

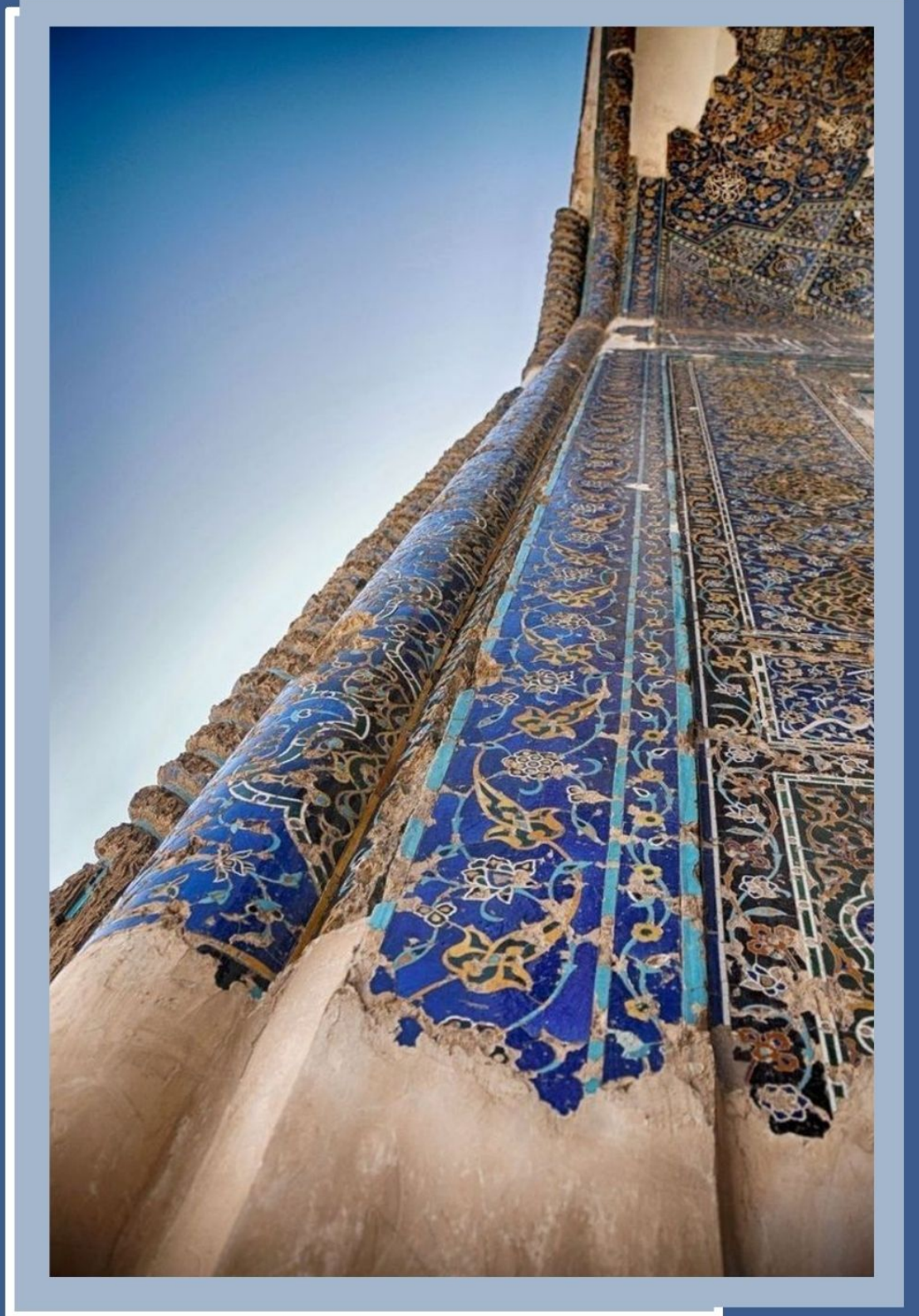


DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

39.
Sayı
2026
Nisan

ISSN: 2147-5490





DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

39. Sayı • Nisan 2026

Issue 39 • April 2026

Samsun, Türkiye



Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
Dede Korkut The Journal of International Turkish Language & Literature Research

ISSN: 2147-5490

Kuruluş Tarihi: 2012

39. Sayı | Nisan 2026 Issue 39 | April 2026

Baş Editör/Editor:

Prof. Dr. Nuh Doğan | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Editör Yardımcıları/Vice-Editors:

Uzm. Betül GÜVENDİ | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Uzm. Hamdi ÜNGÖR | Milli Eğitim Bakanlığı, TR

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN | Atatürk Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Erhan AYDIN | İnönü Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Galibe HACIYEVA | Nahçıvan Devlet Üniversitesi, AZ

Prof. Dr. Hanifi VURAL | Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR

Prof. Dr. İrfan MORİNA | Priştine Üniversitesi, XK

Prof. Dr. Lindita Latifi (XHANARİ) | Tiran Üniversitesi, AL

Prof. Dr. Minehanım NURİYEVA-TEKELİ | Bakü Mühendislik Üniversitesi, AZ

Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR | Hacettepe Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Oktay Ahmet AYBERK | Kiril ve Metodiy Üniversitesi, MK

Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU | Michigan Devlet Üniversitesi, US

Prof. Dr. Yusuf Ziya SÜMBÜLLÜ | Erzurum Teknik Üniversitesi, TR

Bilim ve Danışma Kurulu/Scientific and Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet BURAN | Fırat Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Azmi BİLGİN | İstanbul Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Bahir SELÇUK | Fırat Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Ergin JABLE | Priştine Üniversitesi, XK

Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN | Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Mehmet ÖLMEZ | İstanbul Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN | Hacettepe Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN | Erciyes Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Nurullah ÇETİN | Ankara Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA | Emekli Öğretim Üyesi, TR

Prof. Dr. Salih OKUMUŞ | Priştine Üniversitesi, XK

Dr. Öğr. Üyesi Nazım MURADOV | Lefke Avrupa Üniversitesi, KKTC

Dil Editörleri/Language Editors

Prof. Dr. Emrah EKMEKÇİ (İngilizce) | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Buritosh Mardonovna (Özbek Türkçesi) | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Mirferid Rzayev (Azerbaycan Türkçesi) | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Jamila Akarsu (Rusça) | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Türkizat Beşir (Uygur Türkçesi) | Johannes Gutenberg-Universität Mainz, DE

Agamyrat Agayev (Türkmen Türkçesi) | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Hakem Kurulu/Review Board

- Prof. Dr. Abdulselam ARVAS | Çankırı Karatekin Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Adem BALKAYA | Kafkas Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Adnan OKTAY | Mardin Artuklu Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ahmet AKÇATAŞ | Uşak Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI | İstanbul Medeniyet Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ahmet DOĞAN | Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ahmet İÇLİ | Batman Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ | Atatürk Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ayla OĞUZ | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Aylin Koç GIANNPOULOS | Marmara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Betül MUTLU | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Beyhan KANTER | Fırat Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Birkan KARGI | Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Emekli), TR
Prof. Dr. Burak TELLİ | Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Bülent ÖZKAN | Mersin Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Bülent ŞİĞVA | Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Cafer ÖZDEMİR | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Can ÖZGÜR | Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Cihan ÇAKMAK | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Cihangir KIZILÖZEN | Gümüşhane Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Cüneyt AKIN | Afyon Kocatepe Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ebru Burcu YILMAZ | İnönü Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Emrah EKMEKÇİ | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ercan ALKAYA | Fırat Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Erdoğan BOZ | Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Erkan HİRİK | Samsun Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ertan BESLİ | Sinop Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Fatih ARSLAN | Fırat Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Fatih ÜNAL | Ordu Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR OĞUZ | Hacettepe Üniversitesi, TR
Prof. Dr. H. Yasemin MUMCU | İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Hakan ÖZDEMİR | Giresun Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Hakan YALAP | Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Hatem TÜRK | Giresun Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN | Bursa Uludağ Üniversitesi, TR
Prof. Dr. İbrahim TÜZER | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR
Prof. Dr. İhsan SAFİ | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, TR
Prof. Dr. İlknur TATAR KIRILMIŞ | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV | Uluslararası İpek Yolu Turizm ve Kültürel Miras Üniversitesi, UZ
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA | Bursa Uludağ Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Kubilay AKTULUM | Hacettepe Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Leyla KARAHAN | Gazi Üniversitesi (Emekli), TR
Prof. Dr. Macit BALIK | Bartın Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mehmet Bakır ŞENGÜL | Bitlis Eren Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mehmet Celal VARIŞOĞLU | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mehmet Emin BARS | Bingöl Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ | Marmara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL | Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mehmet TIRAŞCI | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Melih ERZEN | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mevlüt ERDEM | Hacettepe Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Muhammet KUZUBAŞ | Kocaeli Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Muharrem ÖZDEN | Trakya Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Muhittin ELİAÇIK | Kırıkkale Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Muna YÜCEOL ÖZEZEN | Çukurova Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mustafa APAYDIN | Çukurova Üniversitesi, TR

Prof. Dr. Mustafa KARABULUT | Adıyaman Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Münevver TEKCAN | Kocaeli Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Namık AÇIKGÖZ | Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Nihayet ARSLAN | Yıldız Teknik Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Nilüfer ILHAN | Yozgat Bozok Üniversitesi (Emekli), TR
Prof. Dr. Nurcan ŞEN | Dokuz Eylül Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Oğuz ÖCAL | Kırıkkale Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Osman ÜNLÜ | Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ozan YILMAZ | Sakarya Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ömer AKSOY | Ankara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Özkan DAŞDEMİR | Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Paşa YAVUZARSLAN | Ankara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Rahim TARIM | Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi (Emekli), TR
Prof. Dr. Sabahattin ÇAĞIN | Dokuz Eylül Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Sadettin ÖZÇELİK | Dicle Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU | Balıkesir Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Salim KÜÇÜK | Ordu Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Sami BASKIN | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Savaş ŞAHİN | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Selma BAŞ | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Şaban DOĞAN | İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Şerife ÇAĞIN | Ege Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Talat DİNAR | Süleyman Demirel Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Veli Savaş YELOK | Gazi Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Yeter Torun ÖĞRETMEN | Çukurova Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Yılmaz IRMAK | Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Yunus KAPLAN | Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Abdulhamit TOPRAK | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ahmet DAĞLI | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ahmet HAŞİMİ | Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ahmet KARAMAN | İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ahmet Turan DOĞAN | Harran Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Aslı BALI | Mersin Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Bahadır GÜLBAHAR | Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Bahanur ÖZKAN BAHAR | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Begüm KURT | Çaç Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Berna AYAZ | Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR | Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Can ŞEN | Bartın Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Cavit GÜZEL | Amasya Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Cevdet AVCI | Gaziantep Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Dilek HERKMEN | Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Elif Şebnem DEMİRCİ | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Emel HİSARCIKLILAR | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Erdem UÇAR | Friedrich-Schiller-Universität Jena, DE
Doç. Dr. Erdoğan KUL | Ankara Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ergün ACAR | Sinop Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Fadime TIKBAŞ APAK | Adıyaman Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Fatma Sibel BAYRAKTAR | Trakya Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ferdi BOZKURT | Anadolu Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Gatibe GÜLYEVA | Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi, AZ
Doç. Dr. H. Harika DURGUN | Manisa Celal Bayar Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Hakan ÇELİKTEN | Harran Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Haluk ÖNER | Bartın Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Hanife ALKAN ATAMAN | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Doç. Dr. Hasan AKTAŞ | Bayburt Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Hasan KIZILDAĞ | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Doç. Dr. İsa SARI | Hitit Üniversitesi, TR
Doç. Dr. İzzet ŞEREF | Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Kaan YILMAZ | Kastamonu Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Kubilay GEÇİKLİ | Atatürk Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Kürşat EFE | Amasya Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Mediha MANGIR | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Mehmet GÜRLEK | İstanbul Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Mehmet Turgut BERBERCAN | Çankırı Karatekin Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Melike ÜZÜM | Hacettepe Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Muhammed İkbâl GÜLER | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Musa DEMİR | Kırıkkale Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Mustafa DEMİRCİ | İstanbul Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Mustafa DERE | Ordu Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Mustafa Levent YENER | Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Nazmi ALAN | Afyon Kocatepe Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Necat KUMRAL | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Necla DAĞ | Aksaray Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Nursel KÖKSAL | Çukurova Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Nusret YILMAZ | Iğdır Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Osman TÜRK | Harran Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ömer SARAÇ | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Özgür AY | Uşak Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Özkan UZ | Munzur Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Özlem NEMUTLU | Manisa Celal Bayar Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ruken KARADUMAN | Bayburt Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Salih DEMİRBİLEK | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Seçil DUMANTEPE | İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Semih YEŞİLBAĞ | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Serap ASLAN COBUTOĞLU | Çankırı Karatekin Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Tolga ÖNTÜRK | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Tuğrul BALABAN | Sinop Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Tuncay BÖLER | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Turan GÜLER | Muş Alparslan Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Türkan YEŞİLYURT | Sinop Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ümit Özgür DEMİRCİ | Düzce Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ümit YILDIZ | Akdeniz Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Yılmaz AKDEMİR | Siirt Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Zeliha GADDAR | Çankırı Karatekin Üniversitesi, TR
Dr. Ayfer AYTAÇ | Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR
Dr. Ayşegül AKDEMİR | Fırat Üniversitesi, TR
Dr. Bedirhan ÜNLÜ | Fırat Üniversitesi, TR
Dr. Berivan Can EMMER | Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, TR
Dr. Betül ÖZTOPRAK | Çankırı Karatekin Üniversitesi, TR
Dr. Bihter Gürışık KÖKSAL | Marmara Üniversitesi, TR
Dr. Bilal GÜZEL | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, TR
Dr. Bilgi SAĞLAM | Fırat Üniversitesi, TR
Dr. Burcu Uşaklı SANDAL | Millî Eğitim Bakanlığı, TR
Dr. Ceren KABADAYI | Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, TR
Dr. Çiğdem TOPÇU | Sakarya Üniversitesi, TR
Dr. Ertuğ YAVUZ | Yozgat Bozok Üniversitesi, TR
Dr. Esra SOY | Sinop Üniversitesi, TR
Dr. Fatma ŞENYÜZ | Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, TR
Dr. Fikri KULA | Aksaray Üniversitesi, TR
Dr. Halef NAS | Harran Üniversitesi, TR
Dr. Halil İbrahim HAKSEVER | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TR

Dr. Hatice ÖZDİL | Bitlis Eren Üniversitesi, TR
Dr. Hayriye DURKAYA | Ordu Üniversitesi, TR
Dr. İbrahim BOZ | Millî Eğitim Bakanlığı, TR
Dr. İğbal ORUJOV | Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, TR
Dr. İhsan ŞEHİTOĞLU | Muş Alparslan Üniversitesi, TR
Dr. Kubilay FENER | Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, TR
Dr. M. Arif ERZEN | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TR
Dr. Mehmet Fatih YILMAZ | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, TR
Dr. Mehmet Şahin YAVUZER | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TR
Dr. Murat ASLAN | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, TR
Dr. Mustafa Sarper ALAP | Gençlik ve Spor Bakanlığı, TR
Dr. Neslihan ÇELİK BAY | Samsun Üniversitesi, TR
Dr. Rahime DEVECİ | Millî Eğitim Bakanlığı, TR
Dr. Serpil YAZICI ŞAHİN | Kocaeli Üniversitesi, TR
Dr. Zeynep KOYUNCU | Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, TR

YÖNETİM MERKEZİ ve POSTA ADRESİ/Management Center and Post Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Kurupelit Kampüsü Atakum/SAMSUN/TÜRKİYE

YAYIN TÜRÜ/Type of Publication

Uluslararası Hakemli Süreli (yılda en az 3 sayı) yayındır.

It is an international peer-reviewed periodical (published at least 3 times a year)

İLETİŞİM BİLGİLERİ/Correspondence Address

E-Posta: editor@dedekorkutdergisi.com.tr / Web: dedekorkutdergisi.com.tr

DİZİNLER/İNDEKSLER/Index

- SOBİAD
- Index Copernicus
- TEİ (Türk Eğitim İndeksi)
- ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)
- ResearchBib (Academic Resource Index)
- ASOS (Social Science Index)
- Journal Factor
- CiteFactor
- MLA
- Academindex
- idealonline
- Google Scholar

tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER /Contents

39. Sayı | Nisan 2026

Issue 39 | April 2026

Araştırma Makaleleri/Research Article

Begüm Kurt

Sembolik Düzendeki Özne İnşası:

Bir Yalanlamalı Masalın Lacanyen Psikanalizmi Bağlamında Tahlili.....1-18

The Constitution of the Subject within the Symbolic Order:

An Examination of a Denial-Based Fairy Tale in the Framework of Lacanian Psychoanalysis

Orhan Yavuz & Rıza Bakış

Şaban Teoman Duralı'nın Felsefesinde Türk Kimliği: Süreklilik ve Kırılma19-32

Turkish Identity in the Philosophy of Şaban Teoman Duralı: Continuity and Rupture

Ravza Kaygusuz

Eski Anadolu Türkçesinde Düş- Fiilinin Çok Anlamlılığı33-63

The Polysemy of the Verb Düş- in Old Anatolian Turkish

Havva Aşı

Sultan İkinci Bâyezîd'e Yazılmış Şiirler.....64-91

Poems Written for Sultan Second Bâyezîd

Şahin Baranoğlu

Kelile Dimne'de Dur- / -dur / +dur(ur) Yapıları Üzerine92-100

On the Dur- / -dur / +dur(ur) Structures in Kalila Dimna

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme/ Book Review and Examination

Oktay Dere

Eski Uygurca Kuanşi İm Puser İncelemesi101-106

Özcan, C. (2025). Eski Uygurca Kuanşi İm Puser incelemesi. Türk Dil Kurumu Yayınları, ss. 269.

MAKALELER/Articles



Sembolik Düzendeki Özne İnşası: Bir Yalanlamalı Masalın Lacanyen Psikanalizmi Bağlamında Tahlili

The Constitution of the Subject within the Symbolic Order: An Examination of a Denial-Based Fairy Tale in the Framework of Lacanian Psychoanalysis

Öz

Uydurma ya da gerçeğe aykırı söz olarak tanımlanan yalan, kastı bir eylemdir. İnsanoğlunun sonradan öğrendiği, çocuklukla ihtiyaç olarak gerçekleştirdiği bu eylemin çeşitli sebepleri vardır. Güç sahibi olmak, kişi ya da olayları kontrol edebilmek, başkaları tarafından kabul görmek, gerçeği örtbas ederek çıkar sağlamak, kendini ya da başkalarını gerçeğin yıkıcılığından korumak, incitmekten kaçınmak ve saygınlık kaygısı gibi kişisel ve sosyal sebeplerle ilişkili olarak söylenen yalan, halk kültüründe eğlencenin bir parçası olarak işlev görmektedir. Yalanlamalı masallar bunun en karakteristik örneklerindedir. Yalan masalları, söz oyunları ile hayal gücünü sergileyen ve bunu geliştirmeye yönelik, hoş vakit geçirmeyi sağlayan yalan referanslı alegorik anlatılardır. Anlatım süresince sıralana gelen olaylar, dinleyenler için yalan-doğru sorgusu içinde gerçek ile hayal arasındaki çizgiyi zaman zaman silikleştirmektedir. Bu bağlamda evrensel türler ve temalardan biri olan yalanlamalı masallar, halk psikolojisi ya da kolektif bilince dair kaynak oluşturmada, toplumsal bilinç dışı dinamiklerini sergilemektedir. İnsan ruhunu tahlile yönelik psikanalist çalışmaların seçtiği malzemelerden biri olan masallar üzerine bugüne dek farklı yöntemlerle çok sayıda çalışma ortaya konmuştur. Bunlardan biri Fransız psikanalist Jacques Lacan'a aittir. Lacan, Freud'un psikanaliz kuramını kendi bakış açısıyla geliştirerek psikolojiye önemli bir katkı sağlamıştır. Yapısalcı yaklaşımıyla Lacan'a göre dil; bilinç dışı süreçlerle bağıntılıdır ve bu süreçte insanlar, kendilerini dil aracılığıyla biçimlendirmektedir. Sembolik bir anlatı olarak masalın barındırdığı karakterleri, daha derin psikanalitik bir çözümlemeye olanak tanıyan Lacancı kuram, anlatıcının bilinçaltı dünyasını yansıtmaktadır. Bilinçli olarak anlatılan gerçek dışı olayların konu edildiği yalanlamalı masallar, Lacanyen psikanalizle gizil bilinçaltı anlamları, istekleri ve kimlik çatışmalarını çözümlemeyi mümkün kılmaktadır. Buradan hareketle çalışmada, Metel adlı yalanlamalı masal Lacanyen bakış açısıyla tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yalanlamalı Masal, Psikanalizm, Post Yapısalcılık, Jacques Lacan, Metel.

Abstract

Defined as a fabricated or untrue statement, lying is an intentional act. This action, which humans learn later in life and often perform out of necessity, has various reasons. In folk culture, it functions as part of entertainment. Lie tales are allegorical narratives with reference to lies that showcase and develop the imagination through wordplay and provide an enjoyable pastime. The events unfolding throughout the narrative occasionally blur the line between reality and imagination for the listeners, who must grapple with the question of truth versus fiction. In this context, deceptive tales, which are one of the universal genres and themes, serve as a source of information about folk psychology or collective consciousness and reveal the dynamics of the social unconscious. Numerous studies have been conducted using various methods on fairy tales, which are one of the materials chosen by psychoanalysts for the analysis of the human psyche. One of these studies belongs to the French psychoanalyst Jacques Lacan. Lacan made a significant contribution to psychology by developing Freud's psychoanalytic theory from his own perspective. As a symbolic narrative, the characters within the fairy tale which allows for a deeper psychoanalytic analysis reflect the subconscious world of the narrator according to Lacanian theory. Refutation tales, which deal with deliberately fabricated unreal events, enable the latent subconscious meanings, desires, and identity conflicts to be unraveled through Lacanian psychoanalysis. Based on this, the study analyzes the refutation tale Metel from a Lacanian perspective.

Keywords: The False Fairy Tale, Psychoanalysis, Post-structuralism, Jacques Lacan, Metel.

Begüm Kurt*

Sorumlu Yazar Corresponding Author

*Doç. Dr.

Bağımsız Araştırmacı

© 2026, Kurt, B.

✉ begumkurt@windowslive.com

Makale Geçmişi Article History

Başvuru Submitted	21.01.2026
Revizyon Talebi Revision Requested	05.02.2026
Son Revizyon Last Revision Received	22.03.2026
Kabul Accepted	26.03.2026
Yayın Published	30.04.2026

Lisans License

Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Lisansı ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Atıf Citation:

Kurt, B. (2026). Sembolik düzendeki özne inşası: Bir yalanlamalı masalın Lacanyen Psikanalizmi bağlamında tahlili. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (39), 1-18. <https://doi.org/10.25068/dedekorkut.477>



Giriş

Masalın dünyası, bilinçaltı ile yakından ilişkilidir. Yarattığı simgesel dil aracılığıyla bilinçaltındaki öğeleri kurguya dönüştüren masallar; evrensel arketiplerle birlikte toplumsal değerleri yansıtmaktadır. Olağanüstülüklerle bezelenen masallar, bireyi ruhsal bütünlüğe ya da psikolojik dengeye ulaştırmayı sağlayan mutlu bir sonla biten güçlü anlatı araçları olarak bilinçaltı ile derin bağlar oluşturmaktadır. Bilinçaltına yönelik imgeler ve sembollerle dolaylı yoldan iletiler sunan masallar, görünürde gerçeklikten kopuktur ancak anlam yüklü içeriğiyle insana ayna tutmaktadır. Bu bağlamda yalnızca geleneksel yaşamın parçası olan bir anonim halk edebiyatı ürünü olarak kalmamış; antropoloji, sosyoloji, psikoloji ve dil bilimi gibi birçok alanda, farklı bakış açılarıyla derinlemesine irdelenmiştir. Masalın sahip olduğu bu disiplinler arası kaynağın bir yansıması olarak folklor, psikoloji ve dil bilimi üçgeninde ele alındığı araştırma yöntemleri arasında kişilik kuramları bulunmaktadır. Sigmund Freud, Carl Jung, Alfred Adler gibi psikanalist eleştirinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Jacques Lacan'ın geliştirdiği Lacanyen psikanalizmi bu araştırma yöntemleri arasındadır. Lacan'ın görüş ve yöntemleri doğrultusunda Türkiye'de felsefe, hukuk, sosyoloji, siyasal bilimler, işletme, güzel sanatlar, sahne ve görüntü sanatları, radyo ve televizyon, reklamcılık, psikoloji, dil bilimi, Batı dilleri alanlarında lisansüstü çalışmalar yapılmıştır. Ancak folklorik veya edebi alan yazında Lacan teorisini temel alan sınırlı sayıda araştırma bulunmaktadır.

2022 yılında Prof. Dr. Mustafa Apaydın danışmanlığında yürütülen, Ayşe Özkan tarafından yazılan *Leyla Erbil'in Eserlerine Lacancı Özne Merkezli Bir Yaklaşım* adlı doktora çalışması, konuyla ilgili öne çıkan lisansüstü araştırmalardan biridir. Araştırmacı, Lacan'ın özne yaklaşımından hareketle modern yazarlardan Leyla Erbil'in romanları ve bazı anlatılarını değerlendirmiştir. Leyla Erbil'in *Tuhaf Bir Kadın*, *Karanlığın Günü*, *Mektup Aşkları*, *Cüce*, *Kalan*, *Tuhaf Bir Erkek* isimli eserleri Lacan'ın özne kuramı kapsamında çözümlenmiştir. Abdurrahim Tunç ve Şerafettin Yıldızöz'ün 2022 yılında yayınladıkları *Oğuz Tansel'in Masal Dünyasına Psikanalitik Bir Yaklaşım* başlıklı makalede ise Oğuz Tansel'e ait derleme masal olan *Altı Kardeşler*, *Yedi Devler*, *Üç Kızlar* ve *Mavi Gelin* isimli dört masaldaki semboller çözümlenmiş, bilinç ve bilinç dışının yansımaları Lacancı bakış açısıyla ve psikanalitik halk bilimi kuramıyla incelenmiştir. Masallar üzerinde bu yöntemi değerlendiren diğer çalışma, Osman Kürşat Yorgancı'nun 2024 yılında yayınlanan *Lacan'ın Ayna Evresi Bağlamında Sözlü Anlatılarda Arzu ve Babanın Yasası: Karayılan Masalında Özneleşme Süreci* başlıklı makalesidir. Çalışmada *Kara Yılan* masalı arketipler temelinde, bilinçaltının bir görünümü olan masal simgelerinin varlığı açısından tahlil edilmiştir.

Araştırma evreni olan Malatya masalları üzerine yapılan müstakil derleme ve inceleme çalışmaları ise 1946 yılında Mehmet Tuğrul'la başlamaktadır. *Malatya'dan Derlenen Masallar* adını taşıyan 40 sayfalık çalışmada, 12 masal metni yer almaktadır. Bunu, 1991 yılında *Yaşayan Malatya Masalları (Metinler ve İncelemeler)* adlı çalışmasıyla Mehmet Yardımcı'nın yüksek lisans tez çalışması takip etmiştir. Çalışmada 50 masal metni, motifleri bakımından değerlendirilmiştir. Seçilen 50 masalın 10'u Ramazan Çiftlikçi, Hüseyin Şahin, Hilmi Dulkadir, Ruhi Nihat Tosun, Mehmet Ali Cengiz, Sami Çulcu ve Cumali Deveci tarafından derlenmiş, ancak o tarihe kadar yayınlanmamış ve Yardımcı tarafından tezinde kullanılmıştır. Diğer 40 metin ise Yardımcı tarafından derlenmiştir. Bu çalışma daha sonra *Malatya Masalları* adıyla 2012 yılında yayınlanmıştır. Aynı yıl yayınlanan, Prof. Dr. Refiye Şenesen'in danışmanlığında yürütülen, Begüm

Kurt tarafından kaleme alınan *Malatya İli Doğanşehir İlçesi Halk Kültürü* başlıklı yüksek lisans çalışmasında ise Doğanşehir ilçe merkezi ve köylerinde yapılan alan çalışmasıyla tespit edilmiş 15 masal metni Stith Thompson'un masal tasnifine bağlı kalınarak hayvan masalları, asıl halk masalları ve yalanlamalar başlıkları altında sıralanmış, formelleri belirlenmiş ve içerikleri üzerine genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Yöre masalları üzerine yapılan bir diğer çalışmada, Oğuzhan Yetişt (2019), Mehmet Yardımcı'nın eserinden seçtiği masal metinlerini, *Malatya Masallarında Mitik ve Şamanistik Unsurlar* başlıklı makalesinde Türk mitolojisi ve Şamanizm bağlamında incelemiştir. Araştırmada kötücül ruhlar, büyü-sihir, ölüp-dirilme, şekil değiştirme, mağara, kutsal hayvanlar, devlet kuşu, tabiat kültleri ve formülistik sayılar olmak üzere toplam 16 mitolojik unsurun varlığı tespit edilerek Malatya masallarının mitik ve Şamanistik unsurlar bakımından zengin bir yapıya sahip olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Malatya masallarını, çokça göz ardı edilen anlatıcıları bağlamında ele alan tek çalışma ise Esmâ Şimşek'e aittir. 2002 yılında Esmâ Şimşek, *Malatyalı Bir Masal Anası: Suzan Geniş* adlı çalışmasında anlatıcının masal repertuarında yer alan 26 metni, şekil ve muhteva açısından incelemiştir. Suzan Geniş'in biyografik bilgilerine de yer verilen çalışmada geleneksel mirasın taşıyıcısı olarak masal anlatıcılığı üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın esas meselelerinden biri olan yalanlama türünden masallar, bakir sayılabilecek araştırma konularından biridir. Pertev Naili Boratav ve Ali Duymaz'ın tekerlemelerle olan benzerliğine değindikleri yalanlamalı masalları, ilk kez bu başlık altında metinsel olarak değerlendiren isim Ali Berat Alptekin olmuştur. 1989 yılında Alptekin, *Yalanlamalı Masallar* adlı çalışmasında türe dair örnekler vermiştir. 1991 yılında İsa Özkan, *Yalanlamalar ve Tekerlemeler* başlıklı çalışmasında âşık, tekke ve anonim halk edebiyatı ürünleri arasında yer aldığını belirttiği yalanlamaların çeşitli kaynaklardan seçtiği gerçeklikten uzak, mizahi üsluptaki farklı metin örneklerine yer vermiş, bu ürünlerin müstakil ya da masallarda giriş olarak, halk hikayelerinde döşeme tekerlemesi biçiminde, çocuk folklorunda ise sayışmaca ve yanılmaca hâlinde kullanıldığını ifade etmiştir.

Yalanlamalı destanlar ve masal tekerlemeleri üzerine değerlendirme yapan bir diğer isim Münir Cerrahoğlu, bahsi geçen türler arasındaki benzerliklerin köken olarak birbirine kaynaklık etmeleri ve etkileşimlerinin, yalanlı anlatıma sahip olmalarının, hayalî ve mizahi bir üslup kullanmalarının, sanatlı söyleyişe yer vermelerinin, konu ve kahramanların benzerliklerinin, söz oyunlarına yer vermelerinin, anlatıcıların kendilerini kahramanların yerine koymalarının olduğunu ifade etmiştir (2011, s. 292). 2016 yılında ise *Anadolu Sahası ve Kırgız Folklorunda Yalanlamalar ve İşlevleri* başlıklı çalışmasıyla İsmail Abalı, Kırgız folklorunda müstakil ve manzum olarak bulunmakla birlikte bazı masalların bünyesinde de yaşadığını ifade ettiği yalanlamaların hem güldürüp eğlendiren hem de imtihan aracı olarak kullanıldığını, tarihî serüveni içerisinde Anadolu Türk halk edebiyatına da aksetmiş ve âşık fasıllarında çokça kullanılan bir tür hâline geldiğini ifade etmiştir. Toplumun sorunlarını mizahi bir biçimde dile getiren yalanlamaların aynı zamanda âşığın içinde bulunduğu psikolojik baskıdan kurtulabilmesini sağladığını; güldürü unsuru özelliğiyle dinleyicilerin ilgisini çekmede kullanıldığını, Anadolu'da âşık edebiyatı dışında anonim halk edebiyatı ürünleri dahilinde günümüze kadar geldiğini dile getirmiştir (2016, s. 10).

Yalanlamalı masalları doğrudan ve kapsamlı olarak ele alan çalışmalardan biri, 2018 yılında Prof. Dr. Zekeriya Karadavut danışmanlığında, Canan Kökus tarafından



hazırlanan; *Anadolu Sahası Türk Halk Edebiyatı Metinlerinde Yalanlama ve Yalanlamalı Türler* adlı yüksek lisans tezidir. Çalışmada Türkiye sahası yalanlama masallarının işlevleri ve formelleri üzerinde durulmuştur. 2021 yılında ise Satı Kumartaşlıoğlu, *Yalanlamalı Masallar Üzerine -Kütahyalı Bir Anlatıcıdan Dört Örnek İle-* başlıklı makalesinde 1977 yılında gerçekleştirilen ses kayıtlarından deşifre ettiği Kütahya ili Sudöşeği köyüne ait 4 yalanlamalı masalı yazılı ortama aktararak ses ve söz unsurları, içerik ve kurgu, mizah fonksiyonu, masalların anlatımında kültürel bellek ve anlatıcının rolü ile icra ortamları bakımından değerlendirmiştir.

2022 yılında İlknur Bayrak İşcanoğlu, Türkiye sahasındaki yalanlamaların karşılığı olarak dile getirdiği Kırgızistan çocuk folkloruna ait olan kalplar hakkında sunuları söyler:

Kırgızistan sahasında hem masallardan ayrı, çocuk folklorunda müstakil bir tür olarak hem de bir masal türü olarak görülen yalanlamaların Anadolu sahasında masalların, tekerlemelerin, âşık deyişlerinin içerisinde yer alan bağımlı bir tür olduğu ve masalarda kullanılan giriş formellerinin birer yalanlama olarak düşünüldüğü görülmektedir. Yalanlamaların ilk olarak çocuklara ve gençlere yönelik bir tür olduğu daha sonra tarihî seyir içerisinde Anadolu sahasında çok farklı bir tür haline geldiğini söylemek mümkündür. (2022, s. 26)

Yalanlamalarla ilgili güncel çalışmalardan biri olan Tunahan Eren Arslan tarafından 2024 yılında kaleme alınan *Yalanlamalı Masalların Uyumsuzluk Kuramına Göre İncelenmesi: TÜMAK-I Projesi Örneği* adlı çalışmada, 9 yalanlamalı masal metni uyumsuzluk kuramı bağlamında ele alınmış, yalanlamalı masalların gerçek hayatla olan bağının bütünüyle uyumsuz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Konuyla doğrudan ilgili son çalışma ise 2024 yılında yayınlanan *Doğu Antalya Masal Derlemelerinde Yalanlamalı Masal Örnekleri Üzerine* başlıklı çalışmadır. Bilal Nargöz'ün *Doğu Antalya Masalları* adlı doktora çalışmasından geliştirdiği makalede, Antalya'nın Gazipaşa ve İbradı ilçelerinde yapılan derleme çalışmalarıyla tespit edilmiş bir tekerleme, dört masal metni; işlevleri, formel çeşitleri, formel unsurları, performans-icra-anlatıcı ve söz bakımından değerlendirilmiştir.

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere türe dayalı yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Yalanlamalı masal metinlerini Lacanyen psikanalizmi dâhilinde ele alan herhangi bir çalışma ise bulunmamaktadır. Çalışmaya konu olan masal metni, *Malatya İli Doğanşehir İlçesi Halk Kültürü* başlıklı yüksek lisans tezinden seçilmiştir. Araştırmaya *metel* adıyla icra edilen bir anlatı olarak kaydedilmiştir. Metel sözcüğü yörede masal karşılığında kullanılan bir kavramdır. Dolayısıyla sözcük, özel bir adlandırmadan ziyade anlatıcının anlatı türünü ya da icra biçimini genel anlamda adlandırma tercihini göstermektedir. Söz konusu yalanlamalı masalın Lacan'ın psikanalitik görüşü bağlamında incelendiği bu çalışmada; ayna evresi ve kimlik arayışı, sembolik düzen ve dil, bilinçaltı ve arzular, gerçek, sembolizm ve imaj, masal anlatıcısının rolü ve bilinç dışı kavramları üzerinde durulmuş; dilin yapısı, özne ve psikanaliz ekseninde *Metel* masalı değerlendirilmiştir. Bu masalın seçilme nedeni türün özgün örneklerinden olması bir yana, masalda yer alan karakterler, semboller ve olayların, Lacan'ın *specular phase* ya da *ayna evresi* ve *özne* kavramlarıyla olan ilişkisi ve Lacan psikanalizin toplumsal söylem temelli niteliğidir. Masalın çatı, baca, kapı, kazanın parçaları, tek postal gibi tekrarlayan eksiklik motifleri olağanüstü çözümlerle kapanan borçlu ve aracı ilişkisi ile masalın sonunda anlatıcının *hepsi de yalan* ifadesiyle

tüm yaşananları yalanlaması Lacan'ın *simgesel-imgesel-gerçek* üçlemesi, *objet petit a*, *arzunun yapısı* ve *verleugnung* (yalanlama/inkâr) kavramları aracılığıyla ele alınmaya uygun yapıdadır. Çalışma, masalın yapısal boşluklarının öznenin arzusunu nasıl düzenlediğini ve anlatının sonundaki yalanlamanın bilinç dışı işlemlerle ilişkisini ortaya koymayı amaçlamıştır. Sıradan bir av olayıyla başlayan masal, kısa sürede bir sıra tekrarlı eksiklik ve olağanüstü müdahale ve tuhaf bir dönüşüm örüntüsüyle şekillenir. Anlatıcının anlattıklarının yalan olduğuna dair ifadesi metnin hem doğruluk değerini hem de anlatıcı öznenin konumunu sorgulamaya yöneltmiştir. Bu bağlamda Lacanyen kuramı, dilin ve eksikliğin özneyi nasıl yapılandırdığını vurguladığı için ele alınan masal metnine uygun bir analitik çerçeve sunmuştur.

1. Yalanlamalar ve Yalanlamalı Masallar

Anonim ve diğer halk edebiyatı şubelerinde ahenkli bir söyleyiş tarzıyla gerçeklikten uzak, şaşırtmaya dayalı ve mizahi içerikte ortaya konmuş birtakım türler bulunmaktadır. Bunun manzum ya da belirli bir forma sahip olmayanları genellikle tekerleme ya da mizahi destan gibi isimlerle anılırken, mensur kurguya sahip, daha hacimli olanları ise yalanlamalı masal ya da mensur tekerleme olarak adlandırılmıştır. Yapılan halk kültürü araştırmaları ve masal çalışmaları incelendiğinde, masal başlarında ya da müstakil olarak yalanlama anlatma geleneğinin son derece zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yalanlamalar oldukça kadim bir geçmişe sahiptir; bağımsız ya da folklorik ürünün bir bölümü olarak kullanılagelmiştir. Masal formu dışında âşık şiirinde, halk hikayesi, türkü ve orta oyunu gibi birçok farklı türde yer alabilmesi ise yalanlamaların içeriğe dayalı ancak biçimden bağımsız olmasından kaynaklanmaktadır. Müstakil olarak anlatılan yalanlamalar bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Uydurma ya da gerçeğe aykırı söz olarak tanımlanabilecek yalan, bilinçli yapılan bir eylemdir. İnsanoğlunun sonradan öğrendiği ve güç sahibi olmak, kişi ya da olayları kontrol edebilmek, başkaları tarafından kabul görmek, gerçeği örtbas ederek çıkar sağlamak, kendini ya da başkalarını gerçeğin yıkıcılığından korumak, incitmekten kaçınmak ve saygınlık kaygısı gibi kişisel ve sosyal sebeplerle ilişkili olarak bir ihtiyacına binaen biçimlendirdiği yalan, yalanlama türü aracılığıyla somut bir kültürel ögeye dönüşmüştür. Yalanlamalar; anlatıcının yalan söylediğini dile getirdiği, dinleyicinin de anlatılanın yalan olduğunu bilerek dinlediği, masal yapısına sahip olmakla birlikte başından sonuna, akıl dışı, abartılı ve uydurma bir olaylar silsilesinin anlatımı olan eğlenceli bir türdür. Dinleyici ve anlatıcı için de tüm gerçek dışılığa rağmen inanmaktan ziyade mizaha ortak olmaktan gelen bir zevk alış söz konusudur. Stith Thompson'un masal tasnifinde Güldürücü Hikâyeler, Nükteli Fıkralar başlığı altında değerlendirilen 1875-1999 Yalan Masalları, söz oyunları ile hayal gücünü sergileyen, bunu geliştirmeye yönelik ve hoş vakit geçirmeyi amaçlayan, yalan temelli alegorik anlatılar olarak ilgi çekmek, şaşırtmak ve eğlendirmek maksadıyla icra edilmektedir. Anlatım süresince sıralanagelen olaylar, dinleyenler için yalan-doğru sorgusu içinde gerçek ile hayal arasındaki çizgiyi silikleştirmektedir. Bu bağlamda evrensel türler ve temalardan biri olan yalanlamalı masallar, halk psikolojisi ya da kolektif bilince dair kaynak oluşturmakta, toplumsal bilinç dışı dinamiklerini sergilemektedir.

