare the four classified categories. In this trial, there may be publications that are missed out, we believe that these deficiencies will be eliminated with new studies to be done in the future.

Key Words: *Old Uyghur Turkish, Old Uyghur Literature, Annotated Bibliography.*

Araştırma Kitapları

Talat Tekin (Ed: Nurettin Demir-Emine Yılmaz) (2004), Irk Bitig - Eski Uygurca Fal Kitabı, Öncü Kitap, Ankara, 127 s.

Nurettin Demir ve Emine Yılmaz'ın editörlüğünde, “Türk Dili Tarihinin Temel Sorunları” adıyla başlatılan dizinin ilk kitabı olan Irk Bitig, Eski Uygur Türkçesi ile yazılmış her biri birer fal olarak nitelendirilmiş 65 paragraftan oluşan bir fal kitabıdır. 104 sayfalık eserde Türkçe metnin yanı sıra, önceden boş olan sayfalara sonradan yazıldığı anlaşılan Çince yazılar ve ayrıca son iki sayfasında kırmızı mürekkeple yazılmış bir kolofon da yer almaktadır. Bu yayında, 1993 yılındaki İngilizce yayım esas alınmışsa da İngilizce yayındaki bazı eksiklikler bu yayım ile giderilmeyi amaçlanmıştır. Eserde, Irk Bitig'in, üç kez atılan bir zarın ya da her yüzüne birden dörde kadar dairelerin çizili olduğu dikdörtgen biçiminde bir çubuğun oluşturduğu türlü bileşimlerin anlamlarını yorumlayan bir fal kitabı olduğu ve her bir falın üstünde, zarın gösterdiği sayıları temsil eden dairelerin bulunduğu dile getirilmektedir. Tekin, Irk Bitig'in sanatlı bir deyişle kaleme alınmasından yola çıkarak, fal kitabının yabancı dillerden yapılmış bir çeviri değil, Türkçe yazılmış bir kitap olduğu sonucuna ulaşmıştır ayrıca kolofon bölümünde fal kitabının kaplan yılının ikinci ayında genç bir dindar tarafından aziz Sangun İtaçuk için yazıldığı da kaydedilmiştir.

Ferruh Ağca (2010), Budist Türk Çevresi Metinlerinde Olumsuzluk Ve Yokluk Şekilleri, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 246 s.

Budist Türk çevresine ait Türk diliyle yazılan 7'si Türk runik harfli metin, 15'i Maniheizt Türk çevresi metni, 96'sı Budist Türk çevresi metni, 3'ü Hıristiyan Türk çevresi metni, 5'i Uygur sivil metinleri, 3'ü ilk İslamî Türk çevresi metni ve kimi müstakil kitap, makale, bildiri olmak üzere toplamda 129 metnin “olumsuzluk” ve “yokluk” hallerinin ifade ediliş biçimlerini gramer açısından ele alıp incelemiştir. Ağca; çalışmasını giriş bölümü hariç “*Budist Türk Çevresi Metinlerinde Olumsuzluk Şekilleri*”, “*Budist Türk Çevresi Metinlerinde Yokluk Şekilleri*” ve son olarak da “*Olumsuzluk ve Yokluk Niceleyicileri*” olmak üzere üç ana başlıkta incelemiştir.



Engin Çetin (2012), Altun Yaruk Yedinci Kitap (Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin), Karahan Kitabevi, Adana, 321 s.



Buda'nın hayatını ve Budizm'in felsefi dünyasını anlatan Sanskritçe adı Suvarnaprabhasa-sutra olan Altun Yaruk Sudur Beş Balıklı Şiņko Şeli Tutuņ tarafından Çince'den eski Uygurcaya tercüme edilen önemli eserlerden biridir. Mahāyāna Budizmine ait bir sūtra kitabı olan Altun Yaruk Sudur'un pek çok nüshası mevcuttur. Bu nüshaların içindeki en büyük yazma ise Malov tarafından 1910 yılında Doęu Türkistan'daki tapınaklarda bulunan St. Petersburg nüshasıdır ayrıca eserin Berlin Bilimler Akademisi, Turfan koleksiyonunda yetmişden fazla yazması bulunur.

Çetin'in hazırlamış olduğu bu çalışma Altun Yaruk'un yedinci kitabını oluşturan 13-14 ve 15. bölümleri içermektedir. Eserde, Berlin yazmalarının yazıçevrimi ve harf çevirimi ile daha tam ve asıl metin olarak kabul edilen St. Petersburg nüshasının yazıçevrimi ve harf çevirimi yer almaktadır. St. Petersburg nüshası ile Berlin yazmaları karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve metin Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Açıklamalar bölümünde Çince kaynak metin göz önünde bulundurularak metindeki ses, biçim ve söz varlığı unsurları, yazım vb. özellikler açısından ele alınan eser beşinci ve son bölüm olan dizin bölümüyle sonlandırılmıştır.

Kemal Eraslan (2012), Eski Uygur Türkçesi Grameri, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 664 s.



Eraslan, tarafından ders kitabı niteliğinde hazırlanan eser, "Giriş", "Yazım Bilgisi", "Ses Bilgisi", "Şekil Bilgisi", "Cümle Bilgisi", "Bibliyografya", "Sözlük", "Budist ve Mani Terimleri", "Gramer Terimleri" ve "Gramatikal Dizin" olmak üzere on bölümden oluşmaktadır. Eserin ana bölümlerini oluşturduğunu düşündüğümüz *Yazım Bilgisi* başlığı altında ünlüler ve ünsüzlerin yazılışları, *Ses Bilgisi* bölümünde dilin sesleri ünlüler ve ünsüzler olmak üzere iki grupta, *Şekil Bilgisi* kısmında kök, ek ve gövde ele alındıktan sonra isim, sıfat, zarf, zamir, edat ve fiil konuları alt başlıkları ile değerlendirilmiş ve son olarak *Cümle Bilgisi* başlığı

altında Eski Uygur Türkçesinin sentaks yapısı verilmiş ve ardından Eski Uygur Türkçesinde kullanılan kelime grupları sıralanmıştır. Kelime grupları içerisinde yer alan ve Uygur Türkçesi için ayrı bir yere sahip olan İki-kelimeler de ayrıca dört grupta incelenmiştir.

Özlem Ayazlı (2012), Altun Yaruk Sudur VI. Kitap - Karşılaştırmalı Metin Yayını, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 506 s.



Elimizdeki çalışma, Ayazlı tarafından 2009 yılında doktora tezi olarak hazırlanan eserin 2012 yılında Türk Dil Kurumu tarafından basılmış halidir. Uygurca Altun Yaruk Sudur'un altıncı kitabını oluşturan 12. bölümü ele alınmaktadır.

VI. kitabın Simone Christiane Raschman tarafından hazırlanan 12. bölümüne ait 56 tane fragmanın bir listesi verilmiş ayrıca bu fragman listesinin sonuna Berlin fragmanları için bir harf çevrimi de eklenmiştir. Petersburg yazmasına dayanılarak oluşturulmuş esas metindeki satırların her biri numaralandırılarak gösterilmiş ve böylece toplam metin 1331 satıra ulaşmıştır. Metnin satırları verilirken Çince karşılıkları verilerek nüsha karşılaştırılması da kolaylaştırılmıştır. Eserin sonunda fragmanların bulunduğu internet adreslerinin bir listesine, tıpkıbasımlara, Radloff-Malov yayımının fotokopisine ve Nobel'in çevirisine yer verilen ekler kısmı bulunmaktadır.

Erdem Uçar (2013), Uygurca Altun Yaruk Sudur IX. Tegziñç. Diplomatik Neşir Usûlüyle Yayını Tercüme Açıklamalar ve Dizin. Dinozor Kitabevi Yayınları, İzmir, 313 s.



Çalışmada, St. Petersburg nüshası rehber olarak seçilse de nüshasının eksik bölümlerini tamamlamak için Berlin fragmanlarına da başvurulduğu görülmektedir. Metin 1025 satırdan oluşmaktadır ve yazara göre, eserin yirmi birinci bölümü tamdır, yirmi ikinci bölümden 17, yirmi üçüncü bölümden 6, yirmi dördüncü bölümden 1, yirmi beşinci bölümden 18 sayfa eksiktir ayrıca yirmi beşinci bölümde 30a-31b arası sayfaların 16.

satırdan sonrası kopuktur. Neşirde mukayese kolaylığı sağlamak bakımından Çince metin, Uygurca metnin sağ tarafına yerleştirilmiş; Uygurca metinde bulunmayan Çince kısımlar altı çizili ve koyu olarak belirtilmiştir. Ayrıca *Metin Tekâbülleri* başlığı altında "Uygurca Neşir ile Çince Metnin Tekâbül Listesi", "Berlin Fragmanlarının Listesi", "Berlin Fragmanları ile Çince Metnin Tekâbül Listesi" üç tabloyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmanın son bölümünü "St. Petersburg Nüshasındaki Kısımların Dizinini" ile "Rehber Metne Berlin Versiyonundan Eklenen Kısımların Dizinini" oluşturmaktadır.

Mehmet Turgut Berbercan (2013), Eski Türkçe Bayagut Oğlu Otaçı Beg Hikâyesi. Derin Yayınları, İstanbul, 106 s.

Bayagut Oğlu Otaçı Beg Hikâyesi, Altun Yaruk Sutra'da yer alan Budizm menkıbesini içermektedir. Çalışma, Bayagut Oğlu Otaçı Beg Hikâyesi'ni hem dil özellikleri açısından tanıtmak hem de filolojik bir yaklaşımla incelemek için kaleme alınmıştır. Çalışma; metin, metnin Türkiye Türkçesine aktarımı, metinde gözlenen bazı kavram ve

düşünceler üzerine çeşitli açıklamalar ve metnin söz varlığını gramatikal bir perspektifte ortaya koyan sözlükten oluşmaktadır.

Zemire Gulcalı (2013), Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan “Aç Bars” Hikâyesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, 451 s.



Aç Bars Hikâyesi, 10 kitaptan oluşan Altun Yaruk Sudur'un son kitabının yirmi altıncı bölümünde yer almaktadır. 2009 yılında Zemire Gulcalı tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma daha sonra 2013 yılında Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından basılmıştır. 5 bölümden meydana gelmektedir.

Aç Bars Metni ve Metnin İçeriği başlığında eserin muhtevası ve hikâyenin felsefi dünyası hakkında bilgi verilmektedir. Aç Pars hikâyesi, Budizmin Mahāyāna mezhebinin temel ilkeleri olan “önce canlıları sonra kendisini kurtarmak” felsefesiyle yazılmıştır.

Gulcalı hikâyeyi şu şekilde özetlemektedir: “*Aç Bars “Aç Kaplan” hikâyesinde üç prens ile bir aç kaplan arasında yaşanan olaylar anlatılmaktadır. En küçük prens Mahāsattva'nın, yedi gün önce yavrulanmış olan ve yaralanmış olduğu için yavruları ile kendisine yiyecek bulamayıp, hayatta kalmak için kendi yavrularını yemek üzere olan aç kaplanı ve onu yavrularını kurtarmak için ona yem olarak kendisini kurban etmesini anlatır.*” Sanskritçe yazılıp daha sonra Çinceye çevrilen eserin Uygurca biçimine gelene kadar birçok değişikliğe uğradığını aktaran yazar, Uygurca metinde olup Çince metinde olmayan aynı şekilde Çince metinde olup Uygurca metinde olmayan bölümleri de çalışmasında göstermiştir.

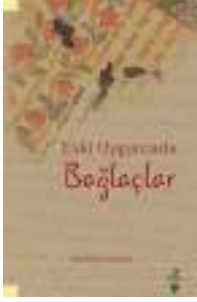
Betül Özbay (2014), Huastuanift Manihaist Uygurların Tövbe Duası, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 256 s.



Manihaist Uygurlara ait uzunca bir tövbe duası olan Huastuanift, 1906 yılında Stein tarafından Turfan bölgesinde bulunmuştur. Eser, Özbay tarafından 2008 yılında hazırlanan lisans bitirme tezi olarak hazırlanmış daha sonra 2014 yılında bu tezin genişletilmesiyle de elimizdeki bu çalışma ortaya çıkmıştır. Kitabın asıl bölümünü oluşturan “Huastuanift” başlıklı kısımda Berlin ve St. Petersburg nüshaları, Londra nüshasını tamamlayıcı olarak kullanılmıştır. Metnin daha önceki yayımlarındaki okuma önerileri ve yorumlar, hem dipnotlarda gösterilmiş hem de açıklamalarda aktarılmıştır. Berlin'deki Huastuanift nüshalarından okunan fragmanların harf çevirisi yapılırken her fragmanın başında ilgili metne dair kısa bilgiler verilmiştir. Ayrıca çalışmasında Huastuanift'in Berlin

nüshalarının fragmanları, Londra nüshasının fragmanları, St. Petersburg nüshasından örnek fragmanlar ve Böğü Kağan'ın Mani dinini kabul edişinin anlatıldığı U 72 ve U 73 demirbaş numaralı fragmanların renkli fotoğrafları ile II. Dünya Savaşında kaybolan T. II Y.60a-b numaralı fragmanların Albert von Le Coq yayımına dayanan faksimilesi gibi belgelerle zenginleştirilmiş “Kaynaklar” ve “Ekler” kısımları yer almaktadır.

Akartürk Karahan (2014), Eski Uygurca Bağlaçlar, Grafik Yayınları, Ankara, 255 s.



Bağlaçlar, bir metnin oluşumunda rol oynayan bağlantı öğelerinin en önemlisidir. Cümleler arasında anlam ilişkisini sağlayan ve ilişkiyi yönlendiren bağlaçlar, Eski Uygurca metinlerde de bu işlevleriyle yaygın olarak kullanılmıştır. Eski Uygurca dönemi metinlerindeki bağlaç varlığının, bağlaçların yapı ve kullanım özelliklerinin, işlevlerinin araştırıldığı bu çalışmayla, Eski Uygurca alanının dil bilgisi ve metin incelemelerine katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Çalışma “*Türkçede Bağlaçlar*”, “*Yapı ve Köken Bakımından Bağlaçlar*” ve “*İşlevleri Bakımından Bağlaçlar*” olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır.

Murat Elmalı (2014), Eski Uygurca Altı Dışlı Fil Hikâyesi, Dijital Yayın, İstanbul, 180 s.



Bu çalışma, Daśakarmapathāvadānamālā (DKPAM) “On (Kötü) Davranış Yollarının Zincirleme Hikâyesi” anlamına gelen ve 2009 yılında Elmalı tarafından doktora tezi olarak hazırlanan çalışmanın eviñ yutuzıña yazınmak veya amranmak nizvani (skr. kāmamithyācāra) “başkasının karısı ile temas etmek; zina etmek” bölümünde yer alan Altı Dışlı Fil Hikâyesi’nin neşredilip Eski Uygurca nüshası ile Toharcanın A diyalektindeki nüshası ayrıntılı bir şekilde karşılaştırılmasından meydana gelmektedir. Elmalı çalışmasının giriş bölümünde hikâyenin içeriğini şu şekilde

özetlemiştir: “*Bhadrā’nın Altı Dışlı Fil’i diğer eşinden kıskanması ile başlar. Kraliçenin kıskançlığından kaynaklanan intikam arzusunu yerine getirmek amacıyla yeni bir bedende doğmak için dua etmesi, bir prenses olarak yeniden doğması, evlenip kraliçe olması şeklinde devam eden hikâye Bhādra’nın Altı Dışlı Fil’den intikam almasıyla sonlanır.*”

Serkan Şen (2014), Eski Uygur Türkçesi Dersleri, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul, 240 s.

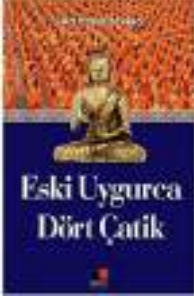


Şen, çalışmasını hem Eski Uygur Türkçesinin öğretimindeki kaynak eksikliğini gidermek için hem de bu alanda araştırma yapacak olan lisans ve lisansüstü düzeydeki öğrencilere fayda sağlamak için bu çalışmayı hazırladığını belirtir.

Eser, “*Eski Uygur Türkçesine Ait Metinler*”; “*Budist Çevreye Ait Metinler*”, “*Manihaist Çevreye Ait Metinler*”, “*Hıristiyan Çevreye Ait Metinler*” ve “*Din Dışı Çevreye Ait Metinler*” olarak sınıflandırılmış ve on sekiz alt başlığa ayrılan “*İnceleme*” bölümünde az önce adını zikrettiğimiz çevrelere ait metinlerin içeriği ve bu metinler hakkında yapılan çalışmalardan bahsetmiştir. Daha sonra metnin

yazı çevrimi, harf çevrimi ve satır altı karşılıklarını satır numaraları ile göstermiştir. Metinlerin Türkiye Türkçesine aktarımını da yaptıktan sonra seçilen bölümlerdeki sözcüklerin incelemesini yapmıştır.

Ümit Özgür Demirci (2014), Eski Uygurca Dört Çatik, Kesit Yayınları, İstanbul, 264 s.

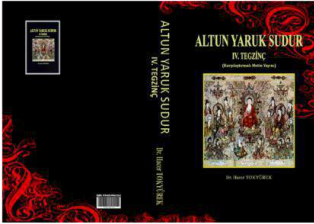


Eserde Eski Uygurca dönemine ait Daşakarmapathaavadānamālā adlı sūtra içerisinde yer alan Çaştanı Beg, Dantıpalı Beg, Maymunlar Begi ve hangi sūtra içerisinde yer aldığı tespit edilemeyen Mukaddes Tavşan adlı dört çatik ele alınmaktadır. Bu dört çatik üzerine yapılan çalışmalar ve belge numaraları, ardından transliterasyon ve transkripsiyon çalışması, tercümelemleri, notlar, dizin ve sözlük, son kısmında da tıpkıbasım yer almaktadır. Müller'in neşriyatından itibaren devam eden bazı kelimelerin okunması ve etimolojik açıklamalarının yapılması sorununu ele alan Demirci, daha önceki açıklamalarla birlikte yeni görüşler de

ileri sürdüğünü dile getirmiştir.

Araştırmacı, Bu dört çatikten seçilen kelimeler üzerine etimolojik açıklamalar da bulunmaktadır; kelimelerin anlamları belirtilmiş ardından daha önce bu kelime üzerine yapılmış temel etimolojik açıklamalar verilmiştir. Ayrıca eserde adı geçen çatiklerin buldukları belgelerin tıpkıbasımları da mevcuttur.

Hacer Tokyürek (2015), Altun Yaruk Sudur IV. Tegzinç (Karşılaştırmalı Metin Yayımları), Kayseri 718 s.



Altun Yaruk Sudur IV. Tegzinç adlı eser *Giriş, Berlin Metin Parçaları, St. Petersburg (RM) Asıl Metin, Türkiye Türkçesine Aktarım, Açıklamalar ve Dizin* olmak üzere altı ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmada Altun Yaruk Sutra'nın Uygurca ve Çincesinin dışında Tibetçe, Japonca, Hotanca, Soğdca, Moğolca ve Tangutça tercümelemleri de bulunduğu ifade edilmektedir. Eserin Berlin parçalarının Ehlers ve Rashemann tarafından kataloglandığı ve U ile kayıtlı

196, Mainz ile kayıtlı 62 ve toplamda ise 258 (arkalı önlü 516) parça bulunduğu ifade edilmektedir. Eser, Bodhisattva'nın Buddha'ya sorduğu çeşitli sorularla başlar ve bu bölüm soru cevap şeklinde devam eder bu yüzden eserde herhangi bir olay örgüsü bulunmamaktadır ayrıca dinî hikâyelerin yer almaması da dikkat çekicidir. Eserde Bodhisattvaların ya da canlıların uyması gereken kurallar, Pāramitā'lar (erdemler) anlatılmaktadır. On Pāramitā'dan bahsedilen bölümde amaç Bodhisattvaların ya da canlıların Pāramitā'ları uygulamaları sonucunda muhteşem ya da tam bilgiyi elde etmeleridir.

Mehmet Hazar (2015), Eski Uygur Tarihine Ve Türkçesine Giriş, Eğitim Yayınevi, Konya, 88 s.



Çalışma, “Giriş”, “Uygur Adı”, “Eski Uygur Türkçesi ve Tarihçesi”, “Eski Uygurlar”, “Soğd Asıllı Uygur Alfabesinin Çevirimi”, “Sonuç”, “Kaynakça” ve “Resimler” bölümlerinden oluşan eserde ilgili başlıklar altında genel bilgilere yer verilmiştir. Resimler bölümünde, minyatürlü ve çiçek desenli bir kâğıttaki Uygur yazısının resmine, Eski Uygur Türk Mani minyatürüne, Ulaangom yazıtının resmine, Niri Kağan adlı yazılı kayanın resmine, Irk Bitig’in ilk iki sayfasının resmine, Kursiv yazı örneği resmine, Altun Yaruk’un bir sayfasının resmine yer verilmiştir.

Mehmet Mahur Tulum, Kenan Azılı (2015), Eski Uygurca Edgü Ögü Tigin Anyıg Ögü Tigin (İyi Niyetli Şehzade Kötü Niyetli Şehzade) Burkancı Seyirlik Eser, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 303 s.



Bin Buda Mağaraları’nda bulunan bir başka eser de Prens Kalyanamkara ve Papamkara Hikâyesi adıyla meşhur olan Edgü Ögü Tigin Anyıg Ögü Tigin’dir. Elimizdeki çalışmanın ele aldığı orijinal yazma, 10-11. yüzyılda Uygurca olarak yazılsa da eserin diğer nüshaları hakkında da bilgilere değinilmiş ve yazmanın eksik parçaları okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Çalışmanın giriş bölümünün ilk kısmında yazma ve müstensihî hakkında bilgiler verilmiş, yazmanın genel özellikleri, sayfa sayısı ve tarihlendirilmesi üzerine bazı tespitlerde bulunulmuştur. Çalışma, satır satır değil cümle cümle ele alınmış, yazmanın sayfa numaraları bu düzen içine yerleştirilmiştir. Önce yazmada belirlenen cümlelerin resmi verilmiş daha sonra transliterasyon, transkripsiyon ve çeviri sırası izlenmiştir. Dipnotlarda, daha önceki yayınlar kronolojik sıraya sokularak metin; alfabe, imlâ, fonoloji, imlâ-fonoloji ilişkisi, morfoloji, sentaks, semantik, kelime etimolojisi gibi açılardan incelenmiş ve gerek görüldüğü takdirde metin tamiri de yapılarak çalışma en doğru şekliyle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Murat Elmalı (2015), Eski Uygurca Gramer Terimleri vibakti-samaz, Kesit Yayınları, İstanbul, 336 s.



Tercüme eserlerin Sanskritçeden Çinceye, Çince de Eski Uygur Türkçesine tercüme edildiği bilinmektedir. Elmalı, Sanskritçedeki gramer terimlerinin Eski Uygurcaya tercüme edilirken Eski Uygur Türkçesinde bu terimlerin nasıl ele alındığı, terimler için hangi karşılıkların bulunduğu ve gramer terimlerinin ele alınmış şekli o dönemin gramer anlayışı ile ilgili oldukça önemli bilgiler verdiğini ifade eder. Üzerinde çalışılan Eski Uygurca belgelerde yer alan sekiz hâl çekimi (vibakti/sav evrişi) ve altı söz öbeği (samaz) oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır ayrıca araştırmacı, bu gramer terimlerinin yanı sıra Abhidharma metinlerinde ve Xuanzang Biyografisinde yer alan pek çok terimin Eski Uygurların

farklı bilim alanları ile ilgilendiklerini ve bu bilim alanları için terim türetme çabası içinde olduklarının bir göstergesi olduğunu belirtir.

Ferruh Ağca (2016), Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı, Metin - Aktarma – Notlar – Dizin – Tıpkıbasım, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 317 s.



Türk destan geleneğinin önemli metinlerinden olan Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı (OKD), tespit edilen Oğuznâme nüshaları içerisinde en eskicil nüsha olarak kabul edilmektedir. Uygur harfli OKD, 19. yüzyıl Fransız Doğu Bilimcilerinden Charles Schefer'in kitaplığında bulunmuş, ardından Supplement Turc 1001 kaydı ile Paris'teki Bibliothèque Nationale'e nakledilmiştir. Bu çalışmada Uygur Harfli OKD, yeniden okunmuş, anlamlandırılmış ve dillik özellikleri bakımından yorumlanmıştır. Çalışma, "Giriş", "Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanının Yazım ve Dillik Özellikleri", "Metin", "Aktarma", "Notlar", "Dizin", "Kısaltma ve Kaynaklar", "Tıpkıbasım" olmak üzere sekiz bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ana bölümlerini oluşturan başlıkları özetleyecek olursak; "Metin" bölümünde

her bir satırın transkripsiyonu ve transliterasyonu yapılmış, "Aktarma" bölümünde eser Türkiye Türkçesine çevirisi yapılmış, oldukça zengin bir içeriğe sahip olan "Notlar" bölümünde ise izaha muhtaç olan unsurlar açıklanmış ve son olarak "Dizin" bölümüyle de metnin sözcükleri sıralanmıştır.

Mağfiret Kemal Yunusoğlu (2016), Budist Türk Çevresi Eserlerde Metaforlar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 284 s.



Eser, Yunusoğlu'nun 2003 yılında hazırlamış olduğu doktora tezine dayanmaktadır. Araştırmacı bu çalışma ile dilin belli bir kesitini veya özel bir konuyu ele alarak ayrıntılı bir şekilde incelemeyi hedefleyen diyakronik-semantik- çalışmalarla duyulan ihtiyacın giderilmesine hizmet etmeyi amaçlamıştır. Çalışmanın konusu Budist Türk çevresi eserlerindeki Budist metaforların tespiti ve metafor olayları oluşturmak olarak belirtilmiştir. Metaforlar hakkında geniş bir bilgilendirmenin ardından Budist Türk çevresi eserlerindeki metaforlar, modern dilbilimi metotlarına dayandırılarak detaylı bir şekilde ortaya koyulmuştur.

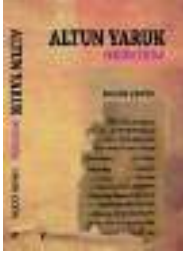
Murat Elmalı (2016), Daşakarmapathāvadānamālā (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 611 s.



Eser, Elmalı'nın 2009 yılında hazırlamış olduğu doktora teziye dayanmaktadır. "On (Kötü) Davranış Yollarının Zincirleme Hikâyesi" manasına gelen Daşakarmapathāvadānamālā (DKPAM), ilk kez Müller tarafından hazırlanan 'Uigurica' dizisinde yayımlanmıştır. Eski Uygurcaya Toharcadan tercüme edilen eser, on bölümden oluşur ve her bölümde bir günahı işler. Öğretmen ve öğrenci arasında geçen diyalog; bir giriş, asıl hikâyenin anlatıldığı kısım (avadāna) ve son olarak da kapanış diyalogundan ve cehennem tasvirinden oluşur. Her bölüm kendi içinde bir hikâyeden oluşsa da tüm bölümler aslında bir ana hikâyeye bağlanır.

Elmalı, eserin en geç XI. yüzyıl sonu ile XII. yüzyıl başı gibi bir tarihte yazıldığını tahmin etmektedir. DKPAM, Eski Uygurcadan Türkiye Türkçesine anlamlı bütünlük oluşturularak paragraf şeklinde aktarılmıştır. Eser, Eski Uygurcaya Toharcadan çevrilmiştir; bugün Almanya, Rusya ve Çin'e uzanan bir dizi araştırma kütüphanesinde bu çevirinin parçaları saklanmaktadır. Toplamda DKPAM'a ait 127 belgeyi bir araya getiren Elmalı bu belgeleri Ehlers'in de sıralama ölçütü olan günahlara göre sıralayıp birleştirmiştir.

Engin Çetin (2017), Altun Yaruk Sekizinci Kitap (Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları, Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin), Karahan Kitabevi, Adana, 525 s.



Çetin, Altun Yaruk'un sekizinci kitabının altı bölümden oluştuğunu ve ilk bölümü olan on beşinci bölümün ilk kısmının yedinci kitabın son bölümüyle uyuştüğünü dile getirir; on beşinci bölümde Sarasvati, on altıncı ve on yedinci bölümde Şirikini, on sekizinci bölümde ise Vasundari adlı tanrıçaların söz alarak türlü maharetlerinden bahsettiği ve bu sebeple bu dört bölümün birbiriyle ilişkili olduğu, on dokuzuncu bölümde Sançanaçayı adlı tanrılar komutanının arzının anlatıldığı, yirminci bölümde ise hükümdarların doğru öğretisine ve bunun yararlarına değinildiğinden söz edilmiştir. Araştırmacı, sekizinci kitabı oluşturan yazmalar, eksik varaklar, yazmaların yazım özellikleri Berlin yazmaları ile St. Petersburg yazması arasındaki sesbirim, yapıbirim, sözcük ve söz dizimi farklılıklarına değinmiştir.

İkinci başlık altında St. Petersburg yazmasının karşılaştırmalı metni ve çevirisi bulunmaktadır. 1712 satırdan oluşan bu bölümde yer alan 193-733 arası dipnotlarda metnin yer yer hem Berlin nüshasıyla hem de diğer okuma çalışmalarıyla karşılaştırılması yapılmıştır. Dizin bölümünde madde başı sözün Çince metindeki karşılığı kullanılmış ise bu karşılık gösterilmiş, madde başı söz, bir terim ise bu sözün yabancı dildeki karşılığı verilmiştir.

Fikret Yıldırım (2017), Irk Bitig Ve Orhon Yazılı Metinlerin Dili, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 399 s.



Eski Türkçe runik harfli metinlerin tamamının incelendiği çalışmada, metinlerin yeniden işlenmesi ve söz varlığının bütünlüklü bir şekilde ele alınması çalışmayı önemli kılmaktadır.

Çalışma, Tablolar Listesi, Kısaltmalar, Sunuş ve Ön Söz bölümleriyle başlamaktadır. Yazar çalışmasını, “Giriş”, “Kâğıda Yazılı Orhon Yazılı Eski Türkçe Metinlerin Envanteri”, “Irk Bitig” ve “Irk Bitig Dışındaki Kâğıda Yazılı Orhon Yazılı Eski Türkçe Metinler” şeklinde dört ana bölümde oluşturmuştur.

Serkan Şen (2017), Körüm Bitig – Eski Uygurca Fal Kitabı, Kesit Yayınları, İstanbul, 168s.



Eski Türkçede din dışı konuları içeren eserler arasında fal metinlerinin önemli bir yeri vardır. Bu metinlerin bilinen en eskisi Irk Bitig'dir. Bu çalışma, Bang ve Gabain tarafından 1929'da yayımlanan Türkische Turfan-Texte serisinin ilk cildinin Türkçedeki ikinci neşridir. Uygurca metnin hiçbir yerinde eserin adının körüm bitig olduğu ibaresi geçmez fakat yazar, eserin adının İnsadi-sütra'da fal içerikli kitaba körüm bitig adı verilmesine dayanılarak bu yazmanın isminin de bir körüm bitig olabileceği tahmin edilmiştir.

Eser, Eski Uygur Türkçesi dönemine ait olup I Ching [Yijing 易經] isimli Çince fal kitabının, içerik olarak fazla ilgi kurulmasa da, çevirisi olarak kabul edilmektedir. Şen, Körüm Bitig'e ait 17 fragmanın bulunduğunu I Ching'in altmış dört heksagramdan meydana geldiği ve Körüm Bitig'de bunlardan yalnız on dördünün bulunduğu göz önüne alındığında ise elimize ulaşmayan kayıp fragmanların olabileceğini de dile getirir.

Hacer Tokyürek (2019), Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 610 s.



Bu çalışmayla, dini eserlerin ait olduğu inanışların terminolojisi konusunda yapılan çalışmaların eksikliği giderilmeyi amaçlanmıştır. Bu konuda ülkemizde yapılan çalışmaların başında R. Rahmeti Arat'ın “Uygurlarda İstihlamlara Dair” adlı yazısı gelmektedir. Arat'ın çalışmasından sonra konunun bütünlüklü olarak ele alındığı ilk çalışma Hacer Tokyürek tarafından 2011 yılında hazırlanan ve tanıtımı yapılan bu kitabın da temelini oluşturan doktora tezidir.

Eski Uygur Türkçesindeki Budizm ve Manihaizm terimlerini tespit etmeyi amaçlayan eser, “Giriş”, “Budizm ve Budizm Terimleri”, “Manihaizm ve Manihaizm Terimleri”, “Eski Uygurca Metinlere Göre Budizmin Manihaizme Etkisi”, “Sonuç” ve “Dizin” olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır. Tespit edilen terimlerin öncelikle Eski Uygurca karşılıkları Türkiye Türkçesindeki anlamı, daha sonra Sanskritçe, Çince, Palice, Tibetçe vb. kaynak dillerdeki karşılıkları ile verilmiştir. Daha sonra bu terimlerin Budizmde karşılıkları kavramlar açıklanmış ve Eski Uygur metinlerinden örnekler verilerek Türkiye Türkçesine tercümesi yapılmıştır.

Dizin bölümü Budizm Terimleri Dizini ve Manihaizm Terimleri Dizini olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Budizm Terimleri Dizini bölümünde çalışmada yer alan terimlerin dizini Eski Uygur Türkçesi, Sanskritçe, Palice, Çince, Soğdca, Toharca ve Tibetçe dizin olarak ayrı ayrı verilmiştir. Manihaizm Terimleri Dizini bölümünde ise terimlerin dizini Eski Uygur Türkçesi, Süryanice, Soğdca, Orta Persçe, Partça, Çince ve Sanskritçe dizin olarak yine ayrı ayrı verilmiştir.

Meltem Can (2019), Dilbilgiselleşme ve Eski Uygurca Edatlar, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 102 s.



Bu çalışmada edat yapısı, kavram alanı, oluşum evreleri dilbilgiselleşme çerçevesinde ele alınmış ve bu bağlamda ise Eski Uygurca edat yapıları incelenmiştir. Çalışmanın amacı edat yapısının hangi süreçlerden geçerek nasıl oluştuğunu açıklamaktır. Eser, “Dilbilgiselleşme Kuramının Tarihsel Gelişimi”, “Dilbilgiselleşme”, “Dilbilgiselleşmeye Bağlı Edat Kavramı” ve “Edat İncelemeleri” olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır.

Betül Özbay (2020), Manihaist Bir İlahi Huyadagmān: Partça, Soğdca, Eski Uygurca Metin ve Çeviri, Dergâh Yayınları, İstanbul, 247 s.



Bu çalışmada, 1904’ten itibaren parçalar hâlinde yayımlanan Manihaist eserlerin önemli bir parçası olan *Huyadagmān* ilahisinin tüm versiyonları bir araya getirilmiş; eserin tanıtımı, incelemesi ve Türkçeye çevirisi kitabın temel çerçevesini oluşturmuştur.

Dünyada yüz yıldan fazladır çalışılan metnin her dilde yazılmış parçası için ayrı bir dizin-sözlük hazırlanmış ve dağınık bulunan metin ilk defa tek bir kitapta ve karşılaştırmalı yöntemle ilgililerine sunulmuştur. Ayrıca, bu yayımla birlikte ilk kez Partça ve Soğdca olarak yazılmış bir eser doğrudan Türkiye Türkçesine

çevrilmiştir.

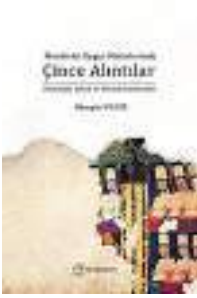
Ceyda Özcan Devrez (2020), Eski Uygurca Kuanşi İm Pusar İncelemesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 263 s.



Bu çalışma, Devrez tarafından 2014 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış ve daha sonra Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

Çalışma, Budist Uygur çeviri edebiyatına ait önemli bir eser olan ve Sanskritçesi “Saddharmapuṇḍarīka-sūtra” adını taşıyan Kuanşi im Pusu, W. Radloff ve Şinasi Tekin tarafından ele alınan metnin yeniden ele alınmasındaki en önemli sebeplerden biri Çince ile karşılaştırılarak farklılıkların ortaya konması ve Uygurca metnin daha doğru anlaşılmasının sağlanmasıdır. Çalışma, “Giriş”, “Berlin Fragmanları ve Yazı Çevirimi”, “Metin”, “Çeviri”, “Açıklamalar”, “Dizin” ve “Sonuç” bölümlerinden oluşmaktadır.

Hüseyin Yıldız (2020), Maniheist Uygur Metinlerinde Çince Alıntılar Etimolojik, Leksik ve Tematik İncelemeler, Fenomen Yayıncılık, Erzurum, 258 s.



Çin’le olan etkileşimler sonucunda Çince ile Türkçe arasında çok sayıda kelime alışverişi meydana gelmiştir. Türkçedeki Çince kelimeler üzerine Klaproth’dan beri yapılan pek çok çalışma Türkologların ve Sinologların ilgisini çekmektedir.

Maniheist Uygur metinleriyle sınırlanan bu çalışmada 72 Çince kelime tespit edilmiştir. Söz konusu 72 kelime ayrıca dört başlıkta gruplandırılmıştır. “Basit Yapılı Çince Alıntılar” alt başlığında 49 kelime, “Çince Alıntudan Türemiş Kelimeler” alt başlığında 15 kelime, “Çince Alıntıyla Birleşmiş Kelimeler ve Türevleri” alt başlığında 2 kelime ve “Maniheist Uygur Metinlerinde Varlığı Şüpheli Kelimeler” alt başlığında ise 6 kelime; anlam, etimoloji, tema ve kullanım yönünden incelemelere tabi tutulmuştur.

Johan Elverskog (Çev: Mustafa Ağca - Dilek Uzunkaya) (2020), Budist Uygur Edebiyatı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 197 s.