Yapısal bakımdan yalanlamaların değişmez ya da düzenli bir formu yoktur. Kullanıldığı bağlama ve türe dayalı olarak manzum ve mensur yapıda olabilir. Masal dışında kullanımlarının türe bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle



yalanlama türü müstakil olarak çoklukla masal türünde görülmektedir. Yalanlamaların bu yapısal özellikleriyle ilgili birtakım görüşler ortaya konmuştur. Pertev Naili Boratav'ın (2009) halk şiiriyle ilgili olabileceğini belirterek masal başı tekerlemesi olarak nitelendirdiği yalanlamalar, İlhan Başgöz'ün *Mizah Destanlarımız* başlıklı yazısında Celali, Ruhsatî, Kaygusuz Abdal, Huzurî gibi isimlerin şiirlerinden örneklerle âşığın günlük yaşamından manzaralar sunan hem güldüren hem düşündürülen, mizahla hicvin karıştığı manzum ürünler olarak değerlendirilmiştir (Başgöz, 1986, s. 285-290). Umay Günay yalanlamayı âşık şiirinde tekellümün bir parçası olarak ifade etmiştir. Günay, âşık fasıllarında yalan söylemeye dayanan en çok ve inanılmaz yalanları bulup söyleme sanatı olarak nitelendirdiği yalanlamanın aynı zamanda kelime hazinesindeki zenginliği ortaya koyma bakımından da ilgi çekici bir bölüm olduğunu; anonim halk edebiyatı ürünleri arasında çok kere yalana dayalı tekerleme türü ile âşık deyişleri arasındaki yalanlamalar arasında bir bağ olduğunun düşünülebileceğini söylemiştir (2005, s. 95-96).

Erman Artun ise âşık şiirinde görülen şaşkınlık ve abartma üzerine kurulu, âşıkların fasıllarında karşılıklı paylaşılan dörtlüklere yalanlama-mübalağa adını vermiş; bu tür ürünlerde abartma, mizah ve sosyal mizahın iç içe olduğunu söyleyerek yalanlamalı masallardan ayrı olarak değerlendirmiştir. Artun'a göre yalanlamalı masallar ödüllü masallardır. En şaşkıncı yalanı uydurana ödülün verildiği bu tür masallarda abartmaya ve böbürlenmeye yer verilmektedir (Artun, 2014, s. 485). İsa Özkan yalanlama türünü "Eski Türk dinî merasimlerindeki şamanların şuur altlarının sevk-i tabiisi ile söyledikleri dualardan başlayarak tekerleme ve şathiyelerin tesiriyle âşık fasıllarında icra edilen bir tür" (1991, s. 551) olarak tanımlamış; yalanlamaların mensur ifadesi olan tekerlemelerin, yaşanabilir hayatın ölçülerine sığmayan, his, hayal ve hareketleri masal, halk hikayesi, bilmece ve halk tiyatrosu gibi anlatım türleri içinde seci, vezin ve aliterasyondan yararlanarak anlatıldıklarını ifade etmiştir (1991, s. 544).

Yalanlamalı masallar, icra ortamı içerisinde kimi zaman masalların başında masala hazırlayıcı giriş formeli olarak kullanılabilirdiği gibi, kimi zaman başlı başına bağımsız bir anlatı olarak icra edilirler. Bu anlatılar anlatıcının başından geçmiş olarak aktarılan birtakım tuhaf, mantık dışı, şaşkıncı ve mizahi olaylardan oluşur. Yalanlamalı masallar, ses ve söz uyumuna dayanan bir anlatımı yansıttıkları ve hayal, yalan, mizah gibi unsurlardan kaynaklanan serbest bir yaratıcılığın ürünleri oldukları için tekerleme, masal ve yalanlama türleri içerisinde değerlendirilirler (Kumartaşlıoğlu, 2021, s. 292). Yalanlamalı masallarda masal dinleyicileri, masal metninde yer alan tekerlemeler vasıtasıyla gerçek âlemden hayal âlemine geçiş yapabilmektedir. Bazen de yalanlamalı tekerlemeler kullanılmadan masalların tamamı yalanlamalı masal olarak oluşturulmaktadır. Burada yalanlamadan kasıt mübalağa etmektir. İcracı, yaşanmayan şeyleri yaşanmış gibi göstererek ilgiyi üstüne çeker ve merak unsurunu harekete geçirir. Bununla birlikte mizahi bir söyleyiş de oluşturur. Yalanlamalı masallarda ses uyumu vardır. Mantığın kabul etmeyeceği ve hayali vakalardan meydana gelen bu sözlü kültür ürünleri; masal, tekerleme ve yalanlama türleriyle birlikte değerlendirmeye tâbi tutulur (Nargöz, 2024, s. 211). Yalanlamaların genel olarak;

1. Farklı türlerin içerisinde yer aldığı
2. Yalanlar etrafında oluştuğu
3. Gerçeküstülük ve abartıya dayandığı

4. İçerdiği yalanlar sebebi ile dikkat çekici olduğu
5. Mizahi bir üsluba sahip olduğu
6. İnsanları eğlendirdiği
7. İnsanları güldürdüğü ve şaşırttığı görülmektedir (İşcanoğlu, 2022, s. 14).

2. Lacanyen Psikanalizmine Genel Bir Bakış

Amerikalıların Fransız Freud lakabını verdikleri Jacques Lacan, 20. yüzyılın önemli psikanalistlerinden biridir ve takipçisi olduğu psikanalizmin kurucu ismi Sigmund Freud kadar tartışmalar yaratmıştır. Lacan, Freud'un kuramından yola çıkarak onun bilinç dışının yapısına ait düşüncelerinin dilde de geçerli olduğunu, bilinç dışının dilin yapısına özgü kurullarla işlediğini ifade etmiştir. Lacan'a göre, dil ve bilinç dışı benzer şekilde işler. Bununla birlikte Lacan, Freudcu düşünceyi yenileyerek ve Freud'dan farklı şekilde bilinç dışını; dilin anlam ve sembollerle örgütlendiği bir yapı olarak tanımlar. Dolayısıyla insan düşüncelerinin ve isteklerinin dil aracılığıyla biçimlendiğini ifade eder. İnsanı anlamada edebî türlerden yararlanan psikanalizin önde gelen temsilcisi, ortaya koyduğu bu dikkati ve çıkış noktasını ise şöyle dile getirmiştir:

Öyle görünüyor ki benden önce hiç kimse, Freud'un düşler üstüne, gündelik hayatın psikopatolojisi diye adlandırılan şey üstüne, şakalar üstüne ilk kitaplarında, temel kitaplarında, dil sürçmelerinden, söylemdeki deliklerden, kelime oyunlarından, cinaslardan ve ikircimlerden doğan ortak bir etken bulunduğuna hiç dikkat etmedi. Psikanalitik deneyimde, onun belirlediği alanda söz konusu olan şeye dair ilk yorumlara ve başlangıç keşiflerine dayanak olan işte budur. (Lacan, 2012, s. 44)

"Lacan bilinç dışının pandomimcisi, vantroloğudur" (Badiou ve Roudinesco, 2016, s. 53). "Bilinçaltı, zihnimizde otomatik oluşan düşünce ve davranışları yansıtırken, bilinç dışı toplumca bastırılmış arzular, istekler ve çocukluk travmalarını içerir. Bastırma, toplumsal ben'in ilkel dürtülere karşı kendini koruma mekanizmasıdır" (Tunç ve Yıldızöz, 2022, s. 117; Tura, 2010). Lacanyen psikanalizi Freud'un görüşlerini temel almakla birlikte "Freud'un kuramındaki dinamik etkileşime olan vurgunun aksine Lacan, Freudyen bilinç dışının yalnızca dürtü kuramıyla tanımlanamayacağını belirterek onu yeniden yorumlamış ve kuramında yapısal bir yaklaşıma yer vermiştir" (Şimşek, 2017, s. 10).

Psikanalizi dil bilimi, felsefe ve yapısalcılıkla birleştiren Lacanyen kuramı anahtar birtakım kavramlara sahiptir. Bilinç dışı, gerçek, imge ve simgesel düzen, ayna evresi, arzu, yineleme gibi kuramın iskeletini oluşturan kavramlar birbirine bağlı ve özne anlayışıyla ilişkilidir. Lacan'a göre insanın ana varoluşsal sorunu le manque/eksikliklerdir. Varlık istenen şeydir. Özne tam ve bütün bir varlık değildir; bu yaratılıştan gelen bir kusur değil, simgesel düzene girişin bir sonucudur. İnsan simgesel düzene girdiği ya da bir başka deyişle dile geçtiğinde bütünlüğünü, gerçekte olan bağını kaybeder. Bu kayıp özne odağında kalıcı bir boşluk yaratır ki Lacan buna manque à être/varlık eksikliği adını verir. Yani insanın varlığı tamamlanmak değil, eksiklik etrafında kurulmuştur. Bir istek ya da ihtiyaç olmayan arzu, eksiklikten doğan bir hareketi işaret etmektedir. Öznenin kaybettiğini bulmaya dair sonsuz bir arayıştır. Dilsel bir varlık olan insanın yapısal eksiklik etrafında kurulu olan varlığı, eksikliğin doğurduğu arzunun özneyi harekete geçişi sergilemektedir.



“Lacan ontolojisine göre özne, benlikten sonra gelen ve kendi varlığına içkin bir eksikliği/farkı/fay hattını taşıyan bir yapıdır” (Kaçar, 2019, s. 76). “Özne varlığını ancak imlediği her şeyin üstünü çizmek suretiyle işaretleyebilir; kendisi için sevilme istemesinde görüldüğü gibi, bu da dilbilgisel geçersizliğinin gösterilmesine izin vermeyecek bir hayaldir” (Lacan, 1994, s. 58). Bu noktada Lacan ve Freud’un eksiklik kavramlarına yükledikleri anlam farklılık taşımaktadır. Lacan’a göre “İnsan hayatı boyunca kendisinde bulunan eksikliği tamamlamak amacıyla birçok farklı yol izler. Ancak kaybolan bu arzu insanda büyük bir travmaya yol açar ve bir daha asla bulunamaz” (Özen, 2024, s. 525). Arzuyu yaratan boşluğa küçük nesne a/objet petit a adını veren Lacan’a göre insan eksik olduğundan arzular. Freud’a göre ise arzu geçmişteki bir deneyime dayalıdır, ondan izler barındırmaktadır, ancak yıkılmaz, yeniden biçimlenerek devam eder. Lacan bunu kabul etmekle birlikte arzuyu en kalıcı şey olarak nitelendirir: “Arzu, sadece geçmişe ait bir imgeden sırtlandığı şeyi, hep kısa ve sınırlı bir geleceğe doğru taşıyorsa da Freud gene de onun yıkılmaz olduğunu söyler. Yıkılmaz kelimesi kullanılmıştır, ama bahsedilen bütün gerçeklikler içinde en dayanıksız olanıdır” (Lacan, 2013, s. 38).

“Lacan’a göre bireyler yaşamın başında varlığın gizemi ve bir boşlukla karşılaşır; bu eksiklik, öznenin var olmasını belirler. Özne, kaybı aşmak veya hayat üzerinde etkili olduğunu görmek için çaba gösterir ve çeşitli yollar dener” (Şimşek, 2017, s. 10).

Lacan’a göre özne, dilden bağımsız değildir; dilin yapısı ve kuralları dışında var olamaz. Temsilin dışında bir özne yoktur, ancak temsil özneyi tam olarak kavrayamaz. Bilinç dışı özne, var olma eksikliğiyle tanımlanır ve bu eksiklik Lacan tarafından üzeri çizili \$ ile gösterilir. (Çetin, 2020, s. 1140).

“İnsan eksik ve üzeri çizik bir özne olarak yaşamı boyunca ana rahmindeki tamlığa hiçbir zaman ulaşamaz; bu eksikliği gidermek için hayatında çeşitli arzu nesnelere peşinden sürükler ve tam olma çabası içinde (Tuzgöl, 2019, s. 57) bulunur.

“Lacan’a göre arzu; talep ve ihtiyaç arasındaki farkla anlaşılır. İhtiyaç, biyolojik eksikliklerden doğar ve öteki aracılığıyla giderilir; çocuk bu süreçte sadece ihtiyaçlarını değil, sevgi ve ilgiyi de öğrenir ve böylece özneler arası alışveriş sistemi oluşur” (Özen, 2024, s. 525).

Lacan, arzuyu cinsel bağlamın ötesine taşıyarak, varlığın bütünlüğüne ulaşma çabası olarak tanımlar. Freud’a göre arzu, istek ve ihtiyaç arasındaki eksiklikten doğar. Lacan ise arzuyu, öznenin ihtiyaç ve istekleri üzerinden şekillenen bir gerçeklik olarak görür ve temel bir eksiklikle, yani fallus yoksunluğu ile ilişkilendirir. Arzu, özne ve ötekinde sembolik düzende eksik olanın dışı vurumudur; öznenin arzusu, ötekinin arzusuna bağlıdır; arzu, ötekinin arzusudur. (Kaçar, 2020, s. 1142)

Bununla birlikte “Öznede eksik olan, ötekinde de eksiktir ve tamamlanamaz. Özne, kendini bütünleştirme çabasıyla ötekine bağımlıdır; arzusunun öteki tarafından arzulanmasını ve hem küçük hem de büyük öteki tarafından takdir edilmesini ister” (Çetin, 2020, s. 1143).

Psikanalizde eylem, öznenin sorumluluk aldığı etik bir kavramdır ve bilinç dışı niyetleri de içerir. Freud ve Lacan’a göre, günlük hayatta başarısız görünen eylemler (sakarlıklar, sürçmeler) bilinç dışının amaçlarını gerçekleştirdiği için

başarılıdır; eylem, özne için arzuyu devam ettirme açısından fantazm ile paraleldir. (Lacan, 1962-1963/2014; aktaran Can ve diğerleri, 2020, s. 259-263)

Lacan'ın psiknalizinde insanın yaşam sürecindeki değişimlere dair üç temel düzey bulunmaktadır; simgesel, imgesel ve gerçek. "Lacan'a göre psikoza karşılık gelen gerçek (R), nevroza karşılık gelen imgesel (I) ve toplumsal ilişkilerle şekillenen simgesel (S) dönemler vardır. Gerçek, ruhsal dünyada yer alır, dil ve simgesel düzene karşıdır, imkânsızdır ve yaşamın somut gerçekliğinden farklıdır" (Tuzgöl, 2019, s. 46). Gerçek, somut dünyada ya da yaşamda değil, ruhsal alandadır.

Gerçek düzlem, dil öncesi döneme karşılık gelir ve temsil veya anlamın olmadığı, hayal edilemeyen bir alanı kapsar. Bebeğin annesiyle bütünleşik, simbiyotik ilişkisi bu düzlemde yer alır. İmgesel düzlem ise ayna evresinde kurulur; çocuk aynadaki bütüncül imajıyla özdeşleşerek ego gelişimini başlatır ve bu süreç, Lacan'a göre yabancılaşmaya karşılık gelir. Dil ile ilişkide imgesel düzlem anlam ve gösterimle ilgilidir. Simgesel düzlem ise yasayı temsil eder; ensest yaşağı ve annenin arzusunun çocuktan ayrışması, yani Babanın Adı, simgeselleştirmenin temelini oluşturur. (Lacan, 1955-1956/1993, s. 218-221; aktaran Bilik vd. , 2021, s. 326)

"Lacanyen kuramında tanımlanan bu yapısal kategoriler öznenin tekrar geri getirilemeyecek ya da bulunamayacak bir kayba olan reaksiyonuna işaret etmektedir. Özne, yaşadığı kaybın etkileriyle başa çıkmak için kendini farklı biçimlerde konumlandırır ve temel yapısına uygun olarak bastırma, reddetme ve hesaptan düşme gibi baş etme mekanizmalarını kullanır" (Şimşek, 2017, s. 10). "İmgesel dönemde çocuk kendisini annesiyle özdeşleştirir; simgesel döneme geçiş ise çocuğun kendi dışında bir dünyanın varlığını fark etmesiyle ve toplumsal yasaların, yani Babanın Adı'nın bulunduğu simgesel alana girişle gerçekleşir. Simgesel alan, toplumsal norm ve değerlerin yer aldığı alandır ve Lacan'a göre bu geçiş, dil kapasitesinin kazanılmasıyla mümkün olur. Dil, bireyin dışında bir kapasite olarak öteki ile ilişki kurar; Lacan'a göre dil, gösterenin diğer gösterenle ilişkisi üzerinden işler ve her zaman gösterilenin üzerinde bir konumda bulunur" (Lacan, 1994, s. 47-48).

Lacan bilinç dışının tanımlanması sürecinde Freud'un konuşmayla tedavisi üzerine çalışabilmenin yolunu Saussure'ün Dilbilim Kuramı Modeli'nden esinlenerek inşa etmiştir. Saussure, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin sürekliliği ile gösterenler zincirinin yapısını ortaya koyarken, aslında içimizde söylediklerimizi yöneten bir yapıdan söz eder; Lacan ise bu yapının bilinç dışı olduğunu savunur. (Tuzgöl, 2019, s. 54)

"Bilinç dışı, gösterge yinelemeleriyle örülen ve öznenin farkında olmadan söylediklerinin zincirini oluşturan gizil bir yapıdır; bu söylemler, analizin taraflarından birinde ortaya çıktığı gibi diğerinde de yeniden kendini gösterebilir" (Nasio, 2007, s. 29).

"Masallar, mitler ve rüyalar aynı kumaştan biçilmiştir, üçü de bilinç dışının ürünüdür. İlk ikisi ortak bilinç dışının şekillenmesi, resimlenmesidir; rüyalar ise ortak bilinç dışından beslenen ilksel kaynakları ile kişisel bilinç dışının ürünüdür" (Saydam, 1997, s. 46). "Lacan, bilinç dışı ile dil arasındaki ilişkiyi metafor ve metonimi üzerinden açıklar; metaforu bir gösterenin diğerine işaret etmesi, metonimi ise anlamın gösterenler arasında kayması olarak tanımlar ve edebî analizlerin de bu çerçevede yapılmasını önerir" (Lacan, 1993, s. 218-221; Bilik vd. , 2021, s. 326). Lacan'a göre



sözdizimi elbette önbilinçlidir. Fakat öznenin anlayamadığı şey sözdiziminin bilinç dışı rezerviyle ilişkili olduğudur. Özne tarihçesini anlatırken sözdizimine hükmeden şey alttan alta etkisini göstererek sözdizimini gittikçe daha da yoğunlaştırır (Lacan, 2013, s. 76).

Masallar, toplumun zihinsel yapısının izlerini taşır. Bilinç, kabul edilebilir davranışları; bilinç dışı ise yasaklar ve engellemelerle bastırılan duyguları yansıtır. Bilinç dışı, kültür ve bilinç kontrol dışına çıktığında ortaya çıkar; bilinç ve kültür onun gardiyanıdır (Gezgin, 2007, s. 26). Masalın kurgusu, okurun çözmesi gereken simgesel unsurlar içerir; dil, imgeler ve semboller ise nesne arayışı sırasında bilinç dışına açılan yolu gösterir (Tunç, 2022, s. 117).

3. Metel Adlı Masalın Lacanyen Psikanalizmi Bağlamında Tahlili

Masal kahramanlarının eylemleri hem bireysel yani içsel etkiyle hem de toplumsal yani dışsal etkiyle düzenlenmiş sembolik anlamlar taşımaktadır. Bu noktada bilinç dışına dair sembollerini bilinç alanına aktarması bakımından masal gibi sözlü anlatılar önemli birer taşıyıcıdır. Bu sembolik üretim ve aktarım; öznenin gerçek, imgesel ve simgesel düzenler arasındaki konumunu yeniden biçimlendirmektedir. Öznenin arzularının dolaylı olarak ifadesine imkân tanıyan masal, bastırılmış olanın semboller vasıtasıyla geri dönmesini sağlar. Masal kahramanlarının karşılaştığı sınavlar, engeller, yasaklar, ödül ve cezalar, öznenin arzu yasasıyla ilişkisini sergilerken, anlatı süreci öznenin simgesel düzende eksiklikle yüzleşme ve kendini tanıma şeklidir. Bu noktada masal salt kültürel bir anlatı değil, öznenin dil ve arzu yoluyla oluşturduğu psikanalitik bir anlam üretim alanıdır.

Lacanyen bakış açısına göre yalan söyleme, bireyin kimlik oluşturma sürecinde önemlidir. Öznenin kendini inşa etme biçimlerinden biri olarak kabul edilebilecek yalan, gerçeklikle kurulan ilişkide bir imaj ve toplumsal kabul içinse bir araç olabilir. Yalanlamalı masalarda, kahramanların yalan üzerine kurulmuş söylemleri yalnızca masaldaki aksiyonu oluşturup çözüm için yaratıcılık taşımaz, toplumsal normlarla da ilişkilidir. Lacan'a göre arzuladığımız şeyi elde ettiğimiz anda artık onu istememeye başladığımızdan düşlem gerçek dışı olmalıdır. Bu isteğin süreklilik göstermesi için eksikliğin devam etmesi gerekmektedir. İstenilen ise o değil, ona dair kurulan düşlemdir. Diğer bir deyişle süreç, sonuçtan değerlidir. Ele alınan masal, arzunun başkalaştığı ve eksikliğin sürekli hale geldiği bir yapısal çizgiyi sergilemektedir.

Metel adlı metin şöyle başlar; "Dedem, babam, ben, Haksi, Hüskü, Micazoğlu Miski, Ali oğlu Fakih, hep birlikte dağa ava gittik. Silahlarımızı aldık, yollara düştük. Az gittik uz gittik, dere tepe düz gittik. Bitmedik iğde çalısının altında doğmadık tavşan mercanı gördük..." (Kurt, 2012, s. 555). Masalda seçilen bu isimler, yerel, sıradan bir nitelik taşımakta ve gerçeklik algısı yaratmaktadır. Bununla birlikte anlaşılacağı üzere ataerkil bir halkayı işaret etmektedir. Dolayısıyla özne kendisini Babanın Adı/Nom du Père'nin hakimiyet alanında konumlandırmıştır. Öznenin dillendirdiği çoğul ifade onun henüz ayrışmamış, imgesel bütünlük yanılışına sahip bir evrede bulunduğunu göstermektedir. Masalın öznesi ben'dir. Masalın öznesi olan ben, masala çok sesli bir biçimde biz diyerek başlangıç yapmıştır. Bu giriş ise öznenin henüz simgesel düzene geçiş yapmadığını, kimliğini aitliği üzerinden topluluğunun, ailesinin içinden soy aynasından kurduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle özne, imgesel evrede kendini ötekilerin bakışıyla tanıyan bir aynalanma durumundadır. Giriş bölümünün son cümlesi olan bitmedik iğde çalısının altında doğmadık tavşan gördük yargısı ise

Lacanyen'in imgesel-simgesel ve gerçek olarak adlandırdığı üç düzlemiyle yorumlanabilir.

Öznenin tamamlanmamışlığıyla yaşadığı yüzleşmede ve imgesel düzlemde eksiklik bitmedik işde çalışısı ile ifade edilir. Doğa, bereket, kök ve olağan düzen çağrışımları yapan işdenin bitmemesi bir eksikliktir. Öznenin kendisine dair eksikliğin imgesidir. Doğmayan mercan tavşanı görmek ifadesi ise görülmesi mümkün olmayan bir canlıyı görmek arzusunu dile getirir. Lacan'a göre arzu nesnesi olan şey sürekli kaçar, hareketlidir, yakalanması imkânsız olandır. Tavşan bu anlamda Lacan'ın arzu nesnesi olarak yorumlanabilir. Bütün bunların yanı sıra canlı-cansız, doğmuş-doğmamış ikilemi dikkat çekicidir. İmgesel düzlemde öznenin kendi kimliğinde çözemediklerinin ifadesidir. Görmek ister ancak olmayan bir şeyi görmesi mümkün değildir; kendi imgesinin eksikliğini yaşamasının dışavurumudur. Tavşan mercanı yöresel bir adlandırmadır. Bahsi edilen bu hayvan, kemirgen sınıfından nesli tükenmekte olan Arap tavşanı olarak da bilinen; zıplayarak ve hızlı hareket eden, cüssesine oranla büyük kulaklı, uzun kuyruklu, uzun bacaklı, tavşan-fare-kanguru karışımı küçük, çoklukla kahverengi ya da gri renkte bir hayvandır. Dolayısıyla tavşan mercanının metinde dilin göstereni olarak kültürel bir imge olduğunu söylemek mümkündür. Masalın bu giriş bölümü; eksik olanın (bitmedik işde çalışısı/doğmadık tavşan mercanı) ortaya çıktığı bölümdür. Lacan'ın öznenin simgesel düzende varoluşuna dair düşüncelerine göre ise bitmedik, doğmadık gibi olumsuz ifadeler *manque* ya da diğer bir deyişle eksikliğin dilsel ifadesidir. Özne arzusunu dile getirir ancak bu henüz temsil edilemeyen bir nesne olan doğmadık tavşan mercanına yöneliktir. Gerçek düzleminde bu ifade imkansızın karşılığıdır. Simgeselleştirilemeyen ve yok edilemeyen, ancak masalın ilerleyen bölümlerinde tam da gerçek olmuşken yeniden kaybolan tavşan öznenin gerçekle çarpışmasını, varlık ve yokluk arasındaki travmatik sınırı izah etmektedir.

Masalın akışında av sahnesi devam eder: "Haski attı vuramadı, Hüskü attı vuramadı, Ali oğlu Fakih attı vuramadı, dedem attı vuramadı, babam attı vuramadı, hiçbiri vuramadı, ben attım vurdum. Tavşanı aldık omzumuz attık, tekrar yola düştük" (Kurt, 2012, s. 555). Bu bölümde ayna evresinin temsilinin olduğu söylenebilir. Dede, baba, Haski, Hüskü, Ali oğlu Fakih'in tekrarladığı bir döngünün olumsuz ifadesi öznenin başarısıyla tamamlanır. Özne ilk kez diğerlerinden farklı oluşunu dile getirmiştir. Ben'in başarısı onu diğerlerinden ayırmıştır, bu imgesel bütünlüğün yanılması ve ayna evresinin temsilidir. Ben'in kendi gücüne inancı, ben attım vurdum deyimi ve soy üzerinden dile getirilen yetersizliğin ve simgesel düzende arzu nesnesi olan tavşana ulaşamayışın son bulmasıyla yasa zinciri son bulmuştur. Masalda anlaşıldığı üzere erkek olan figürler ataerkil düzenin temsilcileri olarak Babanın Yasasını simgelemektedirler. Dedenin, babanın yapamadığını özne yapar, dolayısıyla söz konusu otoriteler işlevsiz kalır. Simgesel düzenin boşluğunu ifade eden bu durum, aynı zamanda yasayı da geçersiz hale getirir. Öznenin eylemleri yasanın dilinde tanımlanır, ben attım vurdum ifadesi öznenin yasaya rağmen özneleştiği anı temsil etmektedir. Bu durum masalın hem kurucu hem sınırlayıcı doğasını işaret etmektedir. Ben'in eylemleri otoritelerin boşluğunun ardından başlar, özne yasa tarafından belirlenmiş, ama yasayı aynı zamanda geçersiz kılan bir konumdadır.

Özne tavşanı vurmakla, simgesel bağlamda fallik başarıyı gerçekleştirmekte, soy zincirini onarmaktadır. Bununla birlikte aslında özne, zincir içindeki eksikliği kendisiyle doldurmaktadır. Onlar yapamadı ben yaptım vurgusu diğer yandan narsistik bir tamlığı



da işaret etmektedir, özne ötekilerden farklılaşmış dolayısıyla ayna evresine denk gelinmiştir. İmgesel düzlemde ayna evresinin zaferidir. Özne kendi gücünü fark etmiş ve bir bütünlük kurmuştur. Lacan'ın "objet petit a" olarak isimlendirdiği *küçük a nesnesi* ya da *arzu nesnesi* tavşandır. Tam bir nesne olmayan, öznenin eksikliğini takınan bir maske, eksikliğin temsilcisi durumundadır. Arzunun sebebi ve aynı zamanda tatminin de imkansızlığıdır. Tavşanın vurulmasıyla arzu nesnesi ölmüş, ancak yeniden yola çıktık ifadesiyle arzu bir kez daha doğmuştur. Simgesel düzlemde baba tavşanı vuramamış ve yasa başarısız olmuştur. Özne, babasal işlevi devralarak arzu döngüsünün özü olan yinelemeye düşmüştür. Yola düşmek ifadesi, arzunun hiç bitmeyecek olan döngüsünün yeniden başladığını haber vermektedir. Bu noktada anlatının döngüsel yapısı, Lacanyen kuramındaki arzu-eksiklik-yasa üçgenini açığa koymaktadır.

Masalın sonraki bölümünde eksiklik motiflerinin sıralandığı görülmektedir. Anlatıcı bunu şöyle ifade eder: "Yazının yüzünde üç tane ev vardı; birinin çatısı, birinin bacası, birinin de kapısı yoktu, kapısı olmayana baktık, hep birlikte kapısı olmayana girdik. Kazan aradık, aradık, aradık... Sonunda üç tane kazan bulduk. Kazanlardan birinin çanağı, birinin kapağı, birinin kulpu yoktu. Kulpu olmayanı aldık, kazanı kurduk (Kurt, 2012, s. 555) tavşanı içine attık, pişirmeye başladık. Tavşan tam pişerken birden küstü, yazıya gitti çiftçinin ayağına düştü" (Kurt, 2012, s. 556). Eksiklik temsilleri ev ve kazan aracılığıyla somutlaştırılır. Çatısız, bacasız ve kapısız evler; çanaksız, kapaksız ve kulpsuz kazanlar bir kez daha arzu nesnesini çağrıştırmakta, bu eksiklikler etrafında arzuyu örgütlemektedir. Eksik olan her parça birer küçük a nesnesidir. Eksiklikler içinden eksik seçilmesi bir tamamlanma çabasıdır. Üçer nesne içinden kapısı olmayan ev ve kulpu olmayan kazanın tercih edilmesi simgesel düzlemde tamamlanma gayretinin bir göstergesidir. Ancak tavşanın tam pişecekken küstüp yazıdaki çiftçinin ayağına düşmesi bu eksikliğin devamlılığını vurgulamaktadır.

Masal bu bölümden sonra da ikilikler içinde devam eder:

Kazanın dibindeki yağı postallarımıza sürelim dedik. Hüskü sürdü, Haski sürdü, Micazoğlu Miski sürdü, Alioğlu Fakih sürdü, dedem sürdü, babam sürdü, bana gelince yağ bitti, benim postallarım öyle kaldı. Postalı aradık, aradık, aradık, alaycak dağın başına gittik. Sonunda postalı bulduk, küsmüş gitmiş yazıda bir çiftçinin ayağına girmiş. Çiftçiden postalımın tekini istedim. Aman dayı, yaman dayı postalımın tekini ver, dedim. Çiftçi, araya (işe güce) buğdaya ortak olursan veririm, dedi. Ben nasıl ortak olam, dedim. Çiftçi, buğda ekersin, tallayı sularsın, biçersin. Benden ileri sürersin, buğdanın tenesini alırsın, dedi. Tamam, dedim. Tek postalımı alayım da. Ortak olduk. Sonra çiftçi, ortak git de tallayı suvar, dedi. Bilemiyom talla nası sulanır. Oraya baktım, buraya baktım, sonra küreğimi aldım, gevi açtım, bu kez de suyu nasıl goyuracağımı bilemedim. Anca Allah emretti, bir gök gürüledi, bir yamur yağdı, bir sel aktı, buğdayı su bastı. Keyfim çattı, koşa koşa gittim ortağa, tallayı suvardım bitti, dedim. Ne tez suvardın, dedi. İnanmazsan git de bak, dedim. Baktı ki talla tümünden sulanmış, buğda efil efil ediyö. (Kurt, 2012, s. 556)

Bu bölümden de anlaşılacağı üzere; masalda her yeni eylemde yeni bir eksiklik ortaya çıkar ve bir eksiliğin yerini başka bir eksikliğin aldığı masal böylece sürer. Öznenin vurduğu tavşan pişirilirken ona yağ kalmaz, postal bulunur ancak bu kez başkasının ayağına girmiştir ve ona ulaşmak için mecburi bir ortaklık gelişir. Kurulan

ortaklığın her eyleminde ayrı bir zorluk yaşanır. Bu yaşanan döngü, Lacan'ın da ifade ettiği şekliyle öznenin arzu yapısının sonsuz ertelenişini hatırlatmaktadır. Öznenin tek postalla yaşadığı kaybı arzu nesnesini yapılandırır. Postal çiftçinin ayağına girer ve işlevsel bir deyiş tokuş yaşanır. Arzu hiçbir zaman tatmin edilmez, özne sürekli olarak küçük nesnenin peşindedir, diğer bir deyişe asla tamamlanmayacak olan arzunun nedenidir. Çiftçinin sunduğu buğdaya ortak olma, tarlayı sulama ve biçme şartları metin akışında simgesel birer işlev anlaşma temsili yüklenmiştir. Çiftçi, öznenin ortağı olarak simgesel düzenin bir başka temsilcisi olan öteki'dir. Özne arzuyu gerçekleştirmek ister ancak bir şeyleri yerine getirmek zorundadır. Bu durum Lacan'ın Nom-du-Père/Babanın Adı işlevini taşımaktadır. Nesnelere arası deyiş tokuşu sağlayan, değişimin belirleyicisi, toplumsal düzeni kuran, otoriteyi simgeleyen bir temsilcidir. Çiftçiyle kurulan pazarlık, anlatıcının simgesel düzende konumunu değiştirmekte, arzunun yeniden düzenlenişini ifade etmektedir. Ben ve ortak arasındaki anlaşma, yükümlülük ve çabayla gerçekleştirilecek eylemi devreye sokar.

Lacan'a göre gerçek dilin sınırlarındadır. Bu bölümde görülen "Allah emretti, gök gürlendi, yağmur yağdı, sel aktı" gibi sıra dışı ve doğüstü müdahaleler, kaynağı simgesel düzenin dışından olan ve simgeleştirilemeyen gerçek yansımalarıdır. Simgesel beceri zayıfladığında temsilden yoksun gerçeğin devreye girişi böylece söz konusu olmuştur. Lacan' a göre gerçek dil ve dilin yarattığı sembollerle ne denli işaret edilse de tamamen temsil edilemez. Bu özellikle hayal ve gerçek arasındaki sınırı bulanıklaştıran yalanlamalı masallar aracılığıyla dikkat çekici bir yapı teşkil etmektedir. Dikkati çeken husus, öznenin her kazancında bir kayıpla karşı karşıya kalmasıdır. Tavşanı vurur, tavşan kaçar, yağ biter, postal kaybolur, buğday sel altında kalır. Bu yaşanan olaylar silsilesi, Lacan'ın *manque* olarak ifade ettiği eksikliğin masaldaki karşılığıdır. Lacan'a göre bütünlük bir yanılmalıdır, çünkü ben imgesi, öteki'nin onayıyla gerçekleşir. Bu nedenle anlatı içinde özne, her başarısından sonra bir kayıpla karşı karşıya kalmıştır. Ben'in kendi gücüne olan inancı, devamlı yaşanan eksiklikle bozulmaktadır. Ayrıca Lacan'ın dediği gibi özne gibi de öteki de eksiktir. Ötekinin tamamlanışı öznenin eylemine bağlıdır.

Masalın sonraki bölümü yukarıdaki bölüme benzer bir yapılanmaya sahiptir:

Bu kez arası bir hafta geçti, ortak geldi. Buğda susamış, git de tallayı sula, dedi bir daha. Gittim suyu goyurdum, buğdayı sel bastı. Sonra ortak yine geldi, git bu sefer de buğdayı biç, dedi. Haksi, Hüskü, Micazoğlu Miski, Ali oğlu Fakih, alaycak hendekliğe gittik buğdayı biçmeye. Tallaya da bir dilki dadanmış. Orağı aldım elime biçmeye başlayacam, dilkiyi gördüm, orağı attım dilkiye. Dilki kaçtı orak biçti, dilki kaçtı orak biçti, dilki kaçtı orak biçti. Ortağımın yanına gittik. Tallayı biçtik, dedik. Ortak inanmadı, nası oldu da bir günde o kadar tallayı biçtiniz, dedi. Git de kendin gör, edim. Gitti baktıkına talla biçilmiş. Ortak duramadı bu sefer de şelege çekin, dedi. Bunu da yapmayı bilmiyok, oraya dönüyok, buraya dönüyok, biçemiyok. Sonra Allah yüzüme baktı bir kasırğa çıktı, esti tarlayı torladı tapladı, harman etti, depe gibi bir yana yığdı. Sonra ortağa vardık, harmanı yığdık, dedik. Ortak siz nası ediyonuz da daha tallanın yanına varmadan işinizi görüyonuz, dedi. (Kurt, 2012, s. 556-557)

Masalda yer alan ortak/çiftçinin buyruksal üslubu, özneye emirler veren oluşu yine Lacan'ın Nom-du-Père ya da büyük öteki kavramlarının halk anlatısındaki yansımalarıdır. Bununla birlikte ortak yasayı kuran değil, yasanın keyfi temsilcisi



durumundadır, çünkü verdiği buyrukların karşılığı tuhaf sonuçlar doğurur. Diğer bir ifadeyle yasa burada işlevini kaybeder ve otorite de saçma bir hal alır. Ortak tarlayı sula der, tarla sulanır ancak sel basar; tarlayı biç der tarlaya dadanan tilkinin orakla yaşadığı kaçış-kovalayışla büyükçe tarla kısa sürede biçilir, şelek çekilecektir ancak yasa işlerliğini kaybettiğinden bu kez de ilahi bir müdahaleyle yine özne gerçeğin yansımalarıyla karşılaşır. Beklenmedik doğa olayları ile dilin sınırını aşan gerçeklik anlatıya bir kez daha sızar.

Masal akabinde

Biz yiğidik, dedik. Ortak da o zaman harmanı kaldırarak, dedi. Harmana da bir ayı dadanmış. Bu ayının da dişi çolağımış. Cebimden bir daş çıkardım, ayıya vurdum, ayının dişi tüm Polat'ı ısıttı, harman yandı bitti kül oldu. Ortağa ne cevap verecez dedim durdum. Ortağa vardık, o da sizin hakkınız çok oldu. Allah razı ola sizden, dedi ortak, çok sevindik. Ne alak şimdi ne vererek, dedik. Bu külü alaycak arayacağız, dedi. (Kurt, 2012, s. 557)

ifadeleriyle sürer. Burada en başta verilen dede, baba, Haski, Hüskü, Micazoğlu Miski, Ali Oğlu Fakih ve özne arasındaki grup üyeliği ve kolektif hareket, "biz yiğidik" söylemiyle Lacan'ın imgesel düzlemine hatırlatılmaktadır. Bu imgesel kimlik, ortak ve onun talepleriyle sınılanır. Öznenin toplumsal konumunu sergilemektedir.

Masal kişilerinin kolektif hareketleriyle anlatı şöyle devam eder:

Külü didik didik aradık, ararken ederken içinden yarım tene buğda çıktı. Ortak, sizin hakkınız çok, bununla bir garpuz alırsınız, yersiniz, dedi. Bu yarım tene buğdayı aldım ayağı kırık bir at garıncasına yükledim, bostana götürdüm. Bostancı bir garpuz verdi. Aldık garpuzu yiyecez. Garpuza bıçak attık, bıçak elimizden kaçtı, garpuza girdi. Dedem aradı bulamadı, babam aradı bulamadı, Micazoğlu Miski aradı bulamadı, Ali oğlu Fakih aradı bulamadı, Haski aradı bulamadı, Hüskü aradı bulamadı, ben aradım bulamadım. Alaycak soyunduk asbabımızı çıkardık. Çıktım baktımkına garpuzun içinde yarım buğda tenesi var, asbablarım da karpuzun içine girmiş. Asbablarım çıktı karpuzun içinden. Guşağım yılan olmuş, yeleşim hâkim olmuş, gömleğim müftü olmuş, pantolum gadı olmuş. Napacağımızı bilemedik. Gadıya bir şaplama vurdum pantolumu giyindim, müftüye bir şaplama vurdum gömleğimi giyindim, hâkime bir şaplama vurdum yeleşimi giyindim, elime bir deynek aldım yılanın gafasına vurdum guşağımı giyindim. (Kurt, 2012, s. 557)

Masalın bütünü değerlendirildiğinde tavşan, postal, karpuz, buğday tanesi ve sonunda da giysilerin hepsinin obje petit a/arzunun nesnelere olarak işlev görüp, geçici varlığı takip edilmektedir. Her biri özne tarafından kaybedilir ve bulunur, dönüşüme uğrar. Arzu nesnesinin sahibi devamlı değişir, özne bunlara ulaştıkça yeniden üretir, hiçbir zaman edinemez, yalnızca arzunun çevresinde döner. Arzuyu tatminin imkânsızlığı böyle bir döngü yaratır. Böylece masal, yapısal olarak öznenin arzusunun tatminsiz olduğunu, her denk gelişin ya da buluşmanın yeniden bir kayba sebep olduğunu ifade eder, arzunun devamlı ertelenişini sahneleyen bir yapı kazanır.