Mustafa Ağca ve Dilek Uzunkaya’nın çevirmenliğini yaptığı eser, İpek Yolu Araştırmaları (Silk Road Studies) adlı serinin ilk cildi olarak 1997 yılında Johan Elverskog tarafından hazırlanmıştır. Budist Uygur edebiyatının esas alındığı eserde, yayımlanmış Budist Uygur metinlerinin tam bir envanteri ve bu metinler üzerine yapılmış bilimsel çalışmaların bibliyografyası ortaya koyulmuştur. Yedi ana bölümden oluşan eserin konu başlıkları şu şekildedir: “Giriş”, “Mahāyāna Budizmi’ne Ait Olmayan Metinler”, “Mahāyāna Sūtraları”, “Şerhler”, “Özgün Olmayan Çince Metinler”, “Tantrik Metinler”, “Diğer Budist Eserler” ve

“Dizin”.

Uğur Uzunkaya (2020), Budist Eski Uygur Edebiyatından İki Metin (Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizinler), Kesit Yayınları, İstanbul, 300.



Bu çalışma, Uzunkaya'nın 2017 yılında hazırlamış olduğu doktora tezinin gözden geçirilip basılmış halidir. Ele alınan metinler W. Bang ve A. von Gabain'in Türkische Turfantexte V adlı çalışmasında ve Kōgi Kudara'nın çeşitli makalelerinde ele aldıkları metinlerin bazı fragmanlar ile desteklenerek yeniden yapılan neşridir. Eser, Orta Asya Türk Budizmi'nin anlaşılabilmesine çeşitli yönlerden katkı sağlayan Budist Uygur edebiyatına ait iki dinî metni esas almaktadır ve “Giriş”, “Tibet Budizmi”, “Metin”, “Çeviri”, “Açıklamalar”, “Dizinler” ve “Sonuç” olmak üzere yedi ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın konusunu Budizm'in kendi içerisinde Buddhalığa erişme yolundaki felsefi kavrayışlarından olan Tibet Budizmi ile Mahāyāna Budizmi teşkil etmektedir.

Uğur Uzunkaya (2020), Budizm'in Mahāyāna Ekolüne İlişkin Eski Uygurca Belgeler (Metin-Aktarma-Açıklamalar-Sözlük-Dizin), Kesit Yayınları, İstanbul, 478 s.



Bu çalışmanın konusunu Budizm'in Mahāyāna ekolüne özellikle de bundan gelişen Faxiang ekolüne ait Eski Uygurca metin parçaları oluşturmaktadır. Bu metin parçaları bugün Berlin Brandenburg Bilimler Akademisi Turfan Koleksiyonu'nda korunan ve en az otuz bölümden oluşan bir derleme eser olarak nitelendirilebilecek bir yazma esere aittir. Bu çalışmanın temelini bu derleme eserin daha önce neşredilmemiş ve hangi Eski Uygurca metnin parçaları olduğu şimdiki kadarki çalışmalarda tespit edilememiş 122 Eski Uygurca fragmandan oluşmaktadır. Bir metin neşri olan bu çalışmada belgelerin çeviri yazı ve harf çevirileri yapılmış, Türkiye Türkçesine aktarılmış, açıklamalarına ve sözlük-dizinine de yer verilmiştir.

Ayşe Kılıç Cengiz (2021), Eski Uygur Dönemine Ait Tantrik Bir Metin: Sitāpatrādhāranī, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 492 s.



Çalışmada, Budizm'e ait Tantrik metinlerden birisi olarak bilinen Eski Uygurca Sitāpatrādhāranī adlı metin ele alınmıştır. “Beyaz şemsiyeli tanrıça” olarak bilinen Sitāpatrā'nın kendisine inananlar tarafından okunan ya da taşınan dhāranīsi ile inanırlarını kara büyü, şeytan ve çeşitli felaketlere karşı koruduğuna inanılmaktadır. Eserin Sanskritçe, Hotan-Sakaca, Tibetçe, Çince gibi çeşitli dillerde nüshaları vardır. Eski Uygurcaya 13 ya da 14. yüzyılda çevrildiği düşünülmektedir. Çalışma; “Giriş”, “Metin”, “Çeviri”, “Notlar”, “Dizin” ve “Tıpkıbasım” olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır.

Hacer Tokyürek (2021), Eski Uygur Türkçesinde Tanrısal İnsan Anatomisi ve Fizyolojisi, Kimlik Yayınları, Kayseri.



Bu çalışma, 2019 yılında Türkiye Bilimler Akademisi Üstün Başarılı Genç Bilim İnsanı Ödülleri Programı'na sunulan projenin bir bölümünü oluşturmaktadır. Eser, Eski Uygurca metinlerden yola çıkılarak hazırlanmış Budizm ve Âyurveda tıbbını içeren bir çalışmada özellikle Mahâyâna ve onun bir kolu olan Vajrayana Budizmi'nde önem kazanan ve çeşitli ritüellerle kurtuluşu elde edip tanrısal bedene sahip olan insan bedeninin anatomik ve fizyolojik yapısı incelenmiştir.

Ferruh Ağca (2021), Dillik Ölçütlere Göre Eski Uygurca Metinlerin Tarihlendirilmesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 458 s.



Ağca'nın 2006 yılında "*Eski Uygur Türkçesiyle Yazılmış Eserlerin Ses ve Şekil Özelliklerine Göre Tarihlendirilmesi*" adıyla hazırlanmış olduğu doktora tezinin yeniden gözden geçirmelerin ardından Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından kitap olarak basılmış halidir.

Ağca, eserinde Uygurların 8. ve 14. yüzyıllar arasında yazdıkları ya da tercüme ettikleri yazılı tarihleri belli olmayan metinleri dillik ölçütler vasıtasıyla yüzyıllara göre tasnif etmeyi, tarihlendirmeyi amaçladığını dile getirmiştir. Uygur Türkçesinin bütün dönemlerinde görülebilen, değişim ve gelişim gösterebilen yapılar göz önünde bulundurularak metinlerin tarihlendirilmesinde otuz dokuz ölçüt belirlenmiştir. Araştırmacı, çalışması boyunca ulaştığı verilerin ışığında Uygur dönemini dört ana safhaya ayırmıştır: *En Erken Safha* (I. Grup, 8.yy), *Klasik Öncesi Safha* (II-III-IV. Gruplar, 9-11.yy), *Klasik safha* (V-VI. Gruplar, 11-12.yy) ve *Geç safha* (VII-VIII. Gruplar, 13-14.yy).

Gülser Ersoy (2021), Eski Uygur Türkçesinde Öz (Core)-Dış (Peripheral) Katmanlı Birleşik Yapılarda Zamansallık, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 309 s.



2021 yılında doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma yine aynı yılda Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tarafından basılmıştır. Ersoy, eserinde dillik ölçütlerini esas alarak çok sayıda birleşik katmanlı yapıların oluşmasına zemin hazırlayan Eski Uygur Türkçesinde zaman/görünüş içerikli partisipli, gerundiumlu, bağlaçlı/bağlaçsız bazı formların sentaktik özelliklerinin ortaya koyulmaya çalışıldığını ifade etmiştir. Çalışmasının kaynaklarını korpus olarak erken, klasik, geç dönem Uygur metinlerinin oluşturduğunu dile getiren araştırmacı, çalışmasını "*Birleşme ve*

Tür Kuramı: Zaman Anlamı İçeren Tümcelerın Birleşme ve Tür Kuramındaki Yeri”, “Eski Uygur Türkçesinde Dış ve Öz Katmana Yerleşen Gerundiumlar ve Bu Yapılarda Zamansallık”, “Eski Uygur Türkçesinde Öz Katmana Yerleşen Partisipler ve Bu Yapılarda Zamansallık” ve “Eski Uygur Türkçesinde Tümceciksel Katmanda Birleşen Eşsıralı Birleşik Yapılar” olmak üzere dört ana bölümde incelemiştir.

Hasan İsi (2021), Eski Türkçe Tantrik Bir Metin: Uşñışa Vijayâ Dhâranî Sûtra, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 342 s.



İsi'nin 2019 yılında hazırladığı doktora tezinin genişletilmiş şeklini oluşturan çalışma XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen ve ilk olarak Müller tarafından neşredilen Uşñışa Vijayâ Dhâranî Sûtra adlı metin, Tantrik Türk Budizmi'ne ait eserlerden Sanskritçe, Tıbetçe, Moğolca ve Çince gibi dillerde farklı biçimleride bulunmaktadır. Bu çalışma Tantrik Türk Budizmi'ne ilişkin Uşñışa Vijayâ Dhâranî Sûtra'nın çeşitli fragmanların karşılaştırmalı metin yöntemiyle tekrar ele alınmasıyla oluşturulmuştur. Altı ana bölümden oluşan eserin konu başlıkları şu şekildedir: “Giriş”, “Berlin Fragmanları”, “Karşılaştırmalı Metin”, “Türkiye Türkçesine Aktarım”, “Açıklamalar” ve “Dizin”.

Tümer Karaayak (2021), Eski Uygur Abitaki Metinlerinin Söz Varlığı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 872 s.



2017 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Amitâbha kültürüne dair Pekin, St. Petersburg, İstanbul, Ankara ve Paris'te bulunan yazmaları kapsayan çalışmada toplam 184 adet yazmanın yayımı ve söz varlığı yer almaktadır.

Beş bölümden oluşan çalışma “Giriş”, “Eski Uygurca Metinler”, “Eski Uygurca Metinlerin Türkiye Türkçesine Aktarımı”, “Metinlere İlişkin Açıklamalar ve Okuma Farkları” ve “Dizinler ve Kaynakça” başlıklarına ayrılmıştır.

Ümit Özgür Demirci (2021), Eski Uygurca Fo ding xin da tuo luo ni, Kesit Yayınları, İstanbul, 300 s.



Hindistan'da ve Hint Yarımadası'nın batı bölgelerinde Sanskritçe kaleme alınan sūtralar gerçek sūtra, buna karşılık Çinlilerin kendileri ürettikleri sūtralar ise “伪经” (apokrif -uydurma- sūtra) olarak adlandırılmaktadır. Çince den Eski Uygurcaya tercüme edilen sahte sūtralardan olan Fo ding xin da tou lou ni, “Buddha-Usnisa'nın büyük Dharani-sūtrasının özü”, “Hastalıkları iyileştirmek ile doğuma yardım için Buddha-Usnisa metodunun özü” ve “tehlikelerden koruma konusunda Tanrısal başarılar daire Buddha-Uşñisa sūtralarının özü,” olmak üzere üç bölümden

oluşmaktadır. Dunhuang'da XIX ve XX. yüzyılda bir metnin parçaları olarak bulunan eserin belgeleri Berlin Bilimler Akademisinde saklanmaktadır.

Demirci'nin çalışmasında, Eski Uygurcaya tercüme edilen eserin harf ve yazı çevrimli metin, metnin Türkiye lehçesine aktarımı, açıklamalar, dizin, eserin Çince metni ve bu metnin Türkçeye tercümesi ile tıpkıbasımına yer verilmiştir.

Zemire Gulcalı (2021), Altun Yaruk Sudur X. Kitap, (Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 730 s.



Gulcalı tarafından 2015 yılında doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma Altun Yaruk Sudur'un X. kitabı olup 26-31. bölümler arasını ihtiva etmektedir. Yedi ana bölümden oluşan eser Altun Yaruk Sudur ve X. kitap hakkında bilgilerin yer aldığı "Giriş" bölümünün ardından U ve Mz. Varaklarının transliterasyon ve transkripsiyonu ile nüshaların R-M yayını ve St. Petersburg yazmasından ayrıldığı noktaların dipnotlarla gösterildiği "Berlin Fragmanları" bölümü yer almaktadır. Üçüncü bölümü oluşturan "Metin" kısmında St. Petersburg nüshasının harf çevirimi ve yazı çevirimi, "Metnin Türkiye Türkçesine Aktarımı" bölümünün ardından Uygurca metnin ile Çince metnin karşılaştırıldığı "Açıklamalar" bölümünü "Uygurca – Türkiye Türkçesi – Çince – Çağdaş Sözlük" kısmı takip eder, çalışmanın son ana başlığı ise "İkilemeler Dizini"dir.

Ülkü Polat (2022) Eski Uygur Türkçesinde Cümle, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 400 s.



2018 yılında doktora tezi olarak hazırlanan çalışma daha sonra Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından 2022 yılında basılmıştır.

Polat, Eski Uygur Türkçesinin söz dizimini toplu olarak inceleyen bir söz dizimi çalışmasının eksikliğini gidermek için bu çalışmayı ele aldığını belirtir. Araştırmacı, çalışmasında Eski Uygur Türkçesi döneminde özellikle ön plana çıkan Budist eserleri ve sayıca Budist eserlere oranla daha az olan Manihaist metinleri inceleyerek bu dönemin söz dizimi ile ilgili toplu bir değerlendirme yapmış ve dönemin söz dizimini ana hatlarıyla belirlemeye çalışmıştır.

Armağanlar

Yalım Kaya Bitiği Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya Armağanı, (Ed: Hatice Şirin, Bülent Gül), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 2013, 684 s.



Türkoloji biliminin ilim dünyasında yerini alması için yapmış olduğu kıymetli çalışmalarla Türkolojinin önemli simalarından olan Sertkaya; 11 Ağustos 1946'da Adana'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini Çukurova'da yaptı. 1976'da "*İslâmî Devrenin Uygur Harfli Eserlerinden Sirâcü'l-kulûb (Transkripsiyon ve İndeks)*" (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Filolojisi Kürsüsü, İstanbul, 1975, s. 25+LVIII+393 s.) adlı "Doktora Tezi"ni hazırlayarak "Pek iyi" derece ile "Dr. phil." unvanını aldı. Ayrıca Sertkaya bu sahada doktorasını Türkiye'de tamamlayan ilk kişidir. 1982'de Yardımcı Doçent Doktor, 1989'da Doçent Doktor, 1996'da da Profesör unvanını aldı. Köktürk, Uygur, Karahanlı, Kıpçak, Çağatay ve Osmanlı yazma ve basmaları üzerinde Türk dili araştırmalarında bulunan Sertkaya için hazırlanan bu çalışmada 58 makale yer almaktadır bu makalelerden altısı Eski Uygurca ile ilgilidir. İlgili yazılar şu şekildedir: Aydın E. "Hoyto-Tamır (Tayhar Çuluu) Yazıtlarının Türkçenin Söz varlığına katkıları", Elmalı M. "Eski Uygur Türkçesi İle Yazılmış Bir Hikâye: Şarabha- Jâtaka", Gül H. "Eski Uygur Türkçesinde Ağız Araştırmaları Üzerine", Matsui D. "Ürümçi ve Eski Uygurca Yürüngçin Üzerine", Wilkens J. "Mäuse, Wolf und Rabe Von bedrohlichen und hilfreichen Tieren bei den Uiguren", Yakub A. "An old Uyghur fragment from the Berlin Turfan Collection on the three unwholesome actions off he body".

Semih Tezcan Kitabı, (Ed: Emine Yılmaz, Nuran Tezcan, Nurettin Demir), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2020, 544 s.



3 Ocak 1943 tarihinde Mersin'de doğan Semih Tezcan; Türkoloji sahasında Eski Uygurca, Halaçça ve Eski Anadolu Türkçesi dönemi başta olmak üzere Eski Uygurca Yazmalar, Kutadgu Bilig, Dede Korkut Kitabı, Süheyl ü Nevbahâr, Kelile ve Dimne, Evliya Çelebi Seyahatnamesi gibi tarihî metinler üzerinde kıymetli çalışmalara imza atmıştır.

2017 yılında aramızdan ayrılan Semih Tezcan'ın anısına 11-12 Ekim 2018 tarihlerinde Hacettepe Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları bölümü tarafından Uluslararası Semih Tezcan ve Türkoloji Sempozyumu düzenlenmiştir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler daha sonra kitap hâline getirilmiş ve 2020 yılında Emine Yılmaz, Nuran Tezcan ve Nurettin Demir editörlüğünde Nobel Akademik Yayıncılık tarafından yayınlanmıştır.

Toplam 37 yazıdan oluşan kitapta Eski Uygur Türkçesi alanında yazılan makaleler şu şekildedir: Ağca F. "*Eski Uygurcada Üçüncü Kişi İyelik Eki ve Dil Bilgisel Saygı Yapıları*", Kılıç Cengiz A. "*Eski Uygur Türkçesindeki yaşın ve yıçın Sözcükleri Üzerine*".

Ayagka Tegimlig Bahşı: Festschrift in Honor of Marcel Erdal, (Ed: İrina Nevskaya, Hatice Şirin, Ferruh Ağca), Harvard University, 2021



8 Temmuz 1945 tarihinde İstanbul'da Musevi asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Marcel Erdal; 1977'de Kudüs Üniversitesi Türkoloji ve Dilbilim bölümünde okutman, 1983-92 arasında asistan, 1992-93'te ise doçent olarak görev yapar. 1993'te Goethe-Universität Frankfurt am Main'da profesör olarak çalışmaya başlar ve 2010 yılında emekli olana kadar buradaki görevine devam eder.

Ömrünü Türkolojiye adayan ve Türkolojinin mihenk taşlarından biri olan Marcel Erdal'ın doğumunun 75. yıldönümü için hazırlanan bu çalışmanın editörlüğünü Irina Nevskaya, Hatice Şirin ve Ferruh Ağca üstlenmiştir. 44 bildirinin bulunduğu çalışmada Eski Uygurca ile ilgili yazılan makaleler şöyledir: Doğan Ş. “Batı Moğolistan'daki Ulaan Tsokhiotyn Övöljöö Yazıtı ile Uvs ve Khovd İlleri Sınırlarındaki Bazı Kaya Resimleri ve Tamgalar Üzerine”, Gül B. “Uygurlarda ve Moğollarda Evlathk Uygulamaları”, Kaygusuz A. “Eski Türk Şiiri'ndeki Hapishane İmgesi Üzerine Birkaç Not”, Knüppel M. “Die Uiguristik im 18. und frühen 19. Jahrhundert”, Nugteren H-Wilkens J. “Notes on Chinese loanwords in Old Uyghur – thirteen etymologies”, Zieme P. “Zum altuigurischen Wahrsagebuch (TT I)”.

Prof. Dr. Ceval Kaya Armağanı, (Ed: Osman Fikri Sertkaya, Günay Karaağaç, Mesut Şen), Akçağ Yayınları, Ankara 2022, 570 s.



6 Mart 1957'de Bursa'nın Mustafakemal Paşa ilçesinde doğdu. İlk ve Orta Okulu Bursa'da, Liseyi Edirne'de okudu. Yüksek tahsilini 1976-1980 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü ile Çapa Yüksek Öğretmen Okulu'nda yaptı. 1989'da Eski Uygur Türkçesi'nin Temel eserlerinden *Altun Yaruk (Suvarnaprabhasottamasûtra)* adlı tezini savunarak “Doktor” unvanını, 1993'te Yardımcı Doçent, 1998'de Doçent, 2006'da Profesör unvanlarını aldı. Osman Fikri Sertkaya, Günay Karaağaç ve Mesut Şen editörlüğünde Kaya'nın doğumunun 65. yıldönümü için hazırlanan armağanda, 34 meslektaşının araştırma ve incelemeleri yer almaktadır. Burada yer alan makalelerden Eski Uygurca ile ilgili makalelerin adları şu şekildedir: Ağca F. - Azılı K. “Eski Uygur Türkçesi'nde Derecelendirme ve Miktar Belirleyicisi Olarak aŋ (> 'aŋ) Sözcük Birimi ve Türevleri Üzerine”, Aydın M. “Sarı Uygur Araştırmalarının Ustası Chen Zongzhen (陈宗振) ve Türkolojiye Katkıları”, Gözel A. “Uygurca PWYDY- Üzerine”, Matsui D. “Bir Eski Uygur Duvar Metnine Göre Koço Uygur Krallığında Budist Manastırların Himayesi”, Sertkaya O. F. “Yırtıcı Kuş Resmi Ve Etrafındaki Uygur Harfli Metinler”, Uçar E. “Orijinal Resimleriyle Birlikte Altun Yaruq'un St. Petersburg Yazmasından Üç Parça (R-M 695/17-24, 201-202 ve 345-346)”, Zieme P. “Verlorene Fragmente aus einer Vorrede zum altuigurischen altun yaruk sudur”.

Bildiriler

Beş Balıklı Şinko Şeli Tutung Anısına (Uluslararası Eski Uygur Çalıştayı Bildirileri), 4-6 Haziran 2011, Yayına Hazırlayan: Mustafa S. Kaçalın, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022, Ankara, 319 s.



2011 yılında düzenlenen Uluslararası Eski Uygur Çalıştayı Bildirileri, 2022 yılında Mustafa S. Kaçalın tarafından yayıma hazırlanmıştır. Bu bildiri kitabına Türk Dil Kurumu'nun e-mağazasından ücretsiz olarak ulaşmak mümkün. Kitabın internet bağlantısı: <https://emagaza-tdk.ayk.gov.tr/assets/ebook/1946.pdf> Erişim tarihi: 30.05.2022

Sözlükler

Mağfîret Kemal Yunusoğlu (2012), Uygurca-Çince İdikut Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, 195 s.



Yunusoğlu'nun 1997 yılında "Çin'de Ming Sülalesi Döneminde Türk Dili İle İlgili Çalışmalar, Faaliyetler ve İdikut Mahkemesi Sözlüğü" adıyla yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışması yeniden gözden geçirmelerin ardından 2012 yılında Türk Dil Kurumu Yayınları tarafından basılmıştır. Çin'in Ming Hanedanlığı döneminde hazırlanmaya başlayan İdikut Sözlüğü Ch'in Hanedanlığı döneminde de esere yeni maddeler eklenmesi ve eserin kopyalanıp çoğaltılmasıyla önemini artırmıştır. Bu çalışmada Ming Hanedanlığı dönemi, bu dönemdeki eserler ve Tercümanlar Odası hakkında bilgilere yer verilmiş daha sonra sözlüğün Pekin'deki dört nüshası, Japonya'daki dört nüshası ve

Avrupa'daki altı nüshasıyla ilgili aydınlatıcı bilgiler ve kapsamlı bir sözvarlığı çalışması ortaya koyulmuştur. İdikut Sözlüğü'nün dil bilgisi açısından incelendiği üçüncü bölümün ardından İdikut Sözlüğü verilmiş ve son bölüm olan beşinci bölümde de sözlükle ilgili açıklamalar araştırmacılara sunulmuştur.

Osman Akteker (2021), Eski Uygurca - Hotence Sözlükçe (Sözlük Bilimsel Bir Çalışma), Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale, 233 s.



Sözlük bilimi, "sözlük araştırmaları" ve "sözlük yapımı" olmak üzere iki temel kola ayrılan bir referans bilimidir. Sözlük araştırmaları; tarih, tipoloji, eleştiri ve kullanım alt dallarına ayrılan teorik çalışmaların genel adıdır. Sözlük yapımı ise saha çalışması, tanımlama ve sunum araştırmalarına odaklanan uygulamalı alandır. Sözlük bilimi, dil bilimi ve sözcük bilimi başta olmak üzere birçok bilim dalıyla yakından ilgilidir. Sanılanın aksine; dil biliminin veya sözcük biliminin uygulamalı kolu değildir. Sözlük araştırmaları, sözlüğün geleneğini ortaya koyan çalışmalardır. Sözlük, Sümer

uygarlığıyla başlayan kadim bir üründür. İnsanoğlu dil öğretimi, uluslararası ilişkiler, ulusal birlik, eski metinleri okuyup anlama gibi nedenlerden dolayı sözlüklere ihtiyaç duymuş ve kil tabletlere ilk sözlükleri işlemiştir. Sözlüklere duyulan ihtiyaç, günümüzde artarak devam etmektedir. Öyle ki kil tabletlerle başlayan sözlüğün serüveni, günümüzde elektronik sözlüklerle evriminin en işlevsel hâline kavuşmuştur. (Tanıtım Bülteninden)

Wilkins, Jens (2021), Handwörterbuch des Altuigurischen: Altuigurisch – Deutsch – Türkisch / Eski Uygurcanın el sözlüğü: Eski Uygurca – Almanca – Türkçe, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. 929 s.



Wilkins tarafından hazırlanan ve Eski Uygurca üzerine bugüne dek hazırlanmış en kapsamlı çalışma olan Handwörterbuch des Altuigurischen / Eski Uygurcanın El Sözlüğü adlı eser Akademie der Wissenschaften zu Göttingen /Göttingen Bilimler Akademisi tarafından 2021 yılı başında yayınlanmıştır. Bu çalışmayla kullanımı kolaylaştırmak ve öğrencilerin de kullanabileceği bir çalışma ortaya koymak amaçlanmıştır.

Sözlükte Latin alfabesine dayanan Eski Uygurca transkripsiyon alfabesi esas alınmıştır. Madde başları Eski Uygurca, anlam ve açıklamalar Almanca-Türkçe olarak iki dilli verilmiştir.

Sonuç





Bu çalışmada Eski Uygur Türkçesi alanında Türkiye’de hazırlanmış veya yayımı yapılmış olan 48 adet kitap çalışmasının açıklamasına yer verilmiştir. Elde edilen veriler ışında şunu söyleyebiliriz ki 2010 yılından itibaren ülkemizde Eski Uygur Türkçesi alanına duyulan ilgi giderek artmış ve bu konuda birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların çeşitliliğine baktığımızda ise araştırma kitaplarının çoğunlukta olduğunu görmekteyiz. Araştırma kitaplarına duyulan ilginin aynı şekilde armağanlar, bildiri kitapları ve sözlükler için de olmasını temenni ediyoruz.

Moğolca *čilagun* : Türkçe *tāš**

Béla KEMPF**
(Çev. İsmail ILGIN***)

Öz: Modern dönem Altayistik çalışmalarının başlangıcından itibaren taş için kullanılan Türkçe ve Moğolca sözcükler (sırası ile *tāš ve *čilagun) literatürde birbirinin karşılığı olarak yer almıştır. Bu makale, bu iki sözcüğün etimolojik ilişkisini yeniden yorumlamakta ve bu denkliğin Moğolca üyesi için yapılacak bir analizde yeni bir yöntem sunmaktadır. Makalede açıklanmaya çalışılan modeli desteklemek amacıyla, yukarıda bahsedilen sözcük çiftinden başka her ikisi de sonuç olarak Türkçe kökenli gibi görünen Moğolca *čisun ‘kan’ ve *čidku- ‘dökmek’ sözcüklerinin *čilagun sözcüğüne benzer bir değişim süreci sergilediği tartışılmaktadır.

Moğolca *čilagun ~ MED čilayun ‘taş’ ve Türkçe *tāš ~ ET tāš ‘taş’ (EDPT 557a) sözcüklerini içeren sözcük çifti, Altayistik üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalarda en sık alıntılanan örneklerden biridir. Gerçek şu ki morfolojik yapıları aynı olmamakla birlikte etimolojileri üzerine yapılan çalışmalarda bu iki sözcük genellikle birbirinin karşılığı olarak ifade edilmektedir. Bu sözcük denkliliği genel olarak iki dilsel olguyu göstermek için kullanılır. İlki Moğolcadaki *-i-* ve Türkçedeki *-a/-ā-* ögelerinin karşıtlığıdır, ör. Moğolca *nirai ‘yeni doğan, bebek; taze, yeni’ : Türkçe *yāz ‘yaz, bahar’, Moğolca *niga- ‘yapıştırmak, tutkallamak’ : Türkçe *yap- ‘kurmak, birbirine yapıştırmak’, Moğolca *nilbusun ‘gözyaşı, mukus, tükürük’ : Türkçe *yāš ‘taze, nemli, gözyaşı’. İkinci olgu ise lambdasizm (veya sigmatizm) olarak adlandırılmaktadır; burada Moğolca *-l-* ve Türkçe *-š-* ögeleri bir karşıtlık oluşturmaktadır, ör. Moğolca *gölöge ‘enik, köpek yavrusu veya yavru kedi’ : Türkçe *köšek ‘yavru hayvan’, Moğolca *taulai ‘tavşan’ : Türkçe *tabišgan ‘tavşan’, Moğolca *kalbaga ‘kaşık’ : Türkçe *kaşuk ‘kaşık’.

Bu sözcük çiftini kullanan çalışmalar o kadar çoktur ki burada sadece seçtiklerimiz arasından bir bölümünü verebiliyoruz.

Bu sözcükleri karşılaştırma fikri, lambdasizmi kanıtlamak için Tunguzca

* Bu makale yazarın izni alınarak çevrilmiş olup çalışmanın künyesi şu şekildedir: KEMPF, Béla (2010). “Mongolic *čilagun : Turkic *tāš”, *Turkic Languages*, 14: 103-112. Çevirinin son kontrollerini yapan ve katkılarıyla çalışmayı daha da anlaşılır kılan Buket Nur Kırmızıgül’e teşekkürü borç biliyoruz.

** Dr., Macar Bilimler Akademisi ve Szeged Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Ortak Araştırma Grubu, (Macaristan), E-posta: belakempff@gmail.com

*** Öğr. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, (Türkiye), E-posta: ismaililgin@beun.edu.tr / ORCID ID: 0000-0002-4848-9859

eşdeğerleriyle birlikte onlara atıfta bulunan Ramstedt (1903: 97) tarafından ortaya atılmıştır.

Bu etimoloji, muhtemelen Moğolca *č'nin genellikle *i-* benzeri bir sestem önce *t'ye kadar izlenebilir olması kabulünden esinlenilmiştir. Böylelikle, Türkçedeki *tiğrak ~ ET tiğraq 'sert, katı' (EDPT 471b) ifadesinin Moğolca karşılığı *čigirag iken Türkçedeki *tiñla- ~ ET tiñla- 'dinlemek, duymak' (EDPT 522a) fiilinin karşılığı Moğolcada *cingla- veya *cingna- fiilidir.

Ramstedt'in bu fikri, söz konusu denkliği farklı Türk, Moğol ve Tunguz dillerinden verilerle tamamlayan Gombocz (1905: 260) tarafından geliştirilmiştir. Daha sonra Korece ve Japonca, mevcudiyeti varsayılan Altay dil ailesine dâhil edildiğinden bu dillerden gelen veriler de literatürde yer almıştır.¹ Altay dilleri teorisinin güçlü bir destekçisi olan Poppe, bu etimolojiyi birçok eserinde ve özellikle karşılaştırmalı gramerlerinde kabul etmiş ve güçlendirmiştir:

MED *čilayun* 'taş, kaya' < GM *čilayun < İM *tilayun = Kor. *tol*, Çuv. *t's'ul* < *t'al, GT *taš* < *tal' id." (1955: 114)

GM *čilayun* < *tilawūn 'taş', OM *čila'un* id., Hal. *čulū* id. = Kor. *tol* 'taş' = Çuv. *t's'ul* (*č'ul*) < *t'al 'taş', ET *taš* < *tāš, Yak. *tās* < *tāš." (1960: 15)

GM *čilayun* < İM *tilagūn 'taş', Hal. *čulū* id., Bur. *šulūñ* id. (> Ev. *žolo* id., Lam. *jol* id.) = Kor. *tol* 'taş' = Çuv. *č'ul* < *t'al < tal² < *tāl² 'taş', ET, Çağ. *taš*, Yak. *tās* id." (1960: 77)

GM *čilayun* < *tilayun < *t'ālabūn 'taş', Kalm. *čolūn* id. = Kor. *tol* id. = Çuv. *č'ul* < *t'āl < *tāl 'taş', Trkm. *dāš* id., Yak. *tās* id." (1960: 98)

GM *čilayun* < *tila-wūn 'taş' = Çuv. *č'ul* < *t'āl < *tāl < *tāl²a id., ET *taš* < *tāš < tāl² < tāl²a id." (1960: 120), ve onun diğer çalışmaları (ör. 1974).

Altayistik üzerine yapılacak bir rekonstrüksiyonun zorluğu, dört farklı biçimdeki üç değişik rekonstrüksiyonla iyi bir şekilde örneklendirilebilir: *tilawūn, *tilagūn, *t'ālabūn ve *tila-wūn.

Poppe'nin rekonstrüksiyonları ve bizzat bu denklik Doerfer (1965: 437-438) tarafından TMEN (2)'in 855. maddesinde eleştirildi. Doerfer, Korece sözcüğün

¹ Bu ihtilaflı konu burada ele alınmayacağından Japonca ve Korece verilerin etimolojisinin ve bunların diğer Altay dilleriyle ilişkilerinin ayrıntılı tartışması için okuyucu Miller 1970: 120-121'e ve *Etymological Dictionary of the Altaic Languages* adlı çalışmanın ilgili maddesine yönlendirilmektedir.

Moğolca *čilagun* : Türkçe *tāš*

bu gruba ait olma ihtimalini, Tunguzca verilerin Buryat Moğolcasından kopyalanmış olamayacağına işaret ederek reddeder ve aynı Moğolca sözcüğün yapılan birçok Moğolca rekonstrüksiyonuna da karşı çıkar. Poppe'nin rekonstrüksiyonlarının tutarsız olduğunu öne sürdüğü birinci savı ve Moğolca sözcüğün *-yun* unsurunun açıklanmadığını belirttiği 4 numaralı savı en güçlü savlarıdır. Ayrıca, Doerfer *-yun* ekinin Moğolcada fiilden isim yapan bir ek olarak var olduğundan bahseder, krş. Poppe 1954: §154.

Bu etimolojiden bahseden son çalışmalar arasında, *Etymological Dictionary of the Altaic Languages* (EDAL) adlı çalışmanın altını çizmek istiyorum (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003: 1373-1374), “Altay dil ailesi”nin tüm dallarından gelen karşılaştırmalı verilerin ayrıntılı bir listesini sorunun kısa ve özlü bir ifadeyle çözülmesi takip eder: “Dorerfer’in bu etimolojiye karşı savları (TMN 2, 437-438) tatmin edici ve inandırıcı değildir.”

Buna karşın, bu Türkçe ve Moğolca sözcükler arasındaki ilişki çözülmüş gibi görünmemektedir ve bu nedenle sorunun yalnızca Altayistik düzeyinde tartışılması oldukça risklidir.

Bu yazıda, Moğolca **čilagun* sözcüğü ve diğer iki Moğolca sözcük için sunulabilecek yeni etimolojileri tartışmak istiyorum.

Moğolca **čilagun* sözcüğünün Türkçeden gerçekleştirilmiş bir kopya olduğunu düşünüyor ve ancak durumun daha önceki etimolojilerde görüldüğü gibi olmadığı kaydıyla sözcüğün kökeninin Türkçe (veya Altay kökenli?) **tāš* olduğuna katılıyorum.

Önceki rekonstrüksiyonlarla uyumlu olarak, *-gun* parçasının Moğolca kökenli bir ek olduğuna inanıyorum; bu nedenle ki parça ayrıldıktan sonra kök **čila* şeklinde görünmektedir.

Bu sözcüğün bir fiil olduğunu önermekteyim. Türkçedeki **çik-* ~ ET **çik-* ‘dışarı çıkmak, görünmek’ (EDPT 405b) < **tašik-* ~ ET *tašik-* ‘dışarı çıkmak’ (EDPT 562a) ve **çok* ~ Orta Türkçe *çok* ‘çok’ < **tašok* sözcüklerinde olduğu gibi benzer biçimde Türkçe **tāš* sözcüğü **čila-* kökündeki *č* sesine kaynaşmıştır (Berta 1999). Bu suretle, rekonstrüksiyonu yapılan Moğolca biçim, Türkçe sözcüğün *+IA-* isimden fiil yapım ekini almış olan **tašila-* şekli olacaktır. Bu biçime sahip bir fiil Türkçede kanıtlanabilse de, bkz. Eski Türkçe *tašla-* ‘(birine) taş atmak, taşlamak’ (EDPT 564b), bu Eski Türkçe fiil, rekonstrüksiyonu yapılan Moğolca sözcüğün kökü olarak görev yüklenen fiil ile mantıken aynı değildir. *+IA-* isimden fiil yapım ekinin hem Türkçe hem de Moğolcada birçok anlam tonuna sahip olduğu düşünüldüğünde bu husus makul görünmektedir.

İki olasılık üzerinden Moğolca biçimdeki *i* sesini açıklamak mümkündür:

1. *i* ünlüsü aslıdır ve bu nedenle ki Moğolca, ‘taş’ anlamına gelen sözcüğün

Proto-Türkçe dönemine ait son ünlüsünün niteliğini **tašī* olarak ortaya koymaktadır; bu kök, *+lA-* isimden fiil yapım ekini aldığı anda **tašila-* biçimini meydana getirecektir. Türkçe sözcüğün son ses konumunda böyle bir ünlünün varsayılması, Çuvaşça sözcüğün kafa karıştırıcı biçiminin de açıklanmasını mümkün kılar.

2. Bu ses bir bağlantı ünlüsüdür; çünkü Moğolcanın sesyönlemi yani fonotaktik yapıları *šl* kümesine izin vermediğinden ve bu nedenle telaffuzu daha kolay ve mümkün kılmak için bir bağlantı ünlüsünün kullanılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bir başka husus da *š* sesinin Moğolcada aslî bir fonem olmamasına rağmen tarihî Moğol dillerinde bir noktada ikincil bir fonem olarak görünmesi, ancak bu sesin yalnızca *i* ünlüsünden önce ortaya çıkabilmesidir. Diğer bir ifadeyle, Moğolcanın erken tarihî dönemleri boyunca *ši*'den başka bir *šV* kombinasyonuna sahip olmaması, *š* ve *l* arasındaki bağlantı ünlüsünün *i*'den başka bir ses olamayacağını da gözler önüne sermektedir.

Bu doğrultuda her iki olasılıkla da Moğolca *i* ünlüsünün hem varlığı hem de niteliği iyi bir şekilde desteklenebilir.