Masalın bu bölümünde kuşağın yılan, yeleşim hâkim, gömleğin müftü, pantolonun kadı olması ile yaşanan olağanüstü asbab/giysi dönüşümleri, nesnelere meslek isimlendirilmeleriyle ilişkilendirilmesi öne çıkmaktadır. Lacanyen kuramında isim bir özneye yer verir, burada ise giysilerin mesleklerle aracılığıyla

isimlendirilmesi simgesel düzende öznenin yeniden düzenlenmesini sergilemektedir. Karpuzun içine giren giysilerin ve yarım buğday tanesinin sıkışması metnin de sıkışmasına örnektir. Farklı nesnelere, farklı işlevler ve anlamlar bir arada yoğun bir sıkışıklık yaratmakta, bu da simgesel ilişkinin çöküşünü göstermektedir. Hem sıra dışı, absürt, hem de kutsalla ilişkili objelere dönüşüm isimlerin yoğunlaşmasıdır. Lacan'a göre gerçek hakikat değildir, simgesel düzenin sınırlarını aşar ve dille temsil edilemez. Ne simgeselleştirilebilir ne de tam olarak dile getirilebilir. Gerçeğin anlatıya bu noktada sızdığı söylenebilir. Arzu nesnesi olan tavşanın küsüp gitmesi, ayının dışının Polat'ı aydınlatması, karpuzun içinden giysiler çıkması gerçeği, dile getirilemeyen boyutu işaret eder. Özne, bundan sonra dili ve yasayı aşan bir alana geçmiştir, kendisini anlamsızlığın eşliğinde bulmuştur. Özne artık ne arzusunun ne de yasanın rehberliğinde ilerler, dilin yapısı çözülür ve peşi sıra gerçekleşen olaylar akıldışı ve tutarsız bir hal alır.

Masal; "Sonra Haski, Hüskü, Micazoğlu Miski, Ali oğlu Fakih, dedem, babam, ben alaycak her birimiz bir dağa gittik, herkesin gittiği dağ kendinin oldu, millete bir şey galmadı. Dört yanıma baktımkına alan talan bu söylediğimin hepsi de yalan" (Kurt, 2012, s. 557) ifadeleriyle tamamlanır. Böylesi bir son, Lacan'ın reddetme/inkâr ya da Verleugnung olarak ifade ettiği kavramı akla getirmektedir. Lacan'ın bir tür savunma biçimi olarak ifade ettiği yalanlama hem kabul hem inkârı barındıran psikanalitik bir yapı içinde oldukça dikkat çekicidir. Anlatı içindeki eksik nesnelere, mümkün olmayan yardımlarla içinden çıkan sınamalar, olağanüstülükler, bilinç dışındaki düşlemin dışavurumu olarak kabul edilebilir. Bütün bunlar anlatıcı tarafından gerçekmişçesine anlatılmış ancak sonunda hepsinin yalan olduğu söylenmiştir. Bilinç dışının kendini koruma stratejisi olarak geliştirdiği bu söylem biçimi masalın gerçeklikle olan ilişkisini yeniden yorumlatmaktadır. Bilinç dışından bilinç düzeyine getirilenler hepsi yalan denilerek reddedilir. Bu, bilinç dışının düşlemi örtme şeklinin ifadesidir. Simgesel düzenin çöküşüyle öznenin yüzleşme yaşadığı aşamada bunların hepsi yalan ifadesi yerini alır. Yalan, öznenin dil içinde varoluşunun bir itirafı aynı zamanda da sıkışmışlığının tezahürüdür, özne ancak dilin kurduğu yanılısma içinde var olabilir. Masalın bu bölümünde yer alan her birimiz bir dağa gittik, herkesin dağı kendinin oldu, ifadesi ise öznenin parçalanmış, yalıtılmış benliğini simgelemektedir. Artık biz dağılmıştır, özne ne toplumsal düzen ne de kendi bütünlüğü içinde tutarlıdır. Hepsi de yalan söylemi, Lacan'ın özne için tanımladığı yapısal boşlukla örtüşmektedir, özne dilin ya da simgeselin alanında var olabilir, varoluşunun zemini bir anlatı ve yalandır.

Sonuç

Psikoloji alanının yol ve yöntemlerini edebî ürünler aracılığıyla geliştiren Sigmund Freud'u takip eden psikanalistlerden biri Jacques Lacan olmuştur. Lacan, insan psikolojisini anlamada dilin etkin bir rol oynadığını iddia etmiş, bilinç dışı ve öznenin oluşumu üzerine yoğunlaşmıştır. İnsanın bilinç dışı yapısının dil aracılığıyla şekillendiğini belirten Lacancı bakış, masalların ruhsal köklerini anlamada bir araç olarak işlev bulmuştur. Psikanalitik kuram, masal gibi halk anlatılarına yalnızca bireysel değil aynı zamanda kolektif bilinç dışı düzeyde de tahlile imkân tanımaktadır. Anlatının sonunda yer alan "bu söylediklerimin hepsi de yalan" ifadesi, anlatıcının masal aracılığıyla gerçeklikle kurduğu ilişkiyi sadece retorik bir oyun olarak değil, Lacanyen kuramının işaret ettiği öznenin bilinç dışı savunma mekanizmalarına dair bir ipucu olarak yorumlamaya olanak sağlamaktadır. Folklorik metinlerde karşımıza çıkan bu tür yalanlama formüllerinin sadece anlatı tekniği değil, aynı zamanda bilinç dışının işleyişine dair anlamlı göstergeler olarak tanımlanması gerekliliğini ortaya koyar.



Anlatıcının masal boyunca dönüşen konumunu, diğer bir deyişle özne olarak simgesel düzene nasıl katıldığını ve onunla başa çıkma tutumlarını sergiler. Bu bağlamda folklorik anlatıların kültürel bir taşıyıcı olmalarının yanı sıra birey-toplum ve dil üçgeninde bilinç dışı süreçlerin ifadesi olarak değerlendirilmeleri gerektiğini göstermektedir. Geleneksel anlatıların biçim ve içerik tahlillerinin ötesinde anlatıcı öznenin arzusu ve ruhsal yapılanması üzerine düşünmeye yöneltmektedir. Lacancı bakış açısıyla değerlendirilen Metel adlı masal aracılığıyla masalarda görülen eksiklik, sıra dışı çözüm ve dönüşüm gibi motifler, psikanalitik bağlamda öznenin arzusu ve gerçeklikle kurduğu ilişkiyi anlamada anahtar işlevi yüklenmiştir. Öznenin arzu, eksiklik ve simgesel düzende sınımasını işlemiştir. Tekrarlayan eksiklik motifleri masalın akışında hem ahenk sağlamış hem de anlatının kaygan bir yapı oluşturmasına olanak sağlamıştır. Eksik parçalar arzu nesnelere üretirken, simgesel düzende yapılanmış ortaklık bu arzuyu düzenlemeye çalışmıştır. Anlatıcının gerçekleştirdiği sıra dışı teşebbüsler simgesel yetersizliği vurgulamaktadır. Özellikle masalın son cümlesi anlatıcının bilincinde örtme veya bir küçümseme stratejisi olarak değerlendirilebilir, çünkü anlatının hem itirafı hem reddini izah etmektedir. Bir savunma mekanizması olarak işleyen yalan söylemenin psikanalitik düzlemde kültürel bir araçla işleyişi böylece izlenebilir. Öznenin eksiklik ve arzu arasında sıkışmış halinin anlatımı olan Metel masalı, yinelenen başarısızlıklar ve öznenin tamlığa ulaşma arzusunun imkansızlığına vurgu yapmaktadır. Masalın sonunda herkesin bir dağa gidip oraya sahip oluşu, öznenin yalıtılmış varoluşunu ve parçalanmışlığını simgelemiştir. Lacanyen bakış açısıyla dilin hem özneyi kuran hem de sınırlayan doğasına işaret eden “hepsi de yalan” ifadesi, öznenin simgesel düzen içinde eksiklikle var olma doğasını ya da zorunluluğunu, psikanalitik düzlemde görünür kılmıştır. Lacanyen anlamda öznenin kendi eksikliğini sürekli yeniden ürettiği yapısal bir çizgiyi takip etmektedir. Avdan harmana, harmandan karpuzla gerçekleşen her olay arzusunun sonsuz devinimini, öznenin her seferinde engellenen özneleşme sürecini ifade eder. Ben’in kazandığı her şey, bir sonraki olayın başında elinden kaybolur, böylece Metel, arzusunun imkânsızlığını ve dilin kurucu yalanını sahneleyen döngüsel bir anlatı olarak okunmaya imkân tanır. Lacan’ın dille benzer şekilde yapılandığını belirttiği bilinç dışı, bastırılmış arzuların dağınık şekilde istif edildiği bir alan değil, dil gibi düzenli bir sistem içinde mecazlar aracılığıyla biçimlenen bir yapıyı karşılamaktadır. Kelime oyunları kurulan yalanlamalar bu yapının tezahürüdür ve insan bu yapının içinde özne olarak biçimlenmektedir. Öznenin, dilin karşıladığı kültüre dayalı simgesel düzende tamamlanmaya çalışma süreci irdelenen masalda böylece gerçekleşmiştir.

Yapay Zekâ (YZ) Beyanı / Artificial Intelligence (AI) Declaration

Bu çalışmada yapay zekâ destekli hiçbir araçtan yararlanılmamıştır. Çalışmanın bilimsel içeriği ve sorumluluğu yazara aittir. / The author declares that no AI-assisted technologies were employed in this research. All scientific content and findings are the sole responsibility of the author.

Kaynakça

- Abalı, İ. (2016). Anadolu sahası ve Kırgız folklorunda yalanlamalar ve işlevleri. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 2(1), 1-12. <https://doi.org/10.20322/lt.06691>
- Albaban, I. (2023). İtalyan yazar Italo Svevo’nun Zeno’nun bilinci romanına psikanalitik bir yaklaşım. *Folklor Akademi Dergisi*, 6(3), 1293-1309.
- Alptekin, A. B. (1989). Yalanlamalı masallar. *İçel Kültürü*, (8), 7.

- Arslan, T. E. (2024). Yalanlamalı masalların uyumsuzluk kuramına göre incelenmesi: TÜMAK-I projesi örneği. *TURAN Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, (6), 1-14.
- Artun, E. (2014). *Ansiklopedik halkbilimi/halk edebiyatı sözlüğü*. Karahan.
- Badiou, A. & Roudinesco, E. (2016). *Dün bugün Jacques Lacan*. (çev. Akın Terzi). Metis Yayınları.
- Başgöz, İ. (1986). Mizah destanlarımız. *Folklor Yazıları içinde* (ss. 285-290). Adam Yayınları.
- Bilik, M. Z., Yoğan, F., & Maraş, A. (2021). Orhan Pamuk'un "Yeni Hayat" adlı romanının Lacanyen psikanalitik kavramlarla incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 38(2), 308-323, <https://doi.org/10.32600/huefd.829088>
- Boratav, P. N. (2009). *Zaman zaman içinde*. İmge Kitabevi.
- Can, D. vd. (2022). Lacanyen psikanalizde eyleme dökme: bir vaka örneği. *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi*, 9(1), 259-278.
- Cerrahoğlu, M. (2011). Yalanlamalı destanlar ile masal tekerlemeleri arasındaki benzerlikler. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15), 281-293.
- Çetin, A. (2020). Kadına yönelik şiddetin kaynağına dair Lacanyen bir değerlendirme. *Şarkiyat*, 12(4), 1137-1146. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.827992>
- Gezgin, İ. (2007). *Kırmızı başlıklı kız'dan ilk günah'a masalların şifresi*. Sel Yayıncılık.
- Günay, U. (2005). *Âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi*. Akçağ Yayınları.
- İşcanoğlu, İ. B. (2022). Kırgızistan sahasındaki kaplar ile Anadolu sahasındaki yalanlamalar. *Edebiyat araştırmaları içinde* (ss. 9-28). Palet Yayınları.
- Kaçar, E. (2019). Öznenin trajedisi: aynanın ötesine geçmek. *Dört Öge*, (15), 75-84.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2021). Yalanlamalı masallar üzerine -Kütahyalı bir anlatıcıdan dört örnek ile-, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (68), 292-309.
- Kurt, B. (2012). *Malatya ili Doğanşehir ilçesi halk kültürü araştırması* (Tez No. 327728). [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Lacan, J. (1993). *The seminar of Jacques Lacan: book III: the psychoses (1955-1956)*. (çev. Russel Grigg). W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1994). *Fallusun anlamı*. (çev. Saffet Murat Tura). Afa Yayınları.
- Lacan, J. (2012). *Benim öğrettiklerim*. (çev. Murat Erşen). Monokl.
- Lacan, J. (2014). *The seminar of Jacques Lacan, book x: anxiety (1962-1963)*. (çev. A. R. Price). Polity Press.
- Lacan, J. (2019). *Yine/hala*. (çev. Murat Erşen). Metis Yayınları.
- Nargöz, B. (2024). Doğu Antalya masal derlemelerinde yalanlamalı masal örnekleri üzerine. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (82), 211-227. <https://doi.org/10.51290/dpusbe.1507657>



- Nasio, J. D. (2007). *Jacques Lacan'ın kuramı üzerine beş ders*. (çev. Özge Erşen&Murat Erşen). İmge Kitabevi Yayınları.
- Özen, Y. (2024). Yusuf Atılgan'ın anayurt oteline Lacancı bir bakış-Zebercet karakterinde arzu sorunsalı-. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 10(23), 523-533.
- Özkan, A. (2022). *Leyla Erbil'in eserlerine Lacancı özne merkezli bir yaklaşım* (Tez No. 763679). [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Özkan, İ. (1991). Yalanlamalar ve tekerlemeler. *Türk Kültürü*, (341), 539-551.
- Özot, G. S. (2024). Lacanyen psikanalizi zamansız bir dil kullanarak romana kodlamak. *Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi*, (72), 95-102.
- Saydam, B. (1997). *Deli Dumrul'un bilinci*. Metis Yayınları.
- Şimşek, E. (2002). Malatyalı bir masal anası: Suzan Geniş. *Milli Folklor*, (56), 109-120.
- Şimşek, D. Ö. (2017). Lacanyen yaklaşımda histeriğin arzusu ve arzusunun tatminsizliği. *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi*, 4(3), 24-41. <https://doi.org/10.31682/ayna.470716>
- Tuğrul, M. (1946). *Malatya'dan derlenen masallar*. Sözer Matbaası.
- Tunç A. & Yıldızöz, Ş. (2022). Oğuz Tansel'in masal dünyasına psikanalitik bir yaklaşım. *Asya Studies*, 6(19), 115-122. <https://doi.org/10.31455/asya.1081609>
- Tura, S. M. (2010). *Freud'dan Lacan'a psikanaliz*. Kanat Kitap.
- Tuzgöl, K. (2019). Lacanyen gerçek ve gerçekliğin rüyalarla ilişkisi. *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 2(4), 46-58.
- Yardımcı, M. (1991). *Yaşayan Malatya masalları (metinler ve incelemeler)*. [Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi], Yükseköğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi.
- Yetiştii, O. (2019). Malatya masallarında mitik ve Şamanistik unsurlar. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, (17), 97-119.
- Yorgancı, O. K. (2024). Lacan'ın ayna evresi bağlamında sözlü anlatılarda arzu ve babanın yasası: karayılan masalında özneleşme süreci. *Milli Folklor*, (144), 53-63.



DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı Issue 39 • Nisan April 2026

www.dedekorkutdergisi.com.tr

ISSN: 2147-5490

<http://doi.org/10.25068/dedekorkut.479>



Açık Erişim | Open Access

Araştırma Makalesi | Research Article

Şaban Teoman Duralı'nın Felsefesinde Türk Kimliği: Süreklilik ve Kırılma

Turkish Identity in the Philosophy of Şaban Teoman Duralı: Continuity and Rupture

Öz

Bu çalışmada, Şaban Teoman Duralı'nın Türk tarihine dair görüşleri temel alınarak Türk tarihinin, kültürünün ve medeniyet anlayışının bütüncül bir değerlendirmesi yapılmıştır. Türk tarihsel tecrübesi; İslam öncesi dönem, İslam sonrası Osmanlı dönemi ve Cumhuriyet dönemi olmak üzere üç ana evre üzerinden ele alınmıştır. Bir milletin kimliği, ancak kültürel ve tarihsel geçmişinin doğru kavranmasıyla anlaşılabilir. Türk kimliğini belirleyen başlıca unsurların devlet kurma yeteneği, sosyal hayat, savaşçılık, dil ve inanç olduğu görülmektedir. İslam öncesi Türk kültüründe devlet, merkezî bir konuma sahiptir ve bu anlayış adalet (töre) ile kut kavramları etrafında şekillenmiştir. Millet anlayışı kan bağına değil, silah arkadaşlığına dayanmaktadır. Konar-göçer yaşam tarzı ve asker-millet karakteri, Türklere özgü seyyar devlet modelinin ortaya çıkmasına neden olan en önemli etkenlerdir. Bu yapı içerisinde kadın, sosyal hayatın her alanında etkin rol üstlenmiştir. Duralı'ya göre Türklerin İslamiyet'i kabulüyle birlikte savaşçılık vasfı cihat, Kızılme ve devlet ebed müddet gibi ideallerle ülküsel bir zemin kazanmıştır. Bu idealler doğrultusunda kurulan imparatorlukların zirvesini ise Osmanlı Devleti oluşturmuştur. Osmanlı'da temel aidiyet unsuru din olmuş ve devlet, İslam medeniyetinin taşıyıcı rolünü üstlenmiştir. Duralı, Cumhuriyet Dönemi reformlarının tarihsel ve kültürel süreklilikte ciddi kırılmalara yol açtığını savunur. Alfabe ve dil devrimi, laiklik anlayışı, ulus-devlet modeli ve sermayeci sistem; Türk kültürü ile İslam medeniyeti arasındaki bağı zayıflatmıştır. Bu kopuş, Türk düşünce hayatında bir kimlik bunalımına yol açmış; Duralı'ya göre bu durum ancak devlet öncülüğünde dayanışmacı ve toplumcu bir nizamın kurulması ile aşılabilecek bir durumdur.

Anahtar Kelimeler: Şaban Teoman Duralı, Türk, Türkçe, Kültür.

Abstract

This study presents a holistic evaluation of Turkish history, culture, and the understanding of civilization based on the views of Şaban Teoman Duralı. The Turkish historical experience is examined through three main phases: the pre-Islamic period, the Islamic Ottoman era, and the Republican period. A nation's identity can only be understood through an accurate grasp of its cultural and historical background. In this respect, the main elements shaping Turkish identity are state-building capacity, social life, militarism, language, and belief. In pre-Islamic Turkish culture, the state holds a central position, shaped around the concepts of justice (töre) and kut. The notion of nationhood is based not on blood ties but on comradeship in arms. The nomadic lifestyle and the "military-nation" character were key factors in the emergence of a mobile state model unique to the Turks. Within this structure, women played active roles in all areas of social life. According to Duralı, with the adoption of Islam, the Turkish warrior ethos gained an ideological dimension through ideals such as jihad, Kızılme, and the concept of the eternal state. The Ottoman Empire represents the peak of this tradition. In the Ottoman context, religion became the primary basis of belonging, and the state functioned as the carrier of Islamic civilization. Duralı argues that Republican reforms caused serious ruptures in historical and cultural continuity, weakening ties with Islamic civilization and leading to an identity crisis, which he believes can only be overcome through a state-led, solidarist order.

Keywords: Şaban Teoman Duralı, Turkish, Turkish language, Culture.

Orhan Yavuz*^{ID}

Rıza Bakış**^{ID}

Sorumlu Yazar Corresponding Author

*Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas/Türkiye

© 2026. Yavuz, O.

✉ orhanyavuz83@gmail.com

**Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas/Türkiye

© 2026. Bakış, R

✉ rbakis@cumhuriyet.edu.tr

Makale Geçmişi Article History

Başvuru Submitted	20.02.2026
Revizyon Talebi Revision Requested	21.03.2026
Son Revizyon Last Revision Received	24.03.2026
Kabul Accepted	24.03.2026
Yayın Published	30.04.2026

Lisans License

Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Lisansı ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Atf Citation:

Yavuz, O. ve Bakış, R. (2026). Şaban Teoman Duralı'nın felsefesinde Türk kimliği: Süreklilik ve kırılma. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (39), 19-32. <http://doi.org/10.25068/dedekorkut.479>



Giriş

Şaban Teoman Duralı (1947-2021), Türkiye'nin yetiştirdiği 20. yüzyıl düşünürlerinden biridir. Çalışmaları ağırlıklı olarak biyoloji ve felsefe alanında olmakla birlikte Duralı, kültür, medeniyet, dil, metafizik ve ahlak gibi konularda da önemli eserler vermiştir. Günümüz kültür ve medeniyet durumunun tarihsel açıdan çözümlemesini yapan Duralı, sadece sorunları belirlemekle kalmayıp bu sorunların çözümüne yönelik öneriler de sunmaktadır. Türk kültürü ve bu kültür kapsamında bulunan Türk dili de Duralı'nın özel ilgi duyup dikkat çektiği alanlardır.

Kadim Türklere Kültür ve Medeniyet

Bir milletin kimliğinin anlaşılabilmesi için kültürünün incelenmesi ve kültür haritasının ortaya konması önemlidir. Kültür haritasının ortaya konması ise o toplumun hafızası sayılabilecek olan tarihinin irdelenmesi ile mümkündür (Duralı, 2021, s. 352). Duralı, Türk milletinin tarihine bu amaçla eğilmektedir. Bundan gayesi, Türk milletinin kimliğini oluşturan maddi unsurları ve manevi-ruhi arka planı belirlemektir. Kimlik bir toplumun özüdür ve Duralı'ya göre kimliğinin bilincinde olmayan toplumlar, kişisizdir (Duralı, 2021, s. 352). Bu nedenle tarihî arka plan öğrenilmeli ki geçmiş tasavvuru kazanılabilsin ve bu sayede milli bir bilinç ve milli bir görüş olarak milli kimlik elde edilebilsin (Duralı, 2021, s. 376).

Türk kavminin ortaya çıkışıyla işe başlayan Duralı'nın araştırmalarının neticesinde vardığı sonuç: Türk ırkı, Çin kaynaklarında Hiung-nu olarak geçen büyük olasılıkla Hunlar ile Hint-Avrupalıların karışımından ortaya çıkan melez bir ırktır. Turani denilen bu ırk, çeşitli boylara ayrılmıştır. Türkler de bu boylardan biridir (Duralı, 2022, s. 501-502). Duralı, Türk tarihinin bilinen kısmını 3000 yıl olarak kabul etmektedir (Duralı, 2021, s. 365). Türk adıyla adlandırılan ilk devlet olan Göktürklerin kuruluşu, MS 552'dir. Çoğunluğunun Türk boylardan teşekkül olduğu kabul edilen ilk devlet Büyük Hun Devleti'dir. Bu devletin kuruluşu, MÖ 221'dir. Türk diline ait ön izlerin ise MÖ 3000'lere kadar gittiği görülmektedir (Uygun, 2023, s. 368-369). Bu veriler ışığında Duralı, Türk tarihinin başlangıcını, ilk devletleşmeden daha eski bir tarihe, Türk diline ait izlerdense sonraya atmaktadır.

Türkler ilk kurdukları devletlerden itibaren belirli ilkeleri kendilerine şiar edinmişlerdir. Bu ilkelerin en başında adalet gelmektedir ve hakan, bu temel ilkeyi Tengri denilen Tanrı'dan almaktadır (Tekin, 1998, s. 35). Devletin başına geçen hakanın toy denilen meclisi vardır. Toy, kanun yapıcı yetkilere sahiptir. Toy, hakanı kontrol mekanizması olarak da görev yapmaktadır. Adalet ilkesinin kontrolü de bu bağlamda toy tarafından sağlanmaktadır. Her taht kavgasının çıkışında gerekçe, hakanın adaletten sapması suçlamasına dayanmaktadır. (Duralı, 2022, s. 521) Türk'ün Türk'ten başka düşmanı yoktur diyen Duralı, kurulan bütün Türk devletlerinin yine Türkler tarafından ve taht kavgaları yüzünden yıkıldığını belirtmektedir (Duralı, 2022, s. 519). Tanrı'nın verdiği yetki, kut olarak anılmaktadır. Bu yetki Hakan'ın adaletten sapması üzere geri alınabilmektedir. Bu açıdan Türk Hakanlarının mutlak bir güçleri yoktur (Ahmetbeyoğlu, 2020, s. 37). Bir Hakan'ın, adaletten sapması bahane edilerek tahttan indirilmesi olasıdır. Üçler Bulduk, eski Türk devletlerinin yıkılış nedenleri olarak genellikle iç çekişmeleri ve Türk töresinin terkinin sayar ki (Bulduk, 2008, s. 54-55) bu konuda yaygın bir kanaat de bulunmaktadır. Bu durumda Duralı'nın iddiası doğru görülmektedir ancak Anadolu Selçuklu gibi istisnalar da yok değildir. Aynı zamanda

dış müdahalelerin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Zira Orhun Yazıtlarında devletlerin yıkılışından hep Çin sorumlu tutulmuştur (Tekin, 1998, s. d7,65).

Türklüğün tanımlanmasının zor bir mesele olduğunu (Duralı, 2013, s. 43) söyleyen Duralı, “Biz kimiz sorunu”nun Türk tarihinin ana sorunu olduğunu düşünmektedir. Bu sorunun çözüme kavuşturulmasını kendisi için dert edinen Duralı, Türklüğü bir ülkü tarihi olarak tanımlamaktadır. Savaşçılık zihniyeti ve edebiyetle yürütülen bu ülküye “devlet ebed müddet” (Duralı, 2013, s. 98-100), Türkün devlet kurma ve yürütme güdüsüne ise “Kızılma” denilmektedir. Kızılma, akli olarak yürütülen ve kontrol edilen bir duygu durumudur (Duralı, 2021, s. 372). Her iki ülkü de Orhun Kitabeleri’nde belirtildiği üzere (Tekin, 1998, s. D1-D3, 39) Türk’ün taşıdığı bir duygu ve düşünce biçimidir. İki bin yılı aşkın süredir devam eden bu duygu durumu, siyasetin etken gücü olan amelî akıl tarafından yönetilmekte ve denetlenip düzenlenmektedir. Duralı’ya göre, devlet fikrinin üstlenicisi ise nazari akıldır ve ender bulunan da budur. Ne var ki Türk tarihinin taşıyıcısı amelî akıldır (Duralı, 2021, s. 372). Her milletin belli başlı özellikleri olduğu gibi Türklerin belirgin olarak ortaya koyduğu özelliği de amelî aklın bir sonucu olarak devlet kurması ve gerektiğinde savaştan kaçmamasıdır (Duralı, 2022, s. 169). Bu özellikleri neticesinde Türkler gittikleri her yeri yurt edinmişlerdir ve orada devlet kurmuşlardır.

Türklerin geniş bir coğrafyaya yayılmalarının çeşitli nedenleri olmakla beraber bunlardan bir tanesi iç evlilik denilen kavim içi evliliğe sıcak bakmamalarıdır. Bu nedenle Türkler, genelde dış evlilik yapmışlardır (Duralı, 2022, s. 500-501). Dış evlilik anlayışları sonucunda ise gittikleri bölgelerin halkıyla evlilik yoluyla kaynaşmışlardır. Bu durumun doğal bir neticesi olarak da Türk’ün genetik kavimliliği imkânsızlaşmıştır. Her yeni yurt ve devlet ile birlikte farklı kültürlerle tabii olan Türk, çok köklü değişimlere maruz kalmasına rağmen bazı temel vasıflarını yitirmemiş ve muhafaza etmiştir. Duralı bu değişmeyen vasıfların özellikle dört tanesine vurgu yapmaktadır: Dil, devlet kurma, ordu yürütme yeteneği ve soy sop saplantısının olmaması (Duralı, 2013, s. 31). Türkler genellikle kandaş bireylerden oluşmadıkları gibi böyle bir inanç da taşımamışlardır. Efsanevi dişi kurttan türemiş, silah arkadaşlığını temele alan bir topluluk olduklarına inanmışlardır (Duralı, 2013, s. 31-35).

Bu anlayışın devletleşme öncesinde de var olduğu ve bunun da kaynaklarda yer aldığını iddia eden Duralı, Çin’e karşı saldırılarda kabilelerin ittifaklar yaptığını ancak, bu kabilelerin hepsinin Türk olduğuna dair bilgilerin bulunmadığını iddia etmektedir. Devletleşmeyi ilk sağlayan Hunların da bir konfederasyon devleti olduğu bilinmektedir (Uygun, 2023, s. 369-372). Söz konusu silah arkadaşlığını temele alan bu topluluk, demiri işlemiş ve kendi silahını imal ederek bütün yaşamını, savaşa odaklanmış şekilde yürütmüştür (Duralı, 2013, s. 31-35). Bu durum o denli kanıksanmıştır ki kadınlar da asker olarak görülmüştür (Duralı, 2022, s. 176).

Asker millet anlayışı ve konar göçerlik gelenekleri, kadın erkek ilişkisini de dengede tutan bir unsur olmuştur. Çünkü her iki yaşam şeklinde de insan, sırtını dayayabileceği, güven duyduğu bir can yoldaşına gereksinim duymaktadır ki Türk kültüründe bu kişi hep kadın olmuştur (Duralı, 2021, s. 385). Kadının rolü, Türk kültüründe çok önemli bir yere sahiptir. Toplumun temelini oluşturan aile, Türk kültüründe kadın etrafında şekillenmektedir. Duralı, kadının bu rolünü toplumun orta direği benzetmesiyle ifade etmektedir. Erkek koruyucu ve dölleyici görevleriyle arızı bir konuma sahipken kadın, soyun ve yaşamın devamını sağlayan cevher niteliğindedir.



Dolayısıyla kadının bu önemi gereği tüm örf ve adetler, kadının etrafında şekillenmiştir (Duralı, 2023a, s. 130). Kadın, Türklere hiçbir zaman ayrı tutulmamış ve savaş da dahi erkeğinin yanında yer almıştır. Ayrıca kadın, erkeklerle beraber tüm sosyal haklara sahip olmuştur. Kız çocukları ise hiçbir zaman bir utanç vesilesi olmamıştır (Açıl, 2016, s. 70).

Türklerin devletleşme özellikleri, savaşçı bir toplum olmaları ve konar göçer yaşam biçimi yan yana geldiklerinde, Türklere özgü devlet şekli olan seyyar devleti ortaya çıkarmaktadır. Seyyar devletin tek örneği Türklere aittir. Ayrıca konargöçer olan ve devlet kuran tek topluluk da Türklere aittir (Duralı, 2022, s. 483). Seyyar devlette devletin başının otağı nereye kurulursa devletin merkezi orası olmaktadır (Duralı, 2022, s. 176). Tarihçiler, bu devlet biçimini göçebe devlet olarak adlandırmaktadırlar. Göçebe devlet, güçlü bir merkezi yönetimin oluşmasını engellediği gibi kurulan devletlerin de kısa ömürlü olmalarına neden olmuştur (Uygun, 2023, s. 387). Ayrıca seyyar devlet geleneği, siyasi hudut mefhumunun oluşmasını engellemiştir. Huduttan ziyade yaşanan alanın tamamı, yurt kabul edilmiştir. İslam'la birlikte bu yurt anlayışı "Darüislam" anlayışında kendini göstermiştir (Duralı, 2023a, s. 129).

Devletin başına hanedanın geçmesi ise adet olmakla beraber zorunluluk değildir. Savaş alanında kazanılan başarı, *Ordu-millet-devleti*'nin başına geçmenin meşruluk kaynağıdır (Duralı, 2021, s. 374). Savaş ve askerliğin hayatı bu kadar etkilediği bir ortamda rütbe de önemlidir. Bu durum ise bürokrasinin ağırlık kazanmasına sebep olmaktadır. Türklere bu yüzden bürokrasi etkili olmaktadır (Duralı, 2022, s. 183). Türk'ün istidadı tefekkür değil eylemdir. Türk, özellikle askerî nitelikler olan cesaret ve itaat insanıdır. Bir emir alındığında tartışmaksızın ve sorgulamaksızın itaat edilir. Bu itaat, kabul edilen ilkelerde ve inançlarda da sorgulamaksızın geçerlidir (Duralı, 2021, s. 373). Roux da Türklerin muhafaza ettikleri özellikleri belirtirken askerlik ve askerlikle ilgili erdemleri de saymaktadır. Bu erdemlerden bir tanesi de üste mutlak itaattir (Roux, 2015, s. 27).

İslam ve Türk Devlet Anlayışı

Türklere devleti kuranların bir halktan ziyade bir grup olduğunu ve daha sonra halkın bu grubun kurduğu devlet etrafında toplandığını söyleyen Duralı, bu durumu devlete aşırı bağlılığın nedeni olarak görmektedir (Duralı, 2022, s. 520). Duralı, kan bağına bağlı olmayan devlet biçimine imparatorluk devleti demektedir ve Türk'ün imparatorluk devletinin ülküsünün İslam öncesi dönemde belirsiz olduğunu söylemektedir. İslam'la birlikte Türklüğün ülkü olarak nasıl bir süreçten geçtiğini Duralı'nın şu cümlelerinde görmektedir: "Türklüğün, hayata ve insana karşı vazgeçilmez ülküsü, yani tarihî ödevi, İslam'ın yüce çağrısına içkindir, mündemiçtir. Alperen, kuvveydi, Veli-Gaziyle fiile dönüştü. Türklerin, imparatorluk devletini kurmak uğruna savaşma iradesi, Müslümanlaşmalarıyla manasını kazanmıştır." (Duralı, 2013, s. 56).

Türklerin Müslümanlaşma süreci, Talas'ta Arap ordusuyla birlikte Çin'e karşı savaşmalarıyla başlamaktadır (Duralı, 2022, s. 113). Bu sürecin sonunda 8. ve 9. yüzyıllardan itibaren Müslümanlık, Türklüğün önde gelen şartlarından olmuştur. Doğuda kalan ve İslam'ı kabul etmeyen Türkler ise zamanla ya Moğollaşmış ya da Çinleşmişlerdir. Müslümanlıkla birlikte Türklük, hakkaniyetçi, üretici, savaşçı ve uzun ömürlü cihan devletleri kurmayı başarmışlardır. 9. yüzyıldan itibaren Türklük, İslam din ve medeniyetinin hem koruyucusu hem taşıyıcı ve yürütücüsü hem de dünya genelinde öncüsü olmuştur (Duralı, 2021, s. 389). İslam, Türklere çok uygun düşmüştür.

“İslam barış dinidir.” gibi sözlerin aksine İslam’ın aynı zamanda bir savaş dini olduğunu söyleyen Duralı, bu durumu İslam’ın güzelliği olarak ifade etmektedir. Diğer dinlere geçen Türklerin Türklüklerini yitirme sebebini rahatlığa bağlayan Duralı, İslam’daki cihat anlayışı çerçevesinde yer alan savaşçılığın, Türklere çok uygun geldiğini ifade etmektedir (Duralı, 2022, s. 507). Orhun Kitabeleri’nde Türklerin devlet anlayışı olarak ifade edilen “Amacı emniyet ve adaleti sağlamak olan kuvvetli ve örgütlü, bağımsız bir camia” tanımıdaki amacı tam manasıyla taşıyan, İslam ülküsüdür. Bu ülkü, zulme karşı hak ve adalet uğrunda savaşma olarak açıklanabilecek olan, cihat denilen ulu bir ülküdür. Müslümanlaşan Türkler, artık bu cihat ülküsünü yaşamaya koyulmuşlardır diyen Duralı, Türk tarihinin kutsallığını da bu ülkeye bağlamaktadır. Bu ülkünün hayat bulmuş şeklini ise Türklüğün en büyük başarısı dediği Osmanlı olarak ifade etmektedir (Duralı, 2013, s. 57-59).

Ortak inanç/ lar etrafında tutarlı bir şekilde bir araya geldiği düşünülebilecek olan belirli inançlar bütünlüğüne kültür denir. Söz konusu ortak inanç/ lardan türemiş veya beslenmiş kültürlerin birlikte oluşturduğu daha üst ve kapsayıcı kültür topluluğuna ise medeniyet denir (Duralı, 1999, s. 118). Kültür ve medeniyeti kısaca bu şekilde tanımlayan Duralı’nın kendine ait bir medeniyet sınıflaması vardır. Bu sınıflamada tüm medeniyetler, önce gelişmiş ve gelişmemiş medeniyetler olarak ikiye ayrılmaktadır. Gelişmişlik seviyesinin belirlenmesinde siyaset, iktisat, dil, bilgelik, felsefe ve zanaat gibi faktörler etkilidirler. Gelişmiş medeniyetler iki çatı altında toplanmaktadır. Söz konusu bu iki çatı: Doğu Medeniyetleri Camiası ve Batı Medeniyetleri Camiasıdır (Duralı, 2023a, s. 35). Kadim Türk devletleri Doğu medeniyetleri camiasında yer almaktadırlar. İslam’ın kabulüyle birlikte Türkler, Doğu Medeniyetleri Camiasından Batı Medeniyetleri Camiasına geçmişlerdir. Medeniyet değiştirmek bir yana yeni medeniyetin farklı bir medeniyet camiasından olmasına rağmen Türkler, birçok özelliklerini ve kimlik unsurlarını muhafaza etmişlerdir. Kimliğin muhafaza edilmesinde en önemli etken, değişim hızının mutedil olmasıdır (Duralı, 2013, s. 73). Kimlikle birlikte korunan özelliklerden biri de askerliktir. Osmanlı’da dahi ana unsur askerliktir. Diğer meslekler de var ancak arka planda bütün millet askerdir. Cumhuriyete kadar bu durum, değişmeden devam etmiştir (Duralı, 2022, s. 401-402).

Duralı’nın kültür ve medeniyet tanımı ve sınıflandırmasına bakıldığında Türk medeniyeti veya Osmanlı medeniyeti diye bir medeniyet yoktur. Türk kültürü ve Osmanlı kültürü vardır. Aynı şekilde İslam dairesindeki tüm toplumlar içinde aynı şey geçerlidir. Bu dairenin tamamını bünyesinde barındıran bir İslam medeniyeti vardır ve İslam’ın kabulünden sonra Türkler bu medeniyete dâhil olmuşlardır (Duralı, 2022, s. 488). İslam öncesi Türkler ise Doğu medeniyetleri camiasından Çin medeniyetine mensupturlar (Duralı, 2022, s. 74). İslam’la birlikte Türk kültüründe bazı değişiklikler yaşanmamış değildir. Duralı, Türklerin özellikle İslam’dan sonra imparatorluk kurma yeteneklerini geliştirdiklerini söylemektedir (Duralı, 2023a, s. 129-130). Türk devletleri, bu imparatorlukların ilk örneği olan Selçuklu’ya kadar kısa ömürlü olmuşlardır. Selçukluyla birlikte görülmeye başlayan uzun ömürlü Türk devletlerinde en uzun süre, Duralı’nın “Türk devlet geleneğinin şahikası” dediği Osmanlı Devleti’nde görülmüştür (Duralı, 2022, s. 534).

Duralı, Türk devlet geleneğinin sahip olduğu devlet sisteminin, Eflatun’un Devlet tasavvuruna çok benzediğini ifade etmektedir. Ancak bu benzerliğin kökenine dair bir ize rastlanmamıştır. Duralı, Osmanlı’daki yenicerileri Eflatun’un devletindeki



askerî teşkilatın hayat bulmuş şekli olarak nitelenmektedir (Duralı, 2022, s. 135). Duralı, Türk devlet anlayışının şekillenmesinde etkisi olan iki bilge ve bir de filozof olduğunu söyler ki bunlar: Bilge Tonyukuk (646-726), Yusuf Has Hacıp (1017-1077) ve filozof olarak da Farabî'dir (?-950) (Duralı, 2021, s. 383). Farabî'nin Eflatun diyaloglarından haberdar olduğu bilinmektedir. Doğal olarak etkilenmiş olması olasıdır. Yusuf Has Hacıp'in de gerek Eflatun gerekse Farabî ve çalışmalarından haberdar olması muhtemeldir. Ancak Bilge Tonyukuk'un Eflatun'dan ve eserlerinden haberdar olma olasılığı imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla Türk devlet anlayışının ve temellerinin kökenine bakıldığında, ismi anılan filozof ve bilgilerden çok daha eskiye tarihlenebileceği görülmektedir. Bu durum Türk devlet anlayışının temellerinin, Eflatun'un görüşleriyle bir bağının olmaması, daha güçlü bir ihtimaldir. Yukarıda bahsedildiği üzere Hakan, yetkilerini Tanrı'dan almaktadır. Türk mitlerinde devlet fikri önemli yer tutmaktadır. O hâlde Türk devlet anlayışının temelleri, Türk'ün dinî inancına ve mitolojik efsanelerine içkindir (Koçak & Bakır, 2019, s. 118).

Türklüğün Şahikası: Osmanlı İmparatorluğu

“Avrasya'da görülmüş nice din varsa Türk devletlerinin girip çıkmışlığı vardır.” diyen Duralı (2021, s. 386), İslam'ı ayrı bir kefeye koymaktadır. Burada belirtmekte fayda vardır ki Türklerin inançları, İslam öncesinde de tek tanrılı dinler arasından olmuştur. Çok tanrılı dinler ve sapkın inanışlar, Türk tarihinde görülmemişlerdir (Öztürk, 2013, s. 345-346). Türklerin eski inançları, Gök Tanrı inancıdır. Türklerin eski inançlarının Şamanizm olduğuna dair tarihî bir dayanağa rastlanılmamıştır (Kılıç, 2003, s. 335-336). Bilge Kağan'ın Budizm'i benimseme yönünde girişimleri olmuştur lakin vezir Tonyukuk, karşı çıkmış ve Bilge Kağan'ı bu niyetinden vazgeçirmiştir. Tonyukuk, gerekçe olarak Budizm ve Taoizm'in barışı ve yumuşaklığı öne çıkarttığını, bunun da savaşçı Türk'ün yapısına ve kültürüne uygun düşmediğini dolayısıyla böyle bir değişimin Türk'ün geleneklerini ve kültürünü bozacağını göstermiştir (Roux, 2015, s. 151). Mustafa Erdem, çalışmalarında Budizm'i benimseyenlerin pısrık olduklarını iddia etmiştir (2000, s. 100). Ne var ki Türkler arasında az da olsa Budizm'i benimseyenler olmuştur. Bunlar arasında Yüceçiler denen ve Türk kökenli oldukları ileri sürülen bir grubun, askerî başarılar elde ettikleri de iddia edilmektedir (Güngör & Günay, 1997, s. 129). İslam dini ise Türkler arasında hızlı bir yayılım göstermiştir. Bu hızlı yayılım diğer dinleri bitme noktasına getirmiştir (Tanyu, 1980, s. 105). İslam dinindeki cihat anlayışı, Türk'ün savaşçılığına fikir ve gaye açısından bir altyapı sunmaktadır. Bu nedenle olsa gerek Duralı, Türk'ün İslam'la tanışmasını, tarihin seyrini değiştiren bir olay olarak tanımlamaktadır. Çünkü Türk'e yeni bir ülkü, Kızılelma yükleyen İslam'dır (Duralı, 2021, s. 386).