Moğolca ek(ler) (+/-)gUn

Doerfer'in karşıt savlarına geri dönmek için Moğolcadaki (+/-)gUn ekini ele almalıyız. Her şeyden önce, gUn şeklinde en az iki, belki de üç ekin bulunduğu dikkat etmek gerekir. Bunlardan birinin fiilden türeyen gövdeler oluşturduğu açıktır, isim kaynaklı türetmeler ise iki gruba ayrılabilir. İlk grup, bir zamir kökünden türetilen sözcükleri içerir. **e+* 'bu' ve **te+* 'şu' işaretleyici tabanlarının **egün* ve **teğün* şeklinde çekimlenmiş kökleri, **yagun* 'ne' soru zamiri ve **jegün* 'sol', **baragun* 'sağ', **gadagun* 'dış, dışarı, dış taraf', **činagun* 'ötede, öteki tarafta, öbür yanda, arkada' ve **nirugun* 'art, arka' zarfları bu grubun içinde gösterilebilir. İkinci grup, Poppe tarafından vücut bölümlerini ve hayvan adlarını ifade etme işlevi olduğu kabul edilen bir eki içeren Moğolca sözcüklerden oluşurⁱⁱ (1923: 116). Kabul edilmelidir ki (+/-)gUn

ⁱⁱ Daha sonra Poppe, Moğolcada vücut bölümlerinin adlandırılmasıyla ilgili yazdığı makalesinde bu eki yeniden ele almıştır (1973: 236-237). Kendisi **deligün* 'dalak', **kūjūgün* 'boyun', **erūgün* 'çene, alt çene kemiği', **omorugun* 'köprücük kemiği', **teriğün* 'baş', **košigun* 'gaga, sivri uçlu ağız', **kurugun* 'parmak' gibi vücut bölümlerinin yanında, Moğolca **čarbagun* 'ön kol' sözcüğünün bu ekin bir fiilden uzuv ismi türettiği tek örnek olduğundan bahseder, bkz. MED *čarba-* 'elleri veya ayakları kaldırmak veya hareket ettirmek; güreşte elleri veya ayakları ile kavramak, çekmek veya çelmelemek'. Poppe'nin verdiği tek örneğe bir tane daha eklememiz mümkündür. Kendisi **ebčigün* 'göğüs kemiği' sözcüğünü örnekleri arasında listelese de onu, kökü isim olan bir türetme olarak ele almakta ve sözcüğün rekonstrüksiyonlu biçimini **ebti-gün* olarak vermektedir (1973: 236). Ancak bu sözcük, Moğolca **ebči-/ebče-* ~ MED *ebče-* 'birisini barıştırmak, bir araya getirmek; birleşmek; birlikte hareket etmek' fiilinden gerçekleştirilen bir türetmedir. Artık vücut bölümlerinin anlamsal alanı ile ilgili fiil köklü iki türetmemiz olduğuna göre, bu ekin olduğu diğer örnekleri de incelemekte fayda vardır.

Moğolca çilagun : Türkçe tâş

ekini alabilen birçok Moğolca sözcük bulunmaktadır; fakat bunların etimolojisi muğlaktır. Örnekler şu şekilde sıralanabilir: **togurugun* ‘turna’, **galagun* ‘kaz’, **sibagun* ‘kuş’, **adagun* ‘at, at sürüsü’, **köbegün*ⁱⁱⁱ ‘oğul’, **tokugun* ‘şaka, eğlence’, **çibkagun* ‘ağırkanlı, yavaş’, **silugun* ‘doğru, düz’, **sabayun* ‘dizginlerin atın ağzına yakın kısmı’, **samagun* ‘karmaşa, karışıklık’, **biragun*^{iv} ‘iki yaşına girmiş buzağı’, **talbigun* ‘geniş, büyük, enli, engin; nazık, ince; sakin, huzurlu’ vb.

Yukarıdaki etimolojiyi ele alırsak **çilagun* sözcüğünde fiilden isim yapan bir ek ile karşı karşıya kalırız. Bu ekin Moğolca örnekleri arasında, Türkçe kökenli olan birkaç adet sözcüğe rastlıyoruz; bu husus da Moğolca fiilden isim yapan -*gUn* ekinin Türkçe-Moğolca dil ilişkilerinin erken döneminde işlek olduğunu ortaya koyuyor.

Sonuç olarak Türkçe kökenli olan örnekler şunlardır:

GM **arigun* ~ MED *ariyun* ‘temizlik, saflık, lekesizlik; temiz, saf, berrak; bâkir; suçsuz; kutsal, mukaddes’ ← Türkçe **ari-* ~ ET *ari-* ‘temiz olmak, saf olmak ya da temiz hâle gelmek, saflaşmak’ (EDPT 198a);

GM **bidügün* ~ MED *bidügün/büdügün* ‘geniş, kocaman, büyük, iri; kaba, hantal; yalın, basit, sade; cahil, hoyrat; derinden ve boğuk (ses)’ ← Türkçe **bädü-* ~ ET *bädü-* ‘büyük olmak, kocaman olmak ya da büyümek, devasa hâle gelmek’ (EDPT 299b);

GM **bitegün* ~ MED *bitegün* ‘otuz günlük ayın son günü; yılın son günü’ ← Türkçe **bit-* ~ ET *bit-/büt-* ‘tam ve eksiksiz hâle gelmek’ > 1. ‘sona gelmek, bitmiş olmak’ 2. ‘başlamaya hazır olmak’ (EDPT 298b);

GM **çikiragun* ~ MED *çikirayun* ‘gıcırdayan, cızırtılı’ ← GM **çikira-* ~ MED *çikira-* ‘gıcırdamak’ ← Türkçe **çikra-* ~ ET *çiqra-* ‘ciyaklamak, gıcırdamak’ (EDPT 410b).

Asıl Moğolca örnekler ise şu şekilde sıralanabilir:

GM **aglagun* ~ MED *ayliyun/aylayun* ‘sık, koyu, yoğun, kalın’ ← **agla-*/**agli-* (MED -) ← **ag* ~ Hal. (Kara 1998) *ag* [aɣ] ‘szoros, szük; szorosan, szüken’ [sık, dar];

GM **agsigun* ~ MED *aysiyun* ‘koyulaşmış, yoğunlaşmış; kalın; kuru;

ⁱⁱⁱ Bununla birlikte Moğolca **köbegün* sözcüğünü Türkçe **köpek* ‘köpek’ sözcüğüyle ilişkilendirme olanağı mevcuttur. Benzer bir anlamsal değişim için bkz. Macarca *kölyök* ← Türkçe **köşek*.

^{iv} Moğolca **biragun* etimolojik olarak Türkçe **buzagu* ~ ET *buzagu* ‘buzacağı’ ile ilişkilidir (EDPT 391a). Clauson, bu yapının *gU* ekiyle oluşturulduğunu öne sürer; ancak kendisinin kökü isim olan ya da fiil olan bir biçimden mi söz ettiği açık değildir.

bayat; tatsız (et veya bayat ekmek)' ← GM *agsi- ~ MED aysi- 'koyulaşmak, yoğunlaşmak; kuruyup büzüşmek, buruşmak, pörsüme; kıvrılmak, eğrilmek, sıcaktan kavrulup kurumak, son damlasına kadar kurumak, suyunu çekmek' (krş. MED egşi- 'kurumak, çok kurumak, kavrulmak; güneşte kurumak, güneşte yanıp kavrulmak') ← *ag bkz. Hal. (Kara 1998) ag [aɣ] 'szoros, szük; szorosan, szüken' [sık, dar];

GM *buduligun ~ MED buduliyun 'kaba, hantal, beceriksiz, tembel; anlayışsız, ahmak, kalın kafalı' ← GM *buduli- ~ MED buduli- 'kargaşada bir şeyler yapmak; karışıklığa sebep olmak, karıştırmak; karışmış olmak, şaşırmış olmak';

GM *çaglagun ~ MED çaylayun 'ölçme, tartma, kıyaslama veya karşılaştırma eylemi; ölçülen, tartılan veya karşılaştırılan şey' ← GM *çagla- ~ MED çayla- 'zaman ayarlamak; ölçmek, tartmak, karşılaştırmak; sınırlandırmak; ılımlı bir şekilde hareket etmek; tasarlamak, düşünüp tartmak, düşünmek, tasavvur etmek, anlamak, saymak';

GM *çarbagun ~ MED çarbayun 'bilek; ön kol, yen, kolun dirsekle bilek arasındaki kısmı' ← GM *çarba- ~ MED çarba- 'elleri veya ayakları kaldırmak veya hareket ettirmek; güreşte elleri veya ayakları ile kavramak, çekmek veya çelmelemek';

GM *çidkugdagun ~ MED çidquydayun 'eritilmiş veya dökümlenmiş metal' ← GM *çidkugda- ~ MED çidquyda- 'çidqu- fiilinin edilgen biçimi' ← GM *çidku- ~ MED çidqu- 'dökmek, içine akıtmak; arıtmak için maden eritmek, döküm yapmak, kalıba dökmek; madenî para basmak; akmak';

GM *çigtagun ~ MED çiytayun 'sıkı, sıkıca çekilmiş, gergin, sağlam, sert; sıkı ağızlı; itaatsiz, asi, serkeş' ← GM *çigta- (MED -), bkz. MED çiytaya 'bir nesneyi kendine doğru çekmek için kullanılan halat veya sicim; çadırın tepesindeki duman deliğine bağlı ip';

GM *çimkigün ~ MED çimkigün/çimkegün 'gökyüzü bulutlarla kaplı olduğundaki sert soğuk, soğuk ve kasvetli hava' ← GM *çimki- ~ MED çimki- 'çimdikleme, kıstırmak; hadım etmek; kenar geçirmek, bağcık takmak';

GM *çinegejigün ~ MED çinegejigün 'güçlü, kuvvetli, dinç; varlıklı, zengin' ← GM *çinegeji- ~ MED çinegeji- 'güçlenmek, güce sahip

Moğolca čilagun : Türkçe tâş

olmak, dinç veya güçlü olmak; zengin veya müreffeh hâle gelmek’;

GM **ebčigün* ~ MED *ebčigün* ‘göğüs kemiği, iman tahtası, göğüs, bağır, döş; (mec.) akıl, anlayış, kavrayış, zekâ’ ← GM **ebči-* ~ MED *ebče-* ‘birisini barıştırmak, bir araya getirmek; birleşmek, birlikte hareket etmek’;

GM **gemsigdegün* ~ MED *gemsigdegün* ‘pişmanlık ve tövbe sebebi; kusur, yanlış, hata, günah’ ← GM **gemsigde-* (MED –) ← GM **gemsi-* ~ MED *gemsi-* ‘pişman olmak, tövbe etmek, pişmanlık hissetmek, kefarete olarak ceza çekmek, günah çıkarmak, suçu kabul etmek’;

GM **geskegün* ~ MED *geskegün* ‘erimiş, çözülmüş, buzları çözülmüş’ ← GM **geske-* ~ MED *geske-* ‘eritmek, çözmek, (ısıtıp) buzlarını çözmek’;

GM **kagagdagun* ~ MED *qayaydayun* ‘engel, mâni, özür’ ← GM **kagagda-* ~ MED *qayayda-* ‘qaya- fiilinin edilgen biçimi’ ← **kaga-* ~ MED *qaya-* ‘kapamak; engel oluşturmak, (rüzgârı, yağmuru) dışarıda bırakmak; her yandan saldırmak; sarmak, kuşatmak; resmi görevde bulunmak’;

GM **kalagun* ~ MED *qalayun* ‘sıcak; ılık; içten, yürekten; sıcaklık, ısı; ateş, hararet; yakınlık, içtenlik, samimiyet’ ← GM **kala-* ~ MED *qala-* ‘ısınmak, sıcak olmak ya da sıcaklık hissetmek (iklim için kullanılmaz); ısınmak, ateşi yükselmek veya sinirlenmek’;

GM **keğegün* ~ MED *keğegün/keğigün* ‘sinirli, inatçı, çabuk kızan, ateşli; kibirli, mağrur, küstah’ ← GM **keğje-* (MED –), bkz. MED *keğjer* ‘çabuk kızan veya geçimsiz kişi; dırdırcı, tenkitçi, azarlayıcı, kusur arayıcı’;

GM **kengsigün* ~ MED *kengsigün* ‘kızarmış yiyecek kokusu; yanık kokusu’ ← GM **kengsi-* ~ MED *kengsi-* ‘hafifçe yanmak, kavrulmak, kahverengi olmak, (yiyecek) kızarmak’; krş. Türkçe *köñ-* ‘tutuşmak, yanmak’ (EDPT 726b);

GM **kösigün* ~ MED *kösigün* ‘sert, dengesiz, pürüzlü; aksi, inatçı; kaba, nezaketsiz’ ← GM **kösi-* ~ MED *kösi-* ‘sertleşmek, pekişmek, katılaşmak; uykuya dalmak; uyuşuk olmak ya da hissiz olmak; pıhtılaşmak; yalanlamak; inatçı olmak’;

GM **medegdegün* ~ MED *medegdegün* ‘bilinen her şey, anlaşılan, öğrenilen, tanınan; öğrenilen şey; bilgi, bilim, kavrayış, his, sezgi; ön

bilgi, esas, unsur; kategori' ← GM **medegde-* ~ MED *medegde-* 'mede-fiilinin edilgen biçimi' | 'bilinmek, bilinir olmak; algılanmak veya hissedilmek; gösterilmek, belli edilmek, belirtilmek; bilgilendirilmek, haberlendirilmek, tebliğ edilmek; anlaşılmaq, farkına varılmak; sezilmek' ← GM **mede-* ~ MED *mede-* 'bilmek, anlamak, kavramak, algılamak; farkına varmak; çıkarmak, sezmek; sorumlu olmak, yükümlü olmak; karar verebilmek, yeterli olmak, yetkin olmak';

GM **namjigun* ~ MED *namjıyun* 'dingin, sessiz, durgun, huzurlu, sakin' ← GM **namji-* ~ MED *namji-* 'dinmek, sessizleşmek, sakinleşmek; durmak, yatışmak, daha iyiye gitmek';

GM **nemegün* ~ Hal. (Bawden 1997) *nemün* (< **nemegün*) 'ilaveli, ekli, artışlı, zamlı' ← GM **neme-* ~ MED *neme-* 'yamamak, katmak, eklemek, arttırmak';

GM **nilagun* ~ MED *niluyun* 'yağlı, haddinden fazla yağ içeren (bir tat); tiksindirici, tiksindirecek kadar aşırı derecede tatlı (bir tat); iğrenç' (MED (Hal.) *nilayun*) ← GM **nila-* ~ MED *nila-* 'bulaştırmak, sürmek, ovmak, sürtmek, temas ettirmek';

GM **ögsügün* ~ MED *ögsügün* 'yukarı, tepeye doğru yükselen, yokuş, bayır' ← GM **ögsü-* ~ MED *ögsü-* 'yükselmek, çıkmak, yukarı doğru gitmek, yokuş yukarı çıkmak, akıntıya karşı veya nehrin yukarisına doğru gitmek';

GM **simdagun* ~ MED *simdayun* 'aceleci, hızlı, çabuk' ← GM **simda-* ~ MED *simda-* 'acele etmek, koşturmak, telaş yapmak, hızlanmak; gayret etmek, çaba harcamak, emek vermek';

GM **surtagun* ~ MED *surtayun* 'öğretilen ve okutulan şey; bilim, kanunlar, kurallar, öğreti, doktrin' ← GM **surta-* ~ MED *surta-* 'öğretilmek, eğitilmek, okutulmak; eğitilmiş ve öğretilmiş olmak; alışkın olmak, alıştırmak';

GM **tarkagun* ~ MED *tarqayu(n)* 'yayılmış, dağılmış, saçılmış; ayrılmış, bölünmüş' ← GM **tarka-* ~ MED *tarqa-* 'dağılmak, yayılmak, ayrılmak';

GM **togtagun* ~ MED *toytaayun* 'sakin, durgun, durağan' ← GM **togta-* ~ MED *toyta-* 'durmak, dinmek, istirahat etmek; yerleşmek, hareketsiz kalmak; ayarlamak, sınırlamak, dengelemek vb.';

GM **tomuragun* ~ MED *tomurayun* 'açık, belirgin, kolay anlaşılır, net;

Moğolca *čilagun* : Türkçe *tāš*

genişlemiş, geniş' ← GM **tomura-* ~ MED *tomura-* 'büyüme, irileşme, belirme, belirginleşme; büyük, açık ve belirgin olmak';

GM **tornigun* ~ MED *torniγun* 'boyu poslu, iyi yetişmiş, şişman; sağlıklı' ← GM **torni-* ~ MED *torni-* 'büyüme, gelişme, (çocuk, yavru hayvan) yetişme; kendi ayakları üzerinde durabilmek; (sağlık) düzelmek, iyileşme';

GM **töbkinegün* ~ MED *töbkinegün* 'rahat, iyi ayarlanmış, iyi düzenlenmiş, yerleşik' ← GM **töbkine-* ~ MED *töbkine-* 'durma, istikrar kazanma; yerleşme; sıra olma, sıralanma';

GM **türgedüγün* ~ MED *türgedüγün* 'tez, acele, çabuk' ← GM **türged-* ~ MED *türged-* 'hızlanma; hızlı ve çevik olma; hemen öfkelenme';

GM **unġigun* ~ MED *unġiyun* 'asılı, sarkık; gevşek, gevşekçe asılı, eğik; dayanıklı, sürüncemeli' ← GM **unġi-* ~ MED *unġi-* 'asılma, sarkma; yerde sürüklenme, sürüncemede kalma; eğilme, bükülme; zayıf ve hastalıklı olma'.

Yukarıdaki örnekler, *-gUn* fiilden isim yapım ekinin kökteki fiilin sonucuna özgü sıfatları türettiğini göstermektedir. Bununla birlikte bu sıfatlardan bazılarının bir sözlükselleşme süreci sonucunda isim hâline geldiği de açıktır. Alıntılanan madde başlarından bu hususa verilebilecek örnekler: **čarbagun*, **čidkuγdagun*, **čimkiγün*, **ebčiγün*, **kengsiγün*, **medegdegün*, **nemegün*, **kalagun*, **kagagdagun*, **surtagun*.

Böylelikle, Moğolcada taş için kullanılan sözcüğün ortaya çıkışının olası bir yolu 'taş kadar sert olmak' → 'taş kadar sert bir şey' → 'taş' süreci ile mümkün olabilirdi.

Moğolca **čilagun* sözcüğüne ilişkin yukarıdaki etimolojiden daha da emin olabilmek için, öncelikle Moğolcanın tarihî dönemlerinde benzer bir süreç sergileyen başka sözcüklerin olup olmadığı incelenmelidir. Aşağıda, bu tarz örneklerin olduğunu göstermekteyim.

İlki Moğolca **čisun* 'kan' sözcüğüdür. Bildiğim kadarıyla, bu sözcüğün Moğolca kökeni hiçbir zaman sorgulanmamıştır. Türemiş bir sözcük olduğu ve *sUn* şeklindeki ek ile meydana getirildiği her zaman açık olmasına rağmen, köke dair başarılı bir etimoloji yapılmamıştır.

**čisun* sözcüğü Janhunen'in (2003: 13) *sUn* ekiyle türetilen ve anlamları sıvı veya sıvılaştırılabilir şeyler olan iki heceli Moğolca sözcüklerden müteşekkil listesinde yer alır. **čisun*'un yanında **usu/n* 'su', **üsü/n* 'süt', **času/n* 'kar', **nisu/n* 'mukus, sümük' ve **tosu/n* 'yağ, katı yağ' gibi sözcükler bulunmaktadır.

Bu nedenle Janhunen, bu sözcüklerde *sUn* ekinin işlevini bir sınıf işaretleyicisi olarak tanımlar. Moğolcada böyle bir sınıf işaretleyicisinin var olma olasılığını göz ardı etmeden, Janhunen'in her iki ölçütünün de karşılandığı ancak sözcüğün sıvılaştırılabilir bir şey ifade etmediği bazı Moğolca sözcükleri alıntılıyarak bu fikrin zorluklarına zaten daha önce dikkat çekmiştim (Kempf 2004: 377). Mesela **visün* 'dokuz', **jisün* 'renk', **üsün* 'tüy, kürk', **nasun* 'yıl, çağ, yaş', **yasun* 'kemik' ve **yosun* 'gelenek, alışkanlık' sözcükleri gibi.

Aşağıda verilen etimoloji ışığında, işlevi artık silikleşen ve türettiği sözcüğün anlamı ile eklendiği kökün anlamı aynı olan +*sUn* ekiyle burada uğraşmamıza gerek dahi olmadığı açıkça görülebilecektir (Poppe 1954: §137).

Moğolca **çisun* sözcüğü **taşisun* biçimine kadar uzanır. -*sUn* ekini ayırdıktan sonra kök, Türkçe bir etimolojiye sahip olan **taşı-*'dir. Bu Türkçe fiil **taşV-* ~ ET *taş-* 'taşmak' şeklindedir (EDPT 559b). Görüldüğü gibi -*sUn* eki hiçbir şekilde bir sınıf işaretleyicisi değildir; daha çok basit bir fiilden isim yapım ekidir.

Aynı tür bir fiilden türetme, vücut sıvılarıyla ilgili olan birkaç Moğolca terimde de görülür; bkz. **nisun* 'mukus, sümük' ← **ni-* ~ MED *nigi-* 'sümkürmek, burnunu silmek', **sigesün* 'idrar' ← **sige-* ~ MED *sige-* 'siğmek, işemek', **nilbusun* 'salya, tükürük' ← **nilbu-* ~ MED *nilbu-* 'tükürmek, püskürmek; (yağmur) çiselemek', **kölösün* 'ter' ← **kölö-*, bkz. MED *kölöre-* 'terlemek, ter dökmek'. Bununla birlikte -*sUn* ekini bir sınıf işaretleyicisi olarak varsaymak yerine, bu eki kökteki fiilin gösterdiği hareketin ve işin sonuçlarını belirten isimler türeten bir ek olarak algılamamızın daha makul olduğunu düşünmekteyim. *i* ünlüsünün varlığı ya da görünümü yukarıda anlatılmıştı; fakat *şs* kümesinin mevcudiyetinin Moğolcada mümkün olmadığını da eklemeliyim.

**çilagun* sözcüğünün etimolojisini güçlendirebilecek bir diğer ifade de Moğolca **çidku-* ~ MED *çidqu-* 'dökmek, içine akıtmak; arıtmak için maden eritmek, döküm yapmak, kalıba dökmek; madenî para basmak; akmak' sözcüğüdür. Sözcüğün kökeni, **çisun* biçiminde olduğu gibi Türkçe **taşV-* fiilidir. **çidku-* sözcüğü **taşıtku-* biçimine kadar uzanır. Türkçeden kopyalanan fiil **taşıit-* fiilidir ve bu fiil **taşV-* fiilinin ettirgen biçimlerinden biridir. Bu son parçayı oluşturan -*ku*, muhtemelen Moğolca kökenli bir ektir; kökeni bulunabilir örneklerinde kökün ve türemiş fiilin anlamı aynı veya birbirine çok yakın görüldüğü için bu parçanın işlevi açık değildir. Moğol edebî diline ait bu tür fiil çiftleri şu şekilde sıralanabilir:

amis- 'soluk almak; iç çekmek, göğüs geçirmek' / *amisqa-/amisqu-* 'solumak, soluk alıp vermek, nefes almak';

Moğolca *čilagun* : Türkçe taş

qada- ‘kakmak, çakmak, sokmak, vurup kakmak; çivilemek, mıhlamak; soy kütüğüne birinin adını yazmak; bir metne bir şey eklemek; saplanmak, batmak’ / *qadqu-/qadqa-* ‘delmek, batmak, içine işlemek, yarmak, çizmek, bıçaklamak; nakış işlemek, süslemek; iğneyle tutturmak; (arı, yılan vb.) sokmak, ısırarak, gagalamak; akupunktur ile tedavi etmek; keskin bir acı çekmek’;

baju- ‘bastırmak, ezmek, sıkmak; burmak, burup sıkmak; tutmak, kavramak, yakalamak, kapmak’ / *bajuyu-* ‘bastırmak, ezmek, sıkmak; burmak, burup sıkmak; tutmak, kavramak, yakalamak, kapmak’;

büri- ‘bürümek, kuşatmak, örtmek, kaplamak, sarmak; döşemek’ / *bürkü-* ‘bürümek, bürünmek, bulutlanmak veya bulutlu hâle gelmek; örtmek, üstünü örtmek, kaplamak; saklamak, gizlemek’;

ende- ‘yanılmak, hataya düşmek, gaf yapmak; kötü yola sapmak; ölmek’ / *endegü-* ‘yanılmak, bir konuda yanlış yapmak; bir şeyi gözden kaçırmak’;

sere-/seri- ‘uyanmak, ayıkmak, bilincine yeniden kavuşmak; ayılmak; uyanık kalmak, gece nöbeti tutmak; öğrenmek, anlamak, sezmek, sezinlemek; şüphe etmek’ / *sergü-* ‘iyileşmek, ayılmak, kendine gelmek, canlılığına tekrar kavuşmak, zindelik kazanmak; kalkmak, kalkışmak, harekete geçmek; dinlenmek, dinleşmek; yeniden dinleştiğini hissetmek’.

Bu araştırmanın son soruları, *taşV* diziliminin *çi*’ye kaynaşmasının ne zaman ve nerede olabileceğidir. Yukarıda bahsedilen Moğolca sözcükler, en eski anlamlardaki sözcük kadrosunda mevcut olduğundan bunların Türkçe-Moğolca dil ilişkilerinin erken dönemlerinde kopyalanmış oldukları açıktır. İkinci sorunun cevabı o kadar basit olmamakla beraber Moğolca sözcüklerdeki *i* sesinin kökenine bağlıdır. Bu ünlü, aslı ise o zaman kaynaşma bir Türk dilinde gerçekleşmiş olabilir; öte taraftan eğer bir bağlantı ünlüsü ise değişim Moğolcada meydana gelmiştir.

Bu makalenin Moğolca etimoloji olanaklarının henüz tükenmediği gerçeğini göstereceğini ummaktayım. Altay dil teorisinin lehte veya aleyhteki savlarına ait sorunlar, bu tür münferit etimolojilerle çözülemese de Moğolca **čilagun* sözcüğünün etimolojisinin tespit edilmesiyle bazı sorular cevap bulabilir ve başka sorular yeniden bilim dünyasının gündemine girebilir, bu da genel olarak Altay dil çalışmaları için önemlidir. Söz konusu ehemmiyet, yüz yıldan daha eski bir etimolojiye yeni bir ışık tutulabilmesi hususu değil; daha önceki belirsiz

rekonstrüksiyonların aksine Moğolca sözcüğün tarihsel sürecinin şimdi çok daha net bir hâle gelmesidir.

Kısaltmalar^v

bkz.	bakınız
Bur.	Buryat Moğolcası
Çağ.	Çağatay Türkçesi
Ç.N.	Çevirmen notu
Çuv.	Çuvaş Türkçesi
EDAL	<i>Etymological Dictionary of the Altaic Languages</i> (2003)
EDPT (1972)	<i>An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish</i>
ET	Eski Türkçe
Ev.	Evenkice
GM	Genel Moğolca
GT	Genel Türkçe
id.	Latince de ‘aynı, benzer’ anlamlarına gelen idem’in kısaltılmış
hâli.	
İM	İlk Moğolca
Kalm.	Kalmuk Moğolcası
Hal.	Halha Moğolcası
Kor.	Korece
krş.	karşılaştırınız
Lam.	Lamutça veya Evence
mec.	mecazî olarak
MED	Moğol edebî dili
OM	Orta Moğolca
ör.	örnek
TMEN (1975)	<i>Türkische und mongolische Elements im Neupersischen</i> (1963-
Trkm.	Türkmen Türkçesi
Yak.	Yakut Türkçesi

^v Ç.N.: Yazarın alıntılarda bulunduğu farklı araştırmacıların eserlerindeki ve aynı araştırmacılara ait farklı dillerde oluşturulmuş eserlerdeki kısaltmalar birbiri ile karışmaması için tekleştirilmiştir ve tek listede bir araya getirilmiştir.

Kaynakça

- BAWDEN, Charles (1997). *Mongolian-English dictionary*, London, New York: Kegan Paul International.
- BERTA, Árpád (1999). “Zur Etymologie des tü. *çok* ‘viel, sehr’”, *Studia Etymologica Cracoviensia*, 4: 7-26.
- CLAUSON, Gerard (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford: Clarendon.
- DOERFER, Gerhard (1963-1975). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, 1-4*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- GOMBOCZ, Zoltán (1905). “Az altaji nyelvek hangtörténetéhez”, *Nyelvtudományi Közlemények*, 35: 241-282.
- JANHUNEN, Juha (2003). “Proto-Mongolic”, (Ed.: J. Janhunen), *The Mongolic languages (Routledge Language Family Series)* içinde (ss. 1-29.), London, New York: Routledge.
- KARA, György (1998). *Mongol-magyar szótár*, Budapest: Terebess.
- KEMPF, Béla (2004). “Review of: Juha Janhunen (ed.) 2003, The Mongolic languages”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 57: 375-377.
- LESSING, Ferdinand D. (1960). *Mongolian-English dictionary*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press. [LESSING, Ferdinand D. (2017). *Moğolca - Türkçe Sözlük*, (Çev.: G. Karaağaç), Ankara: Türk Dil Kurumu.]
- MARTIN, Samuel Elmo (1966). “Lexical evidence relating Korean to Japanese”, *Language*, 42: 185-251.
- MILLER, Roy Andrew (1970). “The Old Japanese reflexes of Proto-Altaiic *l2”, *Ural-Altische Jahrbücher*, 42: 127-147.
- POPPE, Nikolaus (1923). “Die Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen”, *Keleti Szemle*, 20: 89-125.
- POPPE, Nicholas (1954). *Grammar of Written Mongolian*, (Porta linguarum Orientalium, Neue Serie 1), Wiesbaden: Harrassowitz.
- POPPE, Nicholas (1955). *Introduction to Mongolian comparative studies*, (Mémoires de la Société Finno-ougrienne 110), Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- POPPE, Nikolaus (1960). *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen I. Vergleichende Lautlehre*, (Porta linguarum Orientalium, Neue Serie 4), Wiesbaden: Harrassowitz.
- POPPE, Nikolaus (1973). “Über die Bildungssuffixe der mongolischen Bezeichnungen der Körperteile”, *Ural-Altische Jahrbücher*, 45: 223-243.
- POPPE, Nicholas (1974). “Remarks on comparative study of the vocabulary of the Altaic languages”, *Ural-Altische Jahrbücher*, 46: 120-134.
- RAMSTEDT, Gustav John (1903). *Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen*, (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 19), Helsingfors.
- RAMSTEDT, Gustav John (1954). “Additional Korean etymologies”, *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 57/3: 1-23.

İsmail ILGIN

STAROSTIN, Sergei, Anna DYBO ve Oleg MUDRAK (2003). *Etymological dictionary of the Altaic languages*, (Handbook of Oriental Studies: Uralic & Central Asian Studies 8/1-3), Leiden, Boston: Brill.

Orta Asya Türk Halkları ve Budizm*

Tibor PORCIÓ**

(Çev. Gözde SALUR***)

Öz: Bu makale sınırlı bir alan uzmanı grubunun dışında çok iyi bilinmeyen Türk/Eski Uygur Budizminin tarihini incelemektedir. Tarihsel bakımdan haklı olarak, M.S. 6. yüzyılın ortalarında, modern Moğolistan topraklarında Birinci Türk Kağanlığı'nın kurulmasından bu yana, Türk halklarının birlikte yaşadıkları veya düzenli temasta buldukları halkların kültür ve dinlerine karşı oldukça etkilenmeye açık olduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Maniheizm, Zerdüştlük, Budizm, "Nasturi" olarak adlandırılan Hristiyanlığı ve İslam gibi dinleri ve bunların mezheplerini benimsemişlerdir. İslam öncesi dönemde ortaya çıkan bu dinler arasında, şüphesiz ki en renkli ve verimli aşamada gelişen din, Türk (Uygur) Budizmi olmuştur. Örneğin Maniheizm ve Nasturilik Türklere pratikte sadece Soğdlar tarafından aktarılırken, Soğdca, Toharca, Çince ve Tibetçeyi içeren çeşitli kaynaklar Türk Budizmini etkilemiştir.

1. Giriş

Genel olarak halklardan ve onların inanç dünyalarından bahsederseniz, tıpkı Budizm denilince Türkçe konuşan halkların pek akla gelmemesi gibi Türk halkları bağlamında Budizm kesinlikle -en azından ilk başta- çoğu insanın aklına gelmeyecektir; bu şaşırtıcı bir durum değildir çünkü ilk olarak, Budizm'in başlıca "klasik" dilleri Sanskritçe, Pâli, Tibetçe ve Çince'dir. İkinci olarak, bugün coğrafi yayılımı ve sayıları bakımından Türk halklarının çoğunluğu (örneğin, Türkⁱ, Azeriⁱⁱ, Kırgız, Sincan Uygurları vb.) İslam'ın takipçisidir. Bu yüzden, köklü tarihleri boyunca Türkçe konuşan halkların büyük dinlerin neredeyse tamamıyla temasa geçtikleri pek bilinmemektedir ayrıca bugün dahi Türk Halkları arasında Hristiyanlık, Musevilik ve aynı zamanda Budizm'e rastlamaktayız.ⁱⁱⁱ

* Bu makale yazarın izni alınarak çevrilmiş olup çalışmanın künyesi şu şekildedir: PORCIÓ, Tibor (2015). "The Turkic peoples of Central Asia and Buddhism", **Mongolica Pragensia**, 8(2): 15-42.

** Dr., Szeged Üniversitesi, (Macaristan). E-posta: tporcio@yahoo.com / ORCID ID: 0000-0002-0717-2599.

*** Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye). Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı. e-posta: gozdesalur.3@gmail.com / ORCID ID: 0000-0003-0009-9402.

ⁱ ÇN: Yazar "Turkish" adlandırması ile Türkiye Türklerini ifade etmiştir.

ⁱⁱ ÇN: Yazar "Azeri" adlandırmasını kullanmıştır.

ⁱⁱⁱ Aynı konu ve başlıkla Macarca bir makale yayımladım: "A belső-ázsiai török népek és a buddhizmus [Orta Asya Türk Halkları ve Budizm]." İçinde: Hidas, G., Szilágyi, Zs. (ed.), 2013, **Türk Kültürü: YIL / YEAR 2022, CİLT / VOLUME 15, SAYI / ISSUE 1, S / P. 167 – 196.**

Çeviri / Translation

Makale Geliş Tarihi: 22. 04. 2022 - Makale Kabul Tarihi: 15. 05. 2022

Budizm'e gelirse, bu din bir zamanlar Orta Asya tarihinde kayda değer bir rol oynayan eski Uygurların torunları olarak tanıdığımız Sarı Uygurlar olarak bilinen küçük etnik grup arasında temellenir.^{iv}

Kubilya Han'ın emriyle 1285-1287'de hazırlanan Çince Tripiṭaka'nın bir kataloğu olan Zhiyuan fabao kantong zhongli'nin (至元法寶勘同總錄) ön sözlerini ve kolofonunu inceleyen Stanislas Julien, derleme eserde Uygurların da yer aldığı ve bazı metinlerin Uygurcaya çevrildiği durumuna dikkat çekmiştir (1848, s. 366-367). Julien bu keşfi 1848'de kamuoyuna sunmuştur ve Uygur araştırmaları alanında çalışan akademisyenler de bu tarihi ve Julien'in ismini, bir Budist Uygur edebiyatının o vakitler hala varsayım niteliğinde olan varlığının Batılı ilk kabulüyle bağlantılı olarak değerlendirirler (örn, Franke 1990, s. 75-76; Elverskog 1997, s. 1.). 1907'de Berthold Laufer, hâlihazırda başlığı "Uygur Budist Edebiyatı" olan ünlü çalışmasını yayımladığı zaman, Julien'in hipotezi daha geniş bir akademik kamuoyu tarafından kabul görmüştü. Laufer'in bilgisi kısmen 19. yüzyılın sonunda Turfan'a yapılan Rus seferlerinin kamuoyuna sunulan açıklamalarına dayanmaktadır (Radlov - Klemenc 1899), fakat daha da fazlası "Büyükayı" Sūtra'nın (Tib. sme bdun zhes bya skar ma'i mdo, Uyg. Yetikān Sudur) Tibetçe çevirisinin kolofonuna dayanmaktadır; bu kolofon bize metnin Uygurcaya da çevrildiğini gösterir (Laufer 1907, s. 392).^{vi}

Alexander Csoma de Körös'ün ilk olması bakımından ve raporunun bilgilendirici karakteri açısından bu alanın öncüsü olduğunu ifade etmek, Julien ve Laufer'in katkılarının hiçbir şekilde göz ardı edilmesini gerektirmez. Sabathu'dan (Hindistan, Himachal Pradesh'in şu anki eyaleti) Kaptan C. P. Kennedy'ye 5 Mayıs 1825 tarihinde gönderilen bir mektupta şunları okuyoruz:

Buddhizmus [Budizm]. L'Harmattan, Budapeşte, s. 227–248. Dostane ricam üzerine Rachel Mikos (Charles Üniversitesi, Prag) onu İngilizceye çevirdi. O zamandan beri çevrilmiş versiyonu büyük ölçüde elden geçirdim ve yeniden düzenledim, bazı bölümleri sildim ama çoğunlukla yenilerini ekledim. Mümkün olan her yerde Mikos'un çevirisini olduğu gibi tutmaya çalıştım ama değişiklikler, bazen yeniden çeviriler yapmak benim için kaçınılmazdı. Yine, bu gözden geçirilmiş versiyonun İngilizcesi daha sonra Dr. Mark Corner tarafından gözden geçirilmiştir. Bu vesileyle, onların titiz çalışmaları için derin şükranlarımı ifade etmek istiyorum. Ayrıca değerli yorumları ve düzeltmeleri için Prof. Agata Bareja-Starzyńska'ya (Varşova Üniversitesi) ve Prof. Max Deeg'e (Cardiff Üniversitesi) teşekkür etmek isterim. Okuyucunun bulabileceği eksikliklerden elbette yalnızca ben sorumluyum.

^{iv} Sarı Uygurlar ve dil(ler)i hakkında, bkz. Hahn 1998. Türkçe konuşan halkların tarihi ve kültürleri hakkında kapsamlı bir araştırma için, bkz. Çağatay – Kuban 2006.

^v ÇN: Büyükayı (takım yıldızı)

^{vi} Bu sūtranın Çince versiyonları için bkz. Franke 1990 ve Orzech – Sanford 2000; Tibetçe tercümesi için Panglung 1991; Moğolca çeviri için bkz. Matsukawa 2004 ve Elverskog 2006; Uygurca tercümesi için bkz. Zieme 2005, s. 115-149.

Tibetçe kitaplarda Yugurların adı Yoogoor olarak yazılır ve ülkelerine bazen Yoogera denir. “Stangyur’un” sicilinde [yani Bstan ‘gyur- T.P.’nin bir kataloğu], Songtsen Gambo’nun karısı Kongcho tarafından Çin’den getirilen ve şu anda Lassa’da tutulan Shakya’yı temsil eden orijinal bir heykelin bir ülkeden diğerine dolaşması hakkında kısa bir açıklama içeren, Yoogoor dilinden çevrilmiş küçük bir incelemeden söz edilmesinin haricinde daha ilginç bir şey öğrenemedim.^{vii}

Ancak Csoma’nın açıklaması, Julien’in makalesinin 1885’te^{viii} yayınlanmasından çok sonra yayımlandı ve oldukça açık bir şekilde daha geniş bir akademik camianın dikkatinden kaçtı.^{ix}

Ligeti (1931), Csoma’nın “Yoogoor” verilerini bilimsel bir titizlikle^x inceleyen ilk kişiydi ve hem Csoma hem de Laufer’in Tibetçe kaynaklarında geçen yogur/yu-gur etnik adının, Çin’in Gansu 甘肅 eyaletinde yaşayan Sarı Uygurlar olarak bilinen insanların atalarına işaret ettiğini gösterebildi.

Laufer’in makalesinin yayımlandığı sıralarda Orta Asya’ya yolculuk heyecanı tüm hızıyla devam ediyordu. Çeşitli milletleri temsil eden diplomat, gezgin ve kâşif grupları bölgeye doğru yola çıktı. 1889 ve 1915 yılları arasında -yalnızca en önemli milletlerden bahsetmek gerekirse- Rus, İngiliz, Alman, Japon ve Fransız kaşifler bölgeyi keşfetmek için birbirleriyle yarıştı. Bunun bir sonucu olarak da bugün en büyük Uygur koleksiyonları ve genel olarak Türkistan’dan

^{vii} Duka 1885, s. 63-64. Ligeti (1931, s. 304), Tibetçede Tsan dan gyi sku rgya nag na bzhugs pa’i byon tshul ([‘Tarihi] Sandal Ağacı (Buda-) Heykeli Çin’de yerleşik olmalıdır) ve Tibetçe Tengyur’a (bstan ‘gyur) dahil edilmiştir: (1) Beijing basım No. 5090 ru 154a1–155a4; sDe dge eki No. 4960 (= Pekin baskısı); (2) sNar thang baskı No. 3879 ru 142a1–143a5. Bugün, Csoma’nın metnin içeriğine ilişkin açıklamasının yanlışlıklarla dolu olduğunu biliyoruz. Tibetçe metin, en iyi bildiğim kadarıyla, metnin şimdiye kadarki tek kapsamlı baskısı olan Kudara 2004 tarafından yayımlandı, tercüme edildi ve Çince eşdeğeriyle karşılaştırıldı.

Tibetçe çevirisi 1263’te yapıldı ve özel değeri, kaynak dilinin Uygur olduğunu kesin olarak bildiğimiz tek Tibet Budist metni olmasında yatar (kendisi Çince den bir çeviridir). Ne yazık ki Uygurca metin günümüze ulaşmamıştır.

^{viii} Önceki nota bakın.

^{ix} Kudara dahi çalışmasında rapora atıfta bulunmamıştır (bkz. not 4).

^x Daha önce G. Kuun (1990), “Yoogera” ülkesinin gerçekten var olduğunu göstermişti. Bilindiği gibi Csoma, son yolculuğunda “Yoogera” ülkesi ve halkı hakkında daha fazla bilgi toplamak için Tibet’in başkenti Lhasa’ya doğru gidiyordu. Ne yazık ki, ormanda yakaladığı sıtma nedeniyle, yolculuğu 11 Nisan 1842’de Darjeeling’de sonsuza dek sona erdi. Kuun, Csoma’nın son yolculuğunu tamamlayabilseydi, Çin’deki etnik gruba ulaşabileceğini varsayıyordu. Rus gezgin Potanin’in (1900, s. 47) aktardığı şekliyle “Yoğurtlar”. Csoma’nın hayatı ve çalışması hakkında ve daha fazla okuma için bkz. örn., <http://csoma.mtak.hu/en/csoma-elete.htm>.

diğer materyaller Berlin, Londra, Paris, St. Petersburg ve özel Japon koleksiyonlarında bulunabilir.^{xi}

Britanya İmparatorluğu'nu temsil eden Macar Aurél Stein'dı. Dunhuang^{xii} mağara tapınaklarının varlığını 1879'da Béla Széchenyi'nin seferine katılan coğrafyacı Lajos Lóczy'den öğrendi (Miklós 1959, s. 9-17; Köves 2009, s. 23). Dunhuang'dan, Çin'deki Gansu ve Xinjiang 新疆 topraklarından çeşitli dillerde ve yazılarda metin parçalarının yanı sıra elyazmaları birbiri ardına ortaya çıktı ve o zamanlar bunların büyük bir çoğunluğu hiçbir şekilde bilinmiyordu. Meydana gelen envanterin büyük bölümü, Laufer'in Tibetçe kaynağında belirtilenler de dahil olmak üzere, bir zamanlar müttekâmil bir varlık göstermiş olan Uygur Budizminin mirasına aittir.

2. Budizm'in Türkçe Konuşan Halklar Arasında Yayılması

2.1. Birinci Türk Kağanlığı Altında (552-630)

Türkler, 6. yüzyılın ortalarında, yaklaşık 552 yıllarında bugünkü Moğol topraklarındaki Ruanruan 蠕蠕 İmparatorluğunu yendiklerinde, Birinci Türk Kağanlığı'nın (552-630) kurulmasının bir sonucu olarak bozkır tarihi sahnesine çıktılar.^{xiii}

Çin'in kuzeybatı sınırlarında, Hazar Gölü'nün doğu kıyılarına kadar uzanan tüm bölgeleri hızla fethettiler. Fetihlerin ekonomik ve kültürel bir öneme sahip olmasının temel nedeni bölgedeki en önemli ticaret yollarından İpek Yolu'nun onların kontrolü altına girmesi ve ayrıca İmparatorluklarının sınırlarının Bizans, Pers İmparatorluğu, Hindistan ve Çin (Beckwith 1993, s. 9-10) gibi kendi devrinin siyasî açıdan ve medeniyet seviyesi olarak tüm önemli güçleri ile çatışır hâle gelmesidir. 580'li yılların başında, kağanlık Batı ve Doğu olmak üzere ikiye bölgeye ayrıldı. Doğu Kağanlığı zaman zaman Çin'e saldırırken Batı Kağanlığı sıklıkla Bizans ve İran ile savaşa girdi. Tang 唐 Hanedanlığı'nın (618) kurulmasından ve gücünün artmasından sonra Çinliler bir karşı saldırı başlattılar

^{xi} Keşifler, el yazmalarının keşifleri ve daha fazla literatür için bkz. Hopkirk 1980; Elverskog 1997, s. 2-5; Gen 2004; Zieme 2004; Köves 2009, s. 21-26. Neyse ki, keşif hala devam ediyor. Bugün bile, başta Çinli arkeologlar olmak üzere yeni keşiflerden dolayı kaynak materyal sürekli olarak zenginleşiyor.

^{xii} ÇN: Bin Buda Mağaraları

^{xiii} İç Asya'nın (Türk dönemleri dahil) kadim tarihine bir giriş olarak, Sinor 1990'ı şiddetle tavsiye ediyorum; Altın 1992; daha fazla okuma ve referans için bkz. örn., Drompp 2005a. Budizmin yayılması için ayrıca HeirmanBumbacher-Stephan 2007'deki ilgili bölümlere bakınız; iyi bibliyografik referanslara sahip değerli bir Uygur tarihi için, bkz. örn., Russell-Smith 2005 ve Köves 2009.

ve Türklerin kendi içindeki bölünmeyi kullanarak doğu kabilelerini birer birer fethettiler. 630 yılında da Doğu Türk İmparatorluğu çöktü ve çok geçmeden batı konfederasyonu da bağımsızlığını kaybetti.

İlk Türk Kağanlığı yöneticilerinin Budizm ile temas etmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte, bu sürecin doğuşu ve aşamaları hakkında elimizde çok az güvenilir bulgular olduğu bir gerçektir. Çinli Budist misyonerlerin Ruanruan sarayında etkin olmuş olma ihtimalini göz ardı edemeyiz (Tremblay 2007, s. 107, daha fazla literatür için not 156'ya bakınız). Yalnızca onların varlıklarının gerçek ölçüğünü ve etkisini tahmin edebiliriz. Muhtemelen Çinliler, Birinci Türk Kağanlığı'nda olduğu gibi, komşu göçebe konfederasyonların sarayıyla ilişkilerinin oluşumunda Budizm'i kullanmaya çalıştılar. Çin kaynaklarını temel aldığımızda, Çin'in başkentinde bir kısmı Budist olan büyük bir Türk nüfusu olduğu varsayılabilir (Gabain 1954, s. 161-167). 550'li yılların sonlarına doğru, Kuzey Zhou 北周 hanedanının (557-581) kurucusu imparator Xiao Min Di 孝閔帝, Türk toplumu için bir Budist tapınağı inşa edilmesini emretmiştir (Gabain 1954, s. 162-163; Liu 1958, s. 38-39). Çinliler bu dini eylemler ile sadece kendilerini Çang'an'da 長安 yaşayan Türklere sevdirmeyi ummamışlar, aynı zamanda Muhan Kağan'a (木桿, Türkçe: Bukan, r. 553-572) dostça bir siyasi jest olarak da onu tasarlamışlardır (Tremblay 2007, s. 107). Sonraki imparator Ming Di 明帝, tapınağın takdisini Muhan'ın erdemlerini sıralayan metni içeren bir yazıtla kutlamıştır, bu metinlerden biri onun Budizm'e geçişini anlatır. Ancak, bu iddia tarihsel gerçeklikten ziyade daha çok Çin'in olmasını arzuladığı durumu yansıttığına göre bu beyanın doğruluğu birçok bilim insanı tarafından sorgulanmaktadır (Gabain 1954, s. 163; Klimkeit 1990, s. 54; Elverskog 1997, s. 5). Muhan'ın ölümünden sonra, küçük kardeşi Taş/tpar^{xiv} (572-578) -Çin kaynakları, Huilin 惠琳 adlı Çinli bir keşiş tarafından dininin değiştirildiğini belirtiyor- tahta çıktı ve Budist rahipler için bir türbe inşa etti (Gabain 1954, s. 164-165; Klimkeit 1990, s. 55; Tremblay 2007, s. 107). Beiqi shu'ya 北齊書 göre, Kuzey Qi'nin 北齊 İmparatoru (550-577) Taş/tpar'ın isteği üzerine "Kuzey Qi'nin Tarihi"ni (Tremblay 2007, s. 107, n. 159) 574 yılında Çince'den "Türkçeye (tujue yu 突厥語)" çevrilmiş

^{xiv} Kljaštornyj – Livšic (1972) ismi *Taspar* olarak okur; Yoshida – Moriyasu (1999) *Tatpar* okumasını önerdi. Soğdeca <s> ve <t> -özellikle çok iyi korunmamış bir gravürde- kolaylıkla bir araya getirilebildiğinden, bu vesileyle Rybatzki'nin s (2000, s. 216ff) ismi yazıya geçirme yöntemini takip ediyorum, yani her iki okuma için olasılığı açık bırakıyorum.

Parinirvānasūtra'yı (Niepan jing 涅槃經) ona gönderdi (Gabain 1954; Liu 1958, s. 34; Klimkeit 1990, s. 55; Zieme 1992, s. 10-11).

Ne yazık ki bu çeviri günümüze ulaşmamıştır ve başka hiçbir kaynakta adı geçmemektedir, dolayısıyla hangi yazıyla yazıldığı ve gerçekten Türkçeye çevrilip çevrilmediği konusunda emin olamayız. Bununla birlikte, Alman Turfan seferi materyallerinde, Parinirvānasūtra'nın dogmatik olarak geliştirilmiş bir versiyonunu temsil eden Uygur alfabesi ve Uygur Türkçesiyle yazılmış bir dizi fragman kalmıştır. Çeviri, bir orijinal Çince metin üzerine dayandırılabilir, ancak bunun 574'te çevrildiği iddia edilen çeviriyle hiçbir ilgisi yoktur. (Zieme 1992, s. 11-12; 2002; 2012). Buna ek olarak bu dönemde Eski Türkçe bir yazı dili değildi ve 6. yüzyıldaki Türkçenin dinsel söz varlığının Budizm'in sofistike kavramlarını ve karmaşık terminolojisini yansıtmayı yansıtamayacağı sorgulanmıştır. (Klimkeit 1990, s. 55). (Klimkeit 1990, s. 55). Bu çeviri eğer gerçekten var olsaydı, yazının yanı sıra hedef dilin de Soğdca olması gerektiği yaygın olarak paylaşılan bir varsayımdır (Klimkeit 1990, s. 55; Zieme 1992, s. 11-12; Kudara 2002, s. 184; Tremblay 2007, s. 108).

Elimizdeki en güvenilir verilere göre, Birinci Türk Kağanlığının resmi dili Soğdça idi. Bu zamana dek, bunun en somut kanıtı Nawar Kağan tarafından dikilen Bugut mezar yazıtı olmuştur (r. 578-587).^{xv}

Dikili taşın iki yanında ve ön yüzünde Soğdca ve arka yüzünde Soğd alfabesiyle Brāhmī yazısı bulunmaktadır. Yazıt, o dönemde Soğd dili ve yazısının kullanıldığını kanıtlamasının haricinde, Budizm'in varlığını göstermesi ve Taş/tpar Kağan'ın Budizm'i kabul edişinin kanıtı olması açısından sıkça başvurulmuş bir kaynaktır.

Son araştırmaların ışığında, bu yorumlama artık o kadar kesin görünmüyor. Hatta, yazıtı inceleyen daha önceki araştırmacılar, Soğdca metnin yazarının kendisinin büyük olasılıkla Budist olmadığını düşündüler (Kljaštornyj - Livšic 1972, s. 79; Bazin 1975, s. 41-43).^{xvi}

Yazıtın içeriğini göz önünde bulundurduğumuzda, bu yazıt Türk hükümdarları için bir anıt niteliğindedir - aslında bu bakımdan sonraki Türk runik yazıtlarından farklı değildir- ve ana düşünce olarak ataların büyüklüğüne duyulan saygıyı

^{xv} Yazıt, Moğolistan'da Bugut Dağı'nın (Bayan Çağaan Gölü'nde) 10 km doğusunda, dağın bir mezarlık alanının kalıntıları arasında keşfedilmiştir. Taş, bulunduğu yerden sergilendiği Cecerleg Bölge Müzesi'ne taşındı.

^{xvi} Ayrıca bir sonraki nota bakınız.

yansıtır. Buna ek olarak hükümdarın ölümü için kullanılan k'w βγγ s'r pwr-sty / βγγšt s'r pwrst “Tanrıya/tanrılara döndü” deyiimi (Yoshida-Moriyasu 1999, s. 123-124, B2.1,7), Budist ölüm kavramına epey yabancıdır.^{xvii}

Bununla birlikte, yazıt, erken dönem Türk Budizmi için en sık atıfta bulunulan tarihsel kanıtın temel kaynağı haline geldi. Yazıtın ilk deşifrecilerine göre Soğdca metinde Taş/tpar Kağan’ın “yeni ve büyük bir saghanın kurulması” (RBkw nwh snk' 'wst) emrini verdiği bir bölümün bulunması bunun nedenidir (Kljaštornyj - Livšic 1972, s. 86; Rug 1982, s. 453). Burada, Soğdca nwh, “yeni” kelimesinin, büyük olasılıkla nwm “hukuk, öğreti” (nom <Greek νόμος) olarak hatalı bir okunmasıdır.

Nitekim, söz konusu ifade (nwm snk') yazıtta birkaç defa geçmektedir ve iki türlü okunabilir: ya snk', Sanskritçe saṅgha'nın, “Budist topluluğu” ya da Farsça sang'ın “kaya,taş” karşılığıdır (yani dikili taş) (bkz. Gharib 8855, 8857; Pulleyblank 1983, s. 77)^{xviii}.

İkinci okumayı -Farsça sang- tercih edenlere göre yazıtın Budizm ile ilgisi yoktur (Erdal 2004, s. 35, n. 47). “Yasa taşı” kabulünün metnin bağlamına çok daha uygun olduğu^{xix} konusunda hemfikir olunabilir ve içerik genel olarak, geleneksel Türk dini inancından kopmuş olan kağan en üstte olmak üzere, Türklerin yöneticilerinin seçkin olduğu görüşünü doğrulamaktan ziyade reddetmektedir.

Ancak bu durum, Orta Asya'daki Budist çevreler tarafından birincil olarak kullanılan ve yayılan Brahmī yazısıyla yazılmış bir dikili taş yazıtının dördüncü yüzündeki varlığının önemini pek azaltmaz (Laut 1986, s. 4). Ne yazık ki dikili taş o kadar kötü bir şekilde parçalara ayrılıp dağılmış (Yoshida - Moriyasu 1999, s. 125) ki deşifre edilmesi ve dolayısıyla dilinin tanımlanması için bugüne kadar yapılan tüm girişimler başarısız olmuştur. Yazısı, Bugut yazıtına yakın bir tür Brāhmī yazısıyla yazılmış, Birinci Hanlık zamanından biraz daha genç olan iki Huis Tolgoi yazıtında^{xx} da durum aynıdır. Bu noktada, bu yazıtların dilinin (Bugut yazıtının Brāhmī kısmı dahil) Sanskritçe olmadığı ve içeriklerinin

^{xvii} Kljaštornyj – Livšic (1972, s. 86), Soğdca deyiimi “O [kağan] Tanrı'ya sorar / tanrılara sorar” şeklinde farklı bir şekilde tercüme etmiştir. Bu yorumdan da şu sonuçlara vardılar: “Bugut yazıtının dini kavramında Tanrılarla bağlantı (hükümdarın bir baş rahip olarak işlevi), daha sonraki Orhun anıtlarından açıkça daha önemli bir yer tutar.” (s. 78).

^{xviii} Yararlı ek verilerle birlikte farklı yorumların bir özeti için bkz. Rybatzki 2000, s. 208.

^{xix} Tremblay'e göre (2007, s. 108, not 164), nwm snk' bileşiği, ister “dinin saṅgha'sı” ister “hukukun taşı” anlamına gelsin, Budist kökenlidir.

^{xx} Moğol Bilimler Akademisi (Ulaanbaatar, Moğolistan) Tarih ve Arkeoloji Enstitülerinde saklanırlar.

dünyevi olduğu^{xxi} güvenle söylenebilir ki konumuz için asıl önemli olan da budur.

Bununla birlikte, diğer kaynaklar Budizm'in hoşgörülü bir dinden daha fazlası olduğunu göstermektedir. Kuzey Zhou 北周 Hanedanlığı altında Budizm'in tahakkümü esnasında (574-577), kuzey Çin'i terk etmeye zorlanan keşişler arasında, diğerleriyle birlikte Türk mahkemesine sığınma hakkı verilen Jñānagupta (523-600?) adında bir Gandhara ustası vardı (Gabain 1954, s. 165; Kljaštornyj - Livšic 1972, s. 78). Bu arada, Hindistan'dan eve dönen birkaç Çinli keşiş, Çin'e geri dönmeleri güvenli olmadığı için onlara katıldı. Bu keşişler, Jñānagupta ile birlikte getirdikleri metinleri incelediler, katalogladılar ve Çinceye çevirdiler ve ancak 584 yılında Çin'e geri döndüler (Gabain 1954, s. 165; Liu 1958, ss. 37-39; Klimkeit 1990, s. 55).

Batı Türkleri ile ilgili daha az somut veri vardır. 576-578 yıllarında batı topraklarının ilk hükümdarı İstemi Kağan (553-575) tarafından yetkilendirilen bir heyet Bizans'a geldi. Heyetin lideri -adından yola çıkarak- bir Budist olabilecek Sog-dian Maniak'tır (Lieu 1985, s. 185).^{xxii} Onun örneğinin gösterdiği gibi, orada Türk ve Soğd aristokrasileri arasında yakın bağlantılar vardı ve Türkler, Soğd tüccarların becerilerini ve uzmanlıklarını yetkin bir şekilde kullanıyorlardı. Bu etkinin dini yaşama da yayılıp yayılmadığını sadece tahmin edebiliriz. Ancak Batı Türklerinin, 6. yüzyıldan beri Budizm'in halihazırda mevcut olduğu Orta Asya bölgelerini ele geçirdiği kesindir (Klimkeit 1990, s. 53; Kudara 2002, ss. 97-98) ve mahkeme, Hintli keşiş Prabhākaramitra'yı 626 yılından kısa bir süre önce ve Çinli Xuanzang'ı 玄奘 da 630 yılında içtenlikle kabul etmiştir (Bagchi 2011). Çinli keşiş Wukong 悟空 (751-790) daha sonraki dönemlerle ilgili olarak Gandhāra'daki zamanını (759-764) yazarken, Türk hükümdarlarının mali desteğiyle inşa edilen Budist türbelerinden bahseder (Gabain 1954, ss. 166-167).

2.2. İkinci Türk Kağanlığı Altında (692-742)

Yarım yüzyıl sonra Çin hakimiyeti altındaki bir grup Doğu Türk'ü isyan etti ve diğer Türk kabileleriyle birleşerek İkinci Türk Kağanlığını (692-742) kurdu.

^{xxi} Bu bilgiyi Dr. Dieter Maue ve Dr. Mehmet Ölmez'e borçluyum (e-posta iletişimi, 10. 02. 2015). Ölmez'in 2014'te bildirildiği üzere, geçtiğimiz günlerde dört bilim adamından oluşan uluslararası bir ekip (D. Maue, M. Ölmez, E. de la Vaissière, A. Vovin) söz konusu yazıtları yeniden incelemeye başladı. Onların bulguları, umarım, bu makalenin bu bölümünde tartışılan veya değinilen noktalara yeni bir ışık tutacaktır.

^{xxii} Daha fazla bilgi için bkz. La Vaissière 2005, s. 165-167.

İkinci imparatorluğun özgün bir özelliği siyasi ve kültürel öz farkındalığı güçlendirmesi ve dış etkiden -yani Çin- uzaklaşmasıydı. Esasen, bu çabaların sonuçlarından biri ve aynı zamanda kanıtı, Türkçe için ilk orijinal yazı sisteminin, runik olarak adlandırılan yazı sisteminin oluşturulmasıydı (Erdal 2004, s. 38-41; Róna-Tas 1991, s. 55-62).

Bu dönemden ve bu yazı sisteminden kalma oldukça önemli yazıtlar, Türkleri eski yaşam biçimlerine ve değerler sistemlerine geri dönmeye teşvik eder. (Tekin 1997, s. 261f; Klimkeit 1990, s. 55-6, Erdal 2004, s. 41). Bu bakımdan bu yazıtlar, eski Türk inancı açısından da en eski birincil kaynağımızdır. Ayrıca bir dereceye kadar bu bilgi, İkinci Türk Kağanlığının hükmü süresince Budizm'in varlığının yalnızca önemsiz düzeyde olabileceğine dair genel varsayımın temelidir (Elverskog 1997, s. 6). Ancak runik yazıtlarda *isbara* (<Sanskrit *īśvara*) 'efendi, usta, prens' unvanı oldukça yaygındır ve ister Soğdca'dan (Tremblay 2007, s. 108) ister Toharca'dan (Rybatzki 2006, s. 225) aktarım yoluyla Türkçeye girmiş olsun her halükârda Budist kökenli bir kelimedir. Bilge Kağan'ın hükümdarlığının başlangıcı olan 716 yılında, toprak duvarlarla çevrili şehirler kurmaya ve Budist tapınakları inşa etmeye başlaması vasıtasıyla bu resme daha fazla ayrıntı kazandırıldı (Tremblay 2007, s. 108).

2.3. Doğu Uygur İmparatorluğu Altında (744-840)

Uygurlar, yaklaşık 740 yıllarında Türkçe konuşan boylara ek olarak Basmlılar ve Karluklar ile birleştiler ve birçok uzun savaştan sonra Türk boylarının egemenliğine son verdiler. Daha sonra Uygurlar eski müttefiklerinin kovulmasıyla kendi güçlerini pekiştirdiler. Literatürde Uygur Kağanlığı (Uygur Bozkır İmparatorluğu veya Doğu Uygur İmparatorluğu olarak da adlandırılır) olarak bilinen devlet, varlığını yaklaşık yüz yıl boyunca sürdürmüştür (744-840). Bu devlet, Tang sarayıyla güçlü ticarî, diplomatik ve askerî bağlar kurdu.

Çin imparatoru iç isyanla tehdit edildiğinde yardım için Uygur hükümdarlarından yardım istedi.^{xxiii} 757 yılında Uygurlar, Çin'in başkenti Chang'an'ın yeniden fethedilmesine yardım ettiler. 762'de stratejik açıdan önemli olan Loyang'ı 洛阳 işgal ettiler ve son isyancıları boyunduruk altına aldıkları sırada şehri harap ettiler (MacKerras 2000, s. 225-226). Ancak burada, önemi ve etkisi yalnızca kısa vadede değil aynı zamanda gelecek yüzyıllarda da Uygurların kaderini belirleyen daha müteyyin bir olay yaşandı. Böğü (veya

^{xxiii} Tang imparatoru ile Orta Asya'daki komşuları arasındaki ilişki ve ilgili literatür için bkz.: Beckwith 1993; Slobodnik 1995, 1997; MacKerras 2000.

Bügü) Kağan (Çince Mouyu 牟羽, r. 759-779), çoğunlukla Mani öğretilerinin takipçisi olan Soğd topluluğunun üyeleriyle bir araya geldi.

İsyanın liderleri arasında Çin’de yaşayan yabancılar (Türkler, Soğdlar) vardı. Bu yüzden Soğdlular, haklı olarak imparatorun yabancı karşıtı tepkilerinden korkuyorlardı. Etnik ve dini gruplarına koruma sağlamak amacıyla güçlerinin zirvesinde olan Uygurların liderine yöneldiler.^{xxiv} Onların çabaları başarıyla sonuçlandı, Soğdluların -Birinci Türk Hanlığı döneminde daha önce gösterdikleri- önemli yetenekleri ve deneyimleri (özellikle diplomasi, yönetim, ticaret hayatı, okuryazarlık ve irfan alanlarında) bu bakımdan şüphesiz belirli bir etkindir ve halihazırda Uygur kağanının yeni imparatorluğunun örgütlenmesinin de Uygur kağanı için gereklidi. Bu nedenle Kağan, Ordu-Balık’ta bulunan ikametgâhına birkaç Soğdu danışman aldı. Bu danışmanların temel misyonu Kağana Mani inancını benimsetmek ve aynı zamanda onun İmparatorluğunda birleştirici bir dinin yayılmasının faydaları konusunda da onu ikna etmekte.^{xxv} Bunun sonucu olarak, 763 yılında kağan, Maniheizm’i imparatorluğun devlet dini haline getirdi.^{xxvi} Mani inancının benimsenmesi ve Uygur toplumunun önde gelen çevrelerinde desteklenmesi şüphesiz kademeli bir süreçti. Buna ek olarak yerli büyücüler ve kahinler de önemli bir rol oynamaya devam ettiler (MacKerras 1990, ss. 333-335).

Elbette sadece Tang sarayında değil, aynı zamanda iktidardaki Uygur çevrelerinde de Mani ve Soğd etkisinin güçlenmesinden ve buna eşlik eden Çin karşıtı siyasetten herkes memnun değildi ve bu yüzden bu iki gücün mücadelesi hem iç hem de dış politikanın işleyişine damgasını vurdu (MacKerras 2000, ss. 223-226; La Vaissière 2005, ss. 223-225). Ancak Uygur çevresinde Maniheizm’in benimsenmesi bunun sadece anlık bir siyasi eylemden çok daha fazlası olduğunu kanıtladı ve onun egemenliği çok uzun bir süre devam etti.^{xxvii}

^{xxiv} Soğdlar, Çin’in iç siyasetini etkilemek için göçebe halkları kullanmaktan çekinmediler (Beckwith 1993, s. 146, n. 17.).

^{xxv} Eğer öyleyse, “iki tarikat”, yani devlet ve din arasındaki yakın ilişki kavramı, Maniheist Soğdlular tarafından Doğu Uygur Kağanlığı’nda zaten tanıtılmış olmalıdır. Bkz. Klimkeit 1982, 1993, s. 351-362; Konuya yakın zamanda yapılan bir katkı için bkz. Zieme 2014. Clark 2010, “Bügü Han’ın Maniheizm’e geçmesini” Loyang’a yaptığı askeri seferden yıllar önce hatta muhtemelen “Kağan olmadan önce” gerçekleştiğini öne sürüyor.

^{xxvi} Uygur Kağanlığı, dünya tarihinde Fars kökenli bu inancın böyle bir statü kazandığı tek ülke olmuştur: bkz. Nattier 1991, s. 780; MacKerras 2000, s. 224. Moriyasu’ya (2004, s.34-35) göre bu eylem, kağanlığın 7. kağanı Huaixin 懷信 (h. 795 808) döneminde gerçekleşti.

^{xxvii} Uygur Kağanlığındaki dini yaşam için bkz. MacKerras 1990, s. 329-334; ayrıca bkz. Nattier 1991, s. 780.

Budizm'in ve muhtemelen diğer inançların temsilcilerinin (muhtemelen "Nasturiler", Zerdüşter) Maniheist rahiplerin izinden giden savaşçı göçebeler arasında misyonerlik faaliyetlerini yürütmekle kalmadığı, aynı zamanda onların gelişinden önce de faaliyet göstermiş olduğu kuvvetle muhtemeldir. Üç dilli (Çince-Soğdca-Uygurca) Karabalgasun yazıtının (821'den sonra)^{xxviii} tanıklığına göre, Maniheizm'in kabulüne diğer din(ler)in putlarının yakılması eşlik etti.

Görünüşe göre Budizm, Çin ile siyasi dostluk stratejisinin güçlendirildiği ve Maniheizm'e resmî desteğin geçici olarak kesildiği 779-808 arasındaki dönemde bile Uygur kağanlarının himayesini elde etmeyi başaramadı (Tremblay 2007, s. 108, 112).^{xxix}

Siyasi -ve tabii ki dini- rekabetin, tıpkı Soğd ve Çin kültürlerinin eşzamanlı yakınlığı gibi, verimli olduğu kanıtlandı (MacKerras 1990, s. 340; Russell-Smith 2005, s. 46). Dini okuryazarlık kanalları aracılığıyla ve onunla birlikte evrensel bilgi yayıldı. 9. yüzyılın ilk yarısında Uygurların varlığı ve tarım faaliyetleri hakkındaki havadisler Orta Asya sınırlarının çok ötesine geçti. Ancak Kağanlık askerî açıdan artık kuzeyden gelen Kırgız akınlarına dayanacak kadar güçlü değildi ve bu durum üzerine 840 yılında Uygur bozkır egemenliği sona erdi. Ancak bu çöküş, Uygur kültürünün ve bilgi birikiminin çöküşünün habercisi değildi. Hatta, onların asıl olgunluğu bir süre sonra gerçekleşti.

2.4 Uygurların Yeni Vatanlarında

Daha önceki göçebe devlet oluşumlarının (Ruanruanlar ve Türkler) devrilmesini, esasında sadece seçkinlerin ve iktidarın değişmesi izledi. Bu bakımdan Uygurlar atalarından farklıydı. Onların kabilelerine mensup olanların çoğu, yeni yöneticilerine hizmet etmek istemediler, aksine güneye ve güneybatıya göç ettikleri için yeni bir yuva arıyorlardı. Kaynaklar başlıca üç gruba dikkat çekmektedir. Bir (oldukça bölünmüş) grup Çin'e sığınma talebinde bulundu

^{xxviii} En iyi korunmuş olan Çin kısmında ise Budizm'den Maniheizm'e doğru sürüklenen Kağan'a (Bögü?) muğlak bir gönderme görüyoruz; İngilizce çeviriler için bkz. Clark 2000, s. 87-88; Tang 2005, s. 18-19. Soğdca ve Uygurca bölümler için Moriyasu – Yoshida – Katayama 1999, s. 209-224'ün yeni baskısına bakın. Soğdca bölümündeki bazı yeni okumalar için Yoshida 2011'e bakınız. Daha fazla literatür için bkz. <http://www.iranicaonline.org/articles/karabalgasun-the-inscription>. Bu nedenle, bu boyanmış veya oyulmuş resimlerin esas olarak Budist eserler olduğunu varsaymak için iyi nedenlerimiz var (Nattier 1991, s. 780).

^{xxix} Tremblay s. 108'de, Tekin'in (1976) yazıt 767-780 dönemine tarihlenmesine dayanarak, erken Uygur Kağanlığı'nda Budizmin varlığına kanıt olarak Toyok'tan (bir manastırın restorasyonu vesilesiyle) bir ithaf yazıtına atıfta bulunur. Diğer bilim adamları, haklı nedenlerle, Tekin'in önerdiği yazıtın bu erken tarihlendirmesini sorguladılar. Doerfer'e (1993, s. 250) göre 11. veya 12. yüzyıla, Zieme'ye (2014, s. 23, n.110) göre ise 10. veya 11. yüzyıla aittir. Rybatzki (2000, s. 276) yazıtın 12. yüzyıldan öncesine tarihlendirilemeyeceğini savunur.

ancak hiç de hoş karşılanmadılar. 843 yılının başlarında Tang ordusu sınırdaki Uygur kamplarına saldırdı ve mültecilerin çoğunu katletti (Drompp 2005b, s. 95-123, Beckwith 2009, s. 159). Daha büyük bir grup batıya doğru yola çıktı ve hemen ikiye ayrıldı. Bir grup Tibet İmparatorluğu'nun kuzeydoğu kısmına, günümüzün Gansu eyaletine taşındı ve Ganzhou 甘洲 ve Shazhou 沙洲 bölgelerine yerleşti. Çince, Tibetçe, Uygurca ve Moğolca kaynaklar sayesinde onların geçmişlerini günümüze kadar takip edebiliyoruz. Onlar, zamanla Sarı Uygurlar oldular; onların dilleri ve kültürleri birçok yönden 9. yüzyıl Uygurlarını yansıtmaktadır. İkinci ve daha büyük grup, başkentleri Gaochang 高昌(Koço) ve Beiting 北庭 (Beşbalık) olan Tianshan 天山 bölgesinin (bugünkü Sincan'da) vahalarında küçük bir devlet kurdu; bilimsel literatür buna Batı Uygur Krallığı veya Gaochang/Turfan Uygur Krallığı olarak atıfta bulunur.^{xxx}

Yeni bölgelerinde, her iki grup da yavaş yavaş yerleşik bir yaşam tarzını benimsedi. Dinî açıdan her bir bölge Budizm'in bir kalesiydi, ancak Uygur seçkinleri Mani inancını uzun süre devam ettirdi. 10. yüzyılın sonlarında (998), Gansu Uygurlarının kağanı Budizm'e geçti; Gaochang Uygurlarının hükümdarı bunu 11. yüzyılın başında (1008) gerçekleştirdi (Tremblay 2007, s. 113). Song hanedanının Çin elçisi Wang Yande 王延德 (939-1006), 981 yılında Koço'yu ziyareti sırasında elli Budist manastırı ve bir Çin kütüphanesinden farklı olarak bir Mani tapınağından söz etmiştir. Başka bir deyişle, Buda'nın öğretileri Maniheist yöneticiler altında halihazırda büyük ölçüde yayılmış ve hem Uygur aristokrasisinin hem de sıradan insanların çevrelerinde giderek daha popüler hale gelmişti.^{xxxii}

Bu dönemde egemen Uygur sınıfı Budist eserlerin kendi dillerine çevrilmesine sponsor olmaya başladı. Bölgede gelişen Budist kültüründen kaynaklanan üç ana kaynak mevcuttu: Çin'in (Beşbalık, Turfan, Dunhuang) yanı sıra Soğdca ve Toharca (Kuçar, Kaşgar, Turfan), (Elverskog 1997, s. 8). Bu üç kültürün tümü, Türk Budizminin oluşumunda ve gelişmesinde az ya da çok bir dereceye kadar daha önce çoktan rol oynamıştı.^{xxxii}

2.5. Türk-Uygur Budizminin Kaynakları

^{xxx} Uygurların göçleri için bkz. Russell-Smith 2005, s. 53; daha fazla literatür için bkz. 120-122 not. Birinci grubun trajik inancı ve buna yol açan ayrıntılı olaylar için bkz. Drompp 2005b.

^{xxxii} Aristokrasi, Soğdlu Nasturiler tarafından kısmen Hıristiyanlığa geçirilmişti (Kudara 2002, s. 186).