Osmanlı, ülkesünü belirlerken en önemli unsur olarak İslam'ı seçmiştir. Osmanlı, belirlediği ülküyle İslam'ın taşıyıcılığını üstlenmiştir: Devlet ebed müddet (Duralı, 2021, s. 278). Devlet ebed müddet anlayışının oluşması, Türk kültüründe din, devlet, vatan ve millet olarak yer edinen dört kutsal unsurdan devletin, Türk'ün zihnindeki öneminden hasil olmuştur (Binark, 1997, s. 1348). Osmanlı, üstlendiği bu ülküyle birlikte soydaşı, dindaşı, dildaşı Türklerin ve Müslümanların koruyucu ve kollayıcısı kesilmiştir. Bu durum, davanın ve yürütücüsü Osmanlı'nın varoluş sebebidir (Duralı, 2021, s. 395). Türk'ün devlet uğruna savaşma iradesi, İslam ile anlam kazanmıştır (Duralı, 2021, s. 387-391). Türkler, özellikle Osmanlı Türkü, artık İslam öncesinde olduğu gibi savaşmak için değil, İslam alemini bir bayrak altında toplamak için savaşmışlardır. Bu durumun mümkün olmadığı zamanlarda ise zorda kalan

Müslümanların ve diğer toplumların korunması için savaşılmıştır (Duralı, 2021, s. 393-394). Amaç ise kılıç zoruyla İslam'ı yaymak değil Osmanlı'nın kişiliğinde İslam edebini insanlara tanıtmak ve yaşatmaktır (Duralı, 2021, s. 394). Bu yaşama ve yaşatma ise hayatın her alanına yayılmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak Osmanlı, sanat ve mimari gibi alanlarda üstün başarılar elde etmiştir (Duralı, 2022, s. 174-175). Türk devlet tipi olarak daha önce değinilen seyyar devlet geleneği de Osmanlı'da II. Selim'le birlikte son bularak merkezî devlet uygulaması başlatılmıştır (Duralı, 2022, s. 503).

Duralı, Osmanlı'yı şu şekilde tanımlamaktadır:

Türk/çe, bir diller ile lehçeler ailesinin, belki de kavmin, genel deyimlendirilişidir. Osmanlıysa, bir birlikli (Fr. unitaire) imparatorluk devleti, yani kavim esâsına oturtulmamış devlet ile temelini, özünü Türklerin teşkil ettiği, kandaş, türdeş olmayan toplumlardan yahut halklardan kurulu milletin şanı olmuştur. Osmanlı, dilce, dince, mezhepçe, tarikatça, örfçe, âdetçe ve iktisâdî geçim araçları ile yolları itibariyle çok çeşitli alt toplum dokularından örülmüş bir üstyapıdır. (Duralı, 2013, s. 102-103)

Bu bağlamda ırkçılığın izine dahi rastlanmayan Osmanlı'nın birinci ilkesi Allah inancı, ikincisi ise devlet ülküsüne bağlılıktır. Bu durum, Osmanlı'yı oluşturan halkın zihninde o denli yer etmiştir ki; "Allah, devlet ile millete zeval vermesin!" cümlesindeki duygu durumu tüm halkın bir şiarı olmuştur (Duralı, 2013, s. 103). Ülkeye katılan her yeni toprak parçası, vatanın bir parçası sayılmıştır. Emperyalizmde görülen sömürge ve anavatan ayrımı, Osmanlı'nın aklından dahi geçmemiştir (Duralı, 2013, s. 99). Birinci Dünya Savaşı sonrası Millî Mücadele'ye girişen Osmanlı, belli bir toprak parçasını değil de bütün yurdu kurtarmak amacıyla silaha sarılmıştır. Söz konusu olan yurt ise bütün Müslümanların yaşadığı yer olan Darüislam'dır. Osmanlı'nın gözünde Darüislam gerek toprak açısından gerekse millet açısından bir bütündür (Duralı, 2013, s. 104-105). Osmanlı'da millet kavramı, bir ulusu değil tüm vatandaşları kapsayan bir kavram olmuştur. Millet anlayışının temelinde, dinî aidiyet farklılıklarına göre tüm grupların özerk olarak tanımlandıkları bir sistem yatmaktadır. Millet kavramının ulus mahiyetinde etnik kökeni ifade edecek şekilde kullanılması ise 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmış bir durumdur (Kurtaran, 2011, s. 59). Milleti bir arada tutan bu ülküsel birlikliği, devlet sağlamaktadır. Devletin hayat bulmuş şekli ise *Halife-Kaysar-Han-Padişahı*'dır (Duralı, 2013, s. 104-105).

Her devlet gibi Osmanlı'nın da bir sonu vardır ve Duralı, bu sonu Sultan II. Abdulhamit'in tahttan indirilmesiyle bir görmektedir. Bu olayın görünen faileri ise her ne kadar Genç Türkler olsa da Duralı, arka planda işleri yürütenin farmason teşkilatı olduğunu söylemektedir. Genç Türkleri organize eden kişi olarak ise İsrail'in kurucu ismi Emmanuel Karasu'yu göstermektedir (Duralı, 2023a, s. 165). Duralı'nın dikkat çektiği diğer bir nokta ise Osmanlı'nın yıkılışıyla birlikte İslam medeniyetinin de tarih olduğudur. Söz konusu sadece İslam medeniyeti de olmayıp aynı zamanda 2300 yıllık Türk kültür tarihinin kesintiye uğramasıdır. 2300 yıllık Türk tarihinin, gözle görülmeyen bir hat tarafından sürdürüldüğünü söyleyen Duralı, Osmanlı'nın yıkılması sonucunda bu hattı kesintiye uğratan olayın 1920-1930 yıllarındaki devrim olduğunu söylemektedir (Duralı, 2021, s. 400). İlkçağ Çin, Hint ve İran medeniyetleri ile Bizans kültürü ve de İslam medeniyeti aracılığıyla Antik Yunan medeniyetinden izler taşıyan Osmanlı Türk'ü, 19. yüzyılın başlarından itibaren kemale ermiş ve kimliğini oturtmuştur. Artık "Ben kimim?" sorusuna verebilecek cevapları vardır. Duralı, buradaki "Ben kimim?"



sorusuna verecek bilinçli bir cevaba sahip olmanın anlamını, kişilik sahibi olmak olarak tanımlamaktadır (Duralı, 2013, s. 79-80). Duralı, yaşanan olayların bir diğer sonucu olarak da 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren felsefe-bilimi ortaya koyacak olan hikmet edebiyatının son bulmasını saymaktadır. Bu son buluş Osmanlı'nın yıkılışıyla birlikte 20. yüzyılın ilk çeyreğinde millî kültür mirasındaki ani, şiddetli, köklü ve keskin değişiklik sonucunda meydana gelmiştir (Duralı, 2023b, s. 123).

Duralı, Türklüğü insanlığı bütün yönleriyle biçimlendirmiş tarihin sayılı güçlerinden biri olan ve İslam medeniyeti bünyesinde özbilincine erişen, bununla birlikte İslam alemine bin küsur yıl önderlik ve hamilik etmiş bir varlık olarak tanımlamaktadır. Duralı, Türklüğün İslam medeniyeti çerçevesinde benlik kazandığını ifade etmektedir. Sonuç olarak İslam medeniyetinin tanınması, Türklüğün tanınması için bir ön koşul durumu taşımaktadır. Türk kültürü, irfanı, adeti ve örfü, İslam medeniyetiyle son şeklini almıştır. Bundan kısmi olarak dahi yoksun kılınması, Türk kültürünün varlığını sürdürmesini engeller diyen Duralı, ayrıca Türklüğün günümüzdeki temel sorununu kendini bilmezlik olarak görmektedir. Trajik duyuşa sahip olmaması ise Türk'ün düştüğü bu durumun farkına varmasını engellemektedir (Duralı, 2013, s. 80-81).

İslam medeniyetinin tek önderi ve taşıyıcı mücahidi, Osmanlı Türk'ü olmuştur ki Osmanlı Türk'üne uygulanan kültür soykırımı ve diğer tüm belalar bu yüzdendir. Çünkü Osmanlı Türk'ü, İngiliz-Yahudi Medeniyeti¹ ve emperyalizmine karşı girişeceği olası bir mücadelede, İslam Alemi ve diğer yeryüzünün ezilmiş tüm insanlarına öncü olma kuvvesi taşımaktadır. İngiliz Yahudi Küresel Medeniyeti ve bu medeniyetin akli organları, bu kuvveye haiz olan Türk kültürünü ortadan kaldırmak istemişlerdir (Duralı, 2013, s. 113).

Duralı, medeniyetlerin hayat kaynağı olarak doğal yaşama bağlı kalmış olan kırsal kesimi görmektedir ki bu kırsal kesim, Türk özelinde köylüler ile konar göçer obalardan müteşekkil bir gruptur. Duralı, kırsal yaşamdan ve emekten kopuş sonucunda yabancılaşmanın ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Yabancılaşma ise bunalımların ana sebebidir (Duralı, 2013, s. 114). Köylüsünü göç yoluyla yitiren, konar göçer obaları bitme noktasına getiren ve neredeyse tamamen şehirleşen Türk kültürünün ve milletinin, abıhayatı kurutulmuş görünmektedir (Duralı, 2021, s. 381). Murat Yılmaz'ın yaptığı araştırma, Türkiye'deki kırsal nüfusun 1935'ten beri sayısal açıdan azalmasa da oran olarak azaldığını, 1980'den sonrada küçük dalgalanmalar olsa dahi sayısal olarak da azaldığını göstermektedir (Yılmaz, 2015, s. 163-165). Bu sonuçlar da Duralı'nın tezini destekler niteliktedir.

Türkiye ve Günümüz

Cumhuriyet Türkiye'sinin kurulmasıyla 3000 yıllık Türk tarih ve medeniyet hattında yaşanan değişim, bir kısmı daha önce zikredilmiş olan birçok kültürel değişikliği beraberinde getirmiştir. Bu değişim öncesi Türklerin, neredeyse bütün etkinlikleri savaşmaya yönelik olmuştur (asker millet). Zikredilen kopuşla birlikte askerî

¹ Teoman Duralı'nın Medeniyet tasavvurunda günümüz dünyasında egemen ve tek güç olan medeniyet, Çağdaş İngiliz Yahudi Küresel Medeniyeti'dir. Bu medeniyet diğer tüm medeniyetleri sindirerek dünyada var olan tüm kültürleri etkisi altına almıştır. Bu uğurda gerek gördüğünde parayla olmadı silahla savaşmaktan çekinmemiştir. Kendisine rakip gördüğü medeniyetler ve/ya medeniyet kurma ihtimali taşıyan toplumları yok etmek için de gerekli gördüğü her şeyi yapmıştır. Gerekli bilgi için bk: Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti*.

ve siyasi kurumlar arasına çekilen sınır ile bu özellik ortadan kalkmıştır (Duralı, 2021, s. 365, 2022, s. 470). Bir diğer değişiklik, Türk'ün millet anlayışında meydana gelmiştir. Söz konusu değişim öncesinde, Türkün millet anlayışında ırksal anlamda bir ayırım olmamıştır. Bu ayırımın olmayışı böyle bir bilincin olmayışından kaynaklıdır. Yukarıda değinildiği üzere Türk kültüründe ırk değil silah arkadaşlığı vardır ki bu anlayış İslam sonrasında, millet bazında müslim-gayrimüslim; yurt bazında ise darüislam-darülharp şeklinde zuhur etmiştir. Günümüzde kullanılan anlamında millet anlayışı, Tanzimat'la kendini göstermeye başlamıştır. Osmanlı Türkü, yeni karşılaştığı milliyetçilik akımına nasıl anlam vereceğini bilemez. Sonuçta da ırk milliyetçiliği ile kültür milliyetçiliği şeklinde iki tür milliyetçilik anlayışı ortaya çıkar. Ne var ki Fransız etkisiyle ortaya çıkan bu anlayış, ırk milliyetçiliğinden ziyade kültür milliyetçiliği şeklinde kendini gösterir (Duralı, 2022, s. 489). Kültür milliyetçiliğinin oluşumunda, Osmanlı tebaasının çeşitliliği de etkili olmuştur. Dolayısıyla ırka dayalı bir milliyetçilik, Osmanlı'nın yapısına ters düşmektedir. Bu anlamda kültürel ortaklığı vurgulayarak Osmanlı vatandaşlığı paydasında devletin ve milletin birlikteliği amaçlanmıştır (Taşkın, 2024, s. 119). Daha sonra bu anlayış, Cumhuriyet Türkiye'siyle birlikte ağırlık merkezini ırk milliyetçiliğine kaydırsa da her iki anlayış arasında ki mücadele hâlâ devam etmektedir (Özarslan, 2012, s. 229-230).

İslam'ın benimsenmesiyle birlikte daha tutarlı ve bütünlüklü bir görünüme kavuşan Türk fikir hayatında özellikle 1850'ler öncesinde arif, ermiş, bilgin ve sıradan halk arasında zihniyet, inanç, davranış ve dilde ciddi bir ayrılık görülmüyordu. Bu durumdaki halkın üst ve alt tabakası, birbirini daha iyi anlayabilirken fikir adamları, halkın duygu ve düşünce durumunu her an takip edebiliyordu. Bu ortamdaki eksik olan tek şeyin bilim olduğunu söyleyen Duralı, onun da o dönem için tam elde edilmek üzere olduğunu düşünmektedir. Ancak Osmanlı'nın yıkılışı ve Türk tarih ve kültür hattındaki değişimin etkisiyle gerek bu elde edilmek üzere olunan bilim gerekse tarihî edimlerin birçoğu, Türk'ün elinden kaymış gitmiştir. İslam medeniyeti bünyesinde kimliğini kazanmış durumdaki Türk kültürü, İslam medeniyetiyle bir bütün olmuştur. Ancak Cumhuriyet Türkiye'siyle bu birliktelik bozulmuştur (Duralı, 2013, s. 91-92). Türk'ün savaşçı özelliğini İslam ülküsünden ayırmanın onun mücadele gücünü yok etmekten başka bir anlam ifade etmeyeceğini söyleyen Duralı, sonuç olarak gerek İslam'ın gerekse savaşçılığın zarar gördüğünü söylemektedir (Duralı, 2021, s. 394-395). Türk'ün savaşçı özelliğinin yitirildiğine dair elimizde bilimsel kayıtlar bulunmama ile birlikte günümüz halkının askerliği hâlâ kutsal bir görev olarak kabul etmesi, savaşçı özelliğinin yitirildiği görüşünü olumsuzlarsa da Türkiye'de askerlik görevine bakış açısının her geçen gün değiştiği bir gerçektir (Çetin, 2018, s. 168-172). Bu durum ise Duralı'nın görüşünü destekler niteliktedir. Çetintaş'ın, kültürel öğelerin unutulsa dahi bilinçaltında yaşamaya devam ettiği ve ihtiyaç hâlinde yeniden ortaya çıktığına dair görüşlerine (Çetintaş, 2020, s. 19) göre ise Türk milletinin kültürel olarak binlerce yıldır taşıdığı gerek askerlik özelliği gerekse diğer özellikler sadece geri plana itilmişlerdir. Gerek görüldüğünde tekrar gün yüzüne çıkacaktır.

Osmanlı yıkılıp onun yerine kurulan ulus devleti olan Cumhuriyet Türkiye'si, Duralı'ya göre problemsiz bir şekilde ortaya konamamıştır. Çünkü Türkiye'nin ulus devleti olmasına rağmen çeşitli bir nüfus dokusuna sahip olması, çok büyük bir tehdittir. Bu problemin çözümü içinse Yunanistan'la gerçekleştirilen mübadele gibi o dönemde Irak ve Suriye ile de nüfus mübadelesi gerçekleştirilebileceğini ifade etmektedir (Duralı, 2021, s. 400). Yeni devletin, Türk milletinin anlayışına en aykırı olabilecek nizam olan



sermayeciliği seçmesi de bir diğer problemi teşkil etmektedir. Bu düzenle birlikte haksızlık, gelir dağılımındaki dengesizlikler ve düzensizlik gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. İçinden geldiğimiz İslam medeniyetine ve alışkanlıklarımıza en uygun olan, devletin önderlik ettiği dayanışmacı-toplumcu nizam olmalıyken sermayeci sistem seçilmiş ve topyekûn reddimiras yapılmıştır (Duralı, 2021, s. 401). Bu bilgiler ışığında Duralı, yapılan devrimlerin ve ıslahatların başarılı olduğuna şüpheyle yaklaşmaktadır (Duralı, 2021, s. 401).

Cumhuriyet'le birlikte ortaya konan laiklik anlayışı sonucunda din, toplum hayatından çıkmıştır (Duralı, 2022, s. 175). Fransız devrimi sonrasında laiklik, ruhban sınıf özelinde Katolikliğe karşı açılan savaşın fikirsel sancağıdır. Duralı'ya göre, Cumhuriyet Türkiye'sinde ise İngiliz Yahudi Küresel Medeniyetinin etkisi ve zoruyla laiklik, çağdaşlıkla birlikte İslamsızlaştırma faaliyetlerine sancak kılınmıştır (2023a, s. 99). Ne Osmanlı'da ne Selçuklu'da laikliğin karşıtı olan kilise düzeninin dengi veya benzeri bir müessese yoktur (Duralı, 2022, s. 205). İslam'da da ruhban ve ruhban olmayan sınıf diye bir ayırım yoktur. Dolayısıyla Müslüman Türk'ün kültüründe de laiklik diye bir sorunun olmaması gerekmektedir (Duralı, 2021, s. 266). Hakan Mertcan, laikliğin Hristiyan Avrupa'daki bir mücadele sonucunda ortaya çıkmış olmasına karşın sadece Hristiyanlar için bir anlam taşıdığı görüşüne karşı çıkmaktadır. Laikliği tüm dinler için güvence sağlayan bir sistem olarak görmektedir ki ancak bu sayede farklı dinlere mensup toplulukların bir arada yaşayabileceklerini iddia etmektedir (Mertcan, 2008, s. 322-323). Ne var ki Osmanlı'da kurucu unsur olan Türklerin ve büyük çoğunluğun Müslüman olduğu ve İslami kuralların yaşayışta çok önemli bir etkisi olduğu halde farklı dinlere mensup birçok topluluk yüzyıllar boyu problemsiz bir şekilde yaşamıştır. Bu da Mertcan'ın iddiasının geçerliliğini sorgulamaktadır.

Türk'ün kendine has ilgi çekici bir özelliği de dilidir. Toplumların gerek maddi gerek manevi devamlılığını sağlayan ve kültürün taşıyıcısı olan alfabe sistemi Türk tarihinde üç defa değiştirilmiştir. Bu değişimlerin sonucu olarak Türk tarihinde düşünce ürünlerinin oldukça az olduğu görülmektedir (Duralı, 2013, s. 68). Türk'ün insan anlayışının, dünyaya bakışının kısaca zihin yapısının ana taşıyıcısı dilidir. 6. yüzyıla kadar geriye dönük izlenebilen Türk yazı dili, Cumhuriyet Türkiye'si ile birlikte 3. değişimini yaşamıştır (Duralı, 2013, s. 74-76). Duralı, her ne kadar Türk tarihindeki alfabe değişikliklerini 3 olarak kabul etse de Türk tarihinde daha fazla alfabe rastlanılmaktadır (Açık, 2008, s. 6). Buradaki farkın söz konusu alfabelerin kullanımındaki yaygınlıkla ilgili olduğu kuvvetli bir ihtimaldir. Duralı'nın, yaygınlık kazanmamış alfabeleri değerlendirme dışı tuttuğu düşünülmektedir.

Felsefileşmiş medeniyetin temelleri, yazıyla atılmaktadır. Yazıya dayalı ilk Türk kültürünü Göktürkler oluşturmuşlardır (Duralı, 2013, s. 65). Hangi toplum, kendisinden daha şehirleşmiş bir toplumla karışırsa onun dilini kabullenir. Bunun örneklerine Türk tarihinde de rastlanılmaktadır. Örneğin İran'ı ele geçiren Selçukluların resmî dili Farsçadır. Türkçeyi geri kurtaran ise Osmanlı olmuştur. Osmanlı'nın resmî dil olarak Türkçeyi kullanması, Türkçenin günümüze güçlü bir şekilde ulaşmasının en önemli etkenlerinden biridir (Duralı, 2022, s. 396). Osmanlı Türkçesi, Duralı'nın söylemiyle Klasik Türkçe, asırların kazanımıyla geldiği noktada, yüksek bir medeniyet dili seviyesine erişmiştir. Günümüz Türkçesiye Cumhuriyet Türkiye'si döneminde gerçekleştirilen dil devrimiyle Klasik Türkçeden çok farklılaşmış bir durum arz etmektedir. Duralı; söz konusu günümüz Türkçesini tahrif olunmuş, bozulmuş olarak tasvir etmektedir (Duralı, 2021, s. 31). Bu tasvirini yapmasındaki gerekçesi alfabe

değişikliği ve girişilen dil devrimidir (Duralı, 2022, s. 264). Azmi Süslü, yaptığı çalışmasında alfabe değişikliği ve dil devriminin gerekçeleri olarak okur yazar oranının düşüklüğü, halk ve aydın kesim arasındaki dil farkı ile Türkçe'nin yabancı dillerin etkisinde kalmasını saymaktadır (1995, s. 25-26). Duralı ise Süslü'nün aksine dil devrimi ile birlikte aydın ve halk arasındaki kültür birliğinin bozulduğunu (Duralı, 2013, s. 91-92), alfabe değişikliğiyle birlikte dil alanında girişilen yoğun değişim sırasında, İslam ve Arap karşıtlığı neticesinde Arapçadan Türkçeye geçmiş ve yüzyıllar boyunca süren kullanım sonucunda özümşenerek Türkçeleştirilmiş kelimeler atılarak bu kelimelerin yerine Moğolcadan ve ağırlıklı olarak da Fransızcadan kelimeler alındığını iddia etmektedir (Duralı, 2022, s. 264). Duralı, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Yazının değiştirilmesinin yanı sıra, Osmanlı Türküne mahsus dine, siyasete, hukuka, kılık ile kıyafete, ev ile aile hayatına ilişkin tekmil kurallar, örfler, adetler, alışkanlıklar, biçimler, tavır ile tutumlar küpeşteden denize atılmışlardır. Fakat yazıya koşut bir başka bağışlanmaz, fecii katliam dile uygulanmıştır. 1920'lere gelindiğinde, gerek söylenişindeki renklilik ile telâffuzunun soylu latifliği gerek dilbilgisinin tıksızlığı ile kaviliği gerekse sözvarlığının çeşitliliği ile zenginliği itibariyle Osmanlı Türkçesi dünyanın üç beş en mutena ve müstesna dilinden biriydi. Bahsettiğimiz, nazmın şehinşahı Fars şiirine cepheden meydan okuyabilecek gücü kudreti kendinde gören bir şiir ve onunla içli dışlı olmuş ruh kardeşi hârikulade bir musiki geleneğini bağrında barındıran mümtaz bir dildir. Kıyılır mı böyle bir şahesere? Yakılıp kül edilmiş bakir orman, yerini, iç karartıcı, susuzluğu gideremeyen, cümle umudu tüketen çöle bırakır. Klasik dilimizin katli, yerle bir edilmiş bir şehre yahut yakılmış bakir ormana nice benziyor. (Duralı, 2013, s. 96)

Günümüzde Türkçe açısından "Felaketin şahikasındayız." diyen Duralı, Türkçenin bu durumundan dolayı artık düşünsel eserler ortaya koymak bir yana bu tip eserlerin tercümesinin dahi yapılamayacağını söylemektedir (Duralı, 2013, s. 41). Her ne kadar okumuş olursa da Cumhuriyet Türkiye'sinde akıl ışıldaması görmediğini söyleyen Duralı, bu duruma dil ve dine sadık kalınmamasını gerekçe göstermektedir (Duralı, 2022, s. 425). Bu durumu açıklarken, köklü bir geçmişe sahip hiçbir toplumun başına gelmeyen felaketlerin, Türk tarihinde meydana geldiğini söylemektedir (Duralı, 2023b, s. 116). 3000 yıllık Türk tarihine bakıldığında, Türk'ün gerek dilini gerekse içinde bulunduğu medeniyeti dahi değiştirdiği görülmektedir (Duralı, 2022, s. 516). Zürcher, alfabe değişikliğinin sembolik bir anlamı olduğunu belirtmektedir. Bu anlam, Türk toplumunun Osmanlı ve İslam kültüründen Batı kültürüne yönlendirilmesidir (Zürcher, 2000, s. 274-275). Burada dil ile birlikte din değişmediyse dahi dine bakış tarzında bir değişim yaşanmıştır.

Çaylı ve Tülüce, yaptıkları çalışmada Duralı'nın felsefe, bilim ve ahlakla ilgili belirlediği problemleri ve bu problemlerin çözümüne yönelik olarak ortaya koyduğu önerileri, öze dönüş olarak nitelemektedirler. Bu önerileri, teorik olarak makul bulmalarına rağmen önerilerin uygulanabilirliği konusunda aynı düşüncelere sahip değildirler. Önerilerin uygulama aşamasında karşılaşacağını düşündükleri engelleri, önerilerin barındırdığı teolojik konuların günümüz pragmatist ahlak, pozitivist bilim, determinist alem ve seküler yaşam anlayışlarını nasıl öze döndürebileceği sorunu ile kültür, felsefe ve bilim mefhumlarının mutlak değil izafi fonksiyonlara sahip olması şeklinde saymışlardır. Batı medeniyetinin sahip olduğu hegemonyanın kırılmasını ise mümkün görmemekle birlikte çözümün Batı medeniyetinin, kendi inanç, kültür ve



değerlerimiz doğrultusunda yapılandırılmasında görmektedirler (2023, s. 338-339). Oysa Duralı, zaten Çağdaş İngiliz Yahudi Küresel Medeniyeti dediği Batı medeniyeti ile diyalektik bir ilişki ile elde edilecek sonucu da değerlendirme dışı tutmamıştır. Bir alternatif olarak değerlendirilebileceğini ifade etmiştir (Duralı, 2023a, s. 186). Ancak küresel bir görünüm arz eden Batı medeniyetinin gücünün kırılarak yerine konulması hedeflenen bir medeniyetin diyalektik ilişki içerisinde gücü nasıl eline alacağı bir soru işaretidir. Zira Batı medeniyeti, küresel çapta yaygınlık kazanırken diğer medeniyetleri zor gücüyle ortadan kaldırmıştır.

Sonuç

Çalışmada Duralı'nın düşünceleri temel alınarak Türk tarihi, kültür ve medeniyeti tarihsel açıdan incelenmiştir. Duralı düşüncesinde Türk tarih ve kültürünü İslam öncesi, İslam sonrası -İslam sonrası özellikle Osmanlı Dönemi olarak görülmektedir.- ve Cumhuriyet Dönemi olmak üzere üç bölüm olarak incelenmiş ve bu üç bölüm arasındaki ilişkiler değerlendirilmiştir.

Duralı, Türk milletinin kimliğini meydana getiren unsurları, devlet kurma becerisi, savaşçılık, dil ve inanç olarak görmektedir. İslam öncesi Türk kültüründe devlet önemli bir yere sahiptir. Devlet anlayışı ise adalet (töre) ve kut anlayışı temel alınarak şekillenmiştir. Millet anlayışı kan bağı yerine silah arkadaşlığını temel kabul etmiştir. Dönemin konar göçer yaşam şekli ve asker millet anlayışı, Türklere özgü seyyar devlet modelini ortaya çıkartmıştır. Bu sosyal yapı içerisinde kadın, toplumsal hayatın her alanında etkin bir rol almıştır.

İslamiyet sonrasında Türklerin savaşçılık özellikleri, İslam'ın cihat anlayışıyla birleşerek Kızılme ve devlet ebed müddet gibi ülküsel bir nitelik kazanmıştır. Bu ülküler doğrultusunda uzun ömürlü imparatorluk devletleri kurulmuştur. Bu imparatorluk devletlerinin zirvesi Osmanlı'dır. Osmanlı, dine dayalı aidiyet anlayışı ile İslam medeniyetinin koruyucusu ve taşıyıcısı olmuştur. Osmanlı'nın yıkılmasıyla birlikte İslam medeniyeti de son bulmuştur.

Duralı, Cumhuriyet Dönemi'nde yapılan devrimlerin Türk tarih ve kültüründe kırılmalara yol açtığını savunmaktadır. Bu devrimler sonucunda İslam medeniyeti ile olan bağlar da kesilmiştir. Ne var ki binlerce yıldır taşınan özellikler, sadece geri plana atılmış olup yok edilmeleri mümkün görülmemektedir.

Sonuç olarak çalışma, Şaban Teoman Duralı'nın Türk tarihine ve medeniyetine dair düşüncelerinin, modern Türk kimliği tartışmalarını anlamada önemli bir düşünsel çerçeve sunduğunu göstermektedir. Duralı'nın yaklaşımı, Türk kültür ve medeniyetine ilişkin süreklilik bilincini yeniden tesis etmeyi hedefleyen eleştirel ve özgün bir perspektif olarak değerlendirilebilir. Bu amaçla kültürel açıdan yeniden kendi özüne dönüşün gerekli olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Yapay Zekâ (YZ) Beyanı Artificial Intelligence (AI) Declaration

Bu çalışmada dil bilgisi düzeltme, yazım ve anlatım iyileştirme, özetleme veya metin düzenleme, literatür tarama gibi sınırlı ve destekleyici amaçlarla yapay zekâ araçlarından yararlanılmıştır. / In this study, artificial intelligence tools were utilized for limited and supportive purposes, such as grammatical correction, orthographic and stylistic improvement, summarization or text editing, and literature review.

Kaynakça

Açık, F. (2008). XX. Asrın başlarında Türk dünyasında yaşanan alfabe değişikliklerinin sebepleri, gelişimi ve sonuçları. *Başkent Üniversitesi ve Türk Dil Kurumu I.*

Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu.
<https://doi.org/10.30563/turklad.357305>

- Açıl, O. (2016). İlk Türk devletlerinde kadın algısı ve kadın hakları. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), 63-72.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2020). Eski Türklerde kut ve töre bağlamında hükümlerliliğin hududları. *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History*, (71), 29-50.
- Binark, İ. (1997). *Devlet-i ebed müddet*. 3(14), 1348-1355.
- Bulduk, Ü. (2008). Yaşayış ve kültür açısından eski Türk resimlerinin kuruluş ve yıkılış nedenleri. *Kuruluş ve Çöküş Süreçlerinde Türk Devletleri Sempozyumu Bildirileri*, 47-55.
- Çaylı, Z., & Tülüce, H. A. (2023). Modern batı düşüncesi ve ş. Teoman Duralı'nın insan tasavvuruna eleştirel bir bakış. *Külliyeye Uluslararası sosyal Bilimler Dergisi*, (Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılı Özel Sayısı), 315-341.
<https://doi.org/10.48139/aybukulliyeye.1336720>
- Çetin, N. (2018). Türk töresinde askerliğin yeri ve Türkiye'de askerliğe bakış açısında meydana gelen değişimler. *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 161-175.
- Çetintaş, İ. (2020). *İslâm kültüründe kurucu paradigmanın değişimi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (1999). Tarihin dayanılmaz ağırlığı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XL, 116-126.
- Duralı, Ş. T. (2013). *Omurgasızlaştırılmış Türklük*. Dergah Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2021). *Sorun nedir? Felsefe-Bilim düşünüşü* (4. Baskı). Dergah Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2022). *Din ve felsefe-bilim açısından Doğu ve Batı medeniyetleri*. Zeytinburnu Belediyesi.
- Duralı, Ş. T. (2023a). *Çağdaş İngiliz-Yahudi küresel medeniyeti* (14. Baskı). Dergah Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2023b). *Felsefe-Bilim nedir?* (7. Baskı). Dergah Yayınları.
- Erdem, M. (2000). *Kırgız Türkleri sosyal antropoloji araştırmaları*. Asam Yayınları.
- Güngör, H., & Günay, Ü. (1997). *Başlangıçtan günümüze Türklerin dini tarihi*. Ocak Yayınları.
- Kılıç, H. Ç. (2003). *Türk kültüründe inanç ve inanışlar* [Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi.
- Koçak, K., & Bakır, Ç. (2019). Eski Türk devlet felsefesinin kozmolojik ve mitolojik temelleri üzerine bir değerlendirme. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 106-120.
- Kurtaran, U. (2011). Osmanlı İmparatorluğu'nda millet sistemi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(8), 57-71.
- Mertcan, H. (2008). Karşılaştırmalı olarak Türkiye'de laiklik. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 1, 305-327.



- Özarslan, B. B. (2012). "Türk milliyetçiliği kültürel akıl, içtihat ve siyaset" üzerine. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum, 1(1), 226-232.
- Öztürk, M. (2013). İslamiyet'ten önce Türklerin din anlayışı ve Gök Tanrı dini. *History Studies International Journal of History*, 2(1), 327-347.
- Roux, J.-P. (2015). *Türklerin tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 yıl* (11. bs.). Kabalcı Yayınevi.
- Süslü, A. (1995). Cumhuriyet Döneminin Türk ültürüne bakışı ve kültür politikaları. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 11(31), 21-41.
- Tanyu, H. (1980). *İslamlıktan önce Türklerde tek tanrı inancı*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Taşkın, Y. V. (2024). Osmanlıdaki milliyetçilik akımı ve bunun yeni Türk Cumhuriyetine yansımaları. İçinde *Türk Tarihinin Kırılma Noktalarından Seçmeler* (s. 117-146). Tesam Tarih.
- Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. Simurg Yayınevi.
- Uygun, O. (2023). Eski Türklerde devletleşme süreci. *Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 20(2), 367-388.
- Yılmaz, M. (2015). Türkiye'de kırsal nüfusun değişimi ve illere göre dağılımı (1980-2012). *Doğu Coğrafya Dergisi*, 20(33), 161-188.
- Zürcher, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi* (7. bs.). İletişim Yayınları.



Eski Anadolu Türkçesinde *Düş-* Fiilinin Çok Anlamlılığı

The Polysemy of the Verb *Düş-* in Old Anatolian Turkish

Öz

Türkçede fiiller, temel anlamlarının dışında yeni bir kelimeyle bir araya gelerek anlam genişlemelerine uğramaktadır. Bağlama veya kullanıldıkları unsurlara göre çeşitli anlamlar kazanan fiiller bu durumda çok anlamlılık olgusunu ortaya çıkarmaktadır. Çalışmaya konu olan Eski Anadolu Türkçesi metinlerinden Behçetü'l Hadayık, Kıssa-i Yusuf, Kur'an Tercümesi, Marzubân-name ve Süheyl ü Nevbahâr'da ele alınan ve söz konusu dönemde sıkça kullanılan *düş-* fiilinin metinler içerisinde kazandığı yeni anlamlar incelenmiştir. Fiilin dönem içinde zengin bir kullanıma sahip olduğu örnekler üzerinden tespit edilmiştir. Çalışma üç ana başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta "*düş-* fiilinin çeşitli kullanımları" incelenmiştir. Bu başlık içerisinde fiilin toplam 45 tane çeşitli anlamı tespit edilmiştir. Bu da *düş-* fiilinin metindeki bağlama göre birçok anlam kazandığını ve dönem dilinde de çok yönlü şekilde yer aldığını göstermektedir. İkinci başlık, "*düş-* fiilinden türeyen isim görevindeki sıfat-fiiller" üzerinedir. Bu başlıkta fiilden türeyen isimlerin hem gerçek hem de mecazi kullanım alanları ele alınmıştır. Mecazi kullanımlarda yoksul insanları niteleyen ve soyut bir kullanım olan "*düşmüşler*", gerçek anlamda insanları niteleyen kullanımlarda ise "*tagdan düşenler*" şeklindeki örneklere rastlanmıştır. Üçüncü başlıkta ise "*düş-* fiilinden türeyen ismi niteleyen sıfat-fiiller" yer almaktadır. Bu başlık da "*varoluşsal veya başlangıç anlamında düş-*" ve "*olumsuz bir durumun isabet etmesi anlamında düş-*" şeklinde iki alt kategoriye ayrılmıştır. Elde edilen bulgular Eski Anadolu Türkçesinde *düş-* fiilinin çeşitli anlam genişlemelerine uğrayarak çok anlamlılık olgusunun söz varlığına yansımaları net bir şekilde göstermekte ve fiillerle ilgili yapılacak olan yeni çalışmalara da katkı sağlayacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Eski Anadolu Türkçesi, Çok Anlamlılık, Mecaz, *Düş-* fiili.

Abstract

In Turkish, verbs acquire new meanings when combined with other words. Depending on the context or the elements they are used with, verbs can acquire various meanings, resulting in polysemy. The study focuses on the Old Anatolian Turkish texts Behçetü'l-Hadayık, Kıssa-i Yusuf, Kur'an Tercümesi, Marzuban-name and Süheyl u Nevbahar, examining the new meanings that the verb '*düş-*' acquired during this period. It is evident that the verb had a rich usage during this period. The study consists of three main sections. The first section examines the various uses of the verb '*düş-*'. Within this section, the total number of different meanings of the verb was found to be 45. This demonstrates that the '*düş-*' verb can take on many different meanings depending on the context, and that it played a multifaceted role in the period's language. The second section is about "*düş-* fiilinden türeyen isim görevinde ki sıfat-fiiller". This section covers the literal and figurative uses of nouns derived from the verb. Examples of the figurative use of '*düşenler*' to describe poor people and the literal use of '*tagdan düşenler*' to describe people falling from a ladder have been found. The third heading covers "verbs derived from the verb '*düş-*' that qualify nouns". This section is divided into two subcategories: 'existential or initial meaning of drop' and 'negative situation meaning of drop'. The findings obtained clearly demonstrate the various semantic expansions of the '*düş-*' verb in Old Anatolian Turkish, and will contribute to future studies on verbs.

Keywords: Old Anatolian Turkish, Polysemy, Metaphor, the verb '*düş-*'.

Ravza Kaygusuz*^{ID}

Sorumlu Yazar Corresponding Author

*Dr.

Bağımsız Araştırmacı

© 2026. Kaygusuz, R.

✉ ravzakaygusuz06@icloud.com

Makale Geçmişi Article History

Başvuru | Submitted 22.03.2026

Revizyon Talebi | Revision Requested 24.03.2026

Son Revizyon | Last Revision Received 24.04.2026

Kabul | Accepted 29.04.2026

Yayın | Published 30.04.2026

Lisans Licence



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Lisansı ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Atf Citation:

Kaygusuz, R. (2026). Eski Anadolu Türkçesinde *düş-* fiilinin çok anlamlılığı. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (39), 33-63. <http://doi.org/10.25068/dedekorkut.482>



Giriş

1. Çok Anlamlılık

Literatürde çok anlamlılık farklı açılardan tanımlanmıştır. Bu tanımlar genellikle temel anlam + yan anlam ilişkisi, bağlam temelli kullanım ve dilin yapısal çeşitliliği etrafında şekillenmektedir. Çalışmada ele alınan çok anlamlılığın tanımları, inceleme bölümünde kullanılacak ölçütlerin belirlemede temel alınmıştır. Bu doğrultuda, sözcüklerin metin içindeki temel anlamları ve bağlam içinde kazandıkları yan anlamlar arasındaki ilişki incelenecek; anlamlar arasındaki bağlantı, literatürde belirtilen yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirilecektir.

Sözlüksel anlama dayanan yaklaşımlar:

Çok anlamlılık, sözlüklerde farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Türk Dil Kurumu Sözlüğü "bir kelimenin birçok anlam bildirme niteliği" şeklinde açıklarken; Kubbealtı Lügati ise "Bir kelimenin esas anlamını kaybetmeden bu anlamla ilgili yeni kavramlar anlatır hâle gelmesi durumu" şeklinde tanımlamaktadır.

Temel anlam + yan anlam ilişkisine dayanan yaklaşımlar:

Zeynep Korkmaz (1992, s. 38), "Bir kelimedede temel anlamla bağlantılı birden çok anlamın bulunması; bir kelimenin, anlam gelişmesi yoluyla, asıl anlamı ile olan ilişkisini kaybetmeden yeni anlamlar kazanması" olarak tanımlamıştır.

Mehmet Aydın, (2014, s. 105-106), bir sözcüğün sözlüklerde bulunan farklı anlamlarının çok anlamlılık içerisinde değerlendirilebileceğini ve yan anlamın da çok anlamlılığı bir görünümü olduğunu açıklamıştır. Aydın da "baş" kelimesinin "ser" ve "kafa" gibi temel anlamlara sahip olduğunu söylemiş; bunun yanı sıra bu organın bir topluluk veya ekibin liderini ifade etmek için "baş" şeklinde kullanılmasını da yan anlam ve aynı zamanda çok anlamlı bir kullanım olarak değerlendirmektedir.