^{xxxii} Son zamanlarda (2013) Kitsudō, Hitan'ın 契丹 Uygur Budizmi üzerindeki etkilerine dikkat çekti (Liao 遼 dönemi 916-1125).

Orta Asya'daki Türkçe konuşan halkların ilk Budist öğretmenlerinin kim olabileceği sorusu çok tartışılan bir konudur.^{xxxiii} Görüşler iki gruba ayrılabilir. Bazı bilginlere göre onlar Soğdluydular (“Soğd hipotezi”), diğerler bilginler ise bu rolü Toharlara atfediyor (“Toharca hipotezi”). Her iki grup da ilk dönem metinlerin -yani “klasik öncesi” özellikler gösterenler (Laut 1986, s. 59-148)-sonraki çevirilerden çok daha fazla sayıda Soğdca türetilmiş ifadeler içerdiği gerçeğini sorgulamadı ama bu ilk metinlerde bile Toharcadan türetilen kelimelerin sayısı Soğdcadan türetilenlerden çok daha fazladır. İki teori çerçevesindeki bu bulgular farklı yorumlanmaktadır.

Oldukça uzun bir süre, “Soğd hipotezi” (Laut 1986, s. 1 12; Elverskog 1997, s. 8) şüphe götürmez görünüyordu. Yukarıdaki kısa özetten bile, Soğd-Türk ilişkilerinin yüksek önemi göze çarpmaktadır. Uygur yazısı, Soğd yazısının el yazısı varyasyonundan^{xxxiv} geliştirildi. Bazı Uygur Budist metinleri Soğd alfabesiyle yazılmıştır. Ne yazık ki, elimizde hiçbir şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde Soğdca orijinaline kadar izlenebilecek Uygurca bir çeviri yoktur (Zieme 1992, s. 16)^{xxxv}. Buna ek olarak, Budizm’in temel söz varlığı kısmen Soğd kökenlidir ya da Soğdca aktarımın sonucudur ve bu ödünç almaların oranı arkaik (“klasik öncesi” olarak adlandırılan) metinlerde sonraki (“klasik”) metinlerden daha yüksektir. Bu, “Soğdca hipotezinin” savunucularını, Soğdcadan gelen teknik terimlerin Uygur Budist söz varlığının en eski katmanlarını oluşturduğu ve daha sonra bunların kısmen ve kademeli olarak Toharca karşılıkları tarafından değiştirildiği sonucuna götürdü.

Bazı erken dönem Budist metinlerin dil ve imla bakımından Maniheist kaynaklara yakın olduğu söylenmektedir. Ayrıca, bazı Uygur Budist terimleri Maniheist Soğd bir form yansıtmaktadır veya en azından gerçek Soğd Budist literatüründe bulunabilenlerle özdeş değildir. Elbette ki Maniheizm, Soğdlulardan alındığı için, bu özellikler hem “Soğd” hem de “Tohar” çeviri örneklerinde vurgulanmıştır. Laut (1986, s. 97-98), “Soğdca hipotezi”nin lehine, Maniheist Soğdcadan geldiğini düşündüğü *čahšapat*^{xxxvi} (~Sanskritçe śikṣāpada ‘ahlaki kural’) (bkz. Gharib 3315), *nızwani* (Sgd. nızw’ny ‘tutku’ ~ Skt. kleśa) (id., 6371-6373) veya *nom* (~ Skt. dharma) (id., 6138) gibi Soğdca alıntı

^{xxxiii} Anlaşmazlığın iyi bir özeti için bkz. Erdal 2004, s. 35–36 ve Tremblay 2007, s. 110–112.

^{xxxiv} Bu nedenle “Soğd-Uygur” olarak adlandırılır.

^{xxxv} Ancak, Uygurca Vimalakīrtinirdeśasūtra’nın Soğdca’dan tercüme edildiğine inanılmaktadır, bkz. Elverskog 1997, no.38; Tremblay 2007, s. 113, n. 180. Öğrenilmiş Uygur keşişlerinin sūtraları Soğdcaya tercüme etme olasılığı bile göz ardı edilemez (aşağıya bakınız).

^{xxxvi} Uygurca’daki diğer varyantlarda da kopyalanmıştır: *čahšapat*, *čahšapat* veya *čihšapat*. Uygurca terim için bkz. Moriyasu 2000.

kelimelerden bahsetmektedir. Bu hususa ilk örnek olarak Budist Soğdca metinlerde *škš'(')pt* (id., 9233) formunu görmekteyiz; yani sözbaşı yarı kapantılı /č/ sesine sahip olan Maniheist formun aksine burada sözbaşıdaki ünsüz, sızıcı /š/ sesidir. İkinci bir örnek vermek gerekirse *nyzw'ny* formunun türdeşlerinden olan *wytywy sr'ybt'm* ‘ızdırıp ve acı’ (id., 10540 ve 8975) yerine Sanskritçe kökenli dharma sözcüğü için kullanılan *δrm* transkripsiyonu tercih edilir (id., 3596).

Moriyasu'ya (1990)^{xxxvii} göre bu örnekler, erken dönem Uygur Budist sözlüğündeki Soğdca unsurların büyük ölçüde Budistlerden değil, Maniheistlerden kaynaklandığını ve bu nedenle “Soğd hipotezi” ile çeliştiğini doğrulamaktadır. Bu bulgu, Maniheizm'in aksine, Soğd Budizminin bozkır Türkleri üzerindeki etkisinin, en iyi ihtimalle, sadece düzensiz ve yüzeysel olduğunu ima eder. Kırgızların kovaladığı büyük Uygur kitleleri, Tarım havzasına göç ettiğinde yerel Toharlı Budistler, Maniheizm'den Budizm'e geçen Uygurlarla birlikte dini metinlerini Türkçeye çevirmeye başladılar. Bu tasarı 791'de Uygur Kağanlığının bir süreliğine Tarım havzasının kuzeydoğu vaha şehirlerinin kontrolünü Tibetlilerden geri almasından daha da önce başlamış olabilir (Beckwith 1993, ss. 155-157). Bu metinlerin çevirileri için Maniheist Soğd terminolojisinin ödünçlemeleriyle çoktan zenginleştirilmiş olan Eski Türkçe dinî sözlüğü kullandılar. Özetle, Birinci Türk Hanlığı döneminde yüzeysel dini bir Soğd etkisinden başka ve Çinlilerin daha etkili çabalarının yanı sıra Uygur Türklerini Budizm ile tanıştıran Toharlar olmuştur.

Bu teoriye, yani en azından Moriyasu'nun araştırmaları sayesinde geniş ölçüde kabul edilmiş gibi görünen “Toharca hipotezi” olarak adlandırılan teoriye, Tremblay tarafından karşı çıkılmıştır (2007, s. 109-113). Moriyasu'nun iddialarını reddederek, Uygur Budizmine ait Eski Soğd terminolojisinin Maniheist kökenli olmadığını göstermiştir. Laut'u da Soğd etkisine çok fazla vurgu yaptığı için eleştirmiştir. Laut tarafından belirtildiği gibi (yukarıya bakın), Skt. *śikṣāpada*, Budist literatürü formu *škš'(')pt* vasıtasıyla Uygur diline girmedi; Moriyasu buna Maniheist Soğdca *čxš'pδ*'nin ancak Partça **čxš'pt/δ*'den ödünçlenen popüler bir telaffuzu yansıttığını eklemiştir. Tremblay, hem Uygurca hem de Maniheist Soğdca terimlerin konuşulan Budist Soğdca'dan bağımsız olarak kopyalandığına dikkat çekti. Uygur Budist metinlerindeki Budist Soğdca'dan ödünçlenen *δrm* yerine Skt. *dharma* için *nwm*'nin sıklıkla

^{xxxvii} Moriyasu, Eski Türkçe ve Uygur Budizminin oluşumu ve evreleri hakkında birçok çalışma yapmıştır. Açık seçik tezlerinin bir özeti ve konuyla ilgili önceki çalışmalarına referanslar için bkz. Moriyasu 2008, s. 191-194

kullanımı aynı yöne işaret eder: *nwm*, mezhebe ait olmayan bir kelime olduğundan, dini okuryazarlığı olmayanlar için de anlaşılabilir. Aynıısı *nızvani* için de geçerlidir, çünkü Budist Soğdca'da tanığı olan *wytγwy sr'yft'm* ikilisi, Skt. *kleśa*^{xxxviii} için Çince *fannaο* 煩惱 ifadesi ödünçlemeden başka bir şey değildir. Yani Tremblay'ın önerdiği şekliyle Uygur Budist literatüründe bulunan teknik Soğdca terimler *koiné*'den türemiştir ve bu haliyle Türkçeye ancak sözlü öğretiler ve tahminler yoluyla girebilmiştir. Eğer öyleyse bu, Maniheizm'e (veya ona ek olarak) sarayın desteğine rağmen kağanlıktaki Budizm'in hiç de önemsiz olmadığını ve bu -tıpkı Maniheizm örneğinde olduğu gibi- Çin'den gelen Soğdlu misyonerler sayesinde olduğunu gösterir. Bununla birlikte, bu misyonerler çoğunlukla sıradan halka hitap ediyorlardı ve buna uygun olarak, halk tarafından anlaşılması zor olan daha teknik "manastır dili"nden kaçındılar.

Yine de tablo daha karmaşık görünüyor. Toharca aracılığıyla Soğdcaya geçen bazı Sanskritçe teknik terimlerin kanıtladığı gibi, Soğdca ve Toharca Budistler arasında yakın bir ilişki vardı ve ayrıca bu metinler Toharcadan Soğdcaya da çevrildi.^{xxxix} Soğdca bazı *sūtralara* ait sütunlar (kolofon) -hatta birkaçı Uygurca yazılmıştır- Uygurların Soğdca Budist metinlerini kullandıklarını ve kopyaladıklarını göstermektedir (Zieme 1992, s. 17; Yoshida 2008, s. 341-344). Uygurların bazen Budist metinleri Soğdcaya çevirmeye ortaklık ettiği ihtimali göz ardı edilemez (Yoshida 2008, s. 344, 351). Yoshida (id., s. 350-351), Soğdca *Mahāyāna mahāparinirvāṇa-sūtra*'nın, *śkś'(')pt* olarak okunmuş biçimini sunmasının yanı sıra, *čš'pt* (Manici ve Uygur metinlerinde ortaktır, yukarıya bakınız) biçimini de içerdiğine dikkat çekmiştir; bu, onun varsaydığı gibi, doğrudan Uygurcadan Soğdca metne girmiş olabilir.

Maniheizm'in popüler çekiciliği ve Uygur Budizminin oluşumu üzerindeki etkisi muhtemelen abartılıyor. Örneğin, Maniheistler gibi şiddet içermeyen, oruç tutmayı ve vejeteryanlığı şiddetle tavsiye eden bir dinin, yaşamları büyük ölçüde hayvancılığa dayanan göçebe veya yarı göçebe Uygur kitleleri arasında başarılı bir şekilde yayılabilmiş olması pek muhtemel değildir.^{xl}

Toharcanın Uygur Budizmi üzerindeki etkisi, Budist terminolojinin büyük bir bölümünün ve Hint kökenli ifadelerin Uygurcaya Toharca üzerinden aktarım yolu ile gelmiş olmasıyla en iyi şekilde görülebilir. Toharcadan başka ölçütlerle

^{xxxviii} Bkz. ayrıca Soothill-Hodous 1937, s. 406 (ve cilt için Soothill'in Ön sözü). Budist metinlerinin bilinen Soğdca çevirilerinin çoğu Çince'den, birkaçı da Toharcadan yapılmıştır (Yoshida 2008, ss 334, 338).

^{xxxix} Bu konuda daha yakın zamanda bkz. Yoshida 2008, s. 337-340.

^{xl} Benzer düşünceler için bkz. Laut 2006, s. 304.

hazırlanmış veya baskı bilgisi vasıtasıyla bildiğimiz ilgili metinler vardır (Kasai 2008, ss. 157-206). Örneğin, bize 10. yüzyılın sonları veya 11. yüzyılın başlarından kalma Toharca ve Türkçe iki dilli bir dua kalmıştır (Elverskog 1997, s. 8-9). Ayrıca bir başka önemli kanıt daha var: Uygurlar, Toharlılardan Brāhmī yazısının kullanımını edindiler (ayrıca daha fazla literatür için Porció 2003).

Doğu Türklerinin saray halkı ve sonraki zamanların Uygurları için Budizm, her şeyden önce Çinlilerin prestijli yaşam tarzı anlamına geliyordu. Bu nedenle Çinlilerden ipek ve diğer lüks eşyalar gibi kutsal metinler de talep ettiler. Çin karşıtı politikalardan dolayı, İkinci Türk Kağanlığının yanı sıra ve Uygur İmparatorluğu (779-808 dönemi hariç) da Çin'e ait olamayan dinleri seçti: ilk etapta Tengri^{xli} dini, ikinci olarak Maniheizm. Birinci Türk Kağanlığı döneminde faaliyet gösteren Budist misyonerlerin ardından, yerlilerin Budizm hakkında belirli bilgiler edinebilecekleri daha küçük topluluklar kalmış olabilir, ancak 8. yüzyılın başlarında henüz yazılı bir Türk dili olmadığı için yazılı bir geleneğin ve çevirilerin varlığını şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde kabul edemeyiz. Eğer manastırlar varsa, kutsal metinleri Türkçe değil, her şeyden önce Çince olmalıdır.^{xlii}

11. yüzyılda, açık bir şekilde Tohar etkisinin kademeli olarak kesilmesiyle birlikte Çinliler, Uygur Budistleri için neredeyse geriye kalan tek kaynağı oluşturmuş ve bu durum 13. yüzyıla kadar devam etmiştir. Moğol istilalarından önce Tibet etkisi belirsizdi. 10. ve 11. yüzyılların başında Uygur hükümdarlarının, atalarının dinine sırt çevirmelerine ve Budizm'e geçmelerine hangi sebeplerin yol açtığını tam olarak bilmiyoruz. Her halükârda, halkın büyük kısmının bu inancın pratiklerini uyguladığı göz ardı edilemezdi. Bu nedenle, L. Clark'a göre Budizm'in resmî seviyeye yükseltilmesi, İslami Karahanlıların ilerlemesi karşısında kağanlığı birleştirmenin uygun bir aracı olarak ortaya çıkacaktı.^{xliii} Kudara'ya göre, bir taraftan devlet bu "uygarlaştırıcı" gelişme ile dış itibarını artırmaya çalışırken öte yandan bu yolla doğudaki büyük komşu Çin ile dostane bir ilişki sürdürülebileceği düşünülebilirdi. İki kavram birbirini karşılamaz: her birinin tarihsel gerçeklikte temeli vardır. Tüm bunlara rağmen, neticede tarihin akışı farklı şekilde gelişmiştir.

^{xli} Bkz. not 13.

^{xlii} Karabalğasun yazıtının oyma resimlerin yanı sıra tahrip olan kutsal yazılardan hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir (yukarıya bakınız). Bir diğer konu olarak, Wang Yande, Kocho'yu ziyaret ettiğinde (yukarıya bakınız), bir kütüphane kulesinde saklanan 7. ve 8. yüzyıllara ait Çin belgelerini fark etti (Zieme 2014, s. 5).

^{xliii} Elverskog 1997, s. 9

11. yüzyılın ilk yarısında, Gansu Uygurları Tangutlar tarafından yenildi. Turfan Uygurları, 1120'lerin sonlarına doğru Karakıtanların kulu haline geldi. Bu husus büyük olasılıkla, 1209'da Batı Uygur Kağanlığı'nın genişlemekte olan Moğol İmparatorluğu'nun hükümdarı Cengiz Han'a gönüllü olarak teslim olduğunun da nedenini oluşturmaktadır. Uygurlar için hayatta kalma açısından mantıklı başka bir seçenek yoktu. Karakıtanlara olan yarı bağımlılıklarını Moğollar vasıtasıyla değiştirerek bir tür yarı bağımsızlık sürdürebildiklerini söyleyebiliriz. Hem göçebe hem de şehirli yaşam tarzlarını yakından tanıyan Uygurlar, Moğol devlet iktidarının ve siyasi tebaanın sahip olmadığı bilgilere sahipti. Göçebe ve yarı göçebe Türklerin daha erken bir zamanda yaşadıklarına çok benzer şekilde, şimdi yeni göçebe Moğol İmparatorluğu'nun da tam olarak aynı şeye ihtiyacı vardı. Nasıl ki zamanında yarı yerleşik Uygurlar, Soğdluların yetenek ve deneyimlerine (ticaret ve diplomasiden başlayarak müşavirlik ve kültür alanlarına kadar) güvenebildilerse aynı durum Moğolların nezdinde Uygurlar için de geçerli hâle gelmişti. Bir bakıma Uygurlar Moğolların "Soğdluları" olmuştur da diyebiliriz (bkz. ayrıca Brose 2008, s. 54, 77).^{xliv}

Bu süreç, yazı örneği aracılığıyla iyi bir şekilde gösterilmiştir. Moğollar Soğd-Uygur alfabesini aldı. Uygurların Moğollar için ilk Budist ustalar olduğuna dair hiçbir şey, Moğol dinî söz varlığının büyük bölümünün Uygurcadan geldiği gerçeğinden daha güçlü bir kanıt olamaz.^{xlv} Bazı bilim adamlarının varsaydığı gibi, Türk/Uygur Budizminin, Tibet Budizme doğru yönelmeden önce Moğollar arasında zaten sağlam bir şekilde kök salmış olması da düşünülebilir (bkz. Bischoff 1969; Sagaster 2007, s. 380). Uygur aristokrasisi ve aydın kesimi (yani manastırlar), Kubilay Han (1260-1294) ve Yuan 元 Hanedanlığı (1271-1368) döneminde bile ayrıcalıklı konumlarını korudu. O zamana kadar, Tibetli Buda rahipleriyle ve daha az bir dereceye kadar, bilge Konfüçyüscü yetkililerle dini danışmanların rolünü paylaşmak zorunda kaldıkları doğrudur (Zieme 1992, s. 14). Julien'in, Csoma de Körös'ün ve Laufer'in girişte bahsedilen verilerinin tamamının Moğol dönemine ait olması ve ikisinin Tibetçe kaynaklardan gelmesi tesadüf değildir. Bu dönem, Orta Asya ve Çin'deki Budizm'in uzun tarihine nispeten daha geç bir dönemi oluştursa da hepsinden daha da büyüleyicidir.

O zamanlar Uygurlar Budist Tibet metinlerini (çoğunlukla Tantrik yapısında)^{xlvi} kendi dillerine çevirmeye başladılar ve metinlerin çoğaltılması için tahta baskıyı geliştirdiler (Zieme 1992, s. 40-42). Çince belirleyici bir kaynak olarak kaldı,

^{xliv} Brose 2008'de Matsui'nin (2009) inceleme makalesini tavsiye ederim.

^{xlv} Ayrıntılar için bkz. Shogaito 1991, s. 28-49 ve ayrıca 2003, s. 119-143; Matsukawa 2004.

^{xlvi} Basımlara bakınız: Kara-Zieme 1976 ve 1977; Zieme-Kara 1978, ayrıca Yakup - Knüppel 2007.

ancak Tibetçeye ek olarak eski-yeni olan Sanskritçe mevcuttu. Bu kısmen, Hindistan'ın Müslüman işgalinden kaçan orijinal Sanskritçe el yazmalarını yok edilmekten kurtarmak için onları yanlarında getiren Hintli keşişlerden kaynaklanıyordu.^{xlvi}

Moğol döneminde Uygur çevirmenler, metinlerin onlar için ulaşabilir olmasından dolayı çalışmaları için bir Budist metninin çeşitli dillerdeki farklı versiyonlarını kullanmışlardır. Dolayısıyla örneğin, bir Uygur Budist çevirisi için Çince, Tibetçe ve/veya Sanskritçe versiyonları olabilir, hepsi kullanılabilir ve bu, bu metinlerle uğraşan günümüzün araştırmacıları için büyük kolaylık sağlamıştır (Porció 2003). Bu durum, yalnızca dini açıdan değil, aynı zamanda siyaset, sosyal durum ve daha genel olarak kültür açısından da küçük de olsa çağı karakterize eden aynı karmaşıklık halini yansıttığı için şaşırtıcı değildir. Bu durumun sebebi yalnızca en önemlilerini saymak gerekirse Çinliler, Tibetliler, Tangutlar, Uygurlar ve Moğollar arasındaki karşılıklı yoğun etkilerden başka bir şey değildir.^{xlvi}

Uygurlar, Yuan Hanedanlığının çöküşünden sağ kurtuldular. Ayrıca, Doğu Türkistan'ın Uygur bölgesindeki Buzdizm kültürü, krallıklarının Çağataylılar tarafından İslamlaştırdığı 1430 yılına kadar gelişmeye devam etti. (Tremblay 2007, s. 114). Eski inançlarından vazgeçmek istemeyen Uygurlar, Gansu'daki din kardeşlerine sığındılar. Orada, bizim bildiğimiz son Uygur Budist el yazmalarından biri, Altın Işık Sutra'sının (Sanskritçe *Suvarṇabhāṣottamasūtra*, Türkçe *Altın Yaruk Sudur*) 1687 yılına ait bir kopyası ortaya çıktı. Bu metin ve onun yazım bilgisi, Uygurların Orta Asya Budizmindeki rolünün, tıpkı edebi faaliyetlerinin gerçek siyasi güçlerinden yüzyıllarca daha uzun sürdüğü gerçeğinin altını çizmektedir.

2.6 Uygur Budist Edebiyatı Üzerine

Uygur Budist metinlerinin büyük çoğunluğu 11. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar uzanır. El yazmaları farklı biçimler sergilemektedir: özel bir tür kitap formu, Hint palmiye yapraklarının (pustaka) taklidi, Çin tipi kitap parşömenleri, katlanmış kitapların yanı sıra tahta bloklardan hazırlanmış ksilografiler. Metinlerin çoğu Soğd-Uygur alfabesiyle, bazıları ise orijinal Soğd alfabesiyle

^{xlvi} Geç Moğol döneminin karakteristik özelliklerinden biri, Sanskritçe bilginin yeniden yayılmasıdır (Zieme 1992, s. 42). Ayrıca bkz. Oda 2003 ve aynı cilt Porció 2003.

^{xlvi} Son zamanlarda Shen Weirong (2011; 2012), Tibet Tantrik Budizminin 11. ve 15. yüzyıllar arasında Uygur, Tangut, Moğol ve Çin halkları arasında nasıl aktarıldığını incelemenin önemini vurgulamaktadır.

yazılmıştır. Bunlara ek olarak Brāhmī ve Tibet alfabesini de bulmaktayız (Elverskog 1997, s. 10; Maue-Röhrborn 1984 and 1985; Maue 1996; Maue 2009; Róna Tas 1991). Yuan dönemine ait bir Uygur metninde sayfa numaralandırması Çince olabilirken Brāhmi alfabesiyle yazılmış satır arası tefsirlere rastlamak da mümkündür. (Röhrborn-Róna-Tas 2005).

1997’de, Johan Elverskog, bugüne kadar ki kaynak literatürünün neredeyse tam bir listesini içeren olmazsa olmaz kaynak çalışmasını, tamamen veya kısmen ya da en azından bilimsel literatürden bilinen yayımlanmış Uygur Budist metinlerine kapsamlı genel bir bakış ile yayımladı. İlk kapsamlı çalışma -ve Elverskog’un kitabının yayınlanmasına kadar, tek- 1930’larda tamamlandı ve 54 Uygur Budist metnini listeleyen Macar bilgin Denis Sinor’un (1939) adıyla bağlantılıdır. Elverskog daha sonra 81 eser sayar, ancak bu tarihten itibaren tespit edilen el yazmalarının yanı sıra fragmanların sayısı artmış ve başka metinler ortaya çıkmıştır.^{xlix} Büyük olasılıkla, yine de tarihin bir döneminde var olmuş olabileceklerin yalnızca küçük bir yüzdesine sahibiz. Büyük Budist komşuları Çinliler ve Tibetliler gibi Uygurların da kendi dillerinde bir kanunları olduğu hipotezi doğruysa (Zieme 1992, s.10.; Elverskog, 1997, s. 14)^l, o zaman mirasın ne kadar kapsamlı ve zengin olması gerektiğini tahmin edebiliriz.^{li}

Yine de Uygur Budizminin bir zamanlar gelişen kültürüne tanıklık edenin yalnızca el yazmaları olmadığını belirtmeliyiz. Kızıl’dan Dunhuang’a kadar sofistike fresklerinin kalıntıları, temsilleri ve zengin sanatsal süslemeleri ile birçok yıkık manastır ve mağara-tapınak kazıldı (Miklós 1959; Russell-Smith 2005). Bu duvarlarda bulunan dinî kayıtlar, Uygurların oturduğu yerlerin coğrafi olarak uzak olmasına rağmen güçlü dinî ilişkiler beslediğini ortaya koymaktadır.^{lii}

3. Sonuç Açıklamaları

Türkler ile Budizm arasındaki ilişkinin başlangıcına ilişkin kaynaklar son derece seyrek ve kısa olsa da Ruanruan döneminden başlayarak günümüz Moğolistan

^{xlix} Not 8’e bakınız.

^l Wilkens 2011 bu hipoteze karşı çıkıyor.

^{li} Turfan’dan gelen malzemelerin tamamına yakını Berlin Akademisi’nde dijital biçimde görüntülenebilir:

(<http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/turfanforschung/de/DigitalesTurfanArchiv>) ve Uluslararası Dunhuang Projesi (<http://idp.bl.uk/>) koleksiyonlarının dijitalleştirilmesi iyi bir hızla ilerliyor.

^{lii} Din yazıtlarının yayımlanması için: Kara 1976; Zieme 1985, s. 189–192; Maue 1996, s. 202–203 and 2014, s. 457–465; Hamilton – Niu 1998; Matsui 2008, 2013; Porció 2014.

topraklarında var olan göçebe imparatorlukların bu din ile bir tür ilişki içinde oldukları söylenebilir.

Budizm'in neredeyse sürekli olarak bozkır göçebelerinin görüş alanında olduğunu iddia edersek, belki de yanıltıcı olmayız: mesele her zaman bu yabancı dini benimsemeye isteklilik düzeyinin varlığı -ya da yokluğu- olarak kalır. Hükümdarların durumundan bu süreci daha geniş hatlarıyla takip edebiliriz; ancak, onların “tebaası” ve sıradan insanlar söz konusu olduğunda gerçeğe uygun bir tabloyu yeniden oluşturmak için elimizde yeterli malzeme yoktur.

Hükümdarın veya hükümdarın kabilesinin dininin mutlaka baskın din olmadığı belirtilmelidir. Dinî ödünçlemeler, Buda'nın öğretilerini eski Türk halkları arasında yaymada hem Soğduların hem de Toharların önemli rolüne tanıklık ederler. Üstünlüğü yalnızca bir ve tek kişiye atfedemeyiz. Budist düşünce tarzını anlaşılır bir şekilde sunmak için sıradan insanlar arasında ancak günlük dilde vaaz vererek başarılı olabilecekleri açıkça iddia edilebilir. Din tarihinden biliyoruz ki, esasen bir manastır geleneği olarak Budizm -ana vatani Hindistan'da bile- yönetici sınıfın ve zengin laik çevrelerin cömert desteği olmadan daha uzun süre hayatta kalamadı. Aynı zamanda yine dinler tarihine atıfta bulunarak Budizm'in yerel gelenekleri nispeten kolay kabul eden uyarlanabilir bir din olduğunu söyleyebiliriz ve bu özelliği, temelde Hindistan'dan farklı kültürlerde ve toplumlarda derin kökler salabilmesinde büyük rol oynamıştır.

Göçebe, yarı göçebe ve yarı yerleşik toplumlar kuşkusuz bu tür örneklerdir ve bunun mükemmel bir örneği Tibetliler ve Moğollar arasındaki Budizm'dir. Her iki halk da zengin yazılı kültürlerini ve kutsal metin geleneklerini bu dine borçludur ve bu Uygurlar için (hem de büyük oranda) de geçerlidir. Karşılaştırmalı çerçevede kalmak için: Hâkim güçlerin ve siyasi seçkinlerin desteğinin Tibetliler ve Moğollar arasında Budizm'in korunması ve yayılmasında gerekli olduğu kanıtlandığından Uygur Budizmi, ancak yönetici çevrenin himayesini elde edebildiğinde ve bunu sağlamlaştırabildiğinde doruk noktasına ulaşmaya başladı.

Bu doruk noktası, özellikle Türk Uygurlarının Moğol egemenliğine kadar, esas olarak alıcı konumundan kültürel aktarım sürecinde katılımcı haline gelmesiyle kendini gösterir. Bu kısa genel bakıştan da anlaşılacağı gibi, bu konum, izleri ya zayıf ya da daha belirgin bir şekilde Birinci Türk Kağanlığı dönemine kadar izlenebilen uzun ve karmaşık bir tarihsel sürecin sonucuydu.

Kaynakça

İnternet Kaynakları

International Dunhuang Project (<http://idp.bl.uk/>)

KARABALGASUN I. The Site-Encyclopaedia Iranica

(<http://www.iranicaonline.org/articles/karabalgasun-the-site>)

KARABALGASUN II. The Inscription - Encyclopaedia Iranica

(<http://www.iranicaonline.org/articles/karabalgasun-the-inscription>)

Körösi Csoma Sándor (1784-1842) (<http://csoma.mtak.hu/en/csoma-elete.htm>)

Turfan Studies, 2007, Berlin Branderburg Academy of Sciences and Humanities

(<http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/turfanforschung/de/Turfanforschung>)

Diğer Kaynaklar:

Bagchi, P.Ch., 2011 [1928], A Buddhist Monk of Nālandā amongst the Western Turks. In: India and China: Interactions through Buddhism and Diplomacy. A Collection of Essays by Profesöre Prabodh Chandra Bagchi. Eds. B. Wang and T. Sen. Anthem Press India, Delhi, s. 105-108.

Bazin, L., 1975, Turcs et Sogdiens: Les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie). In: Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste. Peeters, Louvain, s. 37-45.

Beckwith, C. I., 1993, The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages. Princeton University Press, Princeton N.J., XXII+269 pp

Beckwith, C. I., 2009, Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present. Princeton University Press, Princeton, XXV+472 s.

Bischoff, F. A. Some Further Remarks on the Mongol Buddhist Terms of Non-Tibetan Origin. In: American Oriental Society, Middle West Branch - Semi-Centennial Volume: A Collection of Original Essays. Ed: D. Sinor. Indiana University Press, Bloomington; London, s. 20-26.

Brose, M.C., 2008, Subjects and Masters. Uyghurs in the Mongol Empire. Western Washington University, Bellingham, XV+348 s.

Clark, L.V., 2000, The Conversion of Bügü Khan to Manichaeism. In: Studia Manichaica, IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997. Eds. R.E. Emmerick, W. Sundermann and P. Zieme. Akademie Verlag, Berlin, s. 83-123.

Çağatay, E., Kuban, D. (eds), 2006, The Turkic Speaking Peoples. 2,000 Years of Art and Culture from Inner Asia to the Balkans. Prestel, Munich-New York, 495 s.

Dähne, B., Ulambayar, E., 2012, Archaeological Excavations in Karabalgasun by K. Maskov during Kotwicz's Expedition of 1912: A New Contribution to the Research History of the Capital of the Eastern Uighur Khaganate. In: In the Heart of Mongolia. 100th Anniversary of W. Kotwicz's

Expedition to Mongolia in 1912: Studies and Selected Source Materials. Eds. J. Tulisow, et al. Polish Academy of Arts and Sciences, Cracow, s. 245-263.

Doerfer, G., 1993, Versuch einer linguistischen Datierung älterer osttürkischer Texte. *Turcologica* 14. Harrassowitz, Wiesbaden, IX+255 s.

Drompp, M.R., 2005a, Imperial State Formation in Inner Asia: The Early Turkic Empires (6th to 9th Centuries). In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 58, no. 1, s. 101-111.

Drompp, M.R., 2005b, Tang China and the Collapse of the Uighur Empire: A Documentary History. Brill, Leiden; Boston, XII+366 s.

Duka, T., 1885, Life and Works of Alexander Csoma de Körös. Trübner and Co., Ludgate Hill, London, XII+234 s.

Elverskog, J., 1997, Uygur Buddhist Literature. Brepols, Turnhout, XI+154 s.

Elverskog, J., 2006 (2008), The Mongolian Big Dipper Sūtra. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 29, no. 1, s. 87-123.

Erdal, M., 2004, A Grammar of Old Turkic. Brill, Boston, 575 s.

Foltz, R., 1999, Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the Fifteenth Century. St. Martin's Press, New York, VIII+186 s.

Franke, H., 1990, The Taoist Elements in the Buddhist Great Bear Sūtra (Pei-tou ching). In: *Asia Major*, 3rd series, vol. 3, no. 1, s. 75-111.

Gabain, A. von, 1954, Buddhistische Türkenmission. In: *Asiatica : Festschrift Friedrich Weller : zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*. Eds: J. Schubert and U. Schneider. Otto Harrassowitz; Leipzig, s. 161-173.

Gabain, A. von, 1961, Der Buddhismus in Zentralasien. In: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*. Brill, Leiden; Köln, s. 496-514.

Gabain, A. von, 1973, Das Leben im uigurischen Königreich von Qoco (850-1250). Harrassowitz, Wiesbaden, 251 s.

Gharib, B., 1995, Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English. Farhang Publications, Tehran, 517 s.

Geng Sh., 2004, The Study of Uighurica from Turfan and Dunhuang in China. In: *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Eds: D. Durkin Meisterernst, et al., Dietrich Reimer Verlag, Berlin, s. 95-99.

Golden, P.B., 1992, An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Harrassowitz, Wiesbaden, XI+483 s.

Hahn, R. F., 1998, Yellow Uyghur and Salar. In: *The Turkic Languages*. Eds: L. Johanson and É. Á. Csató, s. 397-402.

Hamilton, J., Niu, R., 1998, Inscriptions ouïgoures des grottes bouddhiques de Yulin. In: *Journal Asiatique*, vol. 286, s. 127-210.

Heirman, A., Bumbacher, S.P. (eds), 2007, *The Spread of Buddhism*. Brill, Leiden; Boston, IX+474 s.

Hopkirk, P., 1980, *Foreign Devils on the Silk Road: The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*. Murray, London, X+252 s.

Julien, S., 1849, *Concordance sinico-sanskrite d'un nombre considérable de titres d'ouvrages bouddhiques recueilli dans un catalogue chinois de l'an 1306*. In: *Journal Asiatique*, vol. 14, s. 353-446.

Kara, G., 1976, *Petites inscriptions ouigoures de Touen-houang*. In: *Hungaro-Turcica: Studies in Honour of Julius Németh*. Ed: G. Káldy-Nagy, Lóránd. Eötvös University, Budapest, s. 55-59.

Kara, G., 1978, *Uiguro-Tibetica*. In: *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium: held at Mátrafüred, Hungary, 24-30 September 1976*. Ed: Louis Ligeti. Akadémiai Kiadó, Budapest, s. 161-167.

Kara, G., Zieme, P., 1976, *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*. AkademieVerlag, Berlin, 112 s.

Kara, G., Zieme, P., 1977, *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas Tiefer Weg von Sa-Skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti*. Akademie-Verlag, Berlin, 148 s.

Kasai, Y., 2008, *Die uigurischen buddhistischen Kolophone*. Brepols, Turnhout, 388 s.

Klimkeit, H., 1982, *Manichaeism Kingship: Gnosis at Home in the World*. In: *Numen*, vol. 29, no. 1, s. 17-32.

Klimkeit, H., 1990, *Buddhism in Turkish Central Asia*. In: *Numen*, vol. 37, no. 1, s. 53-69.

Klimkeit, H., 1993, *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*. Harper San Francisco, San Francisco, XX+405 s.

Kljaštornyj, S.G, Livšic, V.A., 1972, *The Sogdian Inscription of Bugut Revisited*. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 26, s. 69-102.

Kitsudō, K., 2013, *Liao Influence on Uigur Buddhism*. In: *Studies in Chinese Manuscripts: From the Warring States Period to the 20th Century*. Ed: I. Galambos, Eötvös Loránd University, Institute of East Asian Studies, Budapest, s. 225-247.

Köves, M. 2009, *Buddhism among the Turks of Central Asia*. International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, New Delhi, 227 s.

Kudara, K., 2002a, *A Rough Sketch of Central Asian Buddhism*. In: *Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies, Third Series 4*, s. 93-107.

Kudara, K., 2002, *The Buddhist Culture of the Old Uigur Peoples*. In: *Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies, Third Series 4*, s. 183-195.

Kudara, K., 2004, *Uigur and Tibetan Translations of 'The History of the Buddha Statue of Sandalwood in China'*. In: *Turfan Revisited: The First Century*

of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road. Eds: D. Durkin Meisterernst, et al., Dietrich Reimer Verlag, Berlin, s. 149-154.

Kuun Géza, 1900, Ismereteink Tibetről [Our Knowledges on Tibet]. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 80 s.

La Vaissière, E., 2005, Sogdian Traders: A History. Brill, Leiden-Boston, XIV+406 s.

Laufer, B., 1907, Zur buddhistischen Litteratur der Uiguren. In: T'oung Pao, vol. 8, no. 3, s. 391-409.

Laut, J.P., 1986, Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler. Harrassowitz, Wiesbaden, X+228 s.

Laut, J.P., 2006, Manichaeism and Buddhism among the Uighur Turks. In: The Turkic Speaking Peoples. 2,000 Years of Art and Culture from Inner Asia to the Balkans. Eds: E. Çağatay and K. Ergun, s. 303-309.

Lieu, S.N.C., 1985, Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey. Manchester University Press, Greater Manchester, Dover, N.H., USA, XIII+360 s.