Bağlam ve kullanım temelli yaklaşımlar:

Doğan Aksan (2006, s. 124), çok anlamlılığı dil içerisinde sözcüklerin zamanla farklı anlamlara girmesi şeklinde niteler. Türkçede çok anlamlılık olayının geçmişten beri görüldüğü, *Köktürk Yazıtları*'ndaki bazı kelimelerin farklı anlamlarla da kullanıldığını ifade etmekle bu durum desteklenir. Dil gelişir ve kelimeler çoğalır. Bu da doğal dil olayı olan çok anlamlılığı ortaya çıkarır.

Mehmet Hengirmen, (2009, s. 106-107), çok anlamlılık için "birden çok anlamlı olma durumu" şeklinde tanımlama yapmıştır. Dilde yer alan sözcükler kullanım sıklıklarına ve bağlama bağlı yeni anlamlar kazanabilmektedir. Özellikle organ adları ve insanın yakın çevresindeki varlıkları karşılayan sözcükler, çok anlamlı sözcüklerdir. Bu tür sözcüklerde hangi anlam kastedildiği içinde yer aldığı bağlamdan anlaşılmaktadır. Örneğin "Bu çalışmada nasıl bir yol izlediniz?" cümlesinde bulunan "yol" sözcüğü, gerçek anlamıyla değil, "yöntem" ve "teknik" anlamlarında kullanılmıştır.

Eş zamanlı bağlam:

Bir sözcüğün anlamı, yalnızca sözdizimsel doğruluğuna değil, içinde bulunduğu bağlamla da ilgilidir. Bu nedenle çok anlamlılık bağlamdan ayrı düşünülemez. Örneğin "Beykoz buradan geçiyor mu?" cümlesinde yer alan "Beykoz" yer adı olmaktan çıkarak o yere giden otobüsü niteler (Nunberg, akt: Boz & Türkoluk, 2022, s. 133).

Art zamanlı bağlam:

Bir sözlük biriminin çok anlamlı hâle gelmesi yalnızca eş zamanlı olmayıp art zamanlı da olabilmektedir. Erdoğan Boz'un (2012, s. 555-561) "çay" sözcüğü üzerine yaptığı incelemesi bir sözcüğün tarihsel süreç içinde anlam genişlemesi dışında farklı anlamsal yollarla da yeni anlamlar kazanabildiğini göstermektedir. Başlangıçta çay kelimesi Çin kökenli bir bitki ve onun yaprağını ifade ederken zamanla kurutulmuş yaprak, ardından bu yapraktan elde edilen içecek anlamı kazanmış; sonraki dönemlerde de "çay daveti", "çay partileri" gibi sosyal etkinliklere de hitap eden çok anlamlı bir kelime hâline gelmiştir.

Dil zenginliği vurgusu yaklaşımları:

Kaken Ahanov (2021, s. 95), bir sözcüğün temel anlamı dışında yan anlamlarının olması, o sözcükte farklı anlamlar ortaya çıkmasını sağlar ve bu sözcükler de "polysemous" (çok anlamlı) şeklinde adlandırılır. Bir sözcüğün çok anlamlı oluşu o dilin sözcüklerinin hem anlamsal hem de bağlamsal olarak çeşitliliğini göstermektedir.

Kahraman, (2015, s. 2) çok anlamlılığın dilde zenginliğine dikkat çekmiş aynı zamanda yanlış anlaşılmalara ve bunun da iletişimde aksaklığa neden olduğunu ifade etmiştir.

Yapısal ve göstergebilimsel yaklaşımları:

Berke Vardar, (2002, s. 62), çok anlamlılık için "bir gösterenin birçok gösterilen belirtme özelliği; bir birimin birçok anlam içermesi durumu" tanımını yapmıştır. Bu, özellikle "baş" gibi bazı anlam birimlerinde daha belirgin şekilde gerçekleşir. Sözcüğün kullanıldığı anlam ise çoğu zaman bağlam ve kullanım koşullarına göre belirlenmekte ve anlam belirsizlikleri de bu sayede giderilmektedir.

John Lyons, (1977, s. 550), "birden fazla birbiriyle bağlantılı anlama sahip olan sözlük birimleri" şeklinde tanımlamıştır.

Bu tanımlar çerçevesinde bir sözcüğün çok anlamlı olarak değerlendirilmesinde temel anlam ve yan anlam arasındaki ilişki ve bağlamın belirleyici rolü temel ölçütler olarak alınacaktır.

Çok anlam ifade eden unsurlar genel olarak fiiller üzerinden kendini göstermektedir. Fiiller hareket, oluş ve durum bildirdiği için özne ve nesne gibi unsurlarla bir araya gelerek bağlamdan hareketle yeni anlamlar kazanabilmektedir. Örneğin, "tut-" fiilinin "kitabı tut-", "takım tut-" örneklerinde farklı isimlerin fiilin anlamını değiştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla fiiller, söz dizimsel ilişkiler sayesinde anlam genişlemesine uğrayarak çok anlamlı bir yapı göstermektedir.

Günay Karaağaç'ın (2013, s. 280), "Sözlüklerdeki sayıları, varlık adlarına göre çok daha az olan eylem adlarının anlamları, varlık adlarından çok daha zengindir; çünkü oldukça değişik varlıkların aynı eylemi yapıyor olmaları, eylemleri sayıca sınırlı kılarken, onların anlam yapılarını renklendirmiş ve dolayısıyla, sözlüklerdeki anlamlarının artmasına yol açmıştır" şeklindeki açıklaması da bu görüşü desteklemektedir.

2. Düş- Fiili Üzerine

Bir toplumun ihtiyacı, beslendiği araçlar ve yaşam şekli, o toplumun kullandığı fiilleri anlamsal açıdan etkileyen temel unsurlardır. Toplumsal ilişkilerdeki ihtiyaçlar, kullanılan fiillerin farklı mecaz anlamlarını da beraberinde getirmektedir. Birey kendisini ifade edebilmek yahut bir durumu anlatabilmek için çeşitli kullanımlara



başvurur. Bunlardan birisi de somut olan bir durumu soyutlamaya gitmektir. Bu sayede fiilin de birden fazla anlamı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi de *düş-* fiilidir.

Düş- fiili “bir durumun başka bir duruma geçme hâli” olarak bilinmektedir ve yalnızca bir durumun olumsuz şekle bürünmesi olmayıp olumluya dönüşme sürecini de yansıtır. Örneğin, “bir eşyanın yukarıdan aşağıya düşmesi” yahut “bir hastanın ateşinin düşmesi” gibi. Dolayısıyla sabit olmayan her şeyin gerçek ya da mecazi anlamda hâl ve yer değiştirmesi şeklinde de tanımlanabilir. Bu durumda fiil, somuttan soyuta da yeni anlamlar kazanarak anlam genişlemesine müsait bir yapıdadır. Bu durumun etkili olması kültürel ve toplumsal bağlamda *düş-* fiilinin kullanım amacıyla da doğrudan alakalıdır.

Düş- fiili tek bir anlamla sabit olmayan birden fazla anlamı olan bir fiildir. Türkçe Sözlük’te bu fiilin 32 tane anlamı mevcuttur. Bunlar:

- 1) Yer çekiminin etkisiyle boşlukta, yukarıdan aşağıya inmek.
- 2) Durduğu, bulunduğu, tutunduğu yerden ayrılarak veya dayanağını, dengesini yitirerek yukarıdan aşağıya inmek.
- 3) Yere devrilmek, yere serilmek.
- 4) Hava taşıtları kaza sonucu hızla yere inerek çarpmak.
- 5) Vücuda bol gelen giysi aşağı kaymak.
- 6) Kar, yağmur vb. yağmak.
- 7) Vurmak, değmek, rastlamak.
- 8) Vakti gelmeden ölü doğmak.
- 9) Atlanmak, aradan çıkmak, eksik kalmak.
- 10) Eksilmek.
- 11) Aşırı ilgi veya sevgi göstermek.
- 12) Uğramak, kapılmak.
- 13) Yakışmak, uygun gelmek.
- 14) Yakışık almak.
- 15) Ödevi veya yetkisi içinde bulunmak.
- 16) Bir yerde bulunmak.
- 17) Biriyle yaşama, çalışma, birlikte olma durumunda kalmak.
- 18) Bir bölüşme sonunda payına ayrılmak.
- 19) Kötü bir sebeple istenmeden bir yerde bulunmak.
- 20) İşbaşından uzaklaşmak.
- 21) Hızı, gücü, değeri azalmak.
- 22) Isı, basınç, ateş vb. eksilmek, azalmak.
- 23) Düşkün, fakir vb. duruma gelmek.
- 24) Bir yere ansızın gelmek, damlamak, tesadüfen gelmek.
- 25) Belirli zamana rastlamak.
- 26) Fırsat çıkmak.
- 27) Olmak, olumsuz bir duruma girmek.
- 28) Savaşta savunulmaz duruma gelerek teslim olmak.
- 29) Bazı deyimlerde "yürüme, birlikte gelmek" anlamlarında kullanılan bir fiil.
- 30) Kötü yola girmek.
- 31) Alışmak, müptela olmak.
- 32) Telefon, sanal ağ vb. alanlarda bağlantı kurmak.

Düş- fiilinin anlamsal çeşitliliği tarihî ve çağdaş kullanım ile lehçeler arası kullanımını ortaya koymak amacıyla sınırlı sayıda kaynak üzerinden

örneklendirilmiştir. Bu bakımdan *Dîvânü Lügâti't-Türk* tarihî Türkçe verilerini yansıttığı için, *Altayca-Türkçe Sözlük*, lehçeler arası anlamsal paralellikleri gösterdiği için, *Türkçe Sözlük* ise çağdaş Türkiye Türkçesindeki kullanımları temsil ettiği için tercih edilmiştir.

Türkçe Sözlük'te *düş-* fiili gerçek anlamda kullanıldığı gibi genel olarak mecazi anlamlarda yer almaktadır. Hem olumlu hem olumsuz anlamlarda kullanılan fiil, 13. anlamda "Bu fotoğraf masaya güzel düştü." yani yakıştı şeklinde olumlu anlamlarda kullanılırken, 30. anlamda "kötü yola düşmek" yani kötü yola girmek şeklinde olumsuz olarak kullanılmaktadır.

Altayca-Türkçe Sözlük'te *tüş-* fiili, 1) *inmek, düşmek, geçmek: attan түş- "attan inmek", түбүккө түş- "belaya düşer olmak", кыш түшти "kış geldi", 2) hareketin aniden yapıldığını gösteren yardımcı fiil: tura түş- "olmak, bulunmak, düşey durumda bulunmak" (Naskali Gürsoy ve Duranlı, 2019, s. 222).*

Dîvânü Lügâti't-Türk'te de *tüş-* fiilinin birden fazla anlamı yer almaktadır. Bu anlamlar, *inmek, düşmek, konaklamak* [düşmek, inmek] *er attın түшти* (3251) "Adam attan indi", *er tamdın түшти* (3251) "Adam duvardan düştü", *arslanlayu күкrelim, күчи анун kewilsün* (3251) "Arslan gibi күkreyelim ki düşman zayıf düşsün" (DLT: s. 235) şeklindedir.

Gerard Clauson *tüş-* fiilinin hareket anlamında kullanıldığını belirtmiş, "yerleşmek", (bir yere) "inmek", "emekli olmak", "çekilmek" (bir yere) "düşmek"; örnek olarak ise "*ol at anta түш[di]*" (o at oraya düştü), "*өгүзкө түшди*" (nehre düştü) (1972, s. 560) şeklinde açıklamıştır. Clauson'un verdiği anlamlar içerisinde "to retire" yani emekli olmak anlamı başlangıçta *düş-* fiiliyle ilgisizmiş gibi görünse de aslında burada bir görevden inmek, ayrılmak, çekilmek anlamlarında mecazi bir kullanımı ifade etmektedir.

Yeni Tarama Sözlüğü'nde *düş-* fiili 12 farklı anlamıyla tespit edilmiştir. 1) "Vaki olmak, olabilmek", 2) "Mağlup olmak", 3) "Müstevli olmak", 4) "Üzerine yürümek, hücum etmek", 5) "Yakışmak, ait olmak", 6) "Konmak, inmek, nüzul etmek", 7) "Şehit olmak, savaşta ölmek", 8) "Başvurmak, intisap etmek", 9) "Girmek, kapanmak, sığınmak", 10) "Atlamak, girmek", 11) "Yıklamak", 12) "Âciz, çaresiz kalmak, sefil olmak" anlamlarındadır. Bu farklı anlamlar bir fiilin birden fazla anlamını gösterirken fiilin anlam kayması ve anlam genişlemesi gibi birtakım şekillere girdiğini de göstermektedir.

3. Yöntem

3.1. Veri Seti/İnceleme Metinleri

Bu çalışmada Eski Anadolu Türkçesi Dönemi metinlerine ait seçilmiş beş eserden *Behçetü'l Hadayık*, *Marzubân-name*, *Kur'an Tercümesi*, *Kıssa-i Yusuf* ve *Süheyl ü Nevbahâr*'da yer alan *düş-* fiilinin kullanımları taranarak birden fazla anlamları tespit edilmiş ve açıklanmıştır. Eserler dönemin dil özelliklerini yansıtan ve fiilin çeşitli kullanımlarını içeren metinler arasından seçilmiştir. Söz konusu eserler, dönemin farklı anlatı türlerini (dinî, didaktik, mensur, manzum) temsil etmesi nedeniyle taranmıştır. Eserler, fiilin tek bir metin türüyle sınırlı olmayıp farklı metin türlerindeki anlamsal çeşitliliğini göstermek amacıyla incelenmiştir. Fiilin kullanım sıklığından ziyade anlam türleri esas alınmıştır. Aynı anlamı tekrar eden kullanımlar tek bir anlam örneği şeklinde değerlendirilmiştir.



Eski Anadolu Türkçesi üzerine yapılan çalışmalarda bazı fiillerin çok anlamlılığı ile ilgili araştırmalar mevcuttur. Ancak dönem metinlerinde *düş-* fiilinin anlam çokluğunu, belirli eserler üzerinden ayrıntılı şekilde ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum, söz konusu fiilin dönem içindeki kullanımının incelenmesini gerekli kıldığı için alandaki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Behçetü'l Hadayık, müellifi kesin olarak bilinmemekle birlikte dinî ve ahlaki öğütleri bir araya getiren didaktik bir eserdir. 41 meclise ayrılan eserin başlıkları Arapçadır. Meclislerin içerisinde Yusuf kıssası, İslam dininin affedici olması, Receb, Ramazan ve Şaban ayları, bayram ve aşuranın faziletleri, ilmin değeri, gerçek âlim ve sahte âlimleri birbirinden ayırmak gerektiği gibi çeşitli konulara yer veren bir eserdir (Canpolat, 2018, s. 9).

Kıssa-i Yusuf, Ali Cin tarafından çalışılan eserdir. Türklük dünyasında en çok eser yazılan konular arasında Yusuf ve Züleyhâ hikâyesi yer almaktadır. Yusuf ve Züleyhâ hikâyesi kutsal kitaplarda da mevcuttur ve bu da tüm dünya milletlerinin bu konuya karşı ilgisini arttırmıştır. Türk edebiyatı içerisinde ilk kez dörtlüklerle kaleme alınan Yûsuf ve Züleyhâ hikâyesi de Ali'ye aittir (Cin, 2011, s. 9).

Kur'an Tercümesi, Türkiye Türkçesinin tarihî dönemlerinden birini oluşturan Eski Anadolu Türkçesi döneminde kaleme alınan H.804/M.1401 tarihli bilinen bu ilk satır arası Kur'an tercümesi, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesinde kayıtlıdır. 652 varak olan eser, tam bir Kur'an tercümesidir. Hazırlanan bu eserde Türkçe söz varlığının oranı, Eski Anadolu Türkçesi sahasından kaleme alınan diğer tercümelerdeki Türkçe söz varlığına oranla daha fazladır (Küçük, 2022, s. 14-15).

Marzubân-name, kıssadan hisse özelliği taşıyan mensur hikâye ve masallara dayanmaktadır. Eser, Kelile ve Dimne gibi hayvan hikâyelerinden bahsetmektedir. İran'ın kuzey bölgesinde Mâzenderân bölgesinde hüküm süren eski Bâvend sülalesi hükümdarlarından biri olan Marzubân b. Rüstem'e aittir (Korkmaz, 2017, s. 37).

Süheyl ü Nev-bahâr, 14. yüzyılda Hoca Mesûd ve yeğeni İzzeddin Ahmed tarafından Farsçadan Türkçeye tercüme edilen ve Türk edebiyatında yazılmış beşerî aşk konulu ilk mesnevi olmasından dolayı önemli bir yere sahiptir (Ciğa, 2013, s. 2).

3.2. Semantik Çözümleme Yöntemi

Bu çalışmada yer alan veriler, nitel araştırma kapsamında semantik çözümleme yöntemi kullanılarak analiz edilmiştir. İnceleme sürecinde *düş-* fiilinin seçilen eserlerdeki tüm kullanımları tespit edilmiştir. *Düş-* fiiliyle kullanılan cümlelerin Türkiye Türkçesine aktarımları metinlere sadık kalınarak tarafımızca yapılmıştır. Aynı zamanda çalışmada taranan eserlerin dizin bölümlerinde yer alan *düş-* fiilinin genellikle iki, üç ya da daha fazla anlamının verildiği görülmüştür. Ancak metin içerisindeki bağlam incelemesi sonucunda fiilin yalnızca dizindeki anlamlarıyla sınırlı olmadığı, bağlama göre birden fazla farklı anlamlar kazanabildiği kanısına varılmış ve sözlük anlamlarının dışında kazandıkları yan anlamlarla birlikte değerlendirilmiştir. Bu durum *düş-* fiilinin anlam iyileşmesi veya anlam kötüleşmesi gibi mecazî genişlemelere girdiğini göstermiştir. Metinlerde yer alan *düş-* fiilinin farklı anlamlarını yansıtan kullanımlar belirlenmiş ve bu ifadeler ortaya çıkan anlama göre başlıklar altında sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırmalar:

Düş- Fiilinin Çeşitli Kullanımları:

- 1) Düşmek
- 2) Sıkıntılı hâle girmek
- 3) Tuzağa yakalanmak
- 4) Güç ve otoritenin intikal etmesi
- 5) Can vermek, şehit olmak
- 6) Seçenek arasında kalmak
- 7) Kötülüğe uğramak
- 8) Günah işlemek
- 9) Korku gelmesi
- 10) Tanrı tarafından cezanın gelmesi
- 11) Kur'a çıkması
- 12) Nimete ulaşmak
- 13) Boyun eğmek, Buyruğuna girmek
- 14) Varmak, Ulaşmak, Gelmek
- 15) Yönelmek
- 16) Düşünmeye başlamak, Kapılmak
- 17) Peşine düşmek
- 18) Akla gelmek, Hatırlamak
- 19) Yığılmak ve bayılmak
- 20) Etkisi azalmak
- 21) Barış gelmesi
- 22) Yüz sürmek
- 23) Etkisi altına girmek
- 24) Uğramak, Rastlamak
- 25) Diz çökmek, Eğilmek
- 26) Uygun olmak, Yakışmak
- 27) Erişmek, Ulaşmak
- 28) Esiri olmak, Kapılmak
- 29) Sevince kapılmak
- 30) Manevi yüceliğin yerleşmesi
- 31) Bedende hâl belirmesi
- 32) Gürültü çıkması
- 33) Kıtlık gelmesi
- 34) Kötü sözün hedefe yönelmesi
- 35) Sorumluluk almama
- 36) Bir aşamaya ulaşmak
- 37) Haber gelmesi, Duyulması
- 38) Uzlaşma olması
- 39) Hata yapma sonucunda maruz kalmak
- 40) Secde etmek
- 41) Manevi yönelme ve saygı
- 42) İtibardan mahrum kalmak
- 43) Uyku hâline geçmek
- 44) Şüphelenmek
- 45) Vaki olmak, Gerçekleşmek



***Düş-* Fiilinden Türeyen İsim Görevindeki Sıfat-Fiiller**

- 1) Mecazi anlamlı kullanımlar
- 2) Gerçek anlamlı kullanımlar

***Düş-* Fiilinden Türeyen İsmi Niteleyen Sıfat-Fiiller**

- 1) Varoluşsal, Başlangıç
- 2) Olumsuz bir durumun isabet etmesi

Yapılan bu sınıflandırma Eski Anadolu Türkçesinin dört önemli eserinde *düş-* fiilinin yalnızca aşağı yönlü bir hareketi değil aynı zamanda çok yönlü ve işlevsel bir durumunu da göstermektedir. Bu durum fiilin somuttan soyuta doğru anlam genişlemesi yaşadığını, mecaz ve deyimleşme yoluyla yeni anlam katmanlarına büründüğünü ortaya koymaktadır.

***Düş-* Fiilinin Çeşitli Kullanımları**

1. *Düş-*: (Temel anlam)

Kelimelerin ilk ortaya çıktıkları anda karşılaşması kastedilen anlam o sözcüklerin gerçek ya da temel anlamı sayılmaktadır. Gerçek anlam genel olarak sözlük anlam şeklinde bilirse de sözlüğe bakıldığında kelimenin karşısında yer alan anlamlardan ilk başta yer alan gerçek anlam kabul edilebilir (Demirci, 2014, s. 198).

Düş- fiilinin en temel kullanımı “fiziksel bir nesne ya da canlının yukarıdan aşağıya doğru yer değiştirmesi şeklindedir. Taranan eserlerde “Kuyuya düş,” “üstüne düş-” ve “suya düş-” gibi örneklerde, fiilin temel anlamı korunarak herhangi bir soyutlamaya gidilmemiştir. İncelenen dört eserde de fiilin bu gerçek anlamlı kullanımı mevcuttur.

Behçetü'l Hadayık'ta yer alan “kuyuya düşmek” ifadesi Yusuf'un kuyuya düşme hikâyesine bir telmihtir. Metinde Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılması anlatılmaktadır. Bu açıdan *düş-* fiili, fiziksel aşağı yönlü hareketi bildiren gerçek anlamıyla kullanılmıştır. *Kur'an Tercümesi*'nde yer alan “dağların üstüne düşmesi” ise ilahi tehdit anlamında olan ve gerçek anlamda kullanılan *düş-* fiilini nitelemektedir. Beyitte “Hani bir zamanlar biz o dağı gölgelik gibi tepelerine çekmiştik de üzerlerine düşüyor zannettikleri bir sırada demiştik ki; “Size verdiğimiz kitabı kuvvetle tutun ve içindekini hatırlınızdan çıkarmayın, umulur ki korunursunuz” şeklinde Araf suresi 171. ayetine gönderme yapmaktadır (Yazır, 2016). *Marzubân-name* ve *Kıssa-i Yusuf*'ta verilen “balık suya düştü” örnekleri ise gerçek balığın fiziki anlamda suya düşme olayı anlatılmıştır. *Süheyl ü Nev-bahâr*'da ise kişinin bayılarak yere düşmesi anlatılmıştır.

“*Düş-*”:

Yâ Ya'kûb, sen Yûsuf'un armağın, açmağın kaygurursan. Sulu kuyuya düşesin bilseñ ne kıladun? (BH: 70b/10).

“Ey Yakup, sen Yusuf'u düşünmekten yoruluyor, acıkıyor ve kaygılanıyorsan, sulu bir kuyuya düşeceğini bilseydin ne yapardın?”

Balık vedâ' kıluban suva düşdi, Yûsuf kirü melik tapa kelür emdi (KY/D23v/14).

“Balık vedalaşarak suya düştü, Yusuf geri hükümdara doğru gelir şimdi.”

Ol tağı anlar üstine düşecekdiir alıruz size verdüğümüz kitabı cidd ü cehdile dahı zıkr eylenüz anuñ içinde olanı (KT: 177a/3).

“O dağ üzerlerine düşecektir, size verdiğimiz kitabı ciddi ve gayretle alınız ve onun içinde olanı zikrediniz.”

Va’llâhi balık girü suya düşdi, balıkçıl mahrûm kaldı (MB: 30b/14).

“Vallahi balık geri suya düştü ve balıkçıl (kuş) da mahrum kaldı.”

Gidüp uşşı âh itdi düşdi yire, kimesneye yol yoh kim anda gire (SN: 52/519).

“Akı başından gitti ve yere düştü; kimse yolu bilmez ki oraya girsin.”

2. Sıkıntılı hâle girmek:

Kişinin, sıkıntılı ve zor hâlleri anlatılırken dilde birtakım mecazlı ifadeler kullanılmaktadır. Bunlardan biri de eserlerde tespit edilen “mihnete düşmek” deyimidir. Arapça *mĥn* kökünden gelen *miĥna(t)*, “zorluk, zahmet, sınav” sözcüğünden alınmıştır. Nişanyan Sözlük’te Arapça *maĥana* “sınadı, imtihan etti” fiilinden türediği yer almaktadır.

“*Mihnete düş-*” deymi bir kişinin, rahat bir durumundan sıkıntılı, zahmetli bir hâle bürünmesini soyut bir şekilde ifade etmektedir. Bu kalıp ifade fiziksel olarak sıkıntılı bir durum içerisine girmenin olumlu bir durum olan rahatlıktan olumsuz bir durum olan sıkıntıya geçerek keskin bir karşıtlık üzerine temellendirilmiştir. Dolayısıyla bu hâlin *Behçetü’l Hadayık*, *Kıssa-i Yûsuf* ve *Marzubân-name’*de *düş-* fiiliyle geçişinin sağlanması, yaşanan değişimin aşığı yönlü ve sarsıcı oluşunu beyitler üzerinden örneklendirerek vermiştir. *Marzubân-name’*de yer alan “mihnet kuyusuna düş-” ifadesi ise daha derin bir anlam boyutunda olup somut (kuyu) + metaforik bir kullanım sergilemektedir.

“**Mihnete düş-**”:

“**Mihnet kuyusuna düş-**”:

Ol Âdem peygâmbur durur ‘aleyhi’s-selâm. Kaçan kim buğday yidi, uçmağdan çığdı, dünyâ miĥnetine düşdi (BH: 41b/14).

“O Âdem peygamberdir selam üzerine olsun. Ne zaman ki buğday yedi, cennetten çıktı, dünya sıkıntılarına düştü.”

Turguzup türlü ta’âm yedürür idi, Ol râhatdan bu miĥnete düşdim emdi (KY/B18r/14).

“Durdurup türlü yemekler yedirirdi, o rahat (hâlimden) şimdi bu sıkıntılı hâle düştüm”

Her çend ki dâv cümle maĥlûkuñ yavuzrağıdur amma, çün miĥnet kuyusına düşmiş ve hiç kimseye günâhu degmemiş ve anı bu belâda komak mürrüvvet olmaya (MB: 13a/13).

“Dev, her ne kadar tüm yaratıkların en kötüsü olsa da felaketin içine düştüğü ve kimseye zarar vermediği için onu bu belada bırakmak doğru olmaz.”

3. Tuzağa yakalanmak:

“Tuzak” kelimesi Eski Türkçeden bu yana kullanılan bir kelimedir. Kubbealtı Lugatı’nda “Tuzak kurmak” deymi ise “(Hayvanın) Kendisi için hazırlanan tuzağa yakalanmak” anlamında olup kelimenin mecazi anlamı ise “birinin oyununa gelmek, kendisi için hazırlanan kötü duruma düşmek” anlamlarıdır.



*Marzubân-name'*de tespit edilen *duzaka düş-* deyimini “tuzağa yakalanmak” anlamında kullanılan mecazi bir söyleyiştir. Eserde kelimenin -d fonetiği ile kullanılması ise kök ünsüzdeki yumuşamadan kaynaklanmaktadır.

“Duzaka düş-”:

Sen ol degül misin ki bu oğlana gülerdün, duzağı gördün; ne hoş düşdün bu duzağa? didi. (MB: S.73/17).

“Sen o değil misin ki bu çocuğa gülerdin, tuzağı gördün; ne güzel yakalandın bu tuzağa?” dedi.”

4. Güç ve otoritenin intikal etmesi:

*Marzubân-name'*de güç ve otorite gibi önem arz eden soyut değerlerin yeni bir kişiye intikal etmesi anlamıyla kullanılan “padişahlar üstine düş” ifadesi mecazlı bir söyleyiştir. Günlük hayatta kullanılan “görev bana düştü, miras ona düştü” gibi ifadeler de bu mecazlı söyleyişe örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla *düş-* fiili fiziksel anlamını kaybederek anlam genişlemesine uğramış ve yönetim gücünün farklı zamanlarda ayrı kişilerde olması şeklinde soyut bir anlatıyla ifade edilmiştir.

“Padişahlar üstine düş-”:

Evvel saltanat peygamberlere değdi, andan hulefâ, andan pâdişâhlar üstine düşdi (MB: S.13/7).

“Önce saltanat peygamberlere ulaştı, ondan sonra halifelere, ondan sonra da padişahların üzerine geçti.”

5. Can vermek, şehit olmak:

Düş- fiilinin hem *Behçetü'l Hadayık* hem *Kur'an Tercümesi* hem de *Süheyl ü Nevbahâr'*da “şehit olmak, toprağa düşmek” (ölmek) gibi mecazi kullanımına rastlanmıştır. *Behçetü'l Hadayık*'ta “kendü düş-” kullanımı şehit olmak anlamında ve savaş bağlamıyla geçmekte olup yere serilme üzerinden bu manevi mertebe anlatılmak istenmiştir. *Kur'an Tercümesi'*nde “topraka düş-” kullanımı kişinin topraktan gelip toprağa geri dönüşü somut bir ifadeyle anlatılmak istenmiştir. Ölümün bir yok oluş değil toprağa geri dönüş sürecine dikkat çekilmiştir. *Süheyl ü Nevbahâr'*da ise *düş-* fiili tek başına savaşa ölmek, şehit olmak anlamlarında kullanılmıştır.

“Birçok ayette şehitliğin önemine ve Allah katındaki değerine dikkat çekilmiştir. Örneğin Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin. Zira onlar diridir. Fakat siz farkında değilsiniz” (el-Bakara 2/154) (Atar, 2010, s. 429) açıklaması yer almaktadır. İslami kültürde şehitlik kavramı sıradan bir ölüm olarak değerlendirilmediği için fiilin “ölmek” yerine “düşmek” şekliyle tercih edilmesi kullanımın hem estetiksel hem de kültürel bir tercih olarak yansıtıldığını göstermektedir. Aynı şekilde “Savaşa düştü, cephede düştü” şeklinde kullanımlar da tarih boyunca bu estetik dille ifade edilmiştir. Dolayısıyla *düş-* fiili üzerinden yapılan bu söyleyişler mücadele içerisinde gerçekleşmiş değerli bir ölümü yansıtmaktadır.

“Kendü düş-”:

“Toprağa düş-”:

“Düş-”:

*Ol yigit çıktı, yitmiş eri bir kezde akdardı, yitmiş birinci **kendü düşdi** (BH: 76b/17).*

“O cesur kişi çıktı, yetmiş askeri tek seferde yendi, yetmiş birinci kişi olarak ise kendisi şehit oldu.”

*Ꞑul kırnaꞐ âzâd eylemekdür ya yemek yedürmekdür bir günde ki Ꞑatı kızlıꞐdur Ꞑarâyib yitimlere yâ **toprağa düşmiş** miskinlere (KT: 642a/3).*

“Köle ve cariyeyi özgür bırakmak demektir, ya da ona yemek yedirmek demektir; bir günün kıtlık ve sıkıntı koşullarıdır, yetimlere ya da toprağa düşmüş (ölmüş) zavallılara yöneliktir.”

*Ꞑeri şındı şubaşumuz **düşdidi**, Tutıldum u ben şeh bana buşdudı (SN: 375/4685).*

“Asker bozguna uğradı, komutanımız şehit olmuştu; ben yakalandım ve şah bana kızmıştı”

6. Seçenek arasında kalmak:

“Tedbîr” ifadesi, sözlükte “ihtiyar olunacak süluk ve harekete karar vermek, tefekkür ile tasmin etmek” (Redhouse, 2016, s. 485) anlamındadır. Bu yönüyle aynı zamanda bir tür akıl yürüterek görüş belirleme işlevi de taşımaktadır.

Marzubân-name’de de tedbir, “çare”, “tedbir” ve “görüş” anlamlarında kullanılmaktadır. Aşağıdaki örnekte yer alan tedbîr ise “görüş” anlamındaki hâliyle yer almaktadır. Tedbîr düş- ifadesinde kullanılan düş- fiili fiziksel bir düşüşten ziyade bir konuda karar verme aşamasının iki seçenek arasında kalma durumunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla fiil, yer değiştirme eyleminden soyut bir zihinsel kararsızlık sürecine aktarılarak anlam genişlemesine uğramıştır.

“Tedbîr düş-”:

*“Çün sizün **tedbîriñüz** iki nesne arasına **düşdi**, birin koyup dañı birin dutmak ‘aklı işi degül (MB: 20a/9).*

“Sizin görüşünüz iki taraf arasında kaldığı için, birini bırakıp biri desteklemek akıl işi değil.”

7. Kötülüğe uğramak:

“Fitne” kelimesi, “altın ve gümüş gibi değerli madenleri saflığını anlamak için ateşte eritmek” anlamına gelen fetn (fütûn) kökünden türemiştir. Kelime, “derisini daha kolay yüzebilmek için kurbanı sıcak kuma gömmek; kandırmak, gönlünü çelmek” ve “pusu kurarak yol kesmek” gibi çeşitli anlamlara da sahiptir (Lisânü’l-‘Arab, “ftn” md.) (Çağrı, 1996, s. 156). Kelime zaman içerisinde “azdırma”, “karışıklık, fesat, şûriş” gibi sözlük anlamlarına da sahip olmuştur (Sami, 2018, s. 763).

Kur’an Tercümesi’nde rastlanan “fitneye düş-” yapısındaki düş- fiili, öznenin kendi iradesi dışında gerçekleşen olumsuz bir duruma sürüklenmeyi ele almaktadır. Bu durum düş- fiilinin Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde olumsuzluğu niteleyen somut



isimlerle bir araya geldiğinde pasif anlam kazandığını göstermektedir. Metin bağlamından da hareketle burada özneyi suçlamaktan çok onu uyarma eğiliminde bulunulduğu ve fiilin de maruz kalmayı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

“Fitneye düş-”:

Siz anuñla fitneye düşdi-siz tahkik sizün Tanrı’ñuz Allâh’dur pes bana uyuñuz ve buyruğuma muñt’ olunuz (KT: 340b/7).

“Siz onunla kötülüğe uğradınız, şüphesiz sizin Tanrı’nız Allah’tır, öyleyse bana uyunuz ve emirlerime itaat ediniz,”

8. Günah işlemek:

“Günah” kelimesi Farsça bir kelimedir ve “suç” anlamına gelmektedir. Tüm dinlerde kutsal sayılan varlıkların bulunduğu göz önüne alındığında her dinde emir ve yasaklar bütününe olduğu ve bunlara uyulmaması durumunda ortaya çıkan günah olgusunun ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Beşeri kanunlara aykırı davranmak suçken, dinî kurallara aykırı davranmak ise kişiyi ahlaki, vicdani ve dinî sorumluluklar almasına yönelir. Günah kavramının içeriği de her dinde kutsal varlık anlayışı ve insanlar arasındaki ilişkisine bağlı olarak değişkenlik göstermektedir (Harman, 1996, s. 278).

*Kur’an Tercümesi’*nde yer alan “günâha düş-” ifadesi ise kişinin günah işleyip sonra onu terk etmesi ve başkasının yaptığını söylemesini ve bunun da iftiraya girip büyük günah işlemesini ele almaktadır. Dolayısıyla bu eylem *düş-* fiiliyle anlatılarak günaha sürüklenmenin başka bir boyutunu yansıtmaktadır.

“Günâha düş-”:

Kim günâh işlese kazansa yamanlık kazansa andan sonra bıraksa anı işlemeyen kişi üstine tahkik bühtân eylemişdür ulu günaha düşmişdür (KT: 95b/5).

“Kim bir günah işler ve kötülük kazanırsa ve sonra onu terk ederse o günahı işlemeyen kişinin üzerine şüphesiz iftira atmış olur ve büyük günah işlemiştir.”

9. Korku gelmesi:

Metinlerde geçen “korku düş-” ifadelerinde *düş-* fiili fiziksel aşağı yönlü bir hareket taşımayıp soyut ve duygusal bir durumu nitelemektedir. *Kur’an Tercümesi’*ndeki kullanımda Hz. Musa’nın iç dünyasına yönelik bir durum söz konusudur. Korku unsurunun öznenin ruhuna yerleştiğini ve bireysel bir korku duygusu uyandırdığını ifade eder.

*Marzubân-name’*de ise korkunun tek bir kişiye değil topluluğa intikal ettiği ve dışsal bir korkunun yerleştiği vurgulanmaktadır.

“Korku düş-”:

Pes ol vaqt ki bırağdılar iplerini ve ‘aşâlarını Mûsâ’ya anlaruñ sihrinden yörür gibi gözükdi pes korku düşdi Mûsâ’nuñ yüregine (KT: 338a/6).

Daha sonra iplerini ve asalarını attıkları zaman, yaptıkları sihir nedeniyle Musa'ya (onlar) hareket ediyor gibi göründü ve Musa'nın yüreğine korku geldi."

*Dağı anuñ-ıla savaşa başlamadın anuñ göñüllere **korğusı düşdi** (MB: 23b/6).*

"Daha onunla savaşa başlamadan onun (varlığı) insanlara korku saldı."

10. Tanrı tarafından cezanın gelmesi:

"Azap" Arapça kökenli olup "terk etmek, vazgeçmek, vazgeçirmek" anlamlarında olan "azb" kökünden bir isimdir ve "işkence, eziyet ve elem" anlamlarında kullanılmaktadır. Elem ve ıstırap gibi olumsuz unsurların bir kısmı beden, bir kısmı da ruh üzerinde etkilidir, bu yüzden azap hem maddi hem de manevi boyuttaki bir cezayı nitelermektedir (Yavuz, 1991, s. 302).

*Kur'an Tercümesi'*nde ise "azap düş-" ifadesiyle Tanrı cezasının yalnızca kişiye gelmekle kalmadığı, olumsuz bir durumun özne üzerine yerleşmesi ve etkili hâle gelmesini *düş-* fiiliyle daha baskın bir şekilde ifade eder.

"Azâb düş-":

Eyitdi tahkik düşdi üstünüze Çalab'ıñuzdan 'azâb ve kaçımak (KT: 161b/2).

Söyledi: "Şüphesiz Tanrı'nızdan üzerinize azap ve öfke geldi."

11. Kur'a çıkması:

"Kur'a" kavramı eskiden Osmanlı Dönemi'nde acemi oğlanların askere alınmasında ve kayıtlarının belirlenmesinde uygulanmaktaydı. Günümüzde ise "kur'a çekme" deyimini "şans arama" veya "oy kullanarak seçme" anlamında kullanılmaktadır (Fehd, 2002, s. 381).

*Marzubân-name'*de ise "kur'a düş-" gibi soyut kalıp ifadesi, kur'a gibi rastlantısal durumların belirli bir kişiye isabet etmesini ve o sonuç üzerinde etkili olması durumunu ifade etmek için kullanılmıştır.

"Kur'a düş-":

Kazâ-yı nâ-gâh ol gün kur'a demürkiye düşmiş (MB: 13b/7).

"O gün ani bir talih sonucu kur'a demirciye çıktı."

12. Nimete ulaşmak:

Sözlüklerde "nimet" (na'me) kelimesi masdar şekilde "bolluk ve iyi hâl içinde olmak" anlamında nitelenirken, isim olarak ise "maddî ve mânevî imkânlar" anlamına gelmektedir (Lisânü'l-'Arab, "n'am" md.; Kâmus Tercümesi, IV, s. 500). Nimet şeklinde değerlendirilen unsurlar hem maddi hem de manevi olarak ikiye ayrılır. Maddi olanlar dünyada devamlılık sağlamak amacıyla ihtiyaç olan her şeyi kapsamaktadır. "Su, bitkiler, meyveler, eşler, oğullar, giyecekler, dağlar, ırmaklar, gece ve gündüz" gibi. Manevî nimetler ise Kur'an'da yer alan "hidayet, iman ve bunların sağladığı ebedî hayattaki mutluluğu temsil etmesidir" (Günaydın, 2007, s. 129).

Aşağıdaki beyitte "mihnetten çıkıp nimete düşmek" ifadesi, olumsuz bir durumdan olumlu bir duruma geçişi anlatmaktadır. Zindan gibi zor bir mekânda yer alıp bu durumdan kurtularak özgürlüğe, bolluk ve berekete kavuşma mesajı "nimete



düş- şeklinde ifade edilerek *düş-* fiilinin anlam zenginliğini olumlu yönde göstermektedir.

“Ni’mete düş-”:

Yine zindândan çıkmak şükr yiri erdi. Anuñ için kim miñnetden çıkdı, ni’mete düşdi (BH: 107b/1).

“Yine zindandan çıkmak şükür yeri idi. Çünkü sıkıntılı durumdan çıktı, nimete kavuştu.”

13. Boyun eğmek, buyruğuna girmek:

Bende sözcüğü, *Kubbealtı Lugatı’da* “Kul, köle, abd, memlûk”, *bendelik* ise “kulluk, kölelik” anlamında kullanılan bir kavramdır. TDV İslâm Ansiklopedisi’nde köle kavramından bahsedilirken kölenin, hukuki ve statü açısından hür insandan farklı bir konumda yer aldığı, fiil ve fiil ehliyetleri bakımından da sınırlı olduğu (Aydın, Hamidullah, 2002, s. 237) ifade edilmiştir.

Düş- fiili temel anlamından çıkararak mecazi bir anlam olan “bir duruma sürüklenmek, o durumun içerisinde yer almak” anlamlarıyla ilişkilendirilmektedir. Bu da fiilin anlamsal olarak geniş bir yelpazede sunulduğunu göstermektedir. Bu durum aşağıdaki beyitte “köleliğe düşmek” şeklinde olumsuz bir durumla açıklanmıştır.

“Bendelikge düş-”:

Kaygulu özümğa iş kim buldaçı, Âzâd özüm bendelikge düşdüm emdi (KY/B18r/12).

“Kaygılı kendime kim iş bulacak, özgür olan kendim şimdi köleliğe düştüm (köle oldum).”

14. Varmak, ulaşmak, gelmek:

Eski Türkçede “barmak” (varmak) şekliyle bulunan fiil *Kubbealtı Lugatı’nda* “belli bir yere ulaşmak, vasıl olmak” anlamındadır.

Kişinin bir yerden farklı bir yere gitmesi çeşitli fiillerle ifade edilirken *düş-* fiili de bu işlevi üstlenmektedir. Örneğin *Behçetü’l Hadayık’ta* yer alan “Kerbela’ya düştü” ifadesi *Yezid* ordusunun Kerbela’ya ulaşmış olması, *Kıssa-i Yusuf’ta* yer alan “Mısır’a düştü” ifadesiyle *Yusuf’un* Mısır’a ulaşması, *Marzubân-name’de* “sahraya düştü” ifadesiyle *Zerûy’un* geniş bir ovaya varması şeklinde açıklanmaktadır. *Süheyl ü Nevbahâr’da* “yad yirlere düş-” ifadesiyle yabancı yerlere gelmek anlamı kastedilmektedir. *Düş-* fiili dört örnekte de fiziksel düşüş anlamından uzaklaşarak bir mekâna yönelme ve varış anlamı taşımaktadır.

“Kerbela’ya düş-”:

“Mısır’a düş-”:

“Şahrâya düş-”:

“Yad yirlere düş-”

Ve Yezîd oğlu ‘Utbe dağı ‘Arablar süsiñ dirnedi, keldi, Kerbelâya düşdi (BH: 75b/17).

“Ve Yezid’in oğlu Utbe’de Arapların ordusunu topladı, geldi, Kerbela’ya ulaştı.”

‘*Âkıbet Yūsuf dağı Mıŝıra düŝdi, Mıŝır içre kıl olup satulur emdi (KY/B29v5).*

“Sonunda Yusuf da Mısıra vardı, Mısır içinde köle olup satılır şimdi.”

Zerûy geñince bir şahrâya düşdi. Vardı bir mağâraya sığındı (MB: 29b/8).

“Zeruy genişçe bir ovaya ulaştı. Varıp bir mağaraya sığındı.”

Yardı beni yârumdan u yad yirlere düşdüm, Biliŝ bigi bilmezven atamı vü anamı (SN: 233/2860).

“Yârimden ayrıldım ve yabancı yerlere geldim, babam ve anamı da bilmez hâle geldim.”

15. Yönelmek:

Kıssa-i Yusuf ta yer alan beyitte Hz. Yusuf’un güzelliğine telmih vardır. Eserde bulunan “aņa düş-” ifadesindeki *düş-* fiili fiziksel bir hareketin dışında bakışların dikkatli bir şekilde Hz. Yusuf’a yönelmesini ifade etmektedir. Kadınların gözlerinin Yusuf’a düşmesi (yönelmesi) bakışların adeta onun üzerinde toplanmasına ve güzelliği karşısında dikkatlerin ona yönelmesine neden olmuştur. Böylece *düş-* fiili yer değiştirme dışında dikkat ve algının belirli bir yöne odaklanmasını anlatan soyut bir anlam içermektedir.

“Ana düş-”:

Yusuf nikab açuban cevelan kıldı, Ol hatunlar közleri aña düşdi (KY/B42v2).

“Yusuf yüzünü açarak etrafta dolaştı, o kadınların gözleri ise ona yöneldi.”

16. Düşünmeye başlamak, kapılmak:

Düş- fiili hem gerçek hem mecaz anlamlarda kullanılan bir hareket fiilidir. “Bir yerden bir yere inmek, bir yere yerleşmek, konmak” anlamında kullanılmış ve Oğuz sahasında t>d deđiŝimiyle bugünkü biçimini almıştır. Başlangıç olarak fiziksel bir hareketi bildirirken zamanla soyut anlam alanlarına doğru genişlemiştir. “Fikre düş-, hayâle düş-” gibi örneklerde düşünmeye başlamak anlamında zihinsel bir yönelmenin belirmesi görülmektedir. Dolayısıyla *düş-* fiili ve *düşün-* fiili aynı kökenden gelen iki ayrı kelimedir. Bu tür kullanımlarda düşünce ve hayal gibi unsurlar içine düşülecek bir alan gibi tasavvur edilmektedir. Kişinin zihni o düşünce içerisine yerleşerek metaforik bir aktarım oluşturmuştur.

“Fikre düş-”:

“Sağınça düş-”:

“Hayâle düş-”:

Pes kaçan peygâmbere ŝalla’llâhu ‘aleyhi ve sellem bu sözi işitti erse katı sağınça düşdi (BH: 86a/18).

“Sonra ne zaman peygamber aleyhisselam bu sözü duyduysa sağlam bir düşünceye daldı.”

Anı kördi melik duğar fikre düşdi, Bağ buğavı ayağından cümle ŝeŝdi (KY/B21r/9).



“Onu gördü, hükümdar hemen düşünmeye başladı, ayağındaki tüm bağ ve prangaları çözdü.”

Çetük bu söze inanmadı, lakin hâtırı melûl oldu ve hayâle düşdi (MB: 33a/14).

“Kedi bu söze inanmadı, ancak morali bozuldu ve düşüncelere daldı.”

Hayâline düşüp oldu iy Süheyl hayâl, Gel indi uş yüzini gördüñ oldu hoş sanja hâl (SN: 128/1517).

“Ey Süheyl, (onun) hayaline kapılıp hayal olmuşsun, gel şimdi (onun) yüzünü gördüğünde sende hoş bir hal oldu”

17. Peşine düşmek:

Kur'an Tercümesi ve *Marzubân-name'* de “ardına düşmek” ifadesi, belirli bir hedefe yönelerek takip etme anlamı kazanmıştır. Fiil, öznenin belirli bir kişiyi hareket halinde izlemesini ve ona ulaşmasını hedeflediği bir durumu yansıtır. Bu açıdan *düş-* fiili yönelme anlamını korumakla birlikte yapılan hareketin sürekliliğini de korumaktadır.

Ardına düş-”:

Biz evvel îmân getürdügümüzden ötürü dahı biz vahy eyledük Mûsâ'ya ki benüm kullarum al git geceyle Fir'avon arduñuza düşecekdür (KT: 396a/7).

“Biz daha önce iman ettiğimiz için Musa'ya vahy ettik ki ‘Kullarımı geceleyin alıp götür, Firavun peşinize düşecektir.’”

Bir deste-çûb eline alup ardına düşdi (MB: 22a/13).

“Eline bir sopa alıp ardına düştü (koyaladı).”

18. Akla gelmek, hatırlamak:

“Hâtır” kelimesi Nişanyan Sözlük'te “htr” kökünden gelir ve “gönül, bilinç” sözcüğünden alıntıdır. *Kıssa-i Yusuf* ta tespit edilen “hatırına keyd düş-” ifadesinde kişinin aklında aniden bir durumun belirmesi söz konusudur. Beyitte yer alan Züleyha'nın aklına hilenin gelmesi zihnine bir planın yerleşmesini anlatmaktadır. Böylece *düş-* fiili bir düşünce veya olgunun akılda yer etmesi şeklinde semantik bir evrim gerçekleştirmiştir. *Süheyl ü Nev-bahâr* da ise “hatırlamak” anlamında kullanılan “sana nite düşdi” ifadesi yer almaktadır.

“Hâtırına düş-”:

Bu sözi işitüp züleyhâ yavlağ buşdı, 'Ârı kelip hâtırına keyd düşdi (KY/B43r/10).

“Bu sözü işiten Züleyha iyice öfkeleni, utanması gelerek aklına hile düştü”

Didi nite düşdi i baba sanja, Ki 'îşi koduñ üşte geldüñ bana (SN: 180/2186).

“Ey baba, işini bırakıp bana gelmek nasıl aklına geldi, dedi.”

19. Yıgılmak, bayılmak:

Düş- fiilinin birçok anlamı olduğu gibi “kuvveti zâil olup zayıflamak, kuvvetten düşmek” (Sami, 2018, s. 493) şeklinde yer alan anlamı da mevcuttur. *Kıssa-i Yusuf* ta yer alan “hâlden düşmek” deyimini “bitkin bir hâl almak, hasta olmak” anlamında kullanılmıştır. Kişinin duygusal çöküşünü ve yorgun olma durumunu yansıtmaktadır. Züleyha örneğinde de öznenin pasif olarak dayanma gücünün azaldığı ve Yusuf'u

görmeden duramayacak hâle geldiği ifade edilir. Kendiliğinden aşağı duruma çekilme süreci mecazi bir şekilde yansıtılmaktadır. *Süheyl ü Nev-bahâr*' da ise "ögi düş-" ifadesi "aklin gitmesi, bayılmak" anlamında kullanılmıştır.

"Hâlden düş-":

"Ögi düş-"

Züleyhâ hâlden düşdi anda keğin, Bir sâ'at körmese yûsuf yüzün (KY/B33r/6).

"Züleyha orada öyle hâlden düşmüştü ki bir saat Yusuf'un yüzünü görmese (dayanamazdı)."

Gidüp ögi düşdi [vü] taldı gözi, Şarardı şu gül biği taze yüzü (SN: 106/1235).

"Gözleri doldu ve yere yığıldı, gül gibi taze yüzü sarardı."

20. Etkisi azalmak:

"Etki azalması" bir kişinin, otoritenin, durumun veya nesnenin zihinde var olan etkisinin azalması durumuna işaret etmektedir. *Kıssa-i Yusuf*'ta yer alan "sarayın üç defa sallanıp heybetinin düşmesi", kişi üzerinde yarattığı görkemli duruşunun azaldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla algılanan güç ve baskınlığın aşağıya doğru azalışı mecazi bir şekilde aktarılarak *düş-* fiilinin anlam genişlemesine uğradığını göstermektedir.

"Heybet düş-":

Sarây üçi teprendi heybet düşdi, Muhkem yavlağ öfke birle buşar emdi (KY/B67v/12).

"Saray üç defa sallandı, heybeti azaldı, çok sağlam öfke ile sinirlendi şimdi."

21. Barış gelmesi:

Sulh "barış" kelimesi Nişanyan Sözlük'te Arapça *slh* kökünden gelmektedir. Fıkıh terimi olarak bakıldığında bireyler ya da toplumlar arasındaki huzursuzlukların anlaşma yapılarak sonlandırılmasını ifade etmektedir (Atar, 2009, s. 481).

Düş- fiili, *Kıssa-i Yusuf*'ta "*sulh düş*" ifadesiyle bir araya gelerek barışın gerçekleşmesi anlamında kullanılmıştır. *Sulh* kavramı iki taraf arasında yer alan somut bir varlık gibi tasavvur edilmiştir. Toplumsal bir durumun ortaya çıkmasını ifade eden bu kalıp ifade, cümlede metaforik bir işleve bürünmüştür.

"Sulh düş-":

Andan şonra bu araya şulh düşdi, Ehl-i ihvân cümle aña öğüt verdi (KY/B77v/7).

"Ondan sonra buraya barış geldi, kardeşler topluluğundaki herkes ona öğüt verdi."

22. Yüz sürmek:

Yüzü düşmek deyimine, Açıklamalı Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü'nde "somurtmak, çehresi bozulmak" anlamı verilmiştir. *Kıssa-i Yusuf*'ta birleşik fiil yapısından oluşan "yüzün düş" deyimini, bu olumsuz anlamıyla değil "yüzü sürmek" ifadesiyle anlatılmıştır; ancak burada soyut bir durumun meydana gelmesi değil, aşağı yönlü gerçekleşen bedensel bir hareket işaret edilmektedir. Düşme eylemi istemsizce yapılan bir eylem olmayıp, kişinin kontrollü bir şekilde gerçekleştirdiği durumu yansıtmaktadır.



Metinde gerçekleşen aşağı yönlü hareket Yusuf peygamberin gerçekleştirdiği bir ritüeli desteklemektedir. *Düş-* fiili bedensel olarak yas ve özlemi somut bir hâle büründürürken ölen kişiyle de duygusal anlamda bir bağ kurmaktadır. Dolayısıyla fiil, fiziksel bir hareketin duygusal bir tepkiye dönüşmesini yansıtmaya açısından köprü görevi görerek çok anlamlı yapısını gözler önüne sermektedir.

“Yüzün düş-”:

Yûsuf nebî bir gûr üzre yüzün düşdi, Ol anası râhil imiş bayık emdi (KY/19r/6).

“Yusuf peygamber bir mezar üzerine yüzünü sürdü (koydu), meğer O, annesi Râhil’in mezarıymış, şimdi anlaşıldı.”

23. Etkisi altına girmek:

Eline düşmek deyimi Açıklamalı Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü’nde “egemenliği, buyruğu altına girmek”, “yakalanmak”, “birine muhtaç olmak”, “rastlamak, tesadüf etmek” gibi çeşitli anlamlara sahiptir. Aşağıdaki beyitte ise “ele düşmek” kişinin kendi özgürlüğünden çıkarak başkasının kontrol altına girmesi şeklinde açıklanmaktadır. Metinde bu durum gerçekleşmemiş fakat gerçekleşme ihtimali ifade edilmiştir. “Allah diledi ve insanı korudu” cümlesiyle kişinin başkalarının eline geçmesinin ilahi irade sayesinde engellediği vurgulanmıştır. Dolayısıyla *düş-* fiilin anlam genişlemesiyle farklı bir boyutta kullanılmıştır.

“Ele düş-”:

Ve kâle limâ şâ'e allâhü hâza'l-beşer, Bunun gibi kul kimün eline düşer (KY/B42v/6).

“Allah diledi, bu insanı korudu; bunun gibi kul kimin eline geçer.”

24. Uğramak, Rastlamak:

Düş- fiili birçok anlamda kullanıldığı gibi “bir yere uğramak”, “o yere rastlamak” gibi anlamlara da sahiptir. Bu ifade de “yolu düşmek” deyimiyle ifade edilmektedir. *Kıssa-i Yusuf* metnindeki, Kenan iline yolu düşmek ifadesi ise Hz. Yusuf kıssasına telmih olup ayrılık yaşayan kişinin uzak diyarlara düşmesi mecazi olarak anlatılmıştır.

“Yolu düş-”:

Ey dirîğa ne yırağ ken'ân ili, Firqat ehli kimseye düşer yolu (KY/B46r/11).

“Ey yolcu ne uzaktır Kenan ülkesi, ayrılık çeken kişiye yolu düşer.”

25. Diz çökmek, eğilmek:

Diz çökmek ifadesi vücudunun yukarı konumdan aşağıya doğru hareket etmesini anlatmaktadır. *Behçetül-Hadayık*'ta bu durum “dizin düş-” şeklinde açıklanmıştır. Metinde peygamberler ve evlialardan söz edilerek *düş-* fiilinin bağlamdan çıkarılan anlamı saygı göstermek şeklinde sembolik bir hareketi temsil etmektedir.

“Dizin düş-”:

Ve kamu peygâmbەرler ve evliyâlar dizin düşeler (BH:28a/7).

“Ve bütün peygamberler ve evlialar diz çökerler.”

26. Uygun olmak, yakışmak:

Behçetül-Hadayık'ta "kürlemek düşer", "ditremek düşer", *Süheyl ü Nev-bahâr*' da "eyle düşer" gibi ifadelerde yer alan *düş-* fiili "gerekli olmak, uygun olmak, yakışmak" gibi anlamlara sahiptir. Bu fiil metindeki gibi belli kalıp ifadelerle kullanıldığında bir işin yapılmasının gerekli olduğu, ya da tabiatın gereği olduğunu anlatan bir anlam kazanmaktadır.

"Kürlemek düş-":

"Eyle düş-":

Köge kürlemek düşer, yire ditremek düşer, kök kürlemeginden yağmur yağar (BH:64a/10).

"Göge gürlemek uygun olur, yere titremek uygun olur, kök gürlemesinden yağmur yağar."

Ne lâzım ki kaçar yabâna düşer, Gelüp kızımı alsun hem eyle düşer (SN: 230/2818).

"Kaçıp uzağa düşer ne gerek ki, gelip kızımı alsın hem öylesi uygun olur,"

27. Erişmek, ulaşmak:

Behçetül-Hadayık'ta iki kişinin aynı konumda olacak olması "makama düşmek" ifadesiyle anlatılmıştır. Burada *düş-* fiili "erişmek, ulaşmak, bir konuma gelmek" anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımda fiil temel anlamından uzaklaşarak makam ve mertebe gibi önemli bir konumda varmayı mecazi bir şekilde ifade etmiştir.

"Makama düş-":

Âhîr bir kün sen dağı minüm maḳâmuma düşe-sen (BH:132a/19).

"Sonra bir gün sen de benim makamıma erişeceksin."

28. Aç gözlülüğün esiri olmak:

Aç gözlülük, Güncel Türkçe Sözlük'te "açgözlü olma durumu; açgözlük, doymazlık, gözü doymazlık, harislik, tamahkârlık, tamah" anlamlarındadır. Kişi kanaatkâr olmak isterse bunun güzelliğini ve aç gözlülüğün çirkinliğini fark edebilmeli, zaruri olan ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Sahip olduğu şeylerle yetinmeli ve sabretmelidir. Ancak kanaat olmayan kişi şükretmeyip aç gözlü olursa elindekilerle yetinmez ve elindekilerin nimet olduğunu bilemez (Ayten & Düzgüner, 2019, s. 217).

Aşağıdaki metinde yer alan "harislik denizinin kar'ına düş-" ifadesi hırsa batmış, açgözlülük içerisinde boğulmuş bir kişiyi anlatarak bireyin öz iradesi dışında gerçekleşen bir durum değişimini açıklamaktadır. Dolayısıyla *düş-* fiili olumsuz bir duruma saplanmak anlamını mecazi bir şekilde yansıtmaktadır.

"Ka'rina düş-":

Hem dünyâda harîşlik denizininḳa'rina düşe ve hem kıyâmette hisâb ve 'azâb içinde şerm-sâr bola (BH: 83b/17).

"Hem dünyada hırs ve açgözlülüğün esiri olursun hem de kıyamette yaptıklarının hesabı ve azabı içerisinde utanırsın."



29. Sevince kapılmak:

Düş- fiili birçok kelimeyle bir araya gelip yeni anlamlar kazanarak birtakım duygu ve durum bildiren yapılarda yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır. Bunlardan birisi de “sevinü düş-” birleşik fiilidir. Bu kalıp ifadeyle belirtmek istenen “sevince kapıl-”, “sevinç duy-” anlamıdır. Bu kullanım Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde *düş-* fiilinin duygusal durumları yansıtan birleşik fiiller kurmada işlevsel bir yardımcı fiil olarak yer aldığını göstermektedir.

“Sevinü düş-”:

‘Alî bu otuz mes’ele birle ança çöreği için ögdül buldı kim mü’min ‘Alî adın işitse *sevinü düşer* (BH: 134b/4).

“Ali bu otuz mesele karşılığında yalnızca çöreği için övüldü, hangi mümin Ali’nin adını duysa sevince kapılır.”

30. Manevi yüceliğin yerleşmesi:

Metinde yer alan “ululuk düş-” ifadesi, “kişinin gönlünde yüce bir duygunun belirmesi” anlamında olup cümlede mecazi bir şekilde yer almaktadır. Bu kullanım *düş-* fiilinin, Eski Anadolu Türkçesinde insanın iç dünyasında yer alan manevi durumları ifade etmek için de kullanılabileceğini göstermektedir.

“Ululuk düş-”:

Kaçan tâ’at kılsa köñline *ululuk düşer*, kaçan ma’şiyet kılsa köñline *nevîmlük düşer* (BH: 145b/14).

“Ne zaman ibadet etse gönlüne yüce bir his yerleşir, ne zaman asilik ederse gönlüne ümitsizlik gelir.”

31. Bedende hâl belirmesi:

Düş- fiili insan bedenindeki bir durumun ortaya çıkmasını anlatmak için de çeşitli kavramlarla birlikte kullanılmaktadır. Aşağıdaki metinde “ditremek düş-” ifadesindeki titreme duygusu soğuktan kaynaklanan fiziksel bir titreme değil, gönülde meydana gelen duygunun bedene yansıyan heyecan titremesini anlatmaktadır.

“Ditremek düş-”:

Mihr denizi İbrâhîm köñlünde *mevc vurdu*, tenine *ditremek düşdi* (BH: 71b/2).

“Sevgi denizi İbrahim’in gönlüne dalga vurdu, bedenine titreme geldi.”

32. Gürültü çıkması:

Aşağıdaki metinde yer alan “çoğı düş-” ifadesindeki *düş-* fiili fiziksel bir düşme anlamından sıyrılarak soyut bir durumun gerçekleştiğini ifade etmektedir. Fiilin mecazi kullanımında düşmek metaforu, olayın kontrol dışı ve aniden ortaya çıkmasını çağrıştırmaktadır.

“Çoğı düş-”:

Yârenler arasına *çoğı düşdi*. Kamular ağlaşdılar (BH: 97b/4).

“Dostlar arasında gürültü meydana geldi. Hepsi ağlaştılar.”

33. Kıtılık gelmesi:

Aşağıda yer alan “kahtlık düş-” ifadesi kıtlığın gelmesini ifade ederek toplumsal ve doğal bir felaketin belirginleşip insan hayatında belirleyici rol oynaması anlamında kullanılmıştır. *Düş-* fiili doğa-insan-toplumsal felaket gibi durumları aktarmak için güçlü bir mecaz işlevi taşımaktadır.

“**Kahtlık düş-**”:

*Anlaya-sız kim ol vaktin kim Mısr iline **kahtlık düşdi** (BH: 110a/11).*

“O zaman anlarsınız ki Mısır ülkesine kıtlık geldi.”

34. Kötü sözün hedefe yönelmesi:

Aşağıdaki metinde “küfr düş-” ifadesindeki *düş-* fiili fiziksel olarak düşme eyleminden uzaklaşarak bireysel davranışların sonuçlarının kişiye yönelmesini ifade eder. Bu kullanımda *düş-* fiili sadece bedensel ya da toplumsal durumları değil, manevi ve bireysel olguları da görünür biçimde anlatmak için tercih edilen fiillerden birisi olmuştur.

“**Küfr düş-**”:

*Hezârân küfr söyledi erse anuñ üzre **küfr düşmeye** (BH: 105b/11).*

“Binlerce küfür söylediye de onun üzerine küfür gelmesin.”

35. Sorumluluk almama:

Aşağıdaki metinde “sana düşmes” ifadesindeki *düş-* fiili soyut bir durumun kişinin üzerine intikal etmemesi yani hedefin kişiye yönelmemesi şeklinde olumsuzluk anlamı taşımaktadır. Böylece fiil, toplumsal yükleri ya da herhangi bir görevi hem yönelme hem de yönelmeme bakış açısıyla sunarak varlık dışında yokluk ve eksikliği de dile getirmektedir.

“**Saña düş-**”:

*Ayıttilar: Sen pâzişâh-sen, **saña düşmes** (BH: 130a/3).*

“Söylediler: Sen padişahsın sana düşmez.”

36. Bir aşamaya ulaşmak:

Sidre kelimesi, sözlükte “nabek denilen meyveyi veren bir ağaç. Arabistan kirazı” anlamındadır. *Sidretü'l-müntehâ* ise “yedinci kat gökte bir makam” (Sami, 2018, s. 559) anlamında olan bir terimdir.

Sidretü'l müntehâ hakkında birçok yorum bulunmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Resûl-i Ekrem, Hz. İbrâhim'in makamının bulunduğu yedinci semayı aşarak *sidretü'l-müntehâ*ya varmış ve burayı da geçerek kaderleri yazan kalemlerin çıkardığı sesleri duyabileceği bir noktaya yükselmiştir. *Sidretü'l-müntehâ*, peygamberlerin ve onları takip eden salihlerin amellerinin sûretlerinin yer aldığı bir mekândır, bu sûretler kıyamete dek burada korunur. Bu amellerden yayılan ışıltılar *sidreyi* sarmış ve ona hayranlık uyandıran bir güzellik uyandırmıştır (Uludağ, 2009, s. 152).



Aşağıdaki metinde de göklerin ağlamasının Sidretü'l Müntehâ'ya düşmesi yani ulaşması anlatılmıştır. Burada *düş-* fiili fiziksel bir geçişi değil, manevi ve soyut olan bir durumun geçişini ifade etmektedir.

“Sidretü'l-müntehâya düş-”:

Kökler ağlamağı Sidretü'l-müntehâya düşdi, Sidretü'l-müntehâ ağlamağı 'arşa degdi, 'arş ağladı (BH: 117a./22).

“Göklerin ağlaması Sidretü'l-müntehâya ulaştı, Sidretü'l-müntehâ'daki ağlama ise arşa ulaştı, arş ağladı.”

37. Haber gelmesi, duyulması:

Aşağıdaki metinde “haber düş-” ifadesi bir yere haberin gelmesi, ulaşması anlamında kullanılmıştır. *Düş-* fiili soyut bir unsur olan haber ile birlikte kullanılarak “ortaya çıkma” anlamı kazanmış ve fiil mecazi genişlemeyle anlam alanını somuttan soyuta taşımıştır.

“Haber düş-”:

Medîne içine haber düşdi kim Muhammed kelür diyü on küne degin (BH: 113b/1).

“Medine içine haber geldi, on güne kadar Muhammed geliyor diye.”

38. Uzlaşma olması:

İttifak, Kubbealtı Lugatı'nda “fikir birliğine varma, uyuşma, anlaşmaya varma” şeklinde anlamlandırılmaktadır. Aşağıda yer alan “ittifak düş-” yapısı ise bu bağlamda “anlaşma olması, uzlaşmaya karar verilmesi” gibi anlamları karşılamaktadır. Bu kullanım *düş-* fiilinin somut olarak gerçekleşen hareket anlamından soyut olayların gerçekleşebileceğini ifade eden bir anlama doğru genişlediğini göstermektedir.

“İttifâk düş-”:

Eyle ittifâk düşdi kim bu Muhlîş eline nesene kirdi, bu dostı evine ündedi, konukladı (BH: 114b/7).

“Öyle bir uzlaşma oldu ki, bu Muhlis eline ne geçerse aldı, bu dostu evine çağırdı ve misafir etti.”

39. Hata yapma sonucunda maruz kalmak:

Arapça kökenli *sehv*, “yanlış, hatâ, galat: sehv etmek: yanılmak anlamlarındadır (Sami, 2018, s. 589). *Düş-* fiiliyle bir araya gelerek metin bağlamı içerisinde “yanılığa düşmek, hata yapmak” anlamlarını karşılamaktadır. Kelime *et-* yardımcı fiiliyle de bir arada kullanılabilirken metinde *düş-* fiiliyle kullanımının tercih edildiği görülmektedir. *Düş-* fiiliyle kullanılmış olması kişinin, dalgınlık neticesinde o hâle gelmesini anlatması açısından daha uygun olduğu ve bu yüzden tercih edildiğini düşündürmektedir.

“Sehv düş-”:

Ara sehv, namâzda bu sebeb birle düşdi. Bir rek'at namâz kılmuş erdi. Sandı kim iki rek'at namâz kıldı (BH: 141a/3).

“O namazda bir yanlışlık yüzünden eksikliğe düştü. Bir rekât namaz kılmıştı, iki rekât namaz kıldığını sandı.”

40. Secde etmek:

Aşağıda yer alan “sücûda düş-” ve “rükû’ edip düş-” yapıları *düş-* fiilinin temel anlamı olan aşağıya doğru hareket etme bağını korumakla birlikte metinlerdeki bağlamları gereği ritüel bir anlam olan secde etme hareketini temsil etmektedir.

“Sücûda düş-”:

“Rükû’ edip düş-”:

Ğureyş müşrikleri Mekke içinde oturtmuşlar erdi, dükeli yüzi üzre sücûda düşdiler (BH: 65b/16).

“Kureyş müşrikleri, Mekke içinde oturmuşlardı, tamamı yüzleri yere doğru secde ettiler.”

Pes istiğfar eyledi Tanrı’sına ve rükû’ edüp düşdi (KT: 491a/7).

“Sonra Tanrı’sına tövbe edip secde etti.”

41. Manevi yönelme ve saygı:

“Ayağına düş-” örneğinde *düş-* fiili fiziksel olan “yere doğru hareket etmek” anlamını korumakta, fakat hareket, kişinin kendi iradesiyle yaptığı bir ritüeli yansıtmaktadır. Fiil, bağlamdan hareketle saygı ve hürmet göstermek için yapılan ayağa kapanma eylemini ifade eder ve bu da *düş-* fiilinin toplumsal ve ritüel anlamda genişlemesini göstermektedir.

“Ayağına düş-”:

Yine biri birile tanışdılar, kelüp Peyğâamberün ayağına düştiler ve Peyğâamberün ayağı toprağın yaladılar (BH: 86b/7).

“Yine birbirleriyle tanıştılar, gelip Peygamberin ayağına kapandılar ve Peygamberin ayağının tozuna saygı gösterdiler.”

42. İtibardan mahrum kalmak:

Aşağıdaki metinde yer alan *izzet* kelimesi “kıymet, kadr, itibâr” (Sami, 2018, s. 725) anlamlarında kullanılmıştır. Bu bağlamda *izzet* kavramı yüksek bir konumla bağdaştırılmış, bu konunun kaybı da *düş-* fiiliyle bir araya gelerek saygınlığın yitirilmesi anlamı kazanmıştır.

“İzzetten düş-”:

Varmasa pâdişâh ‘izzetinden düşer, sonra nedâmet ve peşîmânlık hâşıl olur (MB: S.8/16).

“Gitmezse padişah *izzet* ve şerefinden mahrum kalır, sonra da pişmanlık meydana gelir.”

43. Uyku hâline geçmek:

Gaflet uykusuna düş-, “bir hâlin içerisine girmek, o duruma kapılmak” anlamıyla kalıp bir ifade hâlini almıştır. “Gaflet uykusu” ise “bilinçsizlik” hâlini anlatmaktadır.



Aşağıdaki metinde gaflet uykusuna dalan varlığın çakal olduğu dolayısıyla hayvanın derin bir uyku uyuduğunu belirtmek için bu ifadenin *düş-* fiiliyle kullanıldığı görülmektedir.

“Gaflet uykusuna düş-”:

Bir gün nâ-gâh geldi, gördi kim çakal üzüm yemiş dahı gaflet uykusına düşmiş, yatur (MB: 2a/3).

“Bir gün ansızın geldi, gördü ki çakal üzüm yemiş ve gaflet uykusuna dalmış, yatıyor.”

44. Şüphelenmek:

Düş- fiiliyle kullanılan kalıp ifadelerden birisi de “gümana düş-” şeklindedir. *Gümân* “sanma, zan, işkil” ve “şüphe, şekk, rayb” (Sami, 2018, s. 913) anlamlarına gelmektedir. Hem *Behçetü'l Hadaşık* hem de *Kur'an Tercümesi'*nde geçen bu ifadedeki *düş-* fiili, temel anlamından uzaklaşıp bireyin zihinsel bir sürece yönelmesini anlatmakta ve “şüpheyeye kapılmak, şüphelenmek” anlamlarını ifade eden bir kullanım sergilemektedir.

“Gümâna düş-”:

Kaçan kim 'Îsâ peygâmbere köge çıkardılar, naşrânîler gümâna düşdiler, 'Îsâ Tanrı oğlu didiler (BH: 92b/16).

“Ne zaman ki İsa peygamberi gökyüzüne çıkardılar, Hristiyanlar şüphelendiler ve İsa Tanrı'nın oğlu dediler.”

Mü'minler zevâlini gözetdi-siz dahı gümâna düşdi-siz ve sizi aldadı 'ömür uzunluğu (KT: 582a/7).

“Müminlerin yok olmasını gözettiniz ve şüpheyeye düştünüz ve uzun ömür sizi yanıltıp aldattı.”

45. Vaki olmak, gerçekleşmek:

*Süheyl ü Nev-bahâr'*da kullanılan *düş-* fiillerinden birisi de bir olayın vaki olması, gerçekleşmesi anlamındadır. Kötü bir sözün kişinin ölmesine yani olumsuz bir sonuç doğurmasına neden olan *düş-* fiili, eserde bu bağlamda kullanılmıştır.

“Düş-”:

Şu yatlısı olur ki taş bitürür, Söz ağduğı düşer ki baş yitürür (SN: 299/3677).

“Suyun kötüsü taşı yok eder, Söz kötü olursa kişinin ölmesine neden olur.”

Düş- Fiilinden Türeyen İsim Görevindeki Sıfat-Fiiller

Türkçede sıfat-fiil ekleri fiildeki kök ve gövdelere gelerek ismi niteleyen geçici sıfatlar oluşturur fakat bazı durumlarda bu sıfat-fiil şekilleri kullanımdan ötürü kalıplaşarak tek başına bir varlığı ya da kavramı karşılayan kalıcı isimler hâline gelmektedir. Örneğin “döner, keser, kıran, yakacak” şeklindeki kelimeler ilk olarak sıfat-fiil iken zaman içinde isimleşmişlerdir. Bu tür örneklerde sıfat-fiil şeklindeki anlamı zamanla kaybolur ve yapı fiil özelliğinden uzaklaşıp isim olarak kullanılır (Salman, 1999, s. 189-190).

Bununla birlikte sıfat-fiiller her zaman kalıcı isim olarak dilde yer almaz. Bazı kullanımlarda niteledikleri isim düşürülür ve bağlam içinde isim görevinde kullanılırlar. *Düş-* fiili de aşağıdaki metinlerde bu tür kullanımlara örnek teşkil etmektedir. Başlangıçta fiziksel olan aşağı yönlü bir eylemi nitelerken, mecazi olarak olumsuz bir duruma geçiş, ahlaki değer kaybı gibi çeşitli alanlara da yayılmıştır. Bu tür kullanımlara eylemsel anlamının dışında -miş sıfat fiil eki alarak “düşmüşler” (garipler) gibi kişi adlandırmalarında da rastlanmaktadır. Bu sayede fiil anlam genişlemesine uğrayarak hem anlamsal hem de sözdizimsel açıdan çok anlamlılık kazanmaktadır. *Behçetül- Hadayık*, *Marzuban-nâme* ve *Süheyl ü Nev-bahâr*’da bunun örneklerine rastlanmaktadır.

1. Mecazi anlamlı kullanımlar:-

“Düşmüş”, “Düşen”:

Şerîklüden münezzeh durur, düşmüşlerün elin dutan mihribân durur (BH: 5a/9).

“Ortaklıktan münezzehdir, zor durumda kalmış kimselerin elini tutan merhametlidir.”

Tevakkü’ iderem kim ben düşmüşün elin dutup bu belâdan ve bu mihnet çengâlinde beni kurtarasın (MB: 10b/9).

“Umarım ki düşmüş olan benim elimi tutup bu beladan ve sıkıntı çengelinden kurtarırısın.”

Ulununu kiçinün sorardı hâlin, düşen kişilerün tutardı elin (SN: 296/3647).

“Büyük ve küçüğün halini sorardı, zor durumda kalmış kişilere yardım ederdi.”

2. Gerçek anlamlı kullanımlar:

“Düşenler”:

Tanrı adinsiz boğulmuş hayvânlar dağı tağdan düşenler dağı koçlar biri birin öldürse dağı yediği dağı harâmdur (KT: 106a/5).

“Tanrı adı olmadan boğulmuş hayvanlar, dağdan düşenler ve koçlar birbirini öldürse de yediği haramdır.”

Düş- Fiilinden Türeyen İsmi Niteleyen Sıfat-Fiiller

Bu başlıkta, *düş-* fiilinden türeyen ve ismi niteleyen sıfat-fiiller yer almaktadır. *Behçetül- Hadayık*’ta oğlan ismini niteleyen “karnına düşen”, varoluşsal ve başlangıç anlamında henüz doğmamış bir çocuğu yansıtmaktadır. *Kur’an Tercümesi*’nde ise yer ismini niteleyen “düşecek” sıfat-fiili yer almaktadır. Bu da cehennemde bir yeri niteleyen ve kişinin orada yer alacak olmasını anlatan olumsuz bir durumu ifade etmektedir.

1. Varoluşsal, başlangıç:

“Karnına düşen oğlan”:

Ana karnına düşen oğlan nicesi rüşd bulası durur (BH: 29a/24).

“Anne karnına düşen çocukların (doğmamış) hangisi olgunluğa erişir?”



2. Olumsuz bir durumun isabet etmesi:

“Düşecek yer”:

Tahkîk biz yaraqladuk cehennemî kâfirler için düşecek yer eyit yâ Muhammed (KT: 324b/4).

“Şüphesiz bir cehennemî kafirler için hazırladık, ya Muhammed düşecek yerlerini söyle!”

Tablo 1: *Düş-* Fiilinin Anlam Dağılımı

Kullanılan Anlamlar	Behçetü'l Hadayık	Kıssa-i Yûsuf	Kur'an Tercümesi	Marzubân-name	Süheyl ü Nevbahâr
Düşmek (Temel anlam)	+	+	+	+	+
Sıkıntılı hâle girmek	+	+	-	+	-
Tuzağa yakalanmak	-	-	-	+	-
Güç ve otoritenin intikal etmesi	-	-	-	+	-
Can vermek, şehit olmak	+	-	+	-	+
Seçenek arasında kalmak	-	-	-	+	-
Kötülüğe uğramak	-	-	+	-	-
Günah işlemek	-	-	+	-	-
Korku gelmesi	-	-	+	+	-
Tanrı tarafından cezanın gelmesi	-	-	+	-	-
Kur'a çıkması	-	-	-	+	-
Nimete ulaşmak	+	-	-	-	-
Boyun eğmek, Buyruğuna girmek	-	+	-	-	-
Varmak, Ulaşmak, Gelmek	+	+	-	+	-
Yönelmek	-	+	-	-	-
Düşünmeye başlamak, Kapılmak	+	+	-	+	-
Peşine düşmek	-	-	+	+	-
Akla gelmek, Hatırlamak	-	+	-	-	+
Yığılmak ve bayılmak	-	+	-	-	+
Etkisi azalmak	-	+	-	-	-
Barış gelmesi	-	+	-	-	-
Yüz sürmek	-	+	-	-	-
Etkisi altına girmek	-	+	-	-	-
Uğramak, Rastlamak	-	+	-	-	-
Diz çökmek, Eğilmek	+	-	-	-	-

Uygun olmak, Yakışmak	+	-	-	-	+
Erişmek, Ulaşmak	+	-	-	-	-
Aç gözlülüğün esiri olmak	+	-	-	-	-
Sevince kapılmak	+	-	-	-	-
Manevi yüceliğın yerleşmesi	+	-	-	-	-
Bedende hâl belirmesi	+	-	-	-	-
Gürültü çıkması	+	-	-	-	-
Kıtlık gelmesi	+	-	-	-	-
Kötü sözün hedefe yönelmesi	+	-	-	-	-
Sorumluluk almama	+	-	-	-	-
Bir aşamaya ulaşmak	+	-	-	-	-
Haber gelmesi, Duyulması	+	-	-	-	-
Uzlaşma olması	+	-	-	-	-
Hata yapma sonucunda maruz kalmak	+	-	-	-	-
Secde etmek	+	-	+	-	-
Manevi yönelme ve Saygı	+	-	-	-	-
İtibardan mahrum kalmak	-	-	-	+	-
Uyku hâline geçmek	-	-	-	+	-
Şüphelenmek	+	-	+	-	-
Vaki olmak, Gerçekleşmek	-	-	-	-	+
Toplam:	24	13	9	12	6

Toplam 5 eserde 64 tane *düş-* fiili örneği incelendiğinde, *Behçetü'l Hadayık*, 24 örnek ve %37,50 oranla kullanım açısından en yoğun eser olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, eserin anlatım tarzı ve metin içeriğinin *düş-* fiilinin fiziksel ve mecazi bakımından geniş bir anlam kategorisinde yer aldığını göstermektedir. Fiilin, *Kıssa-i Yusuf*'ta 13 örnek ve %20,31 oranla, *Marzuban-nâme'*de ise 12 örnek ve %18,75 oranla birbirine yakın kullanıldığını, *Kuran Tercümesi'*nde 9 örnek ve %14,06 oranla daha sınırlı bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Bu durum metnin dini içerikli olduğunu ve fiilin mecaz ve günlük kullanım biçimlerinin sınırlı kaldığını göstererek fiilin kullanımını etkileyen bir faktör olduğunu düşündürmüştür. *Süheyl ü Nev-bahâr'da* ise 6 örnek ve %9,38 oranla anlamsal olarak en az kullanılan fiil olmuştur. Dolayısıyla bu dağılım *düş-* fiilinin Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde bağlama ve metin türüne göre değişen bir kullanımı olduğunu göstermektedir.