Ligeti, L., 1931, A jugarok földje [The Land of Yugars]. In: Magyar Nyelv, no. 27, s. 300-314.

Liu Mau-Tsai, 1958, Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe). Harrassowitz, Wiesbaden, 831 s.

MacKerras, C., 1990, The Uighurs. In: The Cambridge History of Early Inner Asia. Ed. D. Sinor. Cambridge University Press, Cambridge, New York, Oakleigh [repr. 1994], s. 317-342.

MacKerras, C., 2000, Uygur-Tang Relations, 744-840. In: Central Asian Survey, vol. 19, no. 2, s. 223-234.

Matsui, D., 2008, Revising the Uigur Inscriptions of the Yulin Caves. In: Studies on the Inner Asian Languages, vol. 23, s. 17-33. 38 Mongolica Pragensia '15/2

Matsui, D., 2008, Notes on the Old Uigur Wall Inscriptions in the Dunhuang Caves [in Japanese]. In: Studies in the Humanities (Volume of Cultural Science) 30, s. 29-50.

Matsui, D., 2009, Review: Subjects and Masters: Uyghurs in the Mongol Empire. By Michael C. Brose. Bellingham, Western Washington University, 2007. In: International Journal of Asian Studies, vol. 6, no. 2, s. 247-249.

Matsukawa, T., 2004, Some Uighur Elements Surviving in the Mongolian Buddhist Sūtra of the Great Bear. In: Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road. Eds: D. Durkin Meisterernst, et al., s. 203-207.

Maue, D., 1996. Alttürkische Handschriften Teil 1: Dokumente in Brāhmī und Tibetischer Schrift. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XIII,9). Franz Steiner Verlag, Stuttgart, XXXVII+265 s.

Maue, D., 2014. Alttürkische Handschriften Teil 2: Dokumente in Brāhmī und Tibetischer Schrift. Digitale Internetversion, XIX+658 s.

Maue, D., 2009, Uigurisches in Brahmī in nicht-ugurischen Brahmī-Handschriften. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 62, no. 1, s. 1-36.

Maue, D., Röhrborn, K., 1984, Ein buddhistischer Katechismus in alttürkischer Sprache und tibetischer Schrift (Teil I). In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, , no. 134, s. 286-313.

Maue, D., Röhrborn, K., 1985, Ein buddhistischer Katechismus in alttürkischer Sprache und tibetischer Schrift (Teil II). In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, , no. 135, s. 68-91.

Miklós Pál, 1959, A tunhuangi Ezer Buddha barlangtemplomok [The Thousand-Buddha Caves in Dunhuang]. *Magyar Helikon*, Budapest, 125 s.

Moriyasu, T., 1990, L'origine du bouddhisme chez les Turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien. In: *Documents et archives provenant de l'Asie Centrale. Actes du Colloque Franco-Japonais organisé par l'Association Franco-Japonais des Études Orientales*. Ed: Akira Haneda. Association Franco-Japonaise des Études Orientales, Kyoto, s. 147-165.

Moriyasu, T., 2000, On the Uighur čšapt ay and the Spreading of Manichaeism into South China. In: *Studia Manichaica, IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, Berlin, 14.-18. Juli 1997. Eds. R.E. Emmerick, W. Sundermann and P. Zieme. Akademie Verlag, Berlin, s. 430-440.

Moriyasu, T., 2004, Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße: Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund. Harrassowitz, Wiesbaden, XIX+292 p.

Moriyasu, T., 2008, Chronology of West Uighur Buddhism: Re-examination of the Dating of the Wall-paintings in Grünwedel's Cave No. 8 (New No: 18), Bezeklik. In: *Aspects of Research into Central Asian Buddhism: In Memoriam Kōgi Kudara*. Ed. P. Zieme. Brepols, Turnhout, s. 191-227.

Moriyasu, T., Yoshida, Y., Katayama, A., 1999, Qara-Balgasun Inscription. In: *Provisional Report of Researches on Historical Complexes and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998*. Eds: T. Moriyasu and A. Ochir. The Society of Central Eurasian Studies, Osaka University, Toyonaka, s. 209-224.

Nattier, J., 1991, Nomads, 'Barbarians', and the Study of Inner Asia. In: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, no. 4, s. 776-784.

Oda, J., 2003, Indian Buddhist Missions to Uighuristan, Based on Chinese Sources. In: *Indien und Zentralasien - Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001*. Eds: S. Bretfeld and J. Wilkens. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, s. 25-43.

Orzech, C.D., Sanford, J.H., 2000, Worship of the Ladies of the Dipper. In: *Tantra in Practice*. Ed: D.G. White. Princeton University Press, Princeton, Oxford, s. 383-395. *The Turkic peoples of Central Asia and Buddhism* 39

Ölmez, M., 2014, Türklerin Kayıp 150 Yılı [The Lost 150 Years of the Turks]. In: *Atlas*, sayı [no.] 261, Aralık (December) 2014, s. 122-128.

Panglung, J.L., 1991, Die tibetische Version des Siebengestirn-sūtras. In: *Tibetan History and Language: Studies Dedicated to Uray Géza on His Seventieth Birthday*. Ed: E. Steinkellner. Wien, s. 399-416.

Porció, T., 2003a, On the Brāhmī Glosses of the Uygur 'Sitātapatrā' Text. In: *Central Asiatic Journal*, vol. 47, no. 1, s. 91-109.

Porció, T., 2003b, On the Technique of Translating Buddhist Texts into Uygur. In: *Indien und Zentralasien - Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 7. bis 10. Mai 2001*. Eds: S. Bretfeld and J. Wilkens. Harrassowitz, Wiesbaden, s. 85-94.

Porció, T., 2014, Some Peculiarities of the Uygur Buddhist Pilgrim Inscriptions. In: *Searching for the Dharma, Finding Salvation - Buddhist Pilgrimage in Time and Space. Proceedings of the Workshop 'Buddhist Pilgrimage in History and Present Times' at the Lumbini International Research Institute (LIRI) Lumbini, 11-13 January 2010*. Eds: Ch. Cüppers and M. Deeg. Lumbini International Research Institute, Lumbini, s. 157-178.

Pulleyblank, E.G., 1983, Stages in the Transcription of Indian Words in Chinese from Han to Tang. In: *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien: Vorträge des Hamburger Symposiums vom 2. Juli bis 5. Juli 1981*. Eds: K. Röhrborn and W. Weenker, Harrassowitz, Wiesbaden, s. 71-102.

Radlov, V.V., Klemenc, D.A., 1899, Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan. *Comissionaires de l'Académie impériale des sciences, St. Petersburg*, 83 s.

Róna-Tas, A., 1991, An Introduction to Turkology. *József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Szeged*, 170 s.

Röhrborn, K., Róna-Tas, A., 2005, Spätformen des zentralasiatischen Buddhismus: die altuigurische Sitātapatrā-dhāraṇī. *Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen*, 87 s.

Roux, J., 1982, Les inscriptions des Bugut et de Tariyat sur la religion des Turcs. In: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata. Napoli*, s. 451-461.

Roux, J., 1984, *La religion des Turcs et des Mongols*. Payot, Paris, 323 s.

Russell-Smith, L., 2005, *Uygur Patronage in Dunhuang: Regional Art Centres on the Northern Silk Road in the Tenth and Eleventh Centuries*. Brill, Leiden, Boston, XXV+274 s.

Rybatzki, V., 2000, Titles of Türk and Uigur Rulers in the Old Turkic Inscriptions. In: *Central Asiatic Journal*, vol. 44, no. 2, s. 205-292.

Rybatzki, V., 2006, *Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente : eine lexikalische Untersuchung*. Institute for Asian and African Studies, Helsinki, XXXIV+841 s.

Sagaster, K., 2007, The History of Buddhism among the Mongols. In: *The Spread of Buddhism*. Eds: A. Heirman and S.P. Bumbacher. Brill, Leiden; Boston, s. 379-432.

Scharlipp, W., 1991, Die alttürkische Religion und ihre Darstellung bei einigen türkischen Historikern. In: *Die Welt des Islams*, vol. 31, no. 2, s. 168-192.

Scharlipp, W., 1996, Zur Terminologie in den lamaistisch-türkischen Texten. In: *Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung*”, veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.-12.12.1994).

Eds: R.E. Emmerick, et al., Harrassowitz, Berlin, s. 259-268.

Shen, W., 2011, Tibetan Buddhism in Mongol-Yuan China (1206-1368). In: *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Eds: Ch.D. Orzech, H.H. Sørensen and R.K. Payne. Brill, Leiden-Boston, s. 539-549.

Shen, W., 2012, *Dasheng Yaodao Miji and Studies in Tibetan Buddhist History of the Tangut Xia, Mongol Yuan and Ming Dynasties*. In: *The Secret Collection of Works on the Essential 40 Mongolica Pragensia '15/2 Path of Mahāyāna. A Compilation of Early Chinese Translations of Tibetan Tantric Buddhist Texts*. Ed: Nanyiluo Sha. Peking University Press, Beijing, s. 56-87.

Shogaito, M., 1991, On Uighur Elements in Buddhist Mongolian Texts. In: *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, vol. 49, s. 28-49.

Shogaito, M., 2003, Uighur Influence on Indian words in Mongolian Buddhist Texts. In: *Indien und Zentralasien - Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 7. bis 10. Mai 2001*. Eds: S. Bretfeld and J. Wilkens. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, s. 119-143.

Sinor D., 1939, A közepázsiai török buddhizmusról [On Turkish Buddhism in Central Asia]. In: *Körösi Csoma-Archivum I*. Ed: G. Németh. Budapest, s. 353-390.

Slobodnik, M., 1995, Discussions on Strategy against ‘Barbarians’ - An Essay from New History of Tang Dynasty (Xin Tang Shu). In: *Asian and African Studies*, vol. 4, no. 1, s. 71-89.

Slobodnik, M., 1997, The Early Policy of Emperor Tang Dezong (779-805) towards Inner Asia. In: *Asian and African Studies*, vol. 6, no. 2, s. 184-196.

Soothill, W. E., Hodous, L., 1937, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pāli Index*. K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, XIX+ 510 s.

Tang, Li, 2005, A History of Uighur Religious Conversions (5th-16th Centuries). In: *ARI Working Paper*, No 44, June 2005, www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm

Tekin, Ş., 1976, Die uigurische Weihinschrift eines buddhistischen Klosters aus den Jahren 767-780 in *Tuyoq*. In: *Ural-Altäische Jahrbücher*, vol. 48, s. 225-230.

Tekin, T., 1997, *A Grammar of Orkhon Turkic*. Routledge, London, 419 s.

Tieashan, Zh., 2011, The Terms of ‘Death’ in Old Turkic Inscriptions and its Cultural Connotations. In: *From Ötüken to İstanbul. 1290 Years of*

Turkish (720-2010), 3rd-5th December 2010, İstanbul: Papers. Eds: M. Ölmez, et al. İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, s. 325-330.

Tremblay, X., 2007, The Spread of Buddhism in Serindia - Buddhism among Iranians, Tocharians and Turks before the 13th Century. In: *The Spread of Buddhism*. Eds: A. Heirman and S.P. Bumbacher. Brill, Leiden, Boston, s. 75-129.

Walter, M.N., 2006, Sogdians and Buddhism. In: *Sino-Platonic Papers*, vol. 174, no. November, 2006, s. 1-66.

Wilkens, J., 2011, Hatten die alten Uiguren einen buddhistischen Kanon? In: *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*. Eds: M. Deeg, O. Freiberger and Ch. Kleine. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, s. 345-378.

Yakup, A., Knüppel M., 2007, Alttürkische Handschriften Teil 11: Die uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung Teil 1: Tantrische Texte. Steiner Verlag, Stuttgart, 258 s.

Yoshida, Y., 2008, Die buddhistischen sogdischen Texte in der Berliner Turfansammlung und die Herkunft des buddhistischen sogdischen Wortes für *bodhisattva*. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 61, no. 3, s. 325-358.

Yoshida, Y., 2011, Some New Readings in the Sogdian Version of Karabalgasun Inscription. In: *From Ötüken to Istanbul. 1290 Years of Turkish (720-2010)*, 3rd-5th December 2010, İstanbul: Papers. Eds: M. Ölmez, et al. İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, s. 77-86.

Yoshida, Y., Moriyasu, T., 1999, Bugut Inscription. In: *Provisional Report of Researches on Historical Complexes and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998*. Eds: T. Moriyasu and A. Ochir. The Society of Central Eurasian Studies, Osaka University, Toyonaka, s. 122-125.

Zieme, P., 1985, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*. Akademie-Verlag, Berlin, 247 s.

Zieme, P., 1992, *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo: Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien*. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 88). Westdeutscher Verlag, Opladen, 98 s.

Zieme, P., 2002, Ein weiteres alttürkisches Fragment des "Sūtras von der Vollkommenen Erleuchtung". In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 55, no. 1-3, s. 281-295.

Zieme, P., 2004, Von der Turfanexpedition zur Turfanedition. In: *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Eds: D. Durkin Meisterernst, et al., Dietrich Reimer Verlag, Berlin, s. 13-18.

Zieme, P., 2005, *Magische Texte des uigurischen Buddhismus. Brepols*, Turnhout, XCVII+237 s.

Zieme, P., 2012, The *Sūtra of Complete Enlightenment* in Old Turkish Buddhism. In: *Buddhism Across Boundaries. The Interplay of Indian, Chinese,*

and Central Asian Source Materials. (Sino-Platonic Papers, vol. 222, no. March, 2012.) Eds: J.R. McRae and J. Nattier, Dept. of Asian and Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia, PA, s. 192-211.

Zieme, P., 2014, The West Uigur Kingdom: Views from Inside. In: *Horizons*, vol. 5, no. 1, s. 1-29.

Zieme, P., Kara, G., 1978, *Ein uigurisches Totenbuch: Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang, British Museum Or. 8212 (109)*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 347 s.

Ahmet Bican Ercilasun, **BENGÜ İL TUTA OLURTAÇI SEN: KÖL TİĞİN-BİLGE KAĞAN-TUNYUKUK ANITLARI**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2021, 269 s., ISBN: 978-625-7660-43-3.

Selin BAYRAK*



Bugün yaklaşık 230 milyon konuşur sayısına ulaşan Türk dili, 7. yüzyıl sonlarında ilk yazılı belgelerini oluşturmaya başlayarak günümüze kadar eşsiz ve sayısız eserler meydana getirmiştir. Türk dilinin ilk yazılı metinlerinden ve Türk Kağanlığının ikinci döneminden kalan anıtlar arasında değerlendirilen Türk Runik Harfli Kağanlık Yazıtları, Köl Tigin, Bilge Kağan ve Tunyukuk anıtları olmak üzere üç büyük anıttan oluşmaktadır. Köl Tigin anıtı, 21 Ağustos 732 tarihinde ağabeyi Bilge Kağan tarafından; Bilge Kağan anıtı ise 735 yılında oğlu Teñri Kağan tarafından diktirilmiştir. Bu iki yazıt Moğolistan'da Orhun vadisinde, Harhorin şehri yakınlarında bulunmaktadır. Tunyukuk anıtı ise, 720 yılı civarında Bilge Tunyukuk'un kendisi tarafından diktirilmiştir. Tunyukuk anıtı, Moğolistan'ın başkenti Ulaan Baatar yakınlarında bulunmaktadır.

Bengü taşlardan, Köl Tigin ve Bilge Kağan anıtları 18 Temmuz 1889'da Nikolay M. Yadrintsev tarafından bulunmuş ve ardından anıtların hangi millete, hangi dile ait olduğuna dair çalışmalar başlamıştır. Her iki bengü taşının da bir yüzünde bulunan Çince metinden yola çıkılarak anıtların Türk milleti ve Türk diline ait olduğu anlaşılmıştır. Alman asıllı Rus Türkolog Wilhelm Radloff ve Danimarkalı dilbilimci Vilhelm Thomsen arasındaki rekabet, yazının 25 Kasım 1893'te Thomsen tarafından çözülmesiyle ve 15 Aralık'ta da bilim dünyasına tanıtılmasıyla son bulmuştur. Yazıların çözülmesi ve anıtların sahiplerinin ortaya çıkmasından sonra dikkatler

* Öğr. Gör. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, sebayrak@ogu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8747-4695.

bölgeye çekilmiş ve bölgede pek çok yazıt ortaya çıkmıştır. Bunlardan en önemlisi 1897 yılında Yelizateva Klements tarafından bulunan Tunyukuk Anıtı'dır. Bunun dışında Moğolistan başta olmak üzere, Tıva, Hakas ve Altay cumhuriyetlerini barındıran Güney Sibirya bölgesinde yeni yazıtlar ortaya çıkmaya devam etmektedir. Bu bölgelerde bulunan anıtlar üzerine gerek yurt içinde gerekse yurt dışında sayısız çalışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir.

Türk Runik harfli yazıtlar üzerine yapılan çalışmaların en yenileri arasında gösterilebilecek eser Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun tarafından kaleme alınmıştır. Türkoloji alanında çok kıymetli çalışmaları bulunan Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun'un son eseri, *Bengü İl Tuta Olurtaçı Sen: Köl Tigin-Bilge Kağan-Tunyukuk Anıtları* adıyla Dergâh Yayınları'ndan çıkmıştır. Ercilasun, 1290 yıl önce Bilge Kağan'ın Türk milletine seslenişini kitabına ad olarak seçmiştir. Bilge Kağan'ın Türk milletine "*Ebedî devlet tutup oturacaksın!*" sesleniş, Osmanlı zamanında *devlet-i ebed-müddet* kavramıyla, Atatürk'te "*Türkiye Cumhuriyeti ilelebet payidar kalacaktır.*" cümlesiyle, Mehmet Âkif'in İstiklâl Marşı'nda da "*Ebediyyen sana yok, ırkıma yok izmihâl!*" mısraıyla devam etmiştir. Ercilasun, Türk milletinin ebedilik anlayışına verdiği önemi vurgulamak için eserine bu adı vermiştir (Ercilasun 2021: 6).

Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun'un, 2016 yılında, yine Dergâh Yayınlarından çıkan *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları* adını verdiği bir eseri daha bulunmaktadır. Bu eserde, Ercilasun, üç bengü taşımlı tekrar okuyarak Türkiye Türkçesine çevirmiştir. Aynı zamanda eserde, bengü taşları en ince ayrıntısına kadar incelenmiş ve eser, 757 sayfaya ulaşmıştır. Oldukça kapsamlı olan bu çalışmadan sonra, daha küçük bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu belirten Ercilasun, bengü taşların özgün metinlerine ve aktarımlarına daha rahat ulaşmayı sağlamak adına *Bengü İl Tuta Olurtaçı Sen: Köl Tigin-Bilge Kağan-Tunyukuk Anıtları* adlı eserini meydana getirmiştir.

Eser, *Giriş*, *Metinler*, *Sözlük* ve *Dizin* bölümlerinden oluşmaktadır. *Giriş* bölümü kendi içinde alt başlıklardan meydana getirilmiştir. "Bengü Taşlar ve Yazıtlar" alt başlığında yazıtların özelliklerinden, dil, edebiyat ve tarih açısından öneminden, Köktürk yazısından ve Köktürk yazısıyla yazılan diğer metinlerden bahsedilmiştir. "Köktürkçenin Dil Özellikleri" alt başlığında Köktürkçenin ses yapısı, yapım/çekim ekleri, söz dizimi ve söz varlığı ile ilgili açıklamalarda bulunulmuştur. "Türk Kağanlığı" alt başlığında ise, 552-745 yılları arasına tarihlendirilen ve Göktürk/Köktürk adı ile de bilinen Türk Kağanlığı döneminin tarihi hakkında bilgiler verilmiştir.

Eserin *Metinler* bölümü, "Metin ve Aktarmalarla İlgili Açıklamalar" kısmıyla başlamaktadır. Ercilasun tarafından, metinlerin daha anlaşılır olabilmeleri adına, transkripsiyonlu metin kısmında noktalama işaretleri kullanılmıştır. Ayrıca metin kısmında üç çeşit araç kullanılmıştır. (): yay araç içindeki kısım metinde olmayan ve metni tamamlamak üzere, araştırmacılar ya da Ercilasun tarafından eklenen bölümleri ifade etmektedir. []: köşeli araç içindeki kısım, metinde silinen ya da bozulan, okunamaz hâle gelen bölümleri ifade etmektedir. { } : dalgalı araç içindeki kısım ise, metnin daha net anlaşılabilmesi için Ercilasun tarafından eklenen açıklamaları belirtmek üzere, sadece aktarma kısmında kullanılmıştır: *İlgerü Kadırkan yıška tegi, kirü Temir Kapıgka tegi konturmuş*. "Doğuda Kadırkan {Kingan} Dağlarına dek, batıda Demirkapı'ya {Buzgâlexâne'ye} dek {halkları} yerleştirmişler." (KT D 2).

Metinler, Ahmet Bican Ercilasun'un, *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları* kitabındaki okuma ve aktarmaların birebir alınmasıyla oluşturulmuştur. Fakat Ercilasun, *Bengü İl Tuta Olurtaçı Sen* eserinde, bengü taşlara ait metin ve aktarmalara daha kolay ulaşılabilmesi amacıyla, metinleri arka arkaya koymuş ve dipnotları da sayfa altlarına eklemiştir. Sayfaların sol tarafında transkripsiyonlu metin okuması, sağ tarafında ise günümüz Türkçesine aktarımı bulunmaktadır. Sayfaların altında yer alan dipnotlarda ibarelerin farklı araştırmacılar tarafından okunan biçimlerinden, ibarelerde yer alan özel bilgilere ve açıklamalara kadar birçok değerlendirme yer almaktadır.

Eserin *Sözlük ve Dizin* bölümünde, metinlerde yer alan sözcükler, anlamları ve metinlerdeki yerleri bulunmaktadır. Ercilasun, sözlükle birlikte dizin kullanmasını, sayısı on binleri bulan Türkoloji camiasına da hitap etmesi sebebiyle, ilmî yayınların gerektirdiği bazı uygulamalardan vazgeçmesiyle açıklamıştır. Ayrıca, son zamanlarda genel okur kitlesinin de, yazıtlara karşı geliştirdiği bir ilgi ve merak duygusu bulunmaktadır. Bu okur kitlesinin bir kısmı da ilk metinlerimizde geçen sözcükleri, aldıkları eklerle birlikte nerelerde, nasıl geçtiğini anlamak ve de öğrenmek istemektedir. Bu sebepler eserin sözlük kısmına “gramatikal dizin” eklenmesini gerektirmiştir (Ercilasun 2021: 6). Sözlük ve Dizin kısmının ardından, Ercilasun'un eseri oluştururken istifade ettiği kaynakları sırasıyla verdiği *Kaynaklar* kısmıyla, eser sonlanmaktadır.

Türklük Bilimine verdiği emeklere ve eşsiz eserlerine bir yenisini daha ekleyen sayın hocamız Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun'a teşekkürlerimizi sunuyor, yeni eserleriyle yolumuzu aydınlatmaya devam etmesini diliyoruz.

Kaynakça

- ERCİLASUN, Ahmet Bican (2016). *Türk Kağanlığı ve Bengü Taşları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican (2021). *Bengü İl Tuta Olurtaçı Sen: Köl Tigin-Bilge Kağan-Tunyukuk Anıtları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbrahim Şahin, AYDINLIKLA KARANLIK ARASINDA CENGİZ DAĞCI, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, İstanbul, 2022, 384 s., ISBN: 978-975-7522-31-7.

Deniz DEPE*



Cengiz Dağcı, 9 Mart 1919'da SSCB'nin Kırım Muhtar Cumhuriyeti Gurzuf kasabasında dünyaya gelmiştir. Stalin, Kırım Türklerini ait oldukları topraklardan sürdüğünde, yazar henüz çocuk yaştadır. 1930'da da kolhozlaştırma ile Kırımlıların mülkiyet hakları ellerinden alınır. Babası sebebi bilinmeyen bir nedenle tutuklanır. Bu acı süreci bir de kıtlık takip eder. Dağcı, yeni yeni şiir yazmaya ve yayımlamaya başlamışken, II. Dünya Savaşı sebebiyle askere çağrılır. Önce Rus ordusunda savaşır, sonra Almanlara esir düşer, sonra da esir kampına sevk edilir. 1942'de Türkistan lejyonuna katılır. Hayatının sonraki senelerinde yolu Varşova, Berlin, Tirol gibi farklı Avrupa şehirlerine düşecek, sonunda da Londra'da kendisine bir hayat kuracaktır. Varşova'da tanıştığı Regina ile evlenir, bir kızları olur. Eserlerini Londra'da yaşadığı yıllarda Türkiye Türkçesi ile kaleme alarak, Türkiye'de Yaşar Nabi Nayır

aracılığı ile yayımlatır. Roman, hatıra ve hikâye türünde yirminin üzerinde eseri olan Cengiz Dağcı, 22 Eylül 2011 tarihinde Londra'da vefat eder. Cenazesi Kırım'da defnedilir (Şahin 2022).

Cengiz Dağcı hakkında bilhassa son yıllarda yayımlanan kitaplar, yazılar ve yapılan sempozyumlar, yazarın hakkını teslim etme yolunda önemli adımlardır. Dağcı hakkında yapılan ilk tez, İbrahim Şahin'in 1992 tarihli, Bilge Ercilasun

* Dr. Arş. Gör. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, depedeniz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3183-4617.

danışmanlığında yürütülen doktora tezidir. Yazarın hayatı ve eserlerini konu alan bu çalışma, Dağcı o yıllarda henüz yaşadığı için elbette eksiktir. İlerleyen yıllarda da yazarın eserleri dil ve tema bakımından incelenerek yüksek lisans ve doktora tezlerine konu olmuştur. 1999, 2003, 2004, 2013, 2015, 2018, 2019 ve 2021 yıllarında Türk Dili ve Edebiyatı ile Tarih bölümlerinde yapılan toplam on yedi yüksek lisans ve doktora tezi, YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde kayıtlı olarak görünmektedir. Yazar hakkında kitaplaşmış çalışmaları ise şöyle sıralayabiliriz: İbrahim Şahin, *Cengiz Dağcı Hayatı ve Eserleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları (1996); İsa Kocakaplan, *Kırım'dan Londra'ya Cengiz Dağcı*, Damla Yayınevi (1998); Abdulvahap Kara, *Gamalı Haç İle Kızıl Yıldız Arasındaki Yazar Cengiz Dağcı*, Ufukötesi Yayınları (2006); İsa Kocakaplan, *Kırım'ın Ebedi Sesi Cengiz Dağcı*, Türk Edebiyatı Vakfı (2010); Kolektif, *Bellek-İnsan-Eser: Cengiz Dağcı*, Ötüken Yayınları (2011); Buket Kemiksiz, *Arafta Bir Sürgün Cengiz Dağcı*, Türk Edebiyatı Vakfı (2019); Ed. İbrahim Şahin-Salim Çonoğlu, *Vatanı Dilinde Cengiz Dağcı*, Ötüken Yayınları (2017).

Dağcı hakkında yayımlanan son kitap ise, daha çok Cengiz Dağcı ve Ahmet Hamdi Tanpınar çalışmalarıyla tanınan İbrahim Şahin'e aittir. Türk Kültürüne Hizmet Vakfı'nın "2023 Cumhuriyetin 100. Yılına Armağan Yayın Projeleri" kapsamında, "Kültürümüzün Temelini Oluşturan Değerli İnsanlarımızın Biyografileri" altbaşlığıyla yayımlanan eserlerden biri de *Aydınlıkla Karanlık Arasında Cengiz Dağcı*'dir.¹ Şubat 2022'de 384 sayfa olarak basılan ve Mehmet Nuri Ersoy'un "Takdim", Şerafettin Yılmaz ve Ahmet Malkan'ın "Sunuş" yazılarıyla başlayan biyografi, üç ana bölümden oluşmaktadır.

İbrahim Şahin, eserin ön sözünde Cengiz Dağcı'nın romanları ile hayatının bir tutulmasının yarattığı karışıklığa değinmiş; Dağcı'nın hatırları, romanları, mektupları arasında kurulan paralelliklerin doğurduğu zorluklara da dikkat çekmiştir. "Elinizdeki biyografi mümkün olduğunca objektif bir bakışla kaleme alınmış demeyeceğim. Çünkü Türk olarak ya da olmayarak, Dağcı'nın biyografisi karşısında insan, kendi türünün acımasızlığına sınırsızlığını gördükçe, objektiflik ya da sübjektifliğini daha iyi kavriyor" (Şahin 2022: 15) cümleleriyle de bu eserde nesnel bir bakış açısı iddiasında olmadığına işaret eder. Şahin, ön sözünü esere katkısı olan isimlere teşekkür ederek sonlandırır.

Cengiz Dağcı'nın biyografisi Kırım Yılları, Savaş Yılları ve İngiltere/Londra Yılları olmak üzere üç bölümde, kronolojik olarak kaleme alınmıştır. "Kırım Yılları"; Gurbuz, Kızıltaş ve Akmesic alt başlıklarından oluşur. Çocukluğu, ailesi, ilk evi burada anlatılmıştır. Dağcı'nın çocukluk anılarına Kırım'ın acı dolu tarihi eşlik eder. Amcası Seyit Ömer Dağcı'nın, yazarın çocukluğundaki kuvvetli rolü üzerinde özellikle durulur. Annesi, babası, kardeşleri, Kızıltaş, Ayı Dağ, Soğuksu, Adalar, Gurbuz eşliğinde hassas ve meraklı bir çocuğun hatıralarını, çoğunlukla kendi cümlelerinden okuruz.

İkinci bölüm olan "Savaş Yılları", ilk bölümün nostaljik ve duygusal atmosferinden uzak, acı hatıralarla doludur. "Sovyet Ordusunda", "Esir Kamplarında", "Türkistan Lejyonunda", "Varşova/Berlin/Tirol", "Landeck Mülteci Kampı" başlıkları altında

¹ Proje kapsamında yayımlanan diğer biyografiler: Beşir Ayvazoğlu, *Hac Yolunda Bir Karınca Mehmet Genç*; Beşir Ayvazoğlu, *Erken Kayan Yıldız Erol Güngör*; Yakup Öztürk, *Türkçeye Adanmış Bir Ömür Nihat Sami Banarlı*; Abdulvahap Kara, *Türkistan Bağımsızlığının Bayraktarı Mustafa Çokay*; Yavuz Akpınar, *Bayraklaşan Şahsiyet Mehmet Emin Resulzade*.

Dağcı'nın askere alındıktan sonra başlayan karanlık macerasına şahit oluruz. Bu bölüm, hem İkinci Dünya Savaşı tarihi hem de Dağcı'nın romancılığı açısından önemlidir. Şahin'in de çalışmasında sık sık belirttiği gibi, Dağcı her ne kadar romanların biyografim değildir dese de, anılarında yazdıklarıyla romanlarında anlattığı olaylar, çoğu zaman çakışır. Büyük aşkı Regina ile tanışması, evlenmesi de bu bölümdedir. Sovyetler Birliği içindeki Türklerin oradan oraya sürüklenen kaderine, bağımsızlık umutlarına, dillerine olan bağlılıklarına şahit olduğumuz bu bölüm, Cengiz Dağcı biyografisinin de en can alıcı kısmını oluşturur.

Son bölüm İngiltere/Londra yıllarını anlatır. “İlk Zamanlar”da, Dağcı'nın savaş sonrası hayata tutunma çabasına tanıklık ederiz. İş bulması, iş kurması, karısını ve çocuğunu yanına aldırma çabası ile savaş travmalarını atlatmaya çalışan bir Dağcı ile karşılaşırız. “Edebi Çalışmalar”, “Londra’da Gündelik Hayat”, “Edebi Şahsiyeti ve Ölümü” bu bölümdeki diğer başlıklardır. Yazarın edebi birikimi, çalışma disiplini, yazdıklarını Yaşar Nabi Nayır’a gönderişi ve ardından gelişen süreç, okuduğu yazarlar ve takip ettiği dergilerin anlatıldığı bu kısım, Cengiz Dağcı'nın edebi kimliğinin aydınlatılması açısından kıymetlidir.

“Netice Yerine” başlıklı sonuç bölümünde İbrahim Şahin, “Dağcı'nın yazarlık kabiliyetinin ana malzemesi doğal olarak hayal değil hafızadır” (Şahin 2022: 356) der. Şahin'e göre Dağcı'nın romancılığını başka romancılardan ayıran, hafızadaki malzemenin yaşanmış olmasıyla beraber, bir kültürel kimlik unsuru olmasıdır (Şahin 2022: 357). Eser, “Ekler”le sona erer. Bu kısım; Cengiz Dağcı'nın 2 Ocak 1990 tarihinde İbrahim Şahin'e, 9 Kasım 1990'da Çağatay Özdemir'e gönderdiği iki mektup ve Zafer Karatay arşivinden alınan fotoğraflardan oluşur. Şahin, kitabın kaynakçasını “Cengiz Dağcı'nın Türkiye’de Neşredilen Eserleri” ve “Genel Kaynakça” olmak üzere iki başlık altında düzenlemiştir.

İbrahim Şahin'in bu çalışması, yayımlanan ilk Cengiz Dağcı biyografisidir. Şahin, sık sık Dağcı'nın kendi cümlelerine yer vererek bir roman akıcılığında kaleme aldığı bu eserde, metinle mesafesini korumak için de her detayı açıklamış, romancının biyografisi ile eserleri arasındaki silik çizgiyi belirginleştirmiştir. Hayatı başlı başına bir roman olan Cengiz Dağcı'nın, geriye atılan edebi hayatının ciddi bir çalışma ile aydınlatılması; dileriz bundan sonraki çalışmaların biyografinin gölgesinden çıkmasına vesile olacaktır.

Kaynakça

ŞAHİN, İbrahim. (2022). *Aydınlıkla Karanlık Arasında Cengiz Dağcı*, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı.

Erhan Aydın, **ESKİ TÜRKLERDE GÜNDELİK HAYAT**, Kronik
Kitap, İstanbul, 2022, 496 s.

Utku IŞIK*



Her topluluk tarihte atalarının yaşamını merak etmekte ve tarihsel olarak olabildiğince eskiye giderek onların yaşantısı hakkında kanıtlanmış bilgilere sahip olmak istemektedir. Üstelik bu bilgilerin yaşadığı gün ile bir bağının olması, tarihteki atalarıyla bağlarının güçlenmesine zemin hazırlamaktadır. Bu merak, siyasi tarihin yanında günlük yaşam ritüelleri, hayatı yaşayış biçimi, sosyal, ekonomik, dinî faaliyetler, coğrafya ve o zamanın ruhunu yansıtan zihinsel ve duygusal durumların hepsini içine almaktadır. Böylece bir kişi yahut topluluk, atalarının yaşamını daha gerçekçi olarak tahayyül edebilmekte ve onlarla daha sıkı zihinsel ve duygusal bağlar kurabilmektedir.

Eski Türklerin kültürel, ekonomik, dinî hayatlarıyla ilgili çalışmalar genellikle başka milletlerin yazılı metinleri temel alınarak yapılmıştır. Ancak Prof. Dr.

Erhan Aydın'ın *Eski Türklerde Gündelik Hayat* adlı eseri Türklerin yalnızca savaşlarını değil gündelik rutinlerini, duygularını, kültürel, sosyal, ekonomik ve dinî hayatlarını yine Türk kaynaklarını temel olarak incelemek amacıyla yazılmıştır.

Eserin hem dilbilimsel hem de sosyolojik bir bakış açısıyla oluşturulduğunu söylemek doğru olacaktır. Zira Aydın, Eski Türklerin yaşamları hakkında verilen bilgileri Türk Runik Yazıtları'nda geçen metin parçaları ve sözcükler üzerinden değerlendirmiştir. Ele aldığı sözcükleri fonolojik, morfolojik, semantik ve etimolojik olarak incelemiştir. Sözcüklerin Yazıtlar Dönemi'nden günümüze kadar geçirmiş olduğu merhaleler ve bugünkü Türk lehçelerindeki durumlarına da yer vermiş; böylece okuyucunun, Türk dilinin bilinen bu en eski leksik biçimlerini tarihsel süreç içerisindeki değişimleriyle birlikte takip edebilmesini sağlamıştır.

* Öğr. Gör., Millî Savunma Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara / TÜRKİYE. E-posta: utkuisik@kho.msu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0445-052X.

Yazar, Eski Türklerin gündelik yaşamını sosyal, ekonomik, dinî hayat ve diğer unsurlar olmak üzere dört ana başlığa ayırarak ele almıştır. Bu başlıkların her birini alt başlıklara ayırmış, her başlık altında Eski Türklerin gündelik yaşamını ilgili konu açısından değerlendirmiş ve Eski Türk Yazıtları'nda kullanılan sözcükler vasıtasıyla çeşitli çıkarımlarda bulunmuştur. Ele aldığı sözcüğün ilişkili olduğu başka sözcükleri de hemen ardından incelemeye tabi tutarak bir anlam zinciri oluşturmuş böylece sözcüklerin sıralı tahlilleri vasıtasıyla okurun çeşitli unsurlar arasında bağlantılar kurmasına fırsat vermiştir. Böylece yazar, Eski Türklerin yaşadığı kültür ortamı hakkında tafsilatlı açıklamaların yanı sıra bu ortamı okura *sezdirmiştir*.

Sayın Aydın, Türk kültür yaşamını önemli bir unsuru olan çeşitli boyları da dilbilimsel açıdan ele almıştır. Akbaylar, Basmillar, Bayırkular, Bersiller, Bozoklar, Karluklar, Kırgızlar gibi 33 adet Türk boy ismini yazıtlarda geçtiği örneklerle birlikte ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Aydın (2022: 116) bu boy adları içerisinde yalnızca Uygur yazıtlarında *Üç Tuğlug Türük Bodun* adıyla geçen boyun yaşadığı coğrafya ve bugün bildiğimiz boylar içerisinde hangisine denk gelebileceği sorusuna konu hakkındaki farklı görüşleri değerlendirerek yanıt bulmaya çalışmıştır.