Sonuç

Çalışmada Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait beş farklı eser üzerinden *düş-* fiilinin anlam çeşitliliği incelenmiş ve fiilin kullanım alanları semantik açıdan değerlendirilmiştir. Eserlerden hareketle incelenen örnekler *düş-* fiilinin yalnızca fiziksel bir hareketi temsil eden temel anlamıyla sınırlı olmadığını, zaman içerisinde soyut ve metaforik anlamlar kazanarak geniş bir kullanım alanı oluşturduğunu göstermektedir. Fiilin gerçek anlamı beş eserde de yer almakta ve bu durum fiilin temel semantiğini korumaya devam ettiğini yansıtmaktadır. Bunun yanı sıra fiilin çok sayıda soyut ve bağlamsal anlamlar geliştirdiği de örnekler üzerinden tespit edilmiştir. Elde edilen veriler, *düş-* fiilinin yalnızca metaforik ve soyut ifadelerle değil, aynı zamanda bireyin kontrollü şekilde gerçekleştirdiği yönelme ve temas eylemi anlamıyla da anlamsal bir değer kazandığını göstermiştir. Bu durum, fiilin hem somut hem de soyut alanlar içinde anlam genişlemesine uğradığını ortaya koymaktadır. Nitekim anlamların bir kısmı fiziksel eyleme dayanan somut kullanımları temsil ederken, diğer kısmı ise zihinsel, duygusal ve toplumsal olayları ifade eden soyut anlamlardan meydana gelmektedir.

Çalışmada dikkat çeken diğer bir durum da *düş-* fiilinin yalnızca olumsuz olayları ifade eden bir yapı değil aynı zamanda olumlu durumları da karşılayan bir eylem olduğunu göstermektedir. Örneğin “makama düş-”, “ululuk düş-” gibi kullanımlarda olumlu bir duruma ulaşma söz konusu iken; “korku düş-”, “küfr düş-” şeklindeki örnekler de olumsuz durumları ifade eden kullanımlardır. Bu durum, fiilin semantik açıdan hem olumlu hem de olumsuz kavramlarla bir araya gelebilen esnek bir durum sergilediğini göstermektedir. Aynı zamanda bazı anlamların kalıplaşma yoluyla farklı anlamlara girdiği görülmektedir. Örneğin heybet kelimesi, tek başına olumlu bir anlam çağrıştırırken “heybet düş-” ifadesinde olumlu bir durumun ortadan kalkması ve zayıflaması anlamı vardır. Bu tür kullanımlar fiilin metin içindeki bağlamından hareketle anlam genişlemesi ve anlam kaymasına uğradığını göstermektedir. Benzer olarak bazı örneklerde birden fazla anlam gelişimi de görülmektedir. Örneğin, “yüz düşmek” ifadesi günümüz Türkçesinde genellikle olumsuz bir yüz ifadesini temsil ederken incelenen metinde “yüz sürmek” anlamında kullanılarak saygı gösteren bir hareketi ifade etmiştir. Dolayısıyla bu da anlamın olumlu yönde genişlediğini ortaya koymuştur.

Tablodaki dağılımdan da anlaşılacağı üzere *düş-* fiilinin anlam çeşitliliğinin eserler arasında eşit bir şekilde yer almadığı görülmektedir. *Süheyl ü Nev-bahâr* hacimli bir eser olmasına rağmen fiilin kullanımının sınırlı kaldığı görülürken, didaktik nitelikte olan *Behçetü'l Hadayık* ise hem somut hem de soyut şekillerinin geniş bir kullanım çeşitliliği sergilediği bir eser olarak görülmektedir. Bu durum, anlam çokluğunun oluşmasında, metin uzunluğundan ziyade metnin tür, amaç ve bağlamla ilişkili özelliklerinin daha belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir.

Bunun yanında *düş-* fiilinin bazı kullanımlarda birleşik fiil yapıları içinde işlevsel bir unsur olarak yer aldığı tespit edilmiştir. “Sevinü düş-”, “dile düş-” gibi kullanımlar fiilin yardımcı unsur olarak kullanıldığını ve bu çerçevede farklı anlam ilişkileri içinde yer aldığını gösterir. Bu tür kullanımlar da fiilin yalnızca tek başına hareket bildirmesini değil aynı zamanda farklı unsurlarla bir araya gelerek kalıp ifade içinde yeni anlamlar oluşturan bir görevini yansıtmaktadır.

Düş- fiilinin aynı zamanda isim görevindeki sıfat-fiil görevinde kullanımları ve ismi niteleyen işlevleri de incelenmiştir. İncelenen metinlerde sıfat-fiil ekleriyle türetilen

düş- fiilinin yalnızca geçici niteleyiciler şeklinde olmadığı, “*düşen*”, “*düşmüş*” gibi bağlamdan hareketle kalıcı ya da yarı kalıcı isimleşmelere uğradığı da görülmüştür.

Sonuç olarak yapılan çalışma, *düş-* fiilinin Eski Anadolu Türkçesi döneminin semantik çeşitliliğini ortaya koyarak anlam çeşitliliğiyle ilgili yapılacak yeni çalışmalara katkı sağlayacak niteliktedir. Bu tür çalışmalar, tarihi metinlerdeki söz varlığının daha iyi anlaşılmasına ve Türkçenin anlam gelişiminin dilbilimsel açıdan değerlendirilmesine imkân tanıyacak olması bakımından önem taşımaktadır.

Yapay Zekâ (YZ) Beyanı Artificial Intelligence (AI) Declaration

Bu çalışmada dil bilgisi düzeltme, yazım ve anlatım iyileştirme, özetleme veya metin düzenleme, literatür tarama gibi sınırlı ve destekleyici amaçlarla yapay zekâ araçlarından yararlanılmıştır. / In this study, artificial intelligence tools were utilized for limited and supportive purposes, such as grammatical correction, orthographic and stylistic improvement, summarization or text editing, and literature review.

Kaynakça

- Açıklamalı Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. (t.y.). Atasözleri ve Deyimler. <https://atasozlerivedeyimler.com.tr/> (Erişim tarihi: 21.02.2026).
- Ahanov, K. (2021). *Dil bilimin esasları*. (çev. Murat Ceritoğlu). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksan, D. (2006). *Anlambilim konuları ve Türkçenin anlambilimi*. Engin Yayınevi.
- Atar, F. (2009). Sulh. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (37. Cilt, ss. 481-485) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atar, F. (2010). Şehid. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (38. Cilt, ss. 428-431) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M.A. & Hamidullah, M. (2002). Köle. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (26. Cilt, ss. 237-246) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (2014). *Dilbilim el kitabı temel kavramlar ve konular*. Akademik Kitaplar.
- Ayten, A., & Düzgüner, S. (2019). *Tasavvuf psikolojisine giriş*. Sufi Kitap.
- Boz, E. (2012). Türkçe özlüklerde çok anlamlı sözlük birimlerindeki art zamanlı anlam değişme olayları ve “çay” örneği. *VII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri* (Cilt 1, ss. 553-563). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Boz, E., & Türkölük A. H. N. (2022). The context of the situation as a reason for polysemy in Turkish, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 74, 129-148.
- Canpolat, M. (2018). *Behcetü'l-Hadâik Fî Mev'izati'l-Halâik*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ciğa, Ö. (2013). *Süheyl ü Nev-Bahâr*. [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Cin, A. (2011). *Türk edebiyatının ilk Yûsuf ve Züleyhâ hikâyesi Ali'nin Kıssa-yı Yûsufu*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-Thirteenth century Turkish*. Oxford University Press.
- Çağrıncı, M. (1996). Fitne. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (13. Cilt, ss. 156-159) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirci, K. (2014). *Türkoloji için dilbilim*. Anı Yayıncılık.



- Dilçin, C. (2023). *Yeni tarama sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Fehd, T. (2002) Kur'a. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (26. Cilt, ss. 381-382) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Günaydın, F. C. (2007). Nimet. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (33. Cilt. ss. 129-130) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (1996). Günah. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (14. Cilt, ss. 278-282) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hengirmen, M. (2009). *Dilbilgisi ve dilbilim terimleri sözlüğü*. Engin Yayınevi.
- Kahraman, S. (2015). *Dilde çok anlamlılık ve belirsizlik*. [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi.
- Karaağaç, G. (2013). *Anlam (Anlam bilimi ve iletişim)*. Kesit Yayınları.
- Korkmaz, Z. (1992). *Gramer terimleri sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2017). *Marzubân-nâme tercümesi Destûr-ı Şâhî*. (çev. Şeyhoğlu Sadre'd-dîn Mustafâ). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı. (t.y.). *Kubbealtı Lugatı*. <https://lugatim.com/s/> (Erişim tarihi: 17.02.2026)
- Kur'an ve Meali*. (t.y.). Kur'an ve meâli, Türkçe meâl ve tefsir. <https://www.kuranvemeali.com/araf-suresi/171-ayeti-meali> (Erişim tarihi: 15.02.2026)
- Küçük, M. (2022). *Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait satır arası ilk Kur'an tercümesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Lyons, J. (1977). *Semantics- volume II*. Cambridge University Press.
- Mahmud, K. (2025). *Dîvânü Lugâtî't-Türk Türk dilinin ilk sözlüğü*. Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Naskali, Gürsoy, E., & Duranlı, M. (2019). *Altayca-Türkçe sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nişanyan, S. (2026). *Nişanyan sözlük-çağdaş Türkçenin etimolojisi*. <https://www.nisanyansozluk.com/> (Erişim tarihi: 6.2.2026).
- Nunberg, G. (1979). *The non-uniqueness of semantic solutions: Polysemy*. *Linguistics and Philosophy*, 3(2), 143-184.
- Redhouse, J. W. (2016). *Müntahabât-ı Lügât-i Osmâniyye*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Salman, R. (1999). Türkçede sıfat-fiil (Partisip) eklerinin kalıcı isim oluşturma işlevleri, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, (47), 88-223.
- Sami, Ş. (2018). *Kâmûs-ı Türkî*. (haz. R. Gündoğdu, N. Adıgüzel, E. F. Önal), İdeal Kültür Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu. (2023). *Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr> a (Erişim tarihi: 11.03.2026).

- Uçar, A. (2009), *Türkçe Eylemlerde Çokanlamlılık: Uygunluk Kuramı Çerçevesinde Bir Çözümleme*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi.
- Uludağ, S. (2009). Sidretü'l-Müntehâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (37. Cilt, ss. 151-152) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. Multilingual Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). Azap. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (4. Cilt, ss. 302-309) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (2016). *Hak dini Kur'an dili*. Azim Dağıtım.



Sultan İkinci Bâyezîd'e Yazılmış Şiirler

Poems Written for Sultan Second Bâyezîd

Öz

Osmanlı'nın sekizinci padişahı olan Sultan İkinci Bâyezîd, 1481-1512 yılları arasında saltanat sürmüştür. Adlı mahlasıyla şiirler yazan Bâyezîd, padişahlığı sürecinde sanatsal faaliyetleri desteklemiştir. İbn Kemal, İdris-i Bitlisi, Tâcizâde Câfer Çelebi, Zenbilli Ali Efendi, Necâti, Zâtî, Visâli ve Firdevsî padişahın desteklediği şairlerdendir. Bâyezîd'in şairlere çeşitli ihسانlarda bulunduğu; şairlerin de cülûs, tebrik, dua, fetih ve övgü gibi farklı sebeplerle Bâyezîd'e eser veya şiir takdim ettiği Osmanlı dönemine ait belgelerde de kayıtlıdır. Osmanlı döneminde hâmilik geleneğine bir açılım getirilmesi amacıyla Bâyezîd'e hangi şairlerin şiir yazdığı, padişahın döneminde yazılan dîvânlar incelenerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda 31 şair ve 160 şiir tespit edilmiştir. Sultan İkinci Bâyezîd'e yazılan 160 şiirin büyük çoğunluğu dîvânlarda yer almaktadır. Ahmed Paşa, Ahmed-i Ridvan, Basîrî, Necâti Bey, Revânî, Münîrî, Mesîhî, Tâcizâde Câfer Çelebi, Mihri Hâtun, Gelibolulu Sürûrî, Lâdikli Mûsâ Medhî ve Zâtî; İkinci Bâyezîd'e şiir yazan şairlerdendir. 126'sı Türkçe, 34'ü ise Farsça olan şiirlerin 126'sı kaside nazım biçimindedir. Kasidelerin de 26'sı Farsçadır. Bu şiirler Basîrî, Münîrî ve Efsahî tarafından yazılmıştır. 31 şair ile 160 şiire dair bilgilere geleneksel metin inceleme yöntemi ve dijital uygulamalar yardımıyla ulaşılmış; söz konusu şiirler dil, nazım biçimi, arûz, redif ve kâfiye hususiyetleri bakımından incelenerek elde edilen veriler, tablo ve grafikler eşliğinde değerlendirilmiştir. Bâyezîd'e yazılan şiirlerin derlenmesini ve bütüncül bir yaklaşımla incelenmesini amaçlayan bu çalışma ile padişahın edebî çevresi ve şairlerin padişah için yazdıkları şiirlerde biçimsel tercihleri belirli ölçüde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İkinci Bâyezîd, Dîvân, Kaside, Medhiye.

Abstract

Sultan Second Bâyezîd, the eighth Ottoman sultan, ruled the empire from 1481 to 1512. Writing poetry under the pseudonym Adlı, Bâyezîd supported artistic and literary activities throughout his reign. İbn Kemal, İdris-i Bitlisi, Tâcizâde Câfer Çelebi and Visâli were among the poets he patronized. Ottoman documents also record that Bâyezîd bestowed various gifts upon poets; in return, poets presented him with works or poems on occasions such as his accession, congratulations, prayers, conquests and praise. In order to shed light on the tradition of patronage in the Ottoman period, this study seeks to identify which poets composed poems for Bâyezîd, primarily through an examination of divans produced during his reign. In this context, a total of 31 poets and 160 poems have been identified. The vast majority of these poems are preserved in divans. Among the poets who wrote for Bâyezîd are Ahmed Pasha, Ahmed-i Ridvan, Basîrî, Necâti Bey and Mihri Hatun. Of the 160 poems, 126 are in Turkish and 34 in Persian, and 126 are written in the qasida form. Twenty-six of these qasidas are in Persian and were written by Basîrî, Münîrî and Efsahî. The data on these poets and poems were obtained through traditional textual analysis methods and digital tools. The poems were analyzed in terms of language, verse form, arûz, and rhyme and the findings were evaluated with tables and graphs. This study aims to present, to some extent, Bâyezîd's literary circle and the formal preferences of the poets who wrote poetry for the sultan.

Keywords: Second Bâyezîd, Dîvân, Kaside, Paise.

Havva Aşı*

Sorumlu Yazar Corresponding Author

*Dr.

Bağımsız Araştırmacı

© 2026. Aşı, H.

✉ caganefeyag@windowlive.com

Makale Geçmişi Article History

Başvuru Submitted	03.04.2026
Revizyon Talebi Revision Requested	06.04.2026
Son Revizyon Last Revision Received	28.04.2026
Kabul Accepted	29.04.2026
Yayın Published	30.04.2026

Lisans Licence

Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Lisansı ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Atf Citation:

Aşı, H. (2026). Sultan İkinci Bâyezîd'e yazılmış şiirler. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (39), 64-91. <http://doi.org/10.25068/dedekorkut.484>

Giriş

İkinci Bâyezîd, Osmanlı döneminin şair padişahlarındandır. Fatih Sultan Mehmed'in oğlu olan Bâyezîd, 1481-1512 yılları arasında Osmanlı Devleti'ni yönetmiştir. İkinci Bâyezîd'in hükümranlılığı ile başlayan 16. yüzyıl; siyasî, askerî ve iktisadî anlamda Osmanlı Devleti'nin zirve dönemi (Bayram, 2021, s. 326) olarak kabul edilmektedir. Fuzûlî, Zâtî, Bâkî, Lâmiî Çelebi, Gelibolulu Mustafa Âlî gibi önemli dîvân şairleri bu dönemde yetişmiştir. İkinci Bâyezîd döneminde de "pek çok âlim, sanatkâr ve şair yetişmiş; Molla Lutfî, Müeyyedzâde Abdurrahman, İbn Kemal, İdrîs-i Bitlisî, Tâcîzâde Câfer, Sâdî, Zenbilli Ali Efendi, Necâtî, Zâtî, Visâlî, Firdevsî gibi birçok âlim ve şair onun büyük desteğine mazhar olmuştur" (Turan, 1992, s. 237). İkinci Bâyezîd dönemine ait bir in'âmât defterinde "Rûhî, Ahmed Çelebi, Ca'fer Çelebi, Azîzî, Mâ'ilî, Şehdî, Sâ'ilî, Kâtibî, Hamdî, Sa'yî, Le'âlî, Sabâyî, Keşfî, Cevherî, Mihrî Hâtun, H'âni, Visâlî, Nâtıkî, Basîrî" gibi şairlere çeşitli sebeplerle in'âm verildiği (Erünsal, 2008a, s. 53-97) bilgisi kayıtlıdır. Osmanlı Devleti geleneğinde padişahların çevrelerindeki şairleri himaye ettikleri; şairlerin de cûlûs, tebrik, dua, fetih ve övgü gibi çeşitli vesilelerle padişahlara eser veya şiir takdim ettikleri bilinmektedir. Bu çalışmada da in'âmât defterlerindeki kayıtlara göre şairlere yönelik ihsanlarında Kanûnî Sultan Süleyman'dan daha cömert davrandığı tespit edilen İkinci Bâyezîd'e (Erünsal, 2008a, s. 4) hangi şairlerin şiir yazdığının belirlenmesi ve tespit edilen şiirlerin toplu olarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Çalışma kapsamında İkinci Bâyezîd'e yazılmış şiirlerin tespiti için öncelikle 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılda yaşamış olan şairlere ait 105 dîvân ile muhtelif kaynaklar incelenmiş; bu 105 dîvândan sadece padişahın yaşadığı dönem şairlerine ait 37 dîvân¹ çalışmada listelenmiştir. Şiirleri tespit etmek amacıyla geleneksel metin inceleme yöntemi yanında modern ve dijital uygulamalar aracılığıyla metin tarama yöntemlerinden yararlanılmıştır.² Araştırmalar sonucunda İkinci Bâyezîd'e yazılan 160

¹ Çalışma kapsamında önce yüzyıl sınırlandırılması yapılmadan özellikle dîvânlarda İkinci Bâyezîd (ö.1512) için yazılmış şiirler araştırılmış; fakat aynı isimde Osmanlı'nın farklı dönemlerinde yaşamış sultan ve şehzâde olması sebebiyle şiirlerin doğru tespit edilebilmesi amacıyla bir sınırlandırma yapılarak Sultân İkinci Bâyezîd'in yaşadığı 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın ilk yarısında yazılmış dîvânlar ve ilgili bazı eserler çalışma kapsamına alınmıştır. Bu bağlamda incelenen dîvânların şairleri şunlardır: Âhî (ö.1517), Ahmed Paşa (ö.1496-97), Ahmedî Rıdvan (ö.1528-1538), Amrî (ö.1523-24?), Basîrî (ö.1534-35), Bitlisli Şükri (ö.?), Çâkerî (ö. 1495'ten sonra), Edirneli Nazmî (ö.1555?), Edirneli Şevkî (ö.1516), Emrî (ö.?), Figânî (ö.1532), Gaybî (ö.?), Gelibolulu Sun'î (ö.1533-34), Gelibolulu Sürûrî (ö. 969/1562), Hayretî (ö.1534), Hecrî (ö.1557), Hilâlî (ö.1543), İbrahim Gülşenî (ö.1534), Lâdikli Mûsâ Medhî (ö. 1546'dan önce), Lâmi'î Çelebi (ö.1532), Lutfî (ö. 1495?), Meâlî (ö.1535-36), Mesihî (ö.1512'den sonra), Muhyî (ö.1548), Münîrî (ö.1521), Necâtî Bey (ö.1509), Nihânî (ö.1519), Remzî (ö.1547-48), Revânî (ö.1523), Sâfî (ö. 16. yüzyılın başları), Sehî Bey (ö.1548), Şem'î (ö.1529-1530), Tâcîzâde Câfer Çelebi (ö.1515), Usûlî (ö.1538), Üsküplü İshak Çelebi (ö.1538), Vasfî (ö.?), Zâtî (ö.1546). Dîvânı olan şairler dışında Bâyezîd'e şiir yazdığı tespit edilen araştırma kapsamındaki diğer şairler şunlardır: Cevherî (ö.?), Efsahî (ö.?), Gaybî (ö.?), İbnu'l-Uleyf (ö.1520). Bu şairlerden Bâyezîd'e yazılmış şiirleri bulunan şairlerin dîvânlarının ve muhtelif kaynakların künyeleri ilgili bölümlerde ve kaynakçada gösterilmiştir.

² Araştırma sürecinde öncelikle muhtelif dîvânlar/eserler ve bazı kaynaklar hem geleneksel yöntemle hem dijital uygulamalar yardımıyla taranmış; ulaşılan veriler incelenerek İkinci Bâyezîd'e yazılan şiirler tespit edilmiştir. Ayrıca kaynaklarda verilen bilgilerle dîvânlar dışında Bâyezîd'e yazılmış şiirlerin yer aldığı bazı kaynaklara ulaşılmıştır. Çalışmada dîvânlarda ve muhtelif kaynaklarda yer alan şiirlerin belirli özellikleri (nazım biçimi, vezin, beyit/bend sayısı, redif/kâfiye durumu, şiirleri niteleyen başlıklar ve Bâyezîd'in anıldığı mısralar) toplu olarak listelenmiş ve tablolar aracılığıyla sınıflandırılarak özetlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın giriş bölümünde ilgili şair ve şiirlerin toplu bilgisi yer almaktadır. Sonrasında Bâyezîd'e şiir yazan her bir şair ve şiirleri (şair adları alfabetik sıralanarak) kısaca tanıtılmış; son bölümde şiirlerin belirli özellikleri toplu olarak tabloleştirilmiş ve karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Araştırma kapsamında Bâyezîd için yazılmış 160 şiir tespit edilmesi sebebiyle bu çalışmada sadece şiirlerin



şiire ulaşılmıştır. Bu 160 şiirin 131'i 17 farklı dîvânda; 10'u *Kasayid-i Efsahî der medh-i Sultan Bâyezîd'* de, 1'i *Terbiyet-nâme'* de, 2'si *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye'* de diğer 16 şiir ise 3 farklı makalede (Fazlıoğlu, 2001; Alvan, 2022; Gedik, 2022) yer almaktadır. Kaynaklarda Osmanlı döneminde padişahların ve seçkinlerin sanat değeri yüksek kitapların üretimini himaye etmeye 15. yüzyıl başlarında Amasya ve Bursa'da başladığı (Tanındı, 2012, s. 7) bilgisi mevcuttur. Bu bağlamda dîvân edebiyatında İkinci Bâyezîd için yazılan medhiyye, ıydiyye, cülûsiyye, mersiyye, Ramazâniye, fethiyye türünde şiirlerin yanı sıra padişahın emriyle yazılan ve padişaha sunulan müstakil eserler de vardır. Örneğin İdrîs-i Bitlisî'nin (ö.1520) *Münâzaratü's-savm ve'l-îd, Heşt Bihîşt ve Mirâtü'l-cemâl'i*; Ahmed-i Rıdvân'ın (ö.1528-1538) *İskender-nâme, Husrev ü Şirin, Rıdvânîyye ve Mahzenü'l-esrâr'ı*; Kemalpaşazâde'nin (ö.1534) *Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı* İkinci Bâyezîd'e sunulmuş eserlerdendir.³

Tablo 1: İkinci Bâyezîd'e şiir yazan şairler ve şiirleri

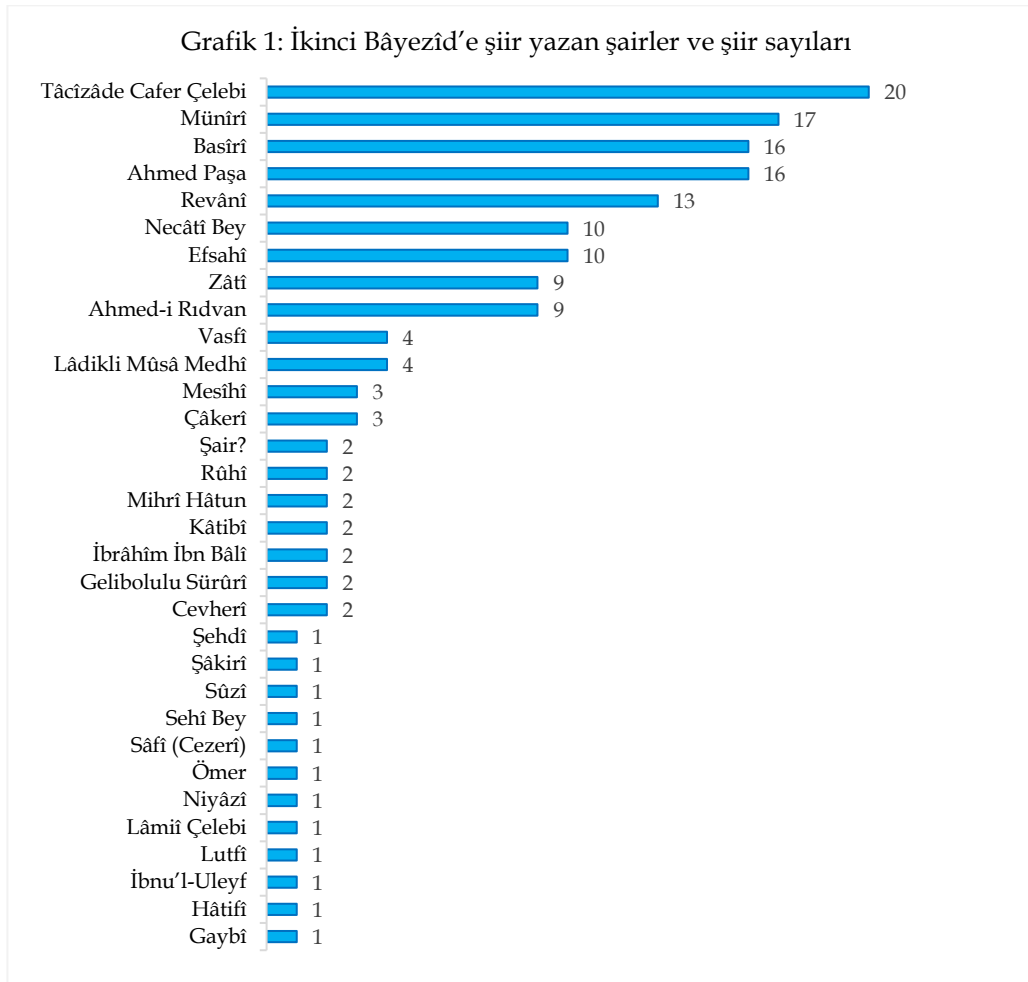
Şair	Nazım biçimi-türü/numarası	Kaynak bilgisi
Ahmed Paşa	K. 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28; Tarih 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27.	(Kadaş, 2022)
Ahmed-i Rıdvân	K. 9, 10, 34, 46, 49, 50, 52, 59; G. 845	(Çeltik, 2017)
Basîrî	Fr. K. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11; Fr. Kıt'a 13, 15, 24, 25, 32	(Bulukgiray, 2019)
Cevherî	K. 1; TCB. 1	(Alvan, 2022)
Çâkerî	Mes. 4, K. 5, G. 133	(Aynur, 1999)
Efsahî	Fr. K. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10	(Çiçekler, 2012)
Gaybî	TBN. (KM. 1)	(Türkoğlu, 2018)
Gelibolulu Sürûrî	G. 236, 347	(Ünver, 2020)
Hâtîfî	K. 1	(Gedik, 2022)
İbnu'l-Uleyf	K. 1	(Fazlıoğlu, 2001)
İbrâhîm İbn Bâli	K. 1, Mes. 1	(Gedik, 2022)
Kâtîbî	K. 1, 2	(Gedik, 2022)
Lâdikli Mûsâ Medhî	K. 8, 10, 11; Mur. 9	(Erdemir, 2017)
Lâmi'î Çelebi	K. 10	(Burmaoğlu, 1983) (Burmaoğlu, 1989)
Lutfî	K. 83	(Karavelioğlu, 2015, s. 493)
Mesîhî	K. 2, 3, 4	(Mengi, 2020)
Mihri Hatun	K. 2, 3	(Arslan, 2018)
Münîrî	Fr. K. 8, 9, 10, 15, 17; Tr. K. 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 20; Fr. G. 16, 145; Mu. 5; Fr. Tarih 1	(Ersoy, 2010)
Necâti Bey	K. 4, 5, 9, 10, 11, 13, 17, 22, 28; Mes. (dîbâce)	(Yılmaz, 2015)
Niyâzî	K. 1	(Gedik, 2022)
Ömer	K. 1	(Gedik, 2022)
Revânî	K. 4, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 22, 23, 28, 29	(Avşar, 2017).
Rûhî	K. 1, TCB. 1	(Gedik, 2022)
Sâfi (Cezerî)	K. 2	(Sevgi ve Sevindik, 2016)

biçim özellikleri ile vezin, beyit/bend, kâfiye/redif gibi bazı özelliklerinin sayısal değerleri hakkında bilgi verilmiş olup ilgili şiirlerde padişahın nasıl konu alındığına dair muhteva değerlendirmeleri ayrıca bir çalışma konusu olarak planlanmıştır. Tablolarda kelime tasarrufu yapmak amacıyla şiirlerin biçim ve dil özelliklerinin gösteriminde bazı kısaltmalar kullanılmıştır. Çalışmada Bâyezîd için yazılmış şiirlerin nazım biçimleri, türü ve dili ile ilgili kullanılan kısaltmalar şu şekildedir : Kasîde: K., kasîde-i muvaşşaha: KM., tarih: T.; terkîb-i bend: TB., terci-bend: TCB., gazel: G., murabba: Mur., mesnevî: Mes., Terbiyet-nâme: TBN., Muamma: Mu., Farsça: Fr. Ayrıca örnek olarak gösterilen mısralarda, beytin birinci mısrası "a", ikinci mısrası ise "b" harfiyle gösterilmiştir.

³ Çalışmanın konusunu İkinci Bâyezîd için yazılan şiirlerin oluşturması sebebiyle müstakil olarak İkinci Bâyezîd'e sunulan bu eserler, çalışma kapsamında değildir; sadece bu tür eserlere örnek olarak isimleri belirtilmiştir.

Sehî Bey	K. 16	(Yekbaş, 2020).
Sûzî	K. 1	(Gedik, 2022)
Şâkirî	K. 1	(Gedik, 2022)
Şehdî	K. 148	(Karavelioğlu, 2015, s. 731)
Tâcîzâde Câfer Çelebi	K. 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27; TCB. 31; G. 159=154	(Erünsal, 2018)
Vasfî	K. 1, 2; G. 37; Kit'a 1	(Çavuşoğlu, 1980).
Zâtî	K. 9, 10, 11, 12, 13, 14; TB. 1, 2; Mur. 17	(Kurtoğlu, 2017)
Şairi belli olmayan (2)	Kit'a 1; TB. 1	(Gedik, 2022)
Toplam Şair: 31 (+2)	Toplam şiir: 160, beyit: 5.176, bend: 51, mısra: 11.008.	

Tabloda araştırma kapsamında tespit edilen ismi ya da mahlası bilinen 31 şair ile bu şairlerin medh, cülûs, feth, bayram gibi farklı sebeplerle İkinci Bâyezîd'e yazdıkları şiirlerinin genel bilgisi yer almaktadır. Buna göre kendisi de şair olan ve Adlî mahlasıyla şiir yazan Bâyezîd'e yaşadığı dönemde 31'den fazla şair; kaside, mesnevî, tercî-bend, terkîb-i bend, kit'a, muamma, murabba ve gazel biçiminde şiirler yazmıştır. Tabloda 160 şiire dair bilgi olup bunların çoğunluğunu kasideler oluşturmaktadır. Kasidelerin 100'ü Türkçe, 26'sı ise Farsçadır. Araştırmaya göre padişaha en fazla şiir yazan şair, Tâcîzâde Câfer Çelebi'dir. Aşağıda Bâyezîd'e hangi şairin kaç şiir yazdığı bir grafikte gösterilmiştir.



A- İkinci Bâyezîd'e Şiir Yazan Şairler ve Şiirleri



Çalışmanın bu bölümünde, Sultan İkinci Bâyezîd'e şiir yazan 31 şair ile bu şairlerin padişaha sundukları 160 şiiri hakkında genel bilgi verilecektir. Söz konusu verilere; divanlar, müstakil eserler ve akademik makaleler taranarak ulaşılmıştır. İncelenen dîvân ve müstakil eserlerde tespit edilen şair ve şiirler ayrı ayrı numaralandırılarak tasnif edilmiş; bir makale kapsamında tanıtılan 8 şair ile 13 şiir ise padişaha yazılan bütün şiirlerin toplu hâlde görülüp değerlendirilebilmesi amacıyla "İkinci Bâyezîd'e Şiir Yazan Diğer Şairler ve Şiirleri" başlığı altında kısaca değerlendirilmiştir.

1. Ahmed Paşa (ö. 902/1496-97)

15.yüzyıl şairi Ahmed Paşa, hayatını Bursa'da geçirmiş ve burada vefat etmiştir. İlk görevi müderrislik olan şair, Fâtih Sultan Mehmed döneminde önce kazasker sonrasında ise padişaha musâhip ve hoca olmuş; padişahın vefatına kadar Sultanönü, Tire ve Ankara'da sancak beyi olarak görev yapmıştır. Ahmed Paşa, İkinci Bâyezîd döneminde de değer görmüş; fakat saraya çağırılmamıştır (Kut, 1989, s. 111). Şairin İkinci Bâyezîd'in emri ile tertip ettiği *Dîvân'*ında Bâyezîd'e yazılmış, farklı nazım biçimlerinde 16 şiir bulunmaktadır. En kısası 2, en uzununu ise 61 beyitten oluşan bu şiirlerin 9'u kaside, 7'si tarihtir. Kasidelerin padişahı methetmek amacıyla; tarihlerin ise cülûs, muharebe ve imâret sebebiyle yazıldıkları başlıklarda da belirtilmiştir. Ayrıca 4. dîbâcenin 111. beytini oluşturan *Diye Ahmed için karîb ü ba'îd || Ki oldur senâ-gûy-ı Şeh Bâyezîd* (4. Dîbâce/111ab) mısralarında padişahın anıldığı görülmektedir. Şair, şiirlerinde padişahı *Bahâr-ı devlet-i Şeh Bâyezîd-i ferruh-fâl* (K. 20/1a), *Zull-ı Yezdân âftâb-ı taht Sultân Bâyezîd* (K. 19/27a) ve *Zull-ı Hak Şeh Bâyezîd İbni Muhammed Hân* (K. 25/10a) ve *Devr-i Şeh Bâyezîd Hân* (Tarih. 27/1a) şeklinde nitelendirmiştir. *Dîvân'*daki söz konusu şiirlerin 9 farklı vezinle yazıldığı tespit edilmiştir. 19, 25 ve 28. kaside ve 24. tarihin vezni *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*'dür. *Dîvân'*da İkinci Bâyezîd'e yazılan şiirlerin toplam beyit sayısı 366'dır. *Dîvân'*daki Bâyezîd'in övgüsünde yazılan 20, 23 ve 24. kaside, *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye'*de de kayıtlıdır. İlgili kasidelerin beyit sayıları (20/147, 23/224, 24/120) iki eserde de aynıdır; fakat mecmuadaki şiirlerde başlık bulunmamaktadır (Karavelioğlu, 2015, s. 625, 727, 997).

2. Ahmed-i Rıdvan (ö. 935-945/1528-1538)

15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı bilinen Ahmed-i Rıdvan'ın doğum ve ölüm tarihi ile ilgili kaynaklarda kesin bilgi bulunmamaktadır. İkinci Bâyezîd, Yavuz Sultân Selîm ve Kanûnî Sultân Süleyman dönemlerinde yaşayan ve defterdarlık ve sancak beyliği görevlerinde bulunan (Ünver, 1989, s. 123) şairin *Dîvân'*ından başka *İskender-nâme*, *Leyla vü Mecnûn*, *Hüsrev ü Şîrîn*, *Rıdvânîyye*, *Mahzenü'l-esrâr*, *Heft Peyker* adlı eserleri vardır. *Dîvân'*ındaki 8 kaside (K. 9, 10, 34, 46, 49, 50, 59) ve 1 gazel (G. 845) padişahın övgüsündedir. 52. kaside şehir-engiz türündedir ve 50. beyitte şehrin padişahı Sultan Bâyezîd övülmüştür. Kasidelerden sadece 59. şiirde *Kasîde-i Bâyezîd Han* şeklinde bir başlık yazılıdır. Bu başlıklı kasidedeki beyitlerin hiçbirinde padişah doğrudan anılmamış, diğer başlıksız olan kasidelerde ise birer beyitte padişah *Şâh-ı zamân Hân Bâyezîd* (K. 9/16a), *Sâye-i Perverdigâr Hân Bâyezîd* (K. 10/4a), *Şeh Bâyezîd Hân* (K. 46/8a), *Bâyezîd-i Şeh ü Sultân* (K. 49/5b), *Sultân Bâyezîd-i muzaffer* (K. 34/17a), *Pâdişâh-ı Rûm Sultân Bâyezîd-i dâdger* (K. 52/50a) ve *Bâyezîd Han-ı zamân u melik-i emn ü emân* (G. 845/4a) ifadeleriyle anılmıştır. Ahmed-i Rıdvan, padişaha sunduğu şiirlerini 5 farklı vezinde yazmıştır. Bunlar içinde yine en çok kullanılan vezin *fâ'ilâtün fâ'ilâtün*

*fâ'ilâtün fâ'ilün'*dür. *Dîvân'*daki padişaha sunulan kasidelerden 10.su *ola*, 34.sü *la'l*, 46.sı *olsun*, 49.su *kerem* ve 50.si *müşg* rediflidir. Bu şiirlerin beyit sayılarının toplamı ise 235'tir.

Kaynaklarda şairin *İskender-nâme*, *Leyla vü Mecnûn*, *Hüsrev ü Şîrîn*, *Rıdôâniyye*, *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserlerini İkinci Bâyezîd adına yazdığı bilgisi mevcuttur (Çeltik, 2017, s. 10-12). Bu eserlerde de padişahın övgüsünde şiir ya da beyitler bulunmaktadır. Örneğin *İskender-nâme'*de *Destana Giriş* bölümünden sonra *Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Hullidet Hilâfetühü* (254-280) ve *Kasîde-i Sultân Bâyezîd Hân* (281-300) başlıkları altındaki 66 beyitte padişah medhedilmiştir (Avcı, 2013, s. 541-544). *Hüsrev ü Şîrîn'*in sonundaki *Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Han ebbede'llâhu* başlıklı 17 beyitlik bölümde de padişahın medhedildiği görülmektedir (Tavukçu, 2000, s. 552-553).

3. Basîrî (ö. 941/1534-35)

Doğum tarihi ve yeri konusunda kaynaklarda bilgi bulunmayan Basîrî, 16. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiştir. Yazdığı şiirlerin muhtevasına ve şairin vefat tarihine göre İkinci Bâyezîd ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde yaşadığını söylemek mümkündür. Farsça *Dîvân'ı*, *Letâif* adlı bir eseri ile henüz müstakil bir nüshası tespit edilemeyen Türkçe *Dîvân'ı* vardır (Çavuşoğlu, 1992, s. 105). Basîrî'nin Farsça *Dîvân'ı* üzerine iki yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bunlardan birinde *Dîvân*, tenkitli biçimde Osmanlı Türkçesi alfabetiyle neşredilmiş (Eren, 1999); diğesinde ise *Dîvân'ın* Türkçe çevirisi yapılmıştır (Bulukgiray, 2019). Ayrıca Türkçe şiirleri, müstakil bir kitap (Kartal, 2006) olarak yayımlanmıştır. Çevirisi yapılan çalışmada 1 tevhit, 1 naat, 23 kaside, 121 gazel ve 32 kıt'a mevcuttur. Bunlardan 11'i kaside ve 5'i kıt'a olmak üzere 16 şiirin Bâyezîd'e yazıldığı görülmektedir. Kasidelerde *Kasîde Der-Medh-i Sultân Bâyezîd* şeklinde başlık mevcuttur. Bâyezîd'e yazılan şiirlerden 14'ünde birer mısra da doğrudan padişahın adı yazılı olup sadece 2 ve 10. kasidede yazılı değildir. Şair *Muhîd-i cûd u sehâ Bâyezîd-i Hân-ı şâhî* (Fr. K. 3/13a), *Şeh-i sitâre haşem Bâyezîd-i Hân* (Fr. K. 4/5a), *Sultân-ı adl-i perver Ebu'n-Nasr Bâyezîd* (Fr. K. 5/8a), *Sultân-ı dâd-güster Ebu'n-Nasr Bâyezîd* (Fr. K. 8/3a), *Hân Bâyezîd-i Hüsrev ü âdil* (Fr. K. 9/12a), *Gülbün-i güzlâr-ı şâhî ya'nî Sultân Bâyezîd* (Fr. K. 11/19a), *Hüsrev-i dîn-dâr Sultân Bâyezîd* (Fr. Kıt'a 4/1a), *Sultân-ı ber ü bahr Ebu'n-Nasr Bâyezîd* (Fr. Kıt'a 24/1a) ve *Sâhibân hayrât-ı Sultân Bâyezîd* (Fr. K. 25/1a) gibi nitelermelerle padişahı anmıştır. 1. kaside *bâşed*, 11. kaside ise *gül* redifi ile yazılmıştır. Farsça *Dîvân'*daki Bâyezîd'e yazılan 16 şiir, toplam 324 beyitten oluşmaktadır. Bu şiirlerde en fazla kullanılan vezin, *mef'ûlü fâ'ilâtü mef'ûlü fâ'ilün'*dür.