Eski Türklerin ekonomik faaliyetleriyle ilgili sözcükler müstakil bir bölümde ele alınmıştır. Ekonomik faaliyetler ile ilgili söz varlığı *Küçükbaş Hayvan Yetiştiriciliği*, *Büyükbaş Hayvan Yetiştiriciliği*, *Binek ve Yük Hayvanı Yetiştiriciliği*, *Avçılık*, *Tarım*, *Ticaret* alt başlıkları oluşturularak tasnif edilmiş ve runik metinlerdeki örnekleriyle birlikte dil bilimsel incelemeye tabi tutulmuştur.

Türklerin en eski devirlerden beri at yetiştiriciliğinde önde gelen milletlerden olduğu bilinmektedir. Dildeki sözcüklerin, bir milletin kavram dünyasını doğrudan yansıttığı düşünüldüğünde atıcılığın Türk gündelik yaşamındaki önemi dildeki söz varlığının genişliği ve ayrıntılı ifadesi ile belli olmaktadır. Bu doğrultuda *Binek ve Yük Hayvanı Yetiştiriciliği bölümü*, *At Anlamındaki Sözcükler*, *Cinsiyete Göre At Türleri*, *Donuna Göre At Türleri*, *Yaşına Göre At Türleri*, *Koşum Takımları*, *At Adları ve At ile İlgili Söz Varlığı* şeklinde birçok alt başlıkta ve ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Bu kadar çok alt başlıkta ele alınan başka bir hayvanın bulunmaması, atın Türk gündelik yaşamındaki en önemli hayvan olduğu gerçeğiyle örtüşmektedir.

Bilindiği üzere Türkler savaşa gitmeden önce atların kuyruklarını düğümlerdi. Bu, aslında atı ölüme ve ahirete de hazırlayarak kendini de her türlü sonuca hazırlamak demektir. Yazar Tonyukuk Yazıtı II Doğu 4'te geçen *bo türük bodun ara yaraklıg yagıg yeltürmedim tügünlüg atıg yügürtmedim* "Bu Türk halkı arasında silahlı düşmanı sokmadım. (Kuyruğu) düğümlü atları koşturmadım." (Aydın, 2022: 182) parçasında geçen *tügünlüg at* 'düğümlü at' sözünün dil bilimsel açıdan yorumlanmış ve Türk kültüründeki durumundan bahsetmiştir.

Hayvanlarla ilgili söz varlığının ele alındığını bu bölümde ayrıca hem "dişi dağ keçisi"ni hem de bir ırmak adını karşılayan *arkar* sözcüğünün bugün hangi ırmağa denk geldiği üzerine fikir yürütmüş ve çıkarımlarda bulunulmuştur. Bunun dışında eserde, Türk yaşamında en eskiden beri önemli bir besin kaynağı olan ve adının kökeni hakkında birçok öneri getirilen tavuk için de farklı bir etimolojik yorumda bulunulmuştur.

Aydın (2022: 326) runik harfli eski Türk yazıtlarında din unsurlarından açıkça bahsedilmediğini ancak bazı dilsel parçalarla bu inanç sistemiyle ilgili çıkarımlarda bulunulabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan birisi günümüzde de etkili olan alın yazısı inancıdır. Kader inancı şeklinde de ifade edilebilecek bu anlayış, runik harfli metinlerde ömrün kişi dünyaya gelmeden belli bir yaşla sınırlandırıldığına, kaderin zamanla ile ilişkilendirildiğine ve kişinin hayatta görüp göreceği şeylerin belli olduğuna inanıldığını göstermektedir. Zira Köl Tegin Doğu 40'ta geçen *antag ödke öküniip köl teginig az erin ertürü ı<d>tımız* “Orada böyle bir zamana hayıflanıp Köl Tegin’i az (sayıda) askerle gönderdik.” (Aydın, 2022:326) örneğinde kader, zaman ile ilişkilendirilmiştir. Aslen kaderin Türkçe metinlerde tarih süreci içerisinde zaman ve *felek* ile adlandırıldığı birçok örnek de mevcuttur. Bu konuda Şimşek (2009: 34) tasavvuf ve divan edebiyatında “yedi veya dokuz katlı gökyüzünün iç içe geçmiş hâli” anlamında kullanılan *felek* sözcüğünün halk edebiyatında ise “dünya, kader, zaman, gökyüzü, Allah, İlah” anlamlarını karşılamak için kullanıldığını ifade etmiştir. Şimşek, aynı zamanda Kutadgu Bilig’de feleğin “zamane ve devran” karşılığı olarak kullanılmasını da belirtmiştir. Aydın’ın ise ilgili başlıkta alın yazısı inancının sadece kağanlık yazıtlarında değil aynı zamanda halka ait kısa metinlerde de kullanıldığını ifade etmesi, bilinen en eski yazılı metinlerden itibaren Türk halkı içerisinde bir alın yazısı inancının olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bir iyi niyet ve nezaket örneği olarak karşımıza çıkan esenlik dileme parçaları eski Türklerle ait yazıtlarda sıklıkla kullanılmıştır. *Dinî Hayat* bölümünde Aydın, esenlik dileme ile ilgili birçok örneği incelemiş ve konuya ilgili literatürdeki pek çok farklı okumaya yer verip birçok yazıt çizimine yer vererek ideal anlamlandırma konusunda çıkarımlarda bulunmuştur.

Orhon Yazıtları, merhum Servet Somuncuoğlu’nun da söylediği üzere Türklerin taşlar üzerindeki son sözüdür. Çok daha önceki devirlere uzanan bir yazılı geçmişi olduğu bilinen Türkçenin 7.-8. yüzyıllarda yazılan runik metinlerinde pek çok benzetme ve somutlaştırma örneklerine sahip olduğu bilinmektedir. Eserde Arhanan 1’de geçen <...> *éki kaya teg bek bolzun* “<...> iki kaya gibi sağlam olsun!” (Aydın, 2022: 338) parçasının farklı okumaları verilmiş ve yazar tarafından anlamlandırılmıştır. Hem bir esenlik dileme hem de metaforlaşma örneği olan bu parçanın günümüzde de “kaya gibi sağlam olmak” şeklinde karşılığının bulunması; kaya > sertlik > dayanıklılık metaforunun Türk dilindeki tarihsel sürekliliğini göstermektedir.

Bilindiği üzere, Türk dilinin; bilinen en eski metinlerinde dahi bir nezaket ifadesi olan örtmecelere başvurabilmesi, dilin bu dönemdeki olgunluğunu ve yetkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Aydın *Dinî Hayat* bölümünde ölüm ve cenaze törenleri söz varlığını ele alırken ölme eylemi için runik yazıtlarda kullanılan örtmeceleri de incelemiştir. Ölme kavramı için kullanılan *adrıl-, kergek bol-, az-, seçlin-, uç-, yaşı teg-* vb. örtmece sözcükleri ayrıntılarıyla ele almıştır.

Eser, *Sayılar* ve *Ölçü Birimleri* ile devam etmektedir. Ölçü bildiren sözcükler arasında *oruk* ve *sünjüg batımı* gibi başka nesne veya canlılar üzerinden belirlenen ilginç örnekler de yer verilmektedir. On iki hayvanlı Türk takviminin ele alındığı *Zaman ve Takvim* bölümü, ardından duygu ve ünlem bildiren sözcüklerin açıklandığı *Duygu bölümü* ve nihayet *İndeks* bölümü ile de son bulmaktadır.

Yazar, Eski Türkçenin konuşulduğu dönemde Türklerin gündelik hayatını oluşturan eylemleri, kavram ve durumları bildiren söz varlığını; hem bu alandaki araştırmacıların hem de atalarının gündelik yaşamı ve kültürünü merak eden okuyucuların istifadesine sunarak Türklük bilimi çalışmalarındaki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Eser, ele aldığı söz varlığı açısından kapsamlı olduğu nispette sözcüklerin açıklamalarında verilen bilgiler ve ortaya atılan yeni düşüncelerle de derin bir özellik taşımaktadır. Sayın Aydın, bir sözcüğü incelerken önce yazıtlardaki örnekleri okurla karşı karşıya getirmiş, sonra dil bilimsel çıkarımlarda bulunmak suretiyle açıklamıştır. Eski Türk yaşayışındaki kavramlar yazıtlarından örnekler ve kayalar üzerindeki çizimlere dayandırılmış ve böylelikle runik metinlerden yola çıkarak eski Türklerin gündelik yaşamı okuyucuya aynı zamanda *sezdirilmiştir*.

Sayın Prof. Dr. Erhan Aydın'ı; eski Türklerin gündelik yaşayışını diğer çalışmalardan farklı bir şekilde Türk runik harfli metinlere dayandıran ve Türklük bilimi çalışmalarındaki bu önemli boşluğu doldurarak gelecekteki çalışmalar için önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkan Eski Türklerde Gündelik Hayat çalışmasından dolayı kutluyoruz.

Kaynakça

- ŞİMŞEK, Esmâ (2009). “Yakınma/Yakarışlar Dünyasında Felek ve Türk Halk Edebiyatına Yansımaları”, *Millî Folklor*, Yıl:21, S. 84, ss. 34-41.
- AYDIN, Erhan (2022). *Eski Türklerde Gündelik Hayat*. Kronik, İstanbul.

Ahmet Keskin, TÜRK KÜLTÜRÜNDE ALKIŞLAR VE
KARGIŞLAR. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara,
2021, 583 s., ISBN: 9789751745934.

Esranur ER*



Alkışlar iyi dilekte bulunma, kutsama, övgü ve hayır dua gibi işlevlerle en eski dönemlerden itibaren dini törenlerde, gündelik yaşamın çeşitli alanlarında ve çeşitli ritüellerde kullanıldığı bilinen sözlerdir. Kargışlar ise kötü dilekleri bildirme, yapılan haksızlık karşısında laneti sağlayacak doğaüstü güce sığınma eylemidir. Türk kültüründe önemli yere sahip olan alkışlar ve kargışlar duygu ve isteklerin gerek söze gerek ritüellerle davranışlara dönüşmüş biçimleridir.

Sözün kutsallığıyla Tanrı'nın kut ya da lanetine dayanan bir düşünce sisteminden beslenen alkışlar ve kargışlar ilk olarak mitolojik çağda kullanılmaya başlanmıştır. Evrende bir düzen ortamını sağlamaya ve bu düzen ortamını korumaya odaklanan alkışlar ve kargışlar zamanla insanların doğayı kendi istekleri doğrultusunda yöneterek arzu ettikleri düzeni

kurmada başvurulan “olsun” ya da “olmasın” şeklindeki dileklerin bir kutsala veya doğaüstü güce dayandırılması eylemine ve bu eylemleri temsil eden söz eylemlere dönüşmüştür.

Bu doğrultuda alkış ve kargış genellikle, kutsalla bağlantısı olduğu düşünülen kimseler tarafından kullanılmıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Türk kültüründe önemli yere sahip olan Dede Korkut Kitabı'nda geçen *Ol zamanda biglerün alkışı alkış, karkışı karkış idi, duaları müstecab olur idi* (O zamanlar beylerin alkışı alkış, kargışı kargış idi, duaları kabul olurdu) ifadesi Tanrının yeryüzünde temsilcisi, halifesi olduğuna inanılan Türk beylerinin mitolojik çağdaki Tanrı'nın görevini üstlendiğine dikkat çekmektedir. Oğuz toplumunun örf ve âdetlerini eşsiz bir biçimde yansıtan Dede Korkut Kitabı'nın mukaddime kısmında toplum düzenini ve Türk aile sisteminin

* Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, eresranur97@gmail.com ORCID: 0000-0002-7801-0693.

önemini vurgulayan birçok alkış ve kargış örneği vardır. Toplumun temeli olan aile içerisindeki annenin önemi kadına yapılan alkış ve kargış örnekleriyle İslami unsurlar beraber kullanılmıştır. “Evin dayanağı” olan kadın tipi için “Ayşe-Fatma soyundan olan hanımların bebeklerinin büyümesi ve ocaklarına bunun gibi kadınların gelmesi” istenmektedir. “Nuh peygamberin eşiği aslı gibi nice söyler isen bayağı” olan kadın tipi ise lanetlenmiştir.

Alkışlar ve kargışlar ile ilgili etimolojik köken, tanım ve tasnif boyutunda birçok çalışma yapılmıştır. Türk kültür tarihi açısından kökenleri mitolojik çağa kadar dayanan bu türler çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Alkış ve kargış üzerine çok sayıda çalışma gerçekleştirilmiş olmakla birlikte terim, tanım ve tasnif boyutlarında, kuramsal açıdan varlığı yakın döneme kadar hissedilen boşluk Ahmet Keskin tarafından hazırlanan *Türk Kültüründe Alkışlar ve Kargışlar* adlı eserle büyük ölçüde doldurulmaya çalışılmıştır.

Söz konusu eser *Giriş, Sonuç, Ekler, Kaynakça* ve *Dizin* kısımları dışında beş ana bölümden oluşmaktadır. *Giriş* (ss. 1-45) kısmında alkışların ve kargışların kavramsal çerçevesi (terim, tanım ve tasnif) üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda öncelikle alkışlarla ve kargışlarla ilgili çeşitli terimler ve kavramlar ayrı ayrı ve ayrıntılı biçimde ele alınmış, bunların terminolojik kökenleri değerlendirilmiş, ardından ise alkışların ve kargışların tanımları ve tasnifleri yapılmıştır. Böylece, bu iki olgunun Türk kültür tarihindeki art ve eş zamanlı gelişim süreçleri bir bütün halinde aydınlatılarak çalışmanın ana bölümlerine geçilmiştir.

Alkışların ve Kargışların Mitolojik Kaynakları (ss. 47-99) adını taşıyan birinci bölümde ise alkışların ve kargışların Türk dil, kültür ve inanç tarihi içindeki yeri, mitolojik kaynaklardan başlamak suretiyle ele alınmıştır. Bu bölümde yazar “Dikotomik Bütünlük Bağlamında Türk Mitolojisi ve Alkışlar-Kargışlar”, “Sözün Kutsallığı ve Mitolojik Gücünün Yansıması Bağlamında Alkışlar ve Kargışlar”, “Kutsalla İletişim ve İbadet Olgusu Bağlamında Alkışlar ve Kargışlar”, “Alkışların ve Kargışların Erken Dönem Türk İnanç ve Yaşam Biçimleri Bağlamında Değerlendirilmesi” gibi alt başlıklar altında bu iki türün dikotomik bütünlük içinde kaosu kozmosa dönüşümü sürecinde üstlendiği işlevlere, en eski dönemlerde güven ortamını sağlama, düzensizliği giderme, iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık gibi dünyanın yaratılışından beri var olan her şeyin karşıtıyla arasındaki ilişkilerine, Türk kültürünün en eski inanç ve düşünce sistemlerinden biri olan Şaman ritüelleri bağlamında icra edilen ana türler olarak kullanımlarına örnekleriyle birlikte, kapsamlı bir şekilde değinmiştir.

Alkışların ve Kargışların İcrasında (Yaratım ve Aktarmada) Sürekliliği Sağlayan Temel Dinamikler (ss. 101-257) adını taşıyan ikinci bölümde bu iki türün Türk kültür ve inanç tarihindeki, gündelik yaşamın çeşitli alanlarındaki kullanımları geçmişten günümüze kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Bu bölümde yazarın konuyu Türk kültür ve inanç tarihindeki türlü görünümelerini bütüncül bir şekilde ele alabilmek için “Türk Halk İnançları ve Halk Felsefesi Bağlamında Alkışlar ve Kargışlar”, “Alkışların ve Kargışların Ritüeller ve Törenler Kapsamında Değerlendirilmesi”, “Kötülüklerden ve Hastalıklardan Korunmada (Halk Hekimliğinde)”, “Gündelik Yaşamın ve Toplumsal Hayatın Çeşitli Alanlarında”, “Alkışların ve Kargışların Başlıca Kültürle İlişkisi” gibi alt başlıklar ve bu alt başlıkların da altında yer alan başka başlıklarda oldukça ayrıntılı bir şekilde ele aldığı dikkati çekmektedir.

Bu kısımda yer verilen bilgiler, yapılan değerlendirmeler ve aktarılan örnekler, alkışların ve kargışların geçmişten günümüze geçirmiş oldukları değişim ve dönüşümleri göstermektedir. Bu gelişimin ise büyük ölçüde inançlarda ve bu inançların eylem boyutunu temsil eden ritüeller/törenler üzerinden kolaylıkla takip edilebildiği anlaşılmaktadır. Bu kapsamda alkışların ve kargışların, İslamiyet'in kabulü ile beraber şekil değiştirerek ya da bütünleştirici bir yapıya dönüşerek gündelik hayatın çeşitli alanlarında varlıklarını sürdürmeye devam ettikleri görülmektedir. Örneğin, İslamiyet öncesi şaman ritüellerine dayanan yağmur yağdırmanın İslamiyet'le beraber yağmur duasına dönüşmüş olması, yağmur yağdırma ritüellerinde icra edilen alkışlar ve kargışlar içerisinde İslami unsurların ağırlıkta olmakla birlikte erken dönem inanç ve söylem örneklerinin de karma bir şekilde bulunması bu açıdan dikkat çekicidir. Bölüm içerisinde bu gibi değişim ve dönüşümler geniş örneklerle açıklanmıştır. Örneklerin yazar tarafından bu kadar geniş tutulmuş olması alkışların ve kargışların Türk kültür coğrafyasının ortak ve farklı bölgelerinde, çeşitli inançların hâkim olduğu farklı ortamlarda ve tarihin farklı dönemlerinde nasıl benzer bir biçimde karşımıza çıkabildiğini gözler önüne sermesi bakımından oldukça değerlidir.

Alkışların ve Kargışların Erken Dönem Türk Yazılı Kaynaklarında Görünümleri (ss. 259-325) adını taşıyan üçüncü bölümde ise bu iki türün erken dönem Türk yazılı kaynaklarındaki görünümünün yazar tarafından yine oldukça kapsamlı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Bu bölümde yer alan “(Kök)Türkçe ve Uygurca Yazılı Kaynaklarda”, “Geçiş Dönemi Eserlerinde ve “Diğer Eserlerde” şeklindeki üç alt başlıkta alkışların ve kargışların Orhun Yazıtları, Irk Bitig, Manihaist ve Budist Metinler, Uygur Yazılı Oğuz Kağan Destan Metni, Kutadgu Bilig, Dîvânu Lugâti't-Türk, Dede Korkut Kitabı gibi Türk dil ve kültür tarihi için son derece önem taşıyan başlıca yazılı metinleri içindeki görünümleri etraflı bir şekilde ele alınmıştır.

Çalışmanın *Alkışların ve Kargışların Türk Halk Edebiyatının Diğer Türleriyle İlişkisi Bağlamında Değerlendirmesi* (ss. 327-483) başlığını taşıyan dördüncü bölümde ise “Anlatma Esasına Dayalı Türler (Anlatı Türleri)”, “Konuşma Esasına Dayalı Türler”, “Gösterme Esasına Dayalı Türler” ve “Türk Halk Şiiri” alt ana başlıkları altında alkışların ve kargışların halk edebiyatının diğer tür ve alanlarıyla olan ilişkileri değerlendirilmiştir. Bu bölümde bu iki türün mitler, efsaneler, destanlar, masallar, halk hikâyeleri, fıkralar gibi anlatma esasına dayalı türlerle, atasözleri, deyimler, bilmeceler, tekerlemeler gibi konuşma esasına dayalı türlerle, köy seyirlik oyunları, Hacivat-Karagöz, meddah gibi gösterme esasına dayalı türlerle, ağıt, mâni, ninni, türkü gibi anonim halk edebiyatı türleriyle, yine Âşık Tarzı Türk Şiiri ve Türk İnanç ve Tarikat Zümreleri içindeki kullanımları ve ilişkileri çok sayıda örnek üzerinden oldukça kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiştir. Bölüm içerisinde verilen örnekler Türk Halk Edebiyatı türleri içerisindeki alkışların ve kargışların mitolojik kökenlerden ve mitlerden başlamak suretiyle yoğun bir ilişki içerisinde olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Türk Dünyası Ortak Kültürü ve Kültürel Değişim-Dönüşümler Bağlamında Alkışlar ve Kargışlar (485-517) adını taşıyan beşinci ve son bölümde ise “Geçmişten Günümüze Kültürel Değişim ve Dönüşümler Bağlamında”, “Osmanlı Dönemi Türk Edebiyatında”, “Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında”, “Türk Dünyası Ortak Dil, Kültür ve Edebiyatı Kapsamında” adlı dört alt başlık altında iki türün söz konusu alanlardaki

görünümleri ve işlevleri örnekler üzerinden ele alınmıştır. Birincil sözlü kültür ortamından ikincil sözlü kültür ortamına geçişte, türün en eski dönemlerden günümüze kadar değişim, dönüşüm ve kullanım alanlarındaki devinimine dikkat çekilen bu bölümde konuyla ilgili bazı kapsayıcı değerlendirmelerde de bulunulmuştur.

Sonuç kısmında yazar konuyla ilgili eksikler ve yapılacak öncelikli çalışmalara değinerek gelecekteki çalışmalar için bir yol haritası çizmeye çalışmıştır. Türk kültüründe alkışların ve kargışların her dönemde yeni formlar ve görünümler altında, çeşitli işlevler üstlenerek hayatın çeşitli alanlarında insanla birlikte var olacağı açıkça belirtilmiştir. Çalışmanın *Ekler* bölümünde Anadolu coğrafyasından seçilmiş olan 200 alkış ve 325 kargış metnine yer verildiği görülmektedir.

Tanıtmaya çalıştığımız bütün bu özellikleriyle *Türk Kültüründe Alkışlar ve Kargışlar* adlı çalışmanın, alanındaki önemli bir boşluğu dolduracak niteliklere sahip olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Söz konusu eseri literatüre kazandıran Doç. Dr. Ahmet Keskin'i kutlar, yeni çalışmalarında başarılar dileriz.

AZERBAIJAN GAZETESİ

Saffet Alp YILMAZ*



Azerbaycan Gazetesi, Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin ana basın organlarının ilkidir. Gazete, Nuri Paşa komutasındaki Kafkas İslam Ordusu'nun Bakü'yü Ermeni-Bolşevik işgalinden kurtardığı gün olan 15 Eylül 1918 Gence'de yayın hayatına başlamıştır. 15 Eylül 1918 ile 28 Nisan 1920 arasında yayımlanan gazete, 443 sayıdan oluşmaktadır. İlk dört sayısı Gence'de, sonraki sayıları Bakü'de yayınlanmıştır.

“Azerbaycan” gazetesinin editörlüğünü Ceyhun HACİBEYLİ, Şefi RÜSTEMBEYLİ, Üzeyir HACİBEYLİ ve Halil İBRAHİM gibi dönemin önde gelen aydınları yürütmüştür. Gazetenin genelde 4

sayfa, bazı sayılarında ise farklı sayfa sayısında olduğu gözlenmektedir.

ADA Üniversitesi'nin girişimi ve destekleriyle Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin yayın organı olan ve bağımsızlık tarihimizi yansıtan Azerbaycan gazetesinin, 20 cilt prestij baskı olarak yayımlanması planlanmaktadır. Gazetenin ilk 3 cildi yayımlanmış olup aktarılmaya ve düzenlenerek yayına hazır hale getirilmeye devam edilmektedir. 1918-1920 yılları arasında çıkan tam koleksiyonu Arap alfabesinden Latin alfabesine aktarılmıştır. Yayının önsözünü Ada Üniversitesi'nin Rektörü Büyükelçi Hafız Paşayev, gazete metinleri ise Doç. Dr. Mehdi GENCELİ ve Filolog Azad AĞAOĞLU tarafından aktarılmıştır.

Gazetenin 20 cilt olarak yayımlanmasının planlandığı belirtilmelidir. İlk cilt, 15 Eylül 1918'den 31 Ekim 1918'e kadar 1-27; ikinci cilt, 1 Kasım 1918'den 29

* Dr. Öğrencisi, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Nesimi Adına Dilcilik Enstitüsü, Türk Dilleri Bölümü, Bakü / Azerbaycan. E-posta: saffetalp@gmail.com / ORCID: 0000-0002-7627-8522.

Kasım 1918'e kadar 28-52; üçüncü cilt ise 1 Aralık 1918'den 31 Aralık 1918'a kadar 53-75 sayılarını içermektedir. †

Azerbaycan Gazetesi'nin sayfalarında dönemin Azerbaycan Halk Hükümeti'nin kararları, milletvekillerinin konuşmaları, başkent ve diğer bölgelerde yaşanan olayların detayları, çeşitli tahliller, hatıralar gibi dönemin önemli gündem maddelerini yansıtmaktadır. Seçilen sayıların transliterasyonu sırasında gazetenin dil ve imla özellikleri korunmuş, gazetenin orijinal formatı takip edilmiştir. Özel baskıda yer alan sayıların seçiminde, gazetenin sayfa sayısı ve mizanpajındaki çeşitlilik yansıtılmaktadır.



Bugün özel bir öneme sahip olan Karabağ ve Zengezur bölgeleri ile ilgili materyallerin okuyucuların büyük ilgisini çekeceği kanaatindeyiz. Bu yayın vasıtasıyla Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin yabancı ülkelerle olan ilişkileri, dönemin havası gazete sayfalarından ayrıntılı olarak öğrenmek mümkün olmaktadır. Dilbilimciler, yazarlar, gazeteciler, tarihçiler ve siyaset bilimcilerin bu gazeteden yararlanacağına eminiz. Aynı zamanda kitapların şık bir düzende basılması ve elektronik versiyonunun internet ortamına yerleştirilmesi okuyucuların kitaplara ulaşmasını oldukça

kolaylaştırılmaktadır. Burada her sayının sonunda yer alan “Notlar ve Yorumlar” yanında her cildin sonunda yer alan “İsim Dizini” bölümü kitabı kullanmak isteyen araştırmacıların işini oldukça kolaylaştıracaktır.

† Kitabın baskı formatının yanında elektronik şekli de mevcuttur:

[Azerbaycan gazetesi I. Cilt:](https://www.ada.edu.az/frq-content/Azerbaijan/Azerbaijan_Newspaper_volume_1_pages.pdf)

[https://www.ada.edu.az/frq-](https://www.ada.edu.az/frq-content/Azerbaijan/Azerbaijan_Newspaper_volume_1_pages.pdf)

[Azerbaycan Gazetesi 2. Cilt:](https://www.ada.edu.az/frq-content/Azerbaijan/Azerbaijan_Newspaper_volume_2_pages.pdf)

[https://www.ada.edu.az/frq-](https://www.ada.edu.az/frq-content/Azerbaijan/Azerbaijan_Newspaper_volume_2_pages.pdf)

[Azerbaycan Gazetesi III. Cilt:](https://www.ada.edu.az/frq-content/Azerbaijan/Azerbaijan_Newspaper_volume_3_reduced.pdf)

[https://www.ada.edu.az/frq-](https://www.ada.edu.az/frq-content/Azerbaijan/Azerbaijan_Newspaper_volume_3_reduced.pdf)

[content/Azerbaijan_Newspaper_volume_3_reduced.pdf](https://www.ada.edu.az/frq-content/Azerbaijan/Azerbaijan_Newspaper_volume_3_reduced.pdf)

Doç. Dr. Mehdi GENCELİ ve Filolog Azad AĞAOĞLU yayıma hazırladıkları *Azerbaycan Gazetesi*, yalnızca günümüz Azerbaycan tarihine değil, Kafkasya bölgesi tarihine de ışık tutmaktadır. Bu yönüyle içerdiği malzemelerden dolayı öncü ve önemli bir çalışmadır. AĞAOĞLU, dördüncü cildin yayınlanacağını da müjdesini vermektedir. Eseri bilim dünyasına kazandıran hocalarımıza teşekkür eder, başarılı çalışmalarının devamını dileriz.

Birkaç Anı

Kongre ve sempozyum gibi etkinlikler genç yaşlarımda daha deneyimli bilginlerle tanışmama vesile oldu. Bir yandan dinleyerek öğrenmenin keyfini yaşarken bir yandan da okuyup yazacak konular zihnimin, gönlümün bir köşesinde uçuşup duruyordu. Ne yalan söyleyeyim kendimi her ne kadar bir pozitivist-rasyonalist yolun yolcusuymuş gibi hissetsem de pek çok şey esinlemelerle (ilhamla) insanın gönlüne akıl almaz bir şekilde düşüyor; bilginin gönül ve duygu tarafını hazırlıyor. Bilimsel toplantılar bu bakımdan önemli. Bazen de bir makalesini, kitabını okuduğum birisiyle herhangi bir kongrede karşılaşabiliyorsunuz. Aaaa, demek ki bu yazıyı yazan bu hocaymış diyorsunuz; yazı ve yazar bu şekilde buluşup bir portrenin önemli bir kısmı tamamılıyor.

Yeni okumalar, yeni bilim adamları bazı durumlarda insanı kendi mesleğinin dışında yeni mesleklere ve bilim dallarına da davet edebiliyor, heveslendiriyor. Prof. Tryjarski'nin durumu böyle. Bir hevesin arkasında, farkında olmadan topladığımız bilgilerin olduğunu da hesaba katmak gerek. Merak edip ilgilendiklerimin bir kısmı Türkoloji öbeğinde bir yere konulsa da gündelik sosyolojinin tarih ve dil bağlamında geri planını destekleyen, besleyen konulardı. Türkoloji'nin sosyolojiyi besleyen bir alan olarak kapıları başka okuyuculara da aralanmalı, açılmalıydı, her ne kadar meslekten Türkolog olmasam da.

Kendini popüler olarak pek gösteremeyen çağcıl dilbilimi konularından sosyolengüistik ve psikolengüistik, belki de Tryjarski'nin ve diğer Türkologların eserlerinde kendini, dil tarihi ve sosyolengüistik bağlamında su yüzüne çıkartıyor sanki. Dilcilerin ve/ya sosyologların çağcıl dilbilim dallarına yönelmeleri, disiplinler arası yaklaşımların selameti açısından önemli bir gelenek başlatabilir. Türk düşünce dünyası, özellikle dil alanındaki akademik birikimden de hareketle zenginlikler içinde yeni yollar bulup yöntem ve birikim sağlayacaktır. Hâlihazırda Türkoloji bunun için önemli bir veri tabanı ve büyük bir şans gibi görünüyor.

Türk Dil Kurumu Kitaplığı, çalıştığım ilk yıllarda kolayca kitaplara ulaştığım hazinelerden biriydi. Prof. Tryjarski'nin adını ilk kez bir arkadaşımın Eski Türk

* Sosyolog, Dr., Ankara (Bu yazıyı Edward Tryjarski çevirilerinde birlikte çalıştığım Dr. Reşide Gürses, Afet Bal ve Hafize Er'in destekleriyle hazırladım; eksik olmasınlar).

yazıtları ile ilgili doktora tezi çalışması için istediği fotokopileri çektirirken görmüştüm. Daha sonra bu ismi, yazıların hepsini okuyamasam da izlemeye çalıştım: Bu kitaplıkta bulunan Oryantalist dergilerinin bazı sayılarında, PIAC (Permanent International Altaistic Conference) bildiri kitaplarında, Ermeni Kıpçakçası çalışmalarında, Türkoloji ve Asya çalışmaları ile ilgili diğer yayınlarda izledim, okumaya gayret ettim. Okuduklarımdan İngilizce olanları çevirmeyi aklımdan geçirdim. Çünkü Prof. Tryjarski'nin Lehçe, Fransızca, İngilizce, Almanca, Rusça yazıları olduğu gibi makalelerinde başka dillerden yaptığı alıntıları olduğu gibi koruyordu. Bu çalışmaların sosyolojiyi ve halkbilimi besleyeceğini düşündüm. Kaldı ki oryantalistler (doğu bilimciler/şarkiyatçılar/şarkşinaslar) öbeğinde toplanan bilim adamlarının çalışma tekniklerini ve Türkoloji'ye katkılarını gündelik dilde kullanılan oryantalizm ile de pek karıştırmamak gerekiyordu.

Prof. Tryjarski ile Türk Dil Kurultaylarından birinde yüz yüze görüştük, çeviriye katkı veren TDK uzmanı Dr. Reşide Gürses de vardı. Çeviri niyetimizden bahsettiğimizde olumlu karşılamaştı ama bize çevirinin zorluklarından da bahsetti. Hatta yaptığımız çevirileri kontrol edebileceğini belirterek bizi cesaretlendirdi ve öyle de yaptı. Aklımda kalan bir anıyı da paylaşmak isterim. Prof. Tryjarski Türkçeyi 1945'lerde öğrendiği için söz dağarcığı doğal olarak eskiydi. Gönderdiğimiz çevirilerde yeni sözcükleri eskisiyle değiştirdi. Kendisine, bir vesileyle elindeki Türkçe sözlüğün yerine yenisini göndereceğimi söyledim ve TDK *Türkçe Sözlük*'ün yeni baskısını posta ile gönderdikten sonra Hoca'nın düzelttiği sözcük sayısı azalmıştı. Telefonla konuştuğumuzda Türkçe de konuşurduk, söz dağarcığı yaşına uygundu. Türkçe konuşmasının sonraları zayıflaması normaldi, Torunlarından bazıları Fransa'da olduğu için Fransızca konuşma isteği son görüşmelerimizde kendini daha çok göstermişti, ben Fransızca bilmediğimi dilim döndüğünce Fransızca belirtmiş olsam da o bu alışkanlığımı devam ettirir ben de lafını kesmez, sonra İngilizce ya da Türkçeye dönerdik.

2011 Mayıs ayının son günlerinde Varşova Üniversitesinde düzenlenen bir Türkoloji toplantısına, özellikle Prof. Tryjarski'nin kendisini ve Nobel sahibi Madam Curie'nin ([Składowska] 1867-1934) evini ziyaret etmek amacıyla katıldım. Geleceğimi kendisine telefon ederek bildirmiştim. Bu toplantıya dinleyici olarak katıldı. Sonraki bir gün için randevulaştık ve kaldığım Varşova Üniversitesi misafirhanesine geldi, makaleler ve *Türklerde Ölüm* kitabının¹ Hafize Er tarafından yapılacak Almandan Türkçeye çevirisi üzerine konuştuk. Memnuniyetle izin vereceğini, bu çeviri için “ön söz” yazacağımı ve hukuki

¹ Edward Tryjarski, *Türkler ve Ölüm-Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü* (Çev.: Hafize Er), Pinhan Yayıncılık, 2012 İstanbul. Eserin Lehçe (Polonyaca) künyesi: Edward Tryjarski, *Zwyczaże pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, *Prace Orientalistyczne*, Cilt: XXXV, Warszawa 1991; Almanca künyesi: Edward Tryjarski, *Bestattungssitten türkischer Völker auf dem Hintergrund ihrer Glaubensvorstellungen*. Übersetzung aus dem Polnischen Christa-Sophie von Schwerin, deutsche Bearbeitung Reinhold Schletzer. herausgeg. von Reinhold Schletzer. Reinhold Schletzer Verlag, Berlin 2001, 446 pp+150 ils. *Studia Eurasia*, Band VII. Monographienreihe zur Anthropologie und Archäologie der Völker Eurasiens.

kurallara uyulmasını söyledi. Varşova'nın büyük bahçesi, Lewinsky Park'ta (Łazienki Park ya da diğer adlarıyla Park Łazienkowski, Royal Baths Park) uzunca bir yürüyüşe çıktık. Polonya'nın hatta Avrupa'nın bu en büyük parkında yemek yedikten sonra o, yürüyerek eve döndü, ben de evin kapısına kadar eşlik ettim. Öyle anlaşılıyordu ki bu onun için 88 yaşında 3-4 saatlik bir yürüyüşü ve olağan bir şeydi. Ben de kendisini bir iki gün sonra evinde ziyaret ettim, kütüphanesini, çalıştığı mekânı gördüm. Beraber kahve pişirdik ve kek ikram etti, kendisine gelen birkaç yazma fotokopisini gösterirken oldukça sevinçliydi. Ben, zaman zaman onunla telefonda görüşür bir vesileyle hatırlamı sorardım. O da bana torunlarının yanına gittiğini, eşinin yaşlandığını, çocukların geldiğini hatta bir tatil için Türkiye'ye gelip döndüğünü söylemişti. En son vefatından iki üç ay önce onu telefonla aradığımda, sağlığının iyi olduğunu, eşini kaybettiğini söyledi. 98 yaşındaydı.

Edward Tryjarski'nin matematik profesörü olan eşi Maria Magdalena Piotrowska'nın (Tryjarska) (25.1.1927-9.1.2021) II. Dünya Savaşı yıllarında büyük sıkıntılar çekerek Polonya'nın bağımsızlık mücadelesinde etkin rol aldığını, cesaret madalyaları sahibi olduğunu Prof. Tryjarski'nin vefat haberinden öğreniyoruz. Altı ay Almanya'da esir kapında tutuklu kalan Prof. Maria Hanım Belçika'nın Bürüksel kentinde Fransızca eğitim veren Université Libre de Bruxelles'de matematik okumuş, mesleğine Varşova Teknik Üniversitesi'nde devam etmiş diferansiyel hesaplar dalında profesör olmuş ve uzun yıllar çalıştıktan sonra emekliye ayrılmış.

Bilim tarihinde önemli bir yeri olan Madam Curie'yi (Maria Salome Skłodowska) görüp görmediğini Prof. Tryjarski'ye sorduğumda, kendisi 6 yaşında iken Madam Curie'nin Varşova'ya geldiğini ancak göremediğini söyledi.

Prof. Dr. Edward Tryjarski'nin 2015 yılı itibarıyla kitap, makale, tanıtım olmak üzere çeşitli ülkelerde yayımlanmış 326 çalışması bulunmakta, 41 çalışması da yayın aşamasında beklemekteydi.² Bu yayın bilgilerini farklı kaynaklardan derlemiştik ama o, son olarak kontrol ederek o yıl itibarıyla eksiklerini tamamlamıştı. Tabii ki geçen altı yıl içinde yayın aşamasında olan bazı çalışmaları gün yüzüne çıkmış olmalı. Burada listelenen eserlerle ilgili varsa tanıtım yazıları, eleştiriler ve çevrileri hakkında künye bilgileri her eser numarası altında belirtilmiştir. (Tryjarski, 2015)

Prof. Tryjarski'nin Türkçede iki kitabı bulunuyor. Bunlardan *Türkler ve Ölüm-Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*³ Türk kültürüne ayrıntılı şekilde

² Bk.: Edward Trjarski, *Türkler ve Doğa*, (ed. Dursun Ayan), Kitabevi Yay., İstanbul 2015, (yayınlar listesi bölümü).

³ Bu eserin Lehçesi (Polonya dili) ve Almanca çevirisi için yazılan tanıtma yazıları için Bk.: Edward Tryjarski, *Türkler ve Doğa*. Türkçe çevirisi için tanıtma yazıları: Aziz Şeker, Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi, (MUTAD, 2019; VI (2): (ss. 327-330); Sayit Gezer, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/4 Spring 2013, (ss. 1503-1506).

yoğunlaştığı çalışmaların başında gelir bu eser, Tryjarski'nin meslek hayatında bir genişleme evresi niteliğinde bir çalışmadır. İlk yazım dili Lehçe olan bu kitabı Hafize Er, Almanca çevirisinden yoğun bir emek ve ilgiyle Türkçeleştirdi. Giriş hariç beş bölümden oluşan 640 sayfalık hacimli bir çalışma olarak eser, hatırı sayılır görsel içermektedir. 70 sayfalık kaynakça ve ek kaynakçasıyla bir Türkoloji öğrencisi için önemli bir okuma listesi sunmaktadır. Bu çeviriyi yapan Hafize Er Almanya'da orta ve lise öğrenimi görmüş ve Ankara Üniversitesinde Alman Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun olmuştur.

*Türkler ve Doğa*⁴ adlı kitap daha çok evcil hayvanlar ile meyveleri Türk dil tarihi ve etimoloji açısından ele alan makale çevirilerinden derleme. Bu çeviri edisyonun ilk bölümünde; Prof. Edward Tryjarski'nin hayat hikâyesi, yayıncılık hayatı ve 2015'e kadar yaptığı tüm yayınları ayrıntılı bir şekilde yer alıyor. Bu yayınlar önemli bir kaynak bilgisi vermekte, bir Türkologun yayın ve çalışma hayatını sergilemektedir. Tryjarski'nin kendi kaleminden Varşova'da Türkoloji'yi anlattığı makalesi Avrupa Türkoloji tarihinden bir kesit olarak anlamlıdır. Prof. Tryjarski bu makaleyi Türkçe yayından önce güncelledi. Tryjarski'nin gözden geçirdiği diğer makale çevirilerini arkadaşlarım Reşide Gürses, Hafize Er ve Afet Bal ile birlikte yaptık: “Türk Dünyasında Köpek: Etnolinguistik Bir Çalışma”, “Türklerde Arıcılık: Tarihsel ve Dilbilimsel Bir Kanıt”, “Türk Çatılarında Güvercinler: Bazı Tarihsel ve Dil Bilimsel Notlar”, “17. Yüzyılda Türklerin Evcil Hayvanlara Karşı Tutumu Üzerine”, “Ermeni Kıpçakçası Hayvan İsimleri: Gün Işığında Çıkarılan Yeni Bir Liste”, “Türk Meyve Yetiştiriciliği Üzerine”, “Mantarlar için Yerli Terimler ve Ödünç Kelimeler Olarak Türkçe İsimler”.

Burada belirtilen “Varşova'da Türkoloji (1918-1978)”, (1995 Kasım) ve “Türk Çatılarında Güvercinler Bazı Tarihsel ve Dil Bilimsel Notlar (1996 Ocak) çevirimizi Prof. Dr. Mete Tunçay *Toplumsal Tarih* dergisinde daha önce yayımlamamıza vesile olmuştu. Ord. Prof. Aydın Sayılı diğer çevirilerimde olduğu gibi Tryjarski çevirilerinde de teşvik etti ve bazı çevri sorunlarında yol gösterdi. “Türklerde Arıcılık” ise Ayşe Nur Kırgız Sağın tarafından çevrilmiştir. Bk.: *Kültürümüzde Arıcılık*, (ed.) Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Yıl III, Sayı 1/1, Ocak 2011, (ss. 130-161).

Prof. Tryjarski'nin Türkçedeki iki kitabı hakkında bu bilgilerle yetinerek onun hayat hikâyesine göz atmak yerinde olacaktır. Hayat hikâyesinde de görüleceği gibi onun üniversite hocalığı dönemi kısa olmakla beraber dönemin Polonya'sında bilim ve yayın kurumlarında çalışmış tezleri dışındaki çalışmaların bu dönemde çıkartmıştır. Edward Tryjarski'nin hayatı, bir tür yayıncılık ile bilim adamlığı geçişinin öyküsüdür; üniversite dışında üniversite ile ortak giden bir bilimsel hayat. Bazı yazılarımda Türkiye'de üzerinde durmaya çalıştığım “üniversite dışı bilim” kavramı açısından da Prof. Tryjarski'nin görev

⁴ Bk.: Tanıtma yazısı. Reşide Gürses, “Türkler ve Doğa”, *Türk Dili*, Cilt: CX, Sayı: 775 Temmuz 2016, (s. 111-113).

yaptığı kurumlar dikkate değerdir. Çünkü dönemin Polonya bilim kültüründe bu kurumlar, üniversite olmasalar da Tryjarski bilimsel çalışmalar yaparak bilime katkıda bulunmuştur.

Prof. Dr. Edward Tryjarski'nin Hayatı⁵

Prof. Dr. Edward Tryjarski, 31 Mart 1923'te Polonya'nın başkenti Varşova'da bir ailenin üç erkek çocuğundan biri olarak doğmuştur. Kardeşleri Jan ve Antoni'dir. Büyükbaba tarımla meşgul ama bir de eczanesi var. Babası Konrad Tryjarski, hep bir çiftçi veya çiftliğin idarecisi olarak yaşamayı düşünse de Varşova'da okuma imkânı bularak oraya yerleşmiş. Annesi Wanda Zawadzka, kız lisesini Zomża'da okumuş bir ev hanımıdır. Tryjarski, ailesinin yıllar önce Varşova'nın köylerinden göçerek Varşova'ya yerleştiğini ama Varşova kökenli olduğunu belirtmiş ve Polonya köy nüfusunun kente göçünün eskilere dayandığını ve bunun da o zamanın Polonya'sı için yaygın bir nüfus özelliği olduğunu vurgulamıştır.

Varşova'da Kral IV. Władysław Gimnazjum i Liceum'a (Cimnazyum ve Lisesi) gider. 1939'da II. Dünya Savaşı patlak verdiğinde dördüncü sınıf öğrencisidir. Prof. Tryjarski, Polonya liseleri ile üniversitelerinin Nazi yöneticileri tarafından kapatıldığı döneme kadar eğitimine gizlice devam etmek zorunda kalır. Liseden 1942'de mezun olduktan sonra, bir yıl kendini, Osmanlı Dönemi Türkçesinin de dâhil olduğu, yabancı dilleri öğrenmeye verir. 1943'te, o zaman gizli eğitim veren Varşova Üniversitesinin Hukuk Fakültesine kaydolmayı başarır. İlk olarak Kraków'daki Jagiellonian Üniversitesinde sonra Varşova'da hukuk okur. 1939-1944 yıllarında bu okul The Clandestine University of Warsaw (Tajny Uniwersytet Warszawski) olarak bilinmektedir.⁶ Polonya Yüksek Öğrenim Enstitüsü Alman işgali nedeniyle zorla kapatılır. Bu dönemde öğrenciler, profesörlerin evlerinde gizlice eğitim görürler. II. Dünya Savaşı devam ederken, sonradan Prof. Tryjarski'nin eşi olan Prof. Maria Magdalena Piotrowska da altı ay kadar Almanya'da savaş esirleri kampında tutulur. Tüm bu zorluklara rağmen

⁵ Prof. Tryjarski'nin hayatı ile ilgili yazılan *Türkiye Ansiklopedisi*'ndeki madde ve Prof. Dr. Hasan Eren'in kaleme aldığı *Türklük Bilimi Sözlüğü*'ndeki Tryjarski yazılarından faydalandım. "Varşova'da Türkoloji (1918-1978)" deki bilgileri bunlarla birleşince çerçeve biraz daha netleşti. Kendisi ile yaptığım görüşmeleri ekleyerek kaleme aldığım hayat hikayesi özü itibarıyla, kendisinin de baş editörlüğünü yaptığı *Rocznik Orientalistyczny* adlı dergide, Onursal Komite tarafından kaleme alınmış İngilizce metne (1994) çok şey borçludur. Aynı dergide yayınlanan Henryk Jankowski'nin çalışması (2004) da bu konudaki yeni yayınları ve bazı diğer bilgileri eklemeye olanak sağladı ki, Tryjarski de bu metinlerin sağlıklı olduğunu biliyordu. Polonya'da Varşova kadar Kraków ve Poznań da Türkoloji için önemli merkezler. Kraków'daki Jagiellonian Üniversitesi Filoloji Fakültesi'nin hazırladığı Oryantalistlerle ilgili bir yayında da Prof. Tryjarski hakkında bilgiler olduğunu biliyoruz. Onun hayat hikayesi hem meslektaşlarına hem de insan bilimleriyle uğraşanlara bilgi ve esin verecektir.

⁶ The Clandestine University of Warsaw, üniversitenin Alman işgali yıllarındaki adıdır. Bu yıllarda yüksek öğrenim kurumları kapatılmış, Naziler üniversite koleksiyonlarını, çağdaş laboratuvarları ve kütüphaneleri Almanya'ya götürmüşlerdir. Karşı gelenler ölümle cezalandırılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. 1944'te yaklaşık olarak 300 öğretim görevlisi ve 3.500 öğrenci eğitimde yer almıştır. Öğrenciler aynı zamanda yeraltı ordusunda görevlidir. 63 profesör öldürülmüş, üniversite binalarının %60'ı yıkılmış, koleksiyonların %70-80'i tahrip olmuştur.

Polonya’da bir eğitim çerçevesi oluşur. 1945’te Varşova işgalden kurtulup özgürlüğüne kavuşunca Varşova Üniversitesi (Uniwersytet Warszawski) yeniden eğitime başlar.

Prof. Tryjarski Maria Magdalena Piotrowska ile evlenmiş ve Eva Klara ve Dorota adında iki kızları olmuştur. Prof. Tryjarski’nin birisi Fransa’da, diğeri Polonya’da yaşayan çocuklarından Sonia ve Milena adında iki torunu onların da çocukları olduğu için torunlarının da mürüvvetini görmüştür. Edward Bey’dan sekiz ay önce 9 Ocak 2021 tarihinde ebediyete intikal etmiştir. Vefatlarından önce Varşova merkezindeki evlerinde hayatlarını sürdüren Edward-Maria çifti 2015’de torunlarının da çocuklarının doğmasıyla büyük büyük baba ve koca nine oldular. Prof. Tryjarski 23 Ağustos 2021’de, arkasında önemli eserler, görüşler ve Türkoloji’ye büyük katkılar bırakarak hayata veda etti. Bu nokta hayatındaki belli başlı konuları tarih sırasıyla hatırlamak gerekir.

Tryjarski 1944 II. Dünya Savaşı’ndan sonra -ilk kez- günlük bir Varşova gazetesi olan *Życie Warszawy*’da çalışır. Bu arada, Jagiellonian Üniversitesi’nde başlayıp Varşova Hukuk Fakültesi’nde sürdürdüğü eğitimini 1948’de hukukçu (magister iuris/dyplom mgr. prawa) olarak tamamlar ve Varşova Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü’nde (Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego/Oriental Institute of Warsaw University) doğu dillerinde çalışmaya başlar. Onun buradaki öğretmenleri ünlü Polonyalı Türkolog Ananiasz Zajączkowski ve Hint-Avrupa uzmanı Zygmunt Rysiewicz idi. 1950’de Türkçe çalışmalarında uzmanlaşarak mastır derecesi alır. Prof. A. Zajączkowski, Tryjarski’nin Polonya sahasındaki Ermeni Kıpçakçası konulu doktora tezini yönetir.

Polonya’da 1945 sonrası ilk Türkoloji öğrencilerden olan Tryjarski, Doğu çalışmalarında bağımsız bir araştırmacılığa doğru gider. Yolu dikenli bir yoldur. 1948’de Polonya Yabancılarla İlişkiler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Sorunları Okulunda (School of Oriental Languages and Problems, Polish Institute for Foreign Relations) asistan olarak çalışmaya başlar. İki yıllık bir eğitimden sonra okul kapatılır ve Tryjarski Polonya Yayınevi’nde (Polish Publishing House: Państwowy Instytut Wydawniczy) editör olarak (1951-1954) çalışır, ama bilimsel çalışmalardan uzaklaşmaz. Burada yabancı sözcüklerin Lehçe (Polonya dili) sözlüğünün yayını yönetirken etimolojiye ilgisi kendini gösterir. 1954-1956 yıllarında Polonya Bilimsel Yayınlar’da (Państwowe Wydawnictwo Naukowe) Doğu Çalışmaları yayın editörü olur.

Tryjarski 1956’da Polonya Bilimler Akademisi, Doğu Araştırmaları Merkezinde (Center for Oriental Studies of the Polish Academy of Science) araştırma görevlisi olur ve Polonya’daki Ermenilerin kullandığı Kıpçak Türkçesine yönelir ve Türkoloji ilgisi belirlenir. Prof. A. Zajączkowski yönetiminde “Polonya Ermenilerinin Kıpçak Diyalekti adlı tezini tamamlar ki bu çalışma bu dille ilgili olarak Türkologlar tarafından yapılmış ilk karşılaştırmalı çalışmadır. Bundan sonra sözlük bilimsel çözümlenmeye yönelir ve Polonya Bilimler Akademisi’nce

1969-1972 yıllarında yayınlanan dört bölümlük bir Ermeni Kıpçakçası Sözlüğü'nü (Dictionnaire arméno-kiptchak d'après trois manuscrits des collections viennoises) hazırlar. Bu çalışmayla Tryjarski Varşova Üniversitesi Filoloji Fakültesince bir “habilitasyon (habilitation)” kazanır ve dünya Türkoloji merkezlerinde şöhret bulur. Bundan sonra, doçentlik görevine gelen Tryjarski 1974'te de profesör olur.

1970 Doğu Çalışmaları Araştırma Merkezi (Polish Academy of Science, Reserch Centre for Oriental Studies) kapanır ve Prof. Tryjarski aynı akademinin Maddi Kültür Tarihi Enstitüsü'ne (Institute of Material Culture History) bir görev için önerilir. Orada profesörlük görevinde kalır ve bir süre sonra (1978'de) Rocznik Orientalistyczny dergisinin baş editörü olur. Bu geçiş, Tryjarski'nin çalışmalarının dikkate değer bir etki yapmasını sağlar. İlerleyen yıllarda Türk halkları kültürünü araştırır ve Peçenekler ve Proto-Bulgarlar üzerine çalışmalar yayınlar. Bunları Türk maddi kültürünün farklı yönleri izler: Avrupa'daki taş balballar, Türk halklarının defin gelenekleri, Kâşgarlı Mahmud'un *Divanı*'nda yer alan etnografik materyalin mükemmel bir çözümlemesi.

Edward Tryjarski, 1962'deki Moğolistan gezisi sonrası Runik Yazıtlar hakkında yeni yayınlar. Sonra dikkatini Murtaflar ve Pliska Yazıtlarına ve Polish Podedłocie'de bulunan gizemli yazıtlar için inandırıcı çeviri ve deşifreler önerir. Romanya ve Bulgaristan'a yaptığı gezilerde dikkate değer sayıda folklor metni toplar ve yayınlar.

Prof. Dr. Tryjarski'nin kariyerinde ortak çalışmaları da vurgulamak gerekir. Pek çok metni P. Alto, J. Bielawski, P. Naili Boratav, Sir G. Clauson, J. R. Dashkevych, J. Deny, J. Hamilton, S. Kałużyński, S. G. Klyashtorny, J. Reyhman gibi seçkin bilim adamlarıyla birlikte hazırlayıp yayımlar.

Türkiye, Sovyetler Birliği (Rusya'da) ve Batı Dünyası'nda pek çok konferansta yer almış, pek çok üniversitede de dersler vermiş, dünya Türkologları arasında yerini almıştır. Société Asiatique, Société Finno-Ougrienne, The Polish Oriental Society (Polskie Towarzystwo Orientalistyczne) derneklerinin üyesi ve ayrıca Türk Dil Kurumunun da şeref üyesidir.

Edward Tryjarski için dil sadece kültürel sınırı içinde, uygarlık bağlamında vardır ve şu onun derin kanaatidir: “Sadece ve sadece kültürün mümkün oldukça çok çeşitli yönleri ile bütünleşmiş bir araştırma, önünde sonunda bir verim verebilir.”

Tryjarski, mesleğinin ilk yıllarında Türkçeden Sabahattin Ali, Orhan Kemal ve Mahmut Makal'ı çevirmiş olmakla ve Türk edebiyatının Modern Lehçe çevirilerini başlatmakla övünmektedir. Bu Polonya'da çağdaş Türk edebiyatının tanınması için önemli bir adımdır. Dönemin siyasal akımları çerçevesinde Sovyet Bloku'nda olan Polonya'da bu iki yazarımızın ilgi görmesini ve çevirilerinin

önerilmesini normal karşılamak gerekir. Nazım Hikmet'in de Lehçeye (Polonya dili) çevirileri bulunmakta, daha sonraki yıllarda, özellikle Orhan Pamuk'un Nobel Ödülü almasına kadar, başka Türk yazarlar da Lehçeye (Polonya diline) çevrilmektedir. Burada sol geleneğin etkisi Polonya'da Türkçe çalışanlar tarafından bilinmektedir. Ancak zamanla Türk edebiyatı ideolojik belirlemelerin dışında Lehçeye (Polonya dili) çevrilmeye başlamış, önemli bir mesafe de kat edilmiştir. Varşova kitapçılarında Türk eserlerine rastlamak artık şaşırtıcı bir durum değildir. Prof. Tryjarski kadar Türkçeye gönül veren pek çok tercüman ve Türkolog, Polonya'da Türkçenin bilinip duyulması, Türk insanının geleneksel doğu insanı olarak tanınması dışında güncel yönüyle tanınmasına katkı vermektedir.

Edward Tryjarski'nin Yayıncı Olarak Etkinlikleri

Buraya kadar, zaman zaman ifade ettiğim üniversite dışı bilimsel kültür kavramı çerçevesinde pek çok olgu ve kurum Tryjarski'nin yayıncılığı bağlamında akla gelebilir. Onun dergi yayıncılığı bu bakımdan genellikle öne çıkmakta hem kendi gelişimini hem de Polonya entelektüel kültürünü beslemekte ve çoğu zaman diğer çalışmaların önüne geçmektedir.⁷ Bir üniversite kentinin sahafları, kitapçıları, konferans salonları, müzeleri, matbaaları ve entelektüel sohbet ortamları genelde üniversite ile ilgili olsa da doğrudan üniversite birimi olmayabilir. Bu olgu içinde belki de çok önemle belirtilmesi gereken üniversite dışı bilimsel olgu yayıncılıktır. Bu hem kitap yayıncılığı hem de dergicilik olabilir. Bunu bir kamu kurumunun ya da özel kurumun yapması bir ölçüye kadar aynı derecede önemlidir. Prof. Tryjarski'nin yaşam öyküsünde yayıncılığın, dergi çıkartmanın hep olduğu görülmektedir. Bu yönü ile onun bu etkinliğini hem kendi yaşam öyküsü hem Polonya Türkoloji'si hem de Polonya'nın diğer entelektüel hayatı açısından önemsemek gerekiyor. Prof. Tryjarski'nin yayıncı olarak entelektüel kültüre katkısı aşağıdaki listede kendi göstermektedir:

1. Słownik wyrazów obcych, [Warszawa] 1954. 18+783 pp. [redaktörlük sekreteri]
2. Słownik wyrazów obcych, ikinci kez yayınlanışı, [Warszawa] 1955, 18+783 pp.
3. Słownik wyrazów obcych, üçüncü kez yayınlanışı, [genişletilmiş ve düzeltilmiş]. Warszawa 1958, 720 pp.
4. Myśli srebrne i złote. Seria wschodnia (Edward Tryjarski redaktörlüğünde), Warszawa 1958-1962.

⁷ Dursun Ayan, "Üniversite Dışı Bilimsel Kurumlaşmalar ve Bilimsel Kültür", Düşünen Siyaset, sayı. 3, Nisan-1999, (Üniversite Özel Sayısı), (s. 91-101); Dursun Ayan, "Üniversite Dışı Bilim ve Fikir Dergiciliği İçin Bir Not", Türk Yurdu, Cilt: 25, Sayı: 213 (Türkiye'de Fikir Dergiciliği özel sayısı), (s. 35-36).

5. Myśli srebrne i złote. Seria wschodnia (Edward Tryjarski redaktörlüğünde), vol. I-X, Warszawa 1967.
6. K. Dąbrowski, T. Nagrodzka-Majchrzyk, E. Tryjarski. Hunowie europejscy, Protobułgarzy. Chazarowie, Pieczyngowie, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, [= Kultura Europy Wczesnośredniowiecznej, z. 4.].
7. "Rocznik Orientalistyczny", vols. XXXIX-XLIX [baş editör].

Edward Tryjarski'nin Eserlerinden Bazıları⁸

- [Çeviri] Sabahattin Ali, Wózki po 5 kuruszy, "Świat Młodych" 23 (122), 4 VI 1951.
- [Çeviri] Sabahattin Ali, Arba, "Nowa Kultura", 48 (88), 2 XII 1951.
- [Çeviri, S. Kałużyński ile beraber] Mahmut Makal, Nasza wieś. Notatki tureckiego nauczyciela wiejskiego, Warszawa 1952, 164 pp.
- [Çeviri, S. Kałużyński ile beraber:] Mahmud Makal, Nasza wieś, Nowa Kultura, 21 (113), 25 V 1952.
- [Çeviri ve kaynakça notu] Sabahattin Ali, Moja praczka, Dziś i Jutro 30 (348), 27 VII 1952.
- [Çeviri, J. Bielawski ile beraber:] Sabahattin Ali, Wrogowie. Opowiadania anatolijskie. [Giriş yazısı: Nazim Hikmet], Warszawa 1953, 242 pp.
- [Çeviri] Orhan Kemal, Poplamiony płaszcz, P0 2 (26), 1958, pp. 173-175+görsel.
- [J. Deny ile beraber] La littérature arméno-kiptchak, in: Philologiae Turcicae Fundamenta iussu et auctoritate Unionis Universae Studiosorum Rerum Orientalium auxilio et opera Unitarum Nationum Educationis Scientiae Culturae Ordinis una cum praestantibus Turcologis ediderunt L. Bazin, A. Bombacı, J. Deny, T. Gökbilgin, F. İz, H. Scheel. Tomum secundum curavit et auxit, indices adiecit P. N. Boratav, [Wiesbaden] 1964, pp. 801-808.
- [J. Deny ile beraber] "Histoire du sage Hikar" dans la version arméno-kiptchak, R0 XXVII, 2, 1964, pp. 7-61.
- L'inscription turque runiforme d'Arkhanen, en Mongolie, UAJ 36, 3-4, 1965, pp. 423-428+3 resim.
- The Present State of Preservation of Old Turkic Relics in Mongolia and the Need for Their Conservation, UAJ 38, 1966, pp. 158-173+27 resim.
- Dictionnaire arméno-kiptchak d'après trois manuscrits des collections viennoises, t. I. fasc. 1, A-H, Warszawa 1968, 283 pp.
- Dictionnaire arméno-kiptchak d'après trois manuscrits des collections viennoises, t. I. fasc. 2, I-K, Warszawa 1968, pp. 285-435.
- La terminologie des artisans turcs en Roumanie, Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est européennes. VI. Sofia 1968, pp. 161-173.
- Dictionnaire arméno-kiptchak d'après trois manuscrits des collections viennoises, t. 1, fasc. 3, X-O, Warszawa 1969, pp. 437-603.

⁸ Tam yayın listesi Bk.: Edwarda Tryjarski, *Türkler ve Doğa*.

- On the Archaeological Traces of Old Turks in Mongolia, "East and West", New Series, 21,1-2, 1971, pp. 121, -135+26 resim.
- [Sir G. Clauson ile beraber:] The Inscription at Ikhe Khushotu, RO XXXIV, 1, 1971, pp. 7-33+6 resim.
- [P. Alto ile beraber:] A Runic Tombstone Inscription Presumedly from Minusinsk, RO XXXIV, 1, 1971, pp. 35-38+2 resim.
- Dictionnaire arméno-kiptchak d'après trois manuscrits des collections viennoises, t. I, fasc. 4, P-Ž, Warszawa 1972, pp. 605-914.
- Les religions des Petchenègues, in: Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques. Communications présentées aux XIIIe Congrès da la "Permanent International Altaistic Conference" Strasbourg, 25-30 Juin 1970, Paris 1972, pp. 139-148.
- Orkun Türklerinin Abidelerine Dair Düşünceler, in: Türk Kültürü El-Kitabı II, la, İstanbul 1972, pp. 29-34+7 görsel.
- [P. Aalto ile beraber:] Two Old Turkic Monuments of Mongolia, in: Commentationes Fenno-Ugricae in honorem E. Itkonen, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 150, 1973, pp. 41 3-420+4 görsel.
- "Dobruca'dan Birkaç Türkü", Türk Kültürü, XI, 3, 123, 1973, pp. 167-176 (39-48).
- [Я. Р. Дашкевич ile beraber] Армяно-кыпчакская надпись из Львова (1609г.), и вопросы изучения средневековых памятников армянской эпиграфики RO XXXV, 2, 1973, pp. 123-135+4 fotoğraf.
- The Tamğas of the Turkic Tribes from Bulgaria, UAJ 47, 1975, pp. 189-200.
- Ermeni-Kıpçak dilinde yazılmış olan meteorolojik ve münecimlikle ilgili tahminler, in: I. Türk Dil Bilimsel Kurultayına sunulan bildirimler (Ankara 27-28 Eylül 1972), Ankara, 1975, pp. 309-315.
- Some Problems of Research on Rumelian Dialects, in: Studi Preottomani e Ottomani. Atti dal Convento di Napoli (24-26 September 1974) a cura di Aldo Gallotta. Istituto Universitario Orientale, Napoli 1976, pp. 219-224.
- Deux textes folkloriques de la Dobroudja roumaine: comment construit-on les moulins et comment puise-t-on de l'eau? in: Quand le crible était dans la paille. Hommage à Pertev Naili Boratav présenté par R. Dor et M. Nicolas, Paris 1978, pp. 371-381.
- Interjections in some languages of Western Turkic (Codex Cumanicus, Arabo-Kipchak, Armeno-Kipchak, Karaim, and Kazan-Tatar), in: Aspects of Altaic Civilization, II. Proceedings of the XVIII PIAC, Bloomington, June 29-July 5, 1975, (Ed) L. V. Clark, P. A. Draghi, Bloomington 1978, pp. 201 -212 (= Indiana University Uralic and Altaic Series, 134).
- Un rapport anonyme du voyage diplomatique de l'ambassadeur polonais W. Miaskowski en Turquie an 1640, in: III Medunarodni Simpozijum za Predosmanske i osmanske Studije, Sarajavo, 18-22 Septembar 1978, "Prilozi za Orijentalnu Filologiju" 30, 1980, pp. 467-479.
- Die alttürkischen Runen-Inschriften in den Arbeiten der letzten Jahre. Befunde und kritische Übersicht, in: Altorientalische Forschungen VIII, Berlin 1981, pp. 339-352, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients.

- [P. N. Boratav ile beraber] Textes de la tradition orale des Turcs de la Dobroudja roumaine (1), in: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicata*, Napoli 1982, pp. 63-80.
- Names for Monetary Units, Measures and Weights in Armeno-Kiptchak Texts. "Asian and African Studies", The Institute of Middle Eastern Studies. University of Haifa, 16. 3. 1982, pp. 321 -336.
- Die runenartigen Schriften Südeuropas, in: *Runen, Tamgas und Graffiti aus Asian und Osteuropa*. (Hrsg. von) K. Röhrborn und W. Veenkar, Wiesbaden 1985, pp. 1-15 (9 ill.), [Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Band 19].
- Towards a Better Knowledge of the Turkic Military Terminology, 1. Weapons of Defence: Cuirass and Coat of Mail, Helmet and Shield, in: *Altaic Studies. Papers presented at the 25th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference at Uppsala, June 7-11 1982*, (Ed. by) G. Jarring and S. Rosén, Stockholm 1985, pp. 173-184. [= Konferenser 12].
- La vie et les moeurs dans l'Empire ottoman d'après une relation de voyage polonaise du XVIIe siècle (misprinted: XVIIIe]. in: Dr. Emel Esin'e Armağan: "Türk Kültürü Araştırmaları" XXIV, 1, 1986, pp. 93-102.
- Balkan Dialects, in: *Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft*, Teil 1, Herausgegeben von György Hazai, Budapest 1990, pp. 414-453 [= Bibliotheca Orientalis Hungarica XXXII].
- [S. G. Kljaštornyj ile beraber]. An improved edition of the Arkhanen inscription, RO XLVII, 1. 1990, pp. 65-68.
- Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń, Warszawa 1991, 416 pp., 150 fotoğraf, İngilizce özet [=Prace Orientalistyczne, Cilt: XXXV].
- Origin of Royal Sovereignty and Doctrinal Legitimacy of the Ruler According to Yūsuf Khaśś Hādjb of Balasagun, in: *Altaica Berolinensia, The Concept of Sovereignty in the Altaic World Permanent International Altaistic Conference 34th Meeting Berlin 21-26 July, 1991*, Ed. by. Kellner-Heinkele, Wiesbaden 1993, pp. 283-293. Harrassowitz Verlag.
- The Unity and Multiplicity of Runic Scripts, An Account of the Attempt to Isolate a South Yenisei Alphabet in: *Proceedings of the 39th Permanent International Altaistic Conference (PIAC) Szeged, Hungary, June 16-21, 1996*, Ed. by Á. Berta with the editorial assistance of E. Horváth, Szeged 1997, pp. 365-374.
- Bestattungssitten türkischer Völker auf dem Hintergrund ihrer Glaubensvorstellungen. Titel der polnischen Originalausgabe *Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, Warszawa 1991. Übersetzung aus dem Polnischen Christa-Sophie von Schwerin, deutsche Bearbeitung Reinhold Schletzer. herausgeg. von Reinhold Schletzer. Reinhold Schletzer Verlag, Berlin 2001, 446 pp+150 ils. *Studia Eurasia*, Band VII. Monographienreihe zur Anthropologie und Archäologie der Völker Eurasiens.
- "On Kirghiz, Bashkirs and Tatars from before a Century. From Z. Dębicki's Memoirs", *Archiv Orientální* 69, 2, 2001, pp. 341-348.

- About a pious alchemist from Lvov and the significance of his texts for linguistic studies, *Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie. "Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych"*, vol. XLIV/1, I-VI 2000. Kraków 2001, pp. 63-64.
- A Brief Report on the Pharmacy of the Turkish Sultan, in: *Scripta Ottomanica et Res Altaicae. Festschrift für Barbara Kellner-Heinkele zu ihrem 60. Geburtstag.* Eds. Ingeborg Hauenschild, Claus Schönig und Peter Zieme, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2002. pp. 321-325. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica Band 56.
- Consumption of tea and liquors in Dauria at the end of the 18th century, in *Florilegia Altaistica Studies in Honour of Denis Sinor on the occasion of his 90th birthday*, Edited by Elena Boikova and Giovanni Stary with the assistance of Elizabeth and Charles Carlson, Wiesbaden 2006, pp. 221-226. *Asiatische Forschungen*, Band 149. Harrasowitz Verlag.
- On Turkish women in a Polish Work of the 17th century, in: *The Role of women in the Altaic World*, Permanent International Altaistic Conference 44th meeting, Walberberg, 26-31 August 2001. Edited by Veronika Veit, Wiesbaden 2007, pp. 307-318. *Asiatische Forschungen*, Band 152, Harrasowitz Verlag.
- Türkler ve Ölüm-Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü (Çev.: Hafize Er), Pinhan Yayıncılık, 2012 İstanbul.
- Türkler ve Doğa, (ed. Dursun Ayan), Kitabevi Yay., İstanbul 2015.

Yararlanılan Çalışmalar ve Okuyucu için Bibliyografik Öneriler

- Türk Ansiklopedisi, "Tryjarski, Edward" maddesi. Türk Ansiklopedisi, Cilt: 31, s. 437.
- Cambridge Dictionary of International Biography, Cambridge. Twenty-Eight Edition.
- Stefan Jakobs, Reportaż posypany piaskiem 6., Polak na wielbłądzie, ... *Nowa Wieś*, 17 (750), 02.04.1963 (s. 8-9).
- Tryjarski Edward, "Spotkanie z przedstawicielami Sejmu delegacji parlamentarnej Turcji...", *Życie Warszawy*, XXIII, no. 228 (7129), 22.09.1966.
- Tryjarski, Edward, "Badania nad Azją Środkową...", *Biuletyn Polskiego Komitetu do spraw UNESCO*, no. 8 (163), 1973 (s. 30-31).
- Tryjarski, Edward, "Polonya'nın En Büyük Edebiyat Dergisi Türk Edebiyatından Söz Ediyor", *Yeni Ortam*, 26 Aralık, 1973.
- Tryjarski, Edward, "Polonyalı Türkolog Edward Tryjarski İstanbul'da", *Yeni Ortam*, yıl: 2, Sayı: 401, 21 Ekim 1973 (s. 7).
- Teresa Nagrodzka-Majchrzyk, *Bibliographie des travaux d' Edward Tryjarski pour les années 1951-1975, dressée par. ... Permanent International Altaistic Conference Newsletter*, no. 12, July 1978 (s. 9-25).
- Mentzel, Zbigniew, "O odczytaniu nieznanego alfabetu z prof. Edwardem Tryjarskim, orientalistą rozmawia ...", *Polityka*, yearly XXIII, no. 50 (1189), 15.12.1979 (s. 14).

- Tryjarski, Edward, "Warsaw Turkology 1918-1978", *Oriental Studies in Sixty Years of Independent Poland* (ed.: W. Tyloch, 1983 (s. 25-34).
- Markert, Andrzej, "Chrześcijańska czy turecka zagadka z Podeblöcia", *Kurier Polski*, yıllık XXX, no. 78 (8580), 20 04. 1987.
- Encyklopedia Powszechna, "Tryjarski, Edward", *Encyklopedia Powszechna*, PWN, 2nd Edition, Warszawa, 1987, vol. IV (s. 450).
- Tryjarski, Edward, "Najlepsi spośród najlepszych", *Rzeczpospolita*, no. 10, 13.01.1993.
- Rocznik Orientalistyczny Honorary Committee, "Biography of Edward Tryjarski", *Rocznik Orientalistyczny*, Cilt: XLIX, Sayı: 2, 1994 (s. 11-35).
- Tryjarski, E., "Varşova'da Türkoloji (1918-1978)", (Çev.: Reşide Gürses ve Dursun Ayan), *Toplumsal Tarih*, Sayı: 23, Kasım 1995 (s. 51-56).
- Eren, Hasan, "Tryjarski, Edward" maddesi, *Türklük Bilimi Sözlüğü*, I. Yabancı Türkologlar, Türk Dil Kurumu Yayını: 705, Ankara 1998.
- Ayan, Dursun, "Edward Tryjarski: Hayatı ve Eserleri," *Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Bülteni*, Cilt: 13, Sayı: 38, Ocak-Nisan 2000 (s. 61-87).
- Dziekan, M. Marek, "Biography of Edward Tryjarski 1995-2004)" *Rocznik Orientalistyczny*, Cilt: LII, Sayı: 2, 2004 (s. 9-17).
- Jankowski, Henryk, "Professor Edward Tryjarski", *Rocznik Orientalistyczny*, Cilt: LVII, Sayı: 2, 2005 (s. 5-7).
- Stefan Grudzinski, "Tryjarski Edward", in *Gimnazjum i Liceum im. Króla Władysława IV w Warszawie na Pradze*, opracował Henryk Sowiński. *Monografia szkoły*, Tom: II, Warszawa, 2005 (s. 399-401).
- Райко Сефтерски, "Триярски Едвард", in *Енциклопедия на изобразителните изкуства в България*. Българска Академия на науките Институт за изкуствознание, том трети С-Я, София, 2006.
- Tryjarski Edward prof. zw. Dr. hab. *Złota Księga Nauki Polskiej Naukowcy Zjednoczonej Europy*, [Gliwice] 2006 (s. 851-852). Helion Polski Instytut Biograficzny.
- Trzaska, Filip, *Sylwetki Władysławiaków Prof. zw. dr. hab. Edward Tryjarski*", *Ławy Skrzypią* Warszawa, 14. 3. 2008, (s. 21-24)+15 fotoğraf.
- Emiroğlu, Öztürk-Majda, Tadeusz, "Edward Tryjarski", *Polska Bibliografia turkologiczna*, Warszawa, 2012 (s. 139-154).
- Ayan, Dursun, "Prof. Dr. Edward Tryjarski: Hayatı ve Eserleri" Edward Tryjarski, *Türkler ve Doğa* (ed. Dursun Ayan), Kitabevi Yay., İstanbul 2015.