4. Cevherî (ö.?)

İkinci Bayezid devri şairi Cevherî'nin hayatı hakkında kaynaklarda kesin bilgi bulunmamaktadır. Türkan Alvan, Cevherî'nin Bâyezîd'e sunduğu methiyeleri tanıttığı çalışmasında Cevherî mahlaslı beş kişiye dair bilgi vermiştir (Alvan, 2022, s. 218-221). Söz konusu methiyelerin biri, 19 beyitten oluşan kaside; diğeri ise 7 bendden oluşan tercî-benddir. Kasidenin son beytinde, tercî-bendinde ise 7. bendinde şairin mahlası yazılıdır. Şair, padişahı kasidede *Hüsrev-i sâhib-kırân Şeh Bâyezîd-i kâmrân* (K. 1/7a); tercî-bendde ise *Bâyezîd Hân* (TCB. 1/7/1a) şeklinde anmıştır. Kaside, *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* vezni ile yazılmış olup manzumelerde toplam 108 mısra mevcuttur.

5. Çâkerî (ö.900/1495'ten sonra)

Kaynaklarda Çâkerî'nin hayatı ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte İkinci Bâyezîd dönemi şairlerinden olduğu yazılıdır. Şairin *Leylâ vü Mecnûn* ve *Yûsuf u Zelîhâ* adlı mesnevîsi ile henüz ele geçmeyen bazı eserlerinin (Aynur, 1999, s. 5) yanı sıra



Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonundaki 03298-004 nolu yazmanın 121b-144a sayfalarında *Dîvân*'ının bir nüshası⁴ bulunmaktadır. Bu *Dîvân* nüshası, Gülay Çavdurel (1996) ve Hatice Aynur (1999) tarafından neşredilmiştir. *Dîvân*'da Bâyezîd'in övgüsünde yazılmış 1 kaside, 1 mesnevî ile padişahın adının anıldığı 1 gazel mevcuttur. Söz konusu şiirler Çavdurel'in çalışmasında 3 ve 4. kaside, 115. gazel olarak yer almaktadır (Çavdurel, 1996). Bu çalışmada Aynur'un çalışması esas alınarak şiirler numaralandırılmış ve değerlendirilmiştir. Şiirlerden kaside 32, mesnevî 15, gazel 7 beyitten oluşmaktadır. Şair, mesnevî ve gazelde padişahı *şeh Bâyezîd* ifadesiyle anmış; 3 manzumede farklı vezin kullanmıştır.

6. Efsahî (ö.?)

İranlı şair Efsahî'nin hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte şiirlerinden ileri bir yaşta Osmanlı topraklarına geldiği ve şiirlerini İkinci Bâyezîd'e sunma çabasında olduğu anlaşılmaktadır (Çiçekler, 2012, s. 35). Efsahî'nin *Kasayid-i Efsahî der medh-i Sultan Bâyezîd* (Efsahî'nin Sultân Bâyezîd'i Öven Kasideleri) adlı eseri, şairlerin sadece hizmetinde çalıştıkları hâmileleri için yazdıkları dizeleri içeren kitaplardandır. Bir nüshası, Sakıp Sabancı Müzesi'nin nadir yazmaları arasında bulunan eser, Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (2012) tarafından Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır. Eserde Bâyezîd'in övgüsünde yazılmış 10 Farsça kaside bulunmaktadır. Kasidelerin başlangıcında şiir numaraları ve vezinlerine dair *muzârî'* (Fr. K. 1, 6), *remel* (Fr. K. 2, 3, 4, 5), *hezec* (Fr. K. 7, 9, 10) ve *müstec* (Fr. K. 8) şeklinde bahir bilgisi yazılıdır. Kasidelerde 5 farklı vezin kullanılmıştır. En fazla kullanılan vezin "*hezec*" bahrinden *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* olmuştur. Şiirlerde padişahın *Sultân-ı berr u bahr Ebu'n-Nasr Bâyezîd* (Fr. K. 1/7a), *Durr-i bahr-i devlet u ikbâl, Sultân Bâyezîd* (Fr. K. 3/11a), *Hudâyegân-ı cihân Bâyezîd Hân* (Fr. K. 8/28a), *Şeh-i âfâk sultân Bâyezîd* (Fr. K. 9/18a) ve *Şeh-i dîndâr Sultân Bâyezîd* (Fr. K. 9/45a) şeklinde anıldığı görülmektedir. Bâyezîd için yazılmış şiirlerde genel itibarıyla en az bir mısradaki padişahın adının geçtiği tespit edilmiştir. Efsahî'nin 9. kasidesinde padişahın adı iki kere (18a, 45a) anılmış, 4 ve 10. kasidede ise padişahın adı anılmamıştır. Kasidelerin en uzununu 73 beyit, en kısası ise 11 beyit olup toplamı 351 beyittir.

7. Gaybî (ö.?)

İkinci Bâyezîd dönemi şairlerinden olduğu bilinen, fakat hayatıyla ilgili yeterli bilgi bulunmayan şairlerden biri de Gaybî'dir. Kendisi de şair olan Bâyezîd; saltanatı yıllarında birçok âlim, şair ve sanatkârı himayesi altına almış ve onlara yardımlarda bulunmuştur. Gaybî'nin *Terbiyet-nâme* adlı 359 beyitten oluşan bir eseri mevcuttur. Bu eserde padişahın övgüsünde bölümler bulunmaktadır. Eserde telif ve istinsah kaydı bulunmamakla birlikte eserin *Sultân Bâyezîd* için yazıldığı 241. beyitten sonra *Med-i Sultânü'l-Ümerâ Melce'üz'-zu'afâ Sultân Bâyezîd Halledallâhü Te'âlâ Devletehü* ifadesiyle belirtilmiştir (Türkoğlu, 2018, s. 520). Eserin 275-306 beyitleri arasında 32 beyitten oluşan *Kasîde-i Muvaşşah* yer almaktadır. Mesnevî nazım biçiminde olan *Terbiyet-nâme*'nin esas vezni *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*, muvaşşah kaside bölümü ise *mef'ülü fâ'ilâtün mef'ülü fâ'ilâtün* şeklindedir. Bu kasidenin her beytinin birinci mısrasının ilk harfi yan yana getirildiğinde *Sultânü'l-millet ve'd-dîn Sultân Bâyezîd* ibaresi meydana gelmektedir (Türkoğlu, 2018, s. 521). Eserin sonunda hatîmeden önce 324-349 beyitleri arasında

⁴ Söz konusu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, Nu: 03298-004 içinde yer almaktadır. *Çâkerî Dîvânı*'nın nüshası için bk. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/256351> [E.T. 14.12.2025]

mef'ûlü fâ'ilâtün mef'ûlü fâ'ilâtün vezninde bir kaside daha bulunmaktadır. Doğrudan padişahın adının ya da mahlasının yazılı olmadığı bu kaside de Türkoğlu'na göre padişahın övgüsündedir (Türkoğlu, 2018, s. 522). Bu bilgilere göre Gaybî'nin *Terbiyet-nâme* adlı eserinde Bâyezîd'e yazılan 83 beyit (242-268, 275-306, 324-349) olduğunu söylemek mümkündür.

8. Gelibolulu Sürûrî (ö. 969/1562)

Sürûrî, 1491'de Gelibolu'da doğmuş; 1562'de kolera hastalığından vefat etmiştir (Güleç, 2010, s. 170-171). Kaynaklarda âlim ve edip olarak nitelendirilen şairin telif, tercüme, şerh ve tefsir şeklinde birçok eseri ve Türkçe *Dîvânı*'ı vardır. *Dîvânı*'da 3 kaside, 502 gazel, 16 kıt'a, 19 matla, 44 müfret ve 1 murabba vardır. Gazellerden 266'sı nazîre olması sebebiyle *Dîvân*, belirli ölçüde nazîre mecmuası özelliği göstermektedir (Ünver, 2020, s. 10). Şairin 236 ve 347. gazelleri Adlî'nin şiirine nazîredir. *Dîvânı*'da bu iki nazîrenin İkinci Bâyezîd'in şiirlerine yazıldığı hakkında bir bilgi bulunmamaktadır; fakat Adlî mahlaslı şairlerin doğum ve ölüm tarihleri (Bayram, 2008, s. 33) söz konusu iki nazîrenin İkinci Bâyezîd'e yazıldığını göstermektedir. *Dîvânı*'da manzumeler başlamadan önce *Nazîre-i Adlî* yazılıdır. 5 beyitten oluşan bu gazellerin vezni, *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* şeklindedir.

9. İbnu'l-Uleyf (ö. 926/1520)

İkinci Bâyezîd'e sadece Osmanlı şairleri medhiyeler yazmamıştır. Türkçe kaynaklarda Mekkeli bir şair olan İbu'l-Uleyf'in de Bâyezîd'e yazdığı bir kasidesi bulunmaktadır. İbu'l-Uleyf, 851/1447'de Mekke'de doğmuş; 926/1520'de Mekke'de vefat etmiştir. Şairin Muhammed b. el-Huseynî es-Semerkindî tarafından şiirlerinin toplanarak istinsah edildiği bir *Dîvânı*'ı ve farklı türde eserleri vardır. Bu eserlerden *ed-Dürrü'l-manzûm fî Menâkibi's-Sultân Bâyezîd Meliku'r-Rûm*'da⁵ Bâyezîd'in soy silsilesi, hayratı, seferleri, ulemâ ile ilişkisi, siyasi üslubu gibi konularda bilgi ve değerlendirmeler bulunmaktadır (Fazlıoğlu, 2001, s. 169). Bâyezîd'in övgüsünde yazılan kaside ise eserin 150b-151b sayfalarında kayıtlıdır. 63 beyitten oluşan kaside Arapçadır. Kasidenin 19. beytinde padişah *Ey hayrî çoğaltan, İslam toprağını dirençle, canla başla koruyan Bâyezîd* (Fazlıoğlu, 2001, s. 179) ifadeleriyle övülmüştür.

10. Lâdikli Mûsâ Medhî (ö. 952-3/1546'dan önce)

İkinci Bâyezîd ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde yaşamış olan Lâdikli Medhî hakkında kaynaklarda sınırlı bilgi bulunmaktadır. *Latîfî Tezkiresi* ve *Tuhfe-i Nâilî*'deki bilgilere göre şairin 952-3/1546'dan önce vefat ettiği tahmin edilmektedir (Erdemir, 2017, s. 12). Ayrıca mevcut tek eseri olan *Dîvânı*'ndaki şiirlerin muhtevası çerçevesinde şairin hayatı ve edebî şahsiyeti hakkında çıkarım yapmak mümkündür. *Dîvânı*'nda 18 kaside, 49 gazel, 3 kıt'a, 3 mesnevî, 2 terkîb-i bend, 2 murabba, 1 tercî-bend ve 1 matla mevcuttur. Bunlardan 8, 10 ve 11 numaralı kaside ile 9 numaralı murabba Bâyezîd'e yazılmıştır. Padişaha yazılan kasidelerin muhtevası övgü, teşekkür, dua ve toplumsal bir sorun sebebiyle padişahın yardım isteğine; murabbanın muhtevası ise şairin evinin yanması sebebiyle padişahın yardım isteğine dayanmaktadır (Erdemir, 2017, s. 105-109). Şiirlerde muhtevaya bağlı olarak başlık bulunmaktadır. Şair, kasidelerde *Hân Bâyezîd Gâzî sâhib-kırân-ı 'âlem* (K. 8/14b) ve *Şâh Sultân Bâyezîd ol sâye-i lütf-ı Hudâ* (K.

⁵ Söz konusu yazma eserin bir nüshasının kayıtlı olduğu kütüphane ve koleksiyon bilgisi şu şekildedir: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, no. 04914-003. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/180165> [E.T. 16.12.025].



10/1b) şeklinde padişahı anmıştır. Söz konusu şiirlerin ikisi, *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* ile yazılmış olup Bâyezîd'e yazılan şiirler, 180 mısradan (70 beyit, 10 bend) oluşmaktadır.

11. Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532)

Asıl adı Mahmud olan Lâmiî Çelebi, 878/1473'te Bursa'da doğmuş ve 938/1532'de vefat etmiştir (Kut, 2003, s. 96). Şairin telif, tercüme ve şerh birçok eseri vardır. Şair, *Dîvân'*ını beş defter üzerine düzenlemiştir. Birinci defterde 29 kaside bulunmaktadır ve bunlardan 10. kaside, İkinci Bâyezîd'in övgüsünde yazılmıştır. 76 beyitten oluşan bu şiir, Ahmed Paşa'nın *Güneş* redifli kasidesine naziredir (Burmaoğlu, 1983, s. 21). Ayrıca padişahın anıldığı *Zıll-ı Hak Şeh Bâyezîd bin Muhammed Hân k'anuñ* (K. 10/27a) mısrası, Ahmed Paşa'nın Bâyezîd'e yazdığı 'îd redifli kasidede de geçmektedir. Padişahın övgüsündeki bu iki kaside, *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* vezni ile yazılmıştır.

12. Lutfî (ö. 897/1495?)

15. yüzyıl şairlerinden olan Lutfî'nin asıl adı Lutfullah'tır. Kaynaklarda doğum tarihiyle ilgili farklı bilgiler mevcuttur. Molla Lutfî olarak tanınan şair, Tokat'ta doğmuş; Fâtih Sultan Mehmed döneminde saray kütüphanesine hâfız-ı kütüb olarak tayin edilmiş; İkinci Bâyezîd döneminde müderrislik yapmıştır. Kendisine zındıklık ve ilhâd suçlamaları isnat edilerek 1495'te idam edilmiştir. Şair, hapis sürecinde suçsuzluğunu dile getirmek amacıyla padişaha ve önemli devlet adamlarına manzumeler yazıp göndermiş; suçsuzluğuna inandıramayıp idam edildiğinde de şairler, Molla Lutfî'nin idamına tarihler düşürmüştür. İdamı ile ilgili düşürülen tarihlerin çoğunluğunda şairin şehit olduğu yazılıdır (Gökyay ve Özen, 2020, s. 255-256). *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye'*deki 83. kaside (Karavelioğlu, 2015, s. 493) Lutfî'ye aittir. Bâyezîd'e yazılan şiirin *Hadden aşurma cevriñi zulmün haberleri | | Hân Bâyezîde ermeye zinhâr gey sakın* (K. 83/11ab) beytinde padişahın adı anılmıştır. 51 beyitten oluşan şiirin vezni *mef'âlü fâ'ilâtü mef'âlü fâ'ilün* şeklindedir.

13. Mesîhî (ö. 918/1512'den sonra)

Kaynaklarda doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmayan Mesîhî, 15. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiştir. Şairin hayatı ile ilgili tezkirelerde tekrar ya da birbirini tamamlayıcı nitelikte bilgi mevcuttur. İkinci Bâyezîd'in saltanatı döneminde eğitim amacıyla İstanbul'a gelen şair, Yavuz Sultan Selim döneminde de birkaç ay yaşamıştır (Mengi, 2020, s. 3-6). *Dîvân'*ındaki 2, 3 ve 4. kaside İkinci Bâyezîd'e; 5. kaside ise Yavuz Sultan Selim'e yazılmıştır. Bâyezîd'e yazılan üç şiirde de başlık bulunmaktadır. Şair, söz konusu şiirlerde padişahı *Zıll-ı İlâh u kutb-ı zamân Şâh Bâyezîd* (K. 2/20a), *Âfitâb-ı saltanat Hân Bâyezîd* (K. 3/11a) ve *Âfitâb-ı âsumân-ı saltanat Hân Bâyezîd* (K. 4/14a) şeklinde anmıştır. *Sitâyîş*, *Îdîye* ve *Ramazâniye* sebebiyle yazılan kasidelerden *Îdîye*, *hilâl* rediflidir. Padişaha yazılan kasidelerde toplam beyit sayısı 112'dir. 3 ve 4. kasidenin vezni *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*'dür.

14. Mihrî Hâtun (ö. 917/1512'den sonra)

Dîvân edebiyatı kadın şairlerinden olan Mihrî Hâtun, Amasyalıdır. Kaynaklarda mahlasına dair farklı bilgiler mevcuttur. İn'âmât defterinde 1512'de İkinci Bâyezîd'e kaside gönderdiğine dair bir kayıt bulunmaktadır. Bu bilgiye dayalı olarak 1512'den sonra vefat ettiği kabul edilmektedir (Erünsal, 2020, s. 37). Mihrî Hâtun, Bâyezîd'in

Amasya valiliği döneminde şairleriyle şehzadenin dikkatini çekmiştir. İkinci Bâyezîd dönemine ait bir in'âmât defterine göre Mihrî Hâtun'a yazdığı kasideler sebebiyle bir miktar akçe verilmiştir (Arslan, 2018, s. 10). Şairin *Dîvân'*ındaki 17 kasideden 2'si Bâyezîd için yazılmıştır. Biri (K. 2) 23, diğeri (K. 3) ise 32 beyitten oluşan bu kasidelerin vezni *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün'*dür. Şair, Bâyezîd için yazdığı kasidelerden birinde *saltanat* redifini kullanmıştır.

15. Münîrî (ö. 927/1521?)

Tezkirelerde şairin hayatı hakkında farklı bilgiler mevcuttur. Şair, kendi eseri *Mihr ü Müşterî*'de adını Münîrî b. Mehmed olarak kaydetmiştir. Babası İkinci Bâyezîd döneminde Erkân-ı Dîvân'da nişancılık yapmıştır. Münîrî, Bâyezîd'in ve oğlu Şehzade Ahmed'in teveccühünü kazanarak musâhipleri arasına girmiştir (Ay, 2019, s. 337). Hat sanatıyla da ilgilenen şairin *Dîvân'*ında Bâyezîd'e ve şehzâde Ahmed'e yazılmış Farsça ve Türkçe şiirler vardır. Bâyezîd'e yazılan şiirlerin 13'ü kaside, 2'si gazel, 1'i tarih ve 1'i muammadır. Kasidelerden 5'i Türkçe; diğeri 7 kaside, gazeller ve tarih Farsçadır. Münîrî, şiirlerinde *Be-devr-i hazret-i Şeh Bâyezîd Hân* (Fr. K. 8/9a), *Gül-bün-i gül-zâr-ı devlet hazret-i Şeh Bâyezîd* (Tr. K. 11/36a), *Mihr-i çarh-ı saltanat ya'nî ki sultân Bâyezîd* (Tr. K. 12/14a), *Pâdşâh-ı heft kişver hazret-i şeh Bâyezîd* (Tr. K. 14/18a), *Zill-i Hak nûr-ı Muhammed hazret-i hân Bâyezîd* (Fr. K. 15/1b), *Hazret-i şâh-ı cihân ya'nî ki sultân Bâyezîd* (Tr. K. 18/58a) ve *Hazret-i Şeh Bâyezîd ibn-i Mehmed Hân* (Tr. K. 19/10a) şeklinde padişahı anmıştır. Şiirlerde gazeller hariç *Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Hân Halledallâhü Mülkehû* (Ersoy, 2010) şeklinde başlık bulunmaktadır. Bu başlıklardan da şiirlerin padişaha yazıldığını anlamak mümkündür. Örneğin 11 beyitten oluşan 19. kasidede "II. Bâyezîd'in gaza etmeye niyetlendiği zaman hakkında" anlamında bir başlık vardır. Münîrî, padişaha yazdığı şiirlerde 4 farklı vezin kullanmıştır. Şiirlerin 9'u *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*, 5'i *mef'ûlü fâ'ilâtü mef'ûlü fâ'ilün*, 2'si *mef'ûlün fe'ilâtün mef'ûlün fe'ilün*, 1'i ise *mef'ûlü mef'ûlü mef'ûlü fe'ülün* vezni ile yazılmıştır.

16. Necâtî Bey (ö. 914/1509)

Necâtî Bey'in asıl adı Îsâ'dır; hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Fâtih Sultan Mehmed'in ilk saltanat yıllarında (1444-1446) Edirne'de doğduğu tahmin edilmektedir. 914/1509'da vefat eden şair, kaynaklarda divan şiirinin temelini atan en büyük sanatkârlardan biri olarak nitelendirilmiştir. Necâtî Bey, Fâtih Sultan Mehmed ve İkinci Bâyezîd döneminde divan kâtipliği ve nişancılık görevlerinde bulunmuştur. 914/1509'da vefat eden şairden tezkirelerde övgüyle bahsedilmiştir (Kaya, 2006, s. 477). Necâtî Bey'in *Dîvân'*ı en son Ozan Yılmaz (2015) tarafından neşredilmiştir. *Dîvân'*da dîbâce, 28 kaside, 654 gazel, 5 musammat, 4 mesnevî, 69 kıt'a, 2 rubai, 22 müfred ve 14 Farsça şiir mevcuttur (Yılmaz, 2015, s. 12). Kasidelerden 4, 5, 9, 10, 11, 13, 17, 22 ve 28; dîbâcede ise 22 beyitten oluşan mesnevî Bâyezîd için yazılmıştır. Genel itibarıyla şiirlerin padişah için yazıldığı başlıklarından anlaşılmaktadır. Örneğin mesnevîde *Medh-i Pâdîşâh-ı Azam ve Sultân-ı Muazzam Sultân ibnissultân Bâyezîd Hân ibni Muhammed Hân* (Mes. dîbâce), kasidelerde ise *Kasîde der-Feth-i Kara Boğdan ve Medh-i Sultân Bâyezîd* (K. 28) biçiminde başlıklar bulunmaktadır. Başlık dışında padişahın adı, 10 şiirde de birer kere *Sultân-ı Rûm Hüsrev-i âfâk Bâyezîd* (K. 4/16a), *Bülend-mertebe Hân Bâyezîd* (K. 9/11a), *Şâh-ı bülend-mertebe Sultân Bâyezîd* (K. 10/19a), *Yeryüzünün halîfesi Sultân Bâyezîd* (K. 13/13a), *Âsumân-ı saltanat Hân Bâyezîd* (K. 17/19a) ve *Hazret-i Hân Bâyezîd-i Osmânî* (K. 28/1a) şeklinde anılmıştır. Bu şiirlerde padişahın genel itibarıyla şiirin ortasındaki bir beyitte ve beytin a mısrasında anıldığı görülmektedir. *Kasîde der-Feth-i Kara Boğdan ve*



Medh-i Sultân Bâyezîd başlıklı 28. kasidede padişahın adı, ilk beyitte; *Kasîde-i Hançer der-Medh-i Sultân Bâyezîd Han* başlıklı 9. kasidede ise padişahın adı iki ayrı beyitte (11a, 12a) geçmektedir. Necâtî Bey, Bâyezîd için yazdığı şiirlerde *hançer* (K. 9), *seher* (K. 11), *tığ* (K. 13) ve *gül* (K. 17) rediflerini kullanmıştır. 10 şiirin, 4 farklı vezinle yazıldığı; bunlar içinde de 5 şiirle en fazla *mef'ûlü fâ'ilâtü mef'ûlü fâ'ilün* vezninin kullanıldığı görülmektedir. Şiirlerin en kisası 22, en uzununu ise 64 beyit olmak üzere padişah için yazılan şiirler 437 beyitten oluşmaktadır.

17. Revânî (ö. 930/1523-24)

Revânî, İkinci Bâyezîd ve Yavuz Sultan Selim döneminde yaşamış; Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk saltanat yıllarında vefat etmiştir. Şair hayatı boyunca surre emini, matbah-ı âmire kâtibi, matbah-ı âmire emini ve mütevellilik gibi farklı görevlerde bulunmuştur (Erünsal, 2008b, s. 30). Kaynaklarda üç farklı eseri olduğu belirtilen şairin *Dîvân'*ında Bâyezîd için yazılmış 13 kaside⁶ (K. 4, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 22, 23, 28, 29) mevcuttur. Bu kasidelerin hepsinde *Kasîde der-Medh-i Sultân Bâyezîd* başlığı bulunmaktadır. Revânî, padişahın övgüsünde yazdığı şiirlerde genel itibarıyla padişahın adını bir mısradaki *Şeh Bâyezîd husrev-i gâzî* (K. 4/28a), *Sipîhr-mertebe Şeh Bâyezîd-i 'âlî-kadr* (K. 9/10a), *Süleymân-ı zamân Şeh Bâyezîd bin Mehemmed Hân* (K. 11/8a), *Rûşen-zamîr şâh-ı cihân Bâyezîd Hân* (K. 12/12a), *Sipîhr-mertebe Sultân Bâyezîd* (K. 13/19a) ve *Gerdûn-vekâr Hazret-i Sultân Bâyezîd* (K. 14/8a), *Şâh-ı 'âdil serv-i bâg-ı saltanat Şeh Bâyezîd* (K. 15/23a), *Husrev-i Gâzî Süleymân-ı zamân Şeh Bâyezîd* (K. 22/13a), *Pâdişâh-ı heft kişver ya'ni Sultân Bâyezîd* (K. 23/25a), *Bülend-mertebe Şeh Bâyezîd-i 'âlî-kadr* (K. 28/21a) şeklinde anmıştır; fakat 29. kasidede başlık dışında bir mısradaki padişahın adının anılmadığı görülmektedir. Bâyezîd'in övgüsünde yazılan bu kasidelerden K. 9 *hançer*, K. 11 *âteş*, K. 12 *şem'*, K. 13 *berf*, K. 15 *gül*, K. 22 *çemen*, K. 28 *gonca* ve K. 29 *benefşe* rediflidir. Buna göre padişahın övgüsündeki kasidelerin 8'i redif, 5'i ise kâfiye kullanılarak yazılmıştır. Ayrıca 13 şiirin 5 farklı vezinle yazıldığı; bunlar içinde de 4 şiirle en fazla *mef'ûlü fâ'ilâtü mef'ûlü fâ'ilün* vezninin kullanıldığı görülmektedir. Revânî'nin Bâyezîd için yazdığı kasidelerin en kisası 24, en uzununu ise 52 beyit olmak üzere toplam beyit sayısı 489'dur.

18. Sâfî (Cezerî Kasım Paşa) (ö. 10/16. yüzyılın başlarında?)

Sâfî mahlaslı Cezerî Kasım Paşa'nın doğum ve ölüm tarihi hakkında kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte 15. yüzyıl dîvân şairi olarak anılmaktadır. Fatih Sultan Mehmed ve İkinci Bâyezîd dönemlerinde Rumeli Beylerbeyliği defterdarı, Hazîne-i Âmire defterdarı, nişancı ve lala olarak önemli görevlerde bulunmuştur (Erünsal, 2001, s. 546). Cezerî Kasım Paşa'nın bir *Dîvân'*ı vardır. Bu eserin bir nüshası İsmail E. Erünsal'ın özel kütüphanesindedir. *Dîvân'*ın mecmua içinde yer alan başka bir nüshası ile şaire ait bazı şiirler, Hakan Sevindik ve Ahmet Sevgi tarafından

⁶ Bu kasideler dışında *Dîvân'*daki "*Kasîde der-Medh-i Sultân Selîm*" başlıklı 16, 25 ve 26. kasidelerin bazı farklılıklarla *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Tûrkiyye*'de de yer aldığı tespit edilmiştir. *Dîvân'*daki 16. kaside, 259; 25. kaside, 73; 26. kaside ise 76. kaside olarak kitapta yer almaktadır. Söz konusu kasidelerde padişahın adının geçtiği mısralarda isim farklılığı (II. Bâyezîd/Sultân Selim) mevcuttur. Buna göre *Dîvân'*da Sultân Selim'in övgüsünde yazılan 16, 25 ve 26. kasideler, *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Tûrkiyye*'de İkinci Bâyezîd'in övgüsünde yazılmıştır. *Dîvân'*a göre Bâyezîd'e 13 şiir yazılmıştır; fakat *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Tûrkiyye*'deki 16, 25 ve 26. kasidelerin de Bâyezîd için yazıldığı kabul edilmesi durumunda bu sayı 16 olmaktadır. Çalışmada *Dîvân* esas alındığı için değerlendirmeler *Dîvân'*daki bilgilere göre yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. *Revânî Dîvânı* (Avşar, 2017), *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Tûrkiyye* (Karavelioğlu, 2015).

neşredilmiştir. Bu eserde 3 kaside olup 1.si Fatih Sultan Mehmed'e, 2.si İkinci Bâyezîd'e yazılmıştır. 3.sü ise Hz. Hüseyin için yazılmış bir mersiyedir (Sevgi ve Sevindik, 2016, s. 48). Bâyezîd'in övgüsünde yazılan kaside, 23 beyitten oluşmaktadır. Padişahın adı, kasidede *Şâh-ı zamâne zill-ı Hudâ Bâyezîd Hân* (K. 2/9a) mısrasında anılmıştır. Şiirin vezni *mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün'* dür.

19. Sehî Bey (ö. 955/1548)

Hayatının ilk dönemleri hakkında fazla bir bilgi bulunmayan şair ve tezkire müellifi olan Sehî Bey'in Fâtih Sultan Mehmed döneminde Edirne'de doğduğu bilinmektedir. Necâtî Bey'in yanında yetişen Sehî Bey, Fâtih Sultan Mehmed, İkinci Bâyezîd ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde yaşamış ve divân kâtipliği gibi önemli görevlerde bulunmuştur (Canım, 2009, s. 316-317). Anadolu sahasında yazılan ilk şuarâ tezkiresi Sehî Bey'e aittir. *Dîvân'*ında farklı kişilere yazılmış 32 kaside vardır. Bunlardan biri de Bâyezîd'in övgüsünde yazılmıştır. *Der-Medh-i Hazret-i Sultân Bâyezîd Sıfat-ı 'İdü'l-Mübârek* başlıklı kaside, 15 beyitten oluşmaktadır. *Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün'* vezniyle yazılan *'id* redifli kasidenin 8a mısrasında padişah, *devr-i Hazret-i Şeh Bâyezîd* ifadesiyle anılmıştır.

20. Şehdî (ö.926/1520'den sonra)

Antakyalı olan Şehdî'nin kaynaklarda hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Latîfî tezkiresinde şairin öleceğini rüyasında görüp kendi helvasını pişirdiği bilgisi mevcuttur. Ayrıca farklı mecmualarda (Eğridirli Hacı Kemâl'in *Câmi'u'n-Nezâ'ir'i*, Edirneli Nazmî'nin *Mecma'u'n-Nezâ'ir'i* ve *Pervâne Bey Mecmuası*) şiirleri tespit edilmiştir (Köksal, 2020). Eğridirli Hacı Kemâl'in *Câmi'u'n-Nezâ'ir'i*nde (Ertek Morkoç, 2003, s. 1142) ve *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye'*de (Karavelioğlu, 2015, s. 731) Şehdî'nin İkinci Bâyezîd için yazılmış bir kasidesi yer almaktadır. *Câmi'u'n-Nezâ'ir'*de şiirden önce *Kasîde-i Şehdî be-nâm-ı Bâyezîd Hân* (Ertek Morkoç, 2003, s. 1142) şeklinde bir başlık vardır. *Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün'* vezni ile yazılan kaside, her iki kaynaktaki 51 beyittir. *Pervâne Bey Mecmuası'*ndaki Şehdî'nin bir zemin şiirinin başlangıcında da "*Şehdî fermâyed Sultân Bâyezîd Hân şâ'irlerindendir*" (Gıynaş, 2017, s. 186) yazılmaktadır.

21. Tâcîzâde Câfer Çelebi (ö. ö. 921/1515)

Tâcî-zâde Cafer Çelebi, 856/1452'de Amasya'da doğmuş ve ilk eğitimini burada almıştır. Babası Tâci Bey, "*Amasya'da Şehzade Bayezid'in defterdarı olarak hizmet etmiş ve Amasya seraskerliği görevinde bulunmuştur.*" Kaynaklarda şair kimliğine dair bilgi olsa da birkaç beyit ve manzume dışında bir eseri günümüze ulaşmamıştır (Erünsal, 2010, s. 353). Tâcîzâde Câfer Çelebi de babası gibi şair ve devlet adamıdır. Müderris ve Dîvân-ı Hümâyûn nişancılığı gibi önemli görevlerde bulunmuştur. "*II. Bâyezîd dönemine ait bir İn'âmât Defteri'nde 13 Rebûlâhir 909 (5 Ekim 1503) tarihinde yazdığı bir kasîdenin karşılığı olarak padişah tarafından kendisine hediye verildiği*" (Erünsal, 2018, s. 13) bilgisi kayıtlıdır. Farklı biçim ve türde eserleri olan şairin *Dîvân'*ındaki 18 kaside, 1 tercî-bend ve 1 gazel İkinci Bâyezîd için yazılmıştır. Şiirlerde başlık ya da bir ön söz bulunmamakla birlikte her şiirin bir mısrasında *Şâh-ı Gâzî Bâyezîd ibni Muhammed Han* (K. 4/20a), *Fahr-ı mü'lûk-ı rûy-ı zemîn Şâh Bâyezîd* (K. 5/48a), *Afîtab-ı burc-ı devlet ya'nî Sultân Bâyezîd* (K. 6/9a), *Pâdişâh-ı heft-kişver ya'nî Sultân Bâyezîd* (K. 7/12a), *Âsümân-ı feth ü nusret ya'nî Sultân Bâyezîd* (K. 12/29a), *Şeh Bâyezîd Husrev-i iklîm-i saltanat* (K. 16/10a) ve *Şehinşâh Bâyezîd* (K. 24/15a) gibi nitelermelerle padişahın adı anılmıştır. Tespit edilen şiirlerde genel



itibarıyla padişahın adıyla anıldığı görülmektedir; fakat “benefşe” redifli 17. kasidenin 34a mısrasında padişah adıyla değil, mahlasıyla (*‘Adlî-lakab*) anılmıştır. Söz konusu şiirlerin 5 farklı vezinle yazıldığı görülmektedir. Şairin Bâyezîd için yazdığı şiirlerden 11’i *fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün*, 4’ü *mef’ûlü fâ’ilâtü mefâ’ilü fâ’ilün*, 2’si *mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün*, 2’si *mefâ’ilün fe’ilâtün mefâ’ilün fe’ilün*, 1’i ise *mef’ûlü mefâ’ilü mefâ’ilü fe’ûlün* vezni ile yazılmıştır. Şiirlerin en uzununu 114 beyitten oluşan bir kaside, en kısası ise 9 beyitten oluşan bir gazeldir. *Dîvân’*da Bâyezîd için yazılan 20 şiir, 1087 beyit ve 5 bendden oluşmaktadır. Bu tespite göre çalışma kapsamında incelenen eserler arasında en fazla *Tâcîzâde Câfer Çelebi Dîvân’*nda Bâyezîd için yazılmış şiir olduğunu söylemek mümkündür.

*Tâcîzâde Câfer Çelebi Dîvân’*nda İkinci Bâyezîd için yazılmış şiirlerden 11’i bazı farklılıklarla *Mecmû’a-i Kasâ'id-i Türkiyye'* de (Karavelioğlu, 2015) de bulunmaktadır. Her iki eserde bulunan kasidelerin şiir numaralarına dair bilgiler şu şekildedir: (*Tâcîzâde Câfer Çelebi Dîvân’ / Mecmû’a-i Kasâ'id-i Türkiyye'*) K.4/K.92, K.6/K.173, K.11/K.79, K.12/K.114, K.13/K.234, K.14/K.196, K.17./K.161, K.21/K.207, K.24/K.270, K.25/K.107, K.27/K.163.

22. Vafî (ö.?)

İkinci Bâyezîd dönemi şairlerinden olan Vafî'nin doğum ve ölüm tarihi konusunda kaynaklarda net bir tarih olmamakla birlikte Serez (Siroz) yakınlarındaki Demirhisar'da doğduğu ve farklı yerlerde kadılık yaptığı bilgisi mevcuttur (Coşkun, 2012, s. 534). Yazdığı bir şiirden Yavuz Sultan Selim döneminin ilk zamanlarına kadar yaşadığı bilinen şairin *Dîvân’*ı Mehmed Çavuşoğlu (1980) tarafından neşredilmiştir. *Dîvân’*daki 1 ve 2 numaralı kaside; 37 numaralı gazel ve 1 numaralı kıt'a Bâyezîd için yazılmıştır. Şair, bu şiirlerde padişahı *Bülend-mertebe şeh Bâyezîd-i deryâ-dil* (K. 1/18a), *Mihr-i sipihr-i dîn ü düvel Bâyezîd Hân* (K. 2/13a), *Bâyezîd Hân-ı muzaffer-fer ebü'l-feth* (G. 37/9a) ve *Pâdişâh-ı bahr u ber Şeh Bâyezîd-i şîr-dil* (kıt'a 1/1a) nitelemeleriyle anmıştır. Gazel 37, gül redifli; kıt'a 1 ise üstüne rediflidir. Gazel ve kıt'anın vezni *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*, 1. kasidenin vezni *mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün*, 2. kasidenin vezni ise *mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün*'dür. *Dîvân’*daki Bâyezîd için yazılan şiirlerin beyit sayıları toplamı 98'dir.

23. Zâtî (ö. 953/1546)

Balikesirli olan şairin asıl adıyla ilgili kaynaklarda farklı bilgiler (Bahşî, İvaz, Satı, Zâtî ve Satılmış) mevcuttur. Hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan şair, 876/1471'de doğmuş; 953/1546'da İstanbul'da vefat etmiştir. Zâtî, Nevruz ve bayramlarda İkinci Bâyezîd'e kasideler sunmuş; padişahın son zamanlarındaki karışıklıkta hâmişiz kalarak remilcilik yapmaya başlamıştır (Coşkun, 2013, s. 150). Zâtî'nin farklı biçim ve türde eserleri vardır. *Dîvân’*daki kasidelerden 14'ü Kanûni Sultan Süleyman'a, 9'u Yavuz Sultan Selim'e ve 6'sı ise İkinci Bâyezîd'e yazılmıştır (Kurtoğlu, 2017, s. 11). Bâyezîd'a yazılmış kasideler için *Dîvân’*da *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye'* kaynak gösterilmiştir. Bu kasidelerin *Dîvân’*daki ve *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye'*deki numaraları şu şekildedir, s. (*Zâtî Dîvân’ / Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye'*) K.9/K.57, K.10/K.62, K.11/K.72, K.12/K.46, K.13/K.183, K.14/K.197. Zâtî, bu şiirlerde padişahı *Şeh Bâyezîd İbni Mehemed pâdişâh-ı dehr* (K. 9/19a), *Bâyezîd ibni Mehemed mâh-ı burc-ı saltanat* (K. 10/26a), *Bâyezîd ibni Mehemed pâdişâh-ı bahr ü ber* (K.12/14a), *Bülend-mertebe Şeh Bâyezîd-i 'arş-cenâb* (K. 13/17a), *Bâyezîd ibni Mehemed kutb-ı çerh-i saltanat* (K. 14/9a) ve *Bâyezîd ibni Mehemed şâh-ı mülk-i ma'delet* (TB. 1/VI/5a) ifadeleriyle anmıştır. 11.

kaside *kurbân*, 1. terkîb-i bendin 6. bendi *ola* rediflidir. Bâyezîd için yazılan 9 şiirden 5'i *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*, diğer 4 şiirin her biri ise farklı vezinle yazılmıştır. Padişaha yazılmış olan 17. murabba, *mütekerrir murabbadır* ve her bendin sonunda *Milket-i hüsn ü cemâle oldı sultân Bâyezîd* (17/5d) mısrası tekrarlanmıştır. Zâtî'nin Bâyezîd için yazdığı şiirlerin en kisası 5 bend, en uzununu ise 57 beyit olmak üzere toplam 16 bend, 240 beyitten oluşmaktadır.

24. İkinci Bâyezîd'e Şiir Yazan Diğer Şairler ve Şiirleri

Çalışma kapsamında İkinci Bâyezîd'e yazılan şiirler sadece dîvânlarda değil; kitap, kitap bölümü, makale gibi farklı bilimsel çalışmalarda da aranmıştır. Tespit edilen şiirlerin 131'i muhtelif dîvânlarda, 2'si *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye'*de, 10'u *Kasayid-i Efsahî der medh-i Sultan Bâyezîd'*de, 1'i *Terbiyet-nâme'*de, 16'sı ise üç farklı makalede tespit edilmiştir. Makalelerdeki 13 şiir, Topkapı Sarayı Müzesi Evrakı Arşivi 363 numaralı gömlekte olup Nusret Gedik (2022)⁷ tarafından yayımlanmıştır. Çalışmaya göre İbrâhîm İbn Bâlî, Kâtibî ve Rûhî ikişer; Hâtifi, Niyâzi, Ömer, Sûzî ve Şâkirî birer şiir yazmış; ayrıca şairi belli olmayan iki şiir de Bâyezîd'e yazılmıştır. Söz konusu şair ve şiirler, Bâyezîd'e yazılmış olmaları bağlamında tanıtıldıkları için bu çalışmada aynı bilgiler tekrar edilmemiş; şiirlerin sayısal olarak genel dağılımlarını ve bazı özelliklerini gösteren tablolarda tespit edilen bütün şiirler ayırım yapılmadan listelenmiştir. Arşiv belgelerinde tespit edilen bu şiirler, Bâyezîd hakkında henüz gün yüzüne çıkarılmamış başka şiirlerin de olabileceğini; dolayısıyla padişaha yazılan şiir sayısının artabileceğini göstermektedir.

İkinci Bâyezîd'e yazılan bir diğer şiir, istiğâse (feryad-nâme) türünde kasidedir. Tarihî vesika niteliğindeki şiirde Endülü's'teki son Müslüman devleti olan Benî Ahmer'deki Müslümanların Bâyezîd'den yardım talepleri konu edilmektedir (Meşe, 2020, s. 55). 105 beyitten oluşan şiir, Ramazan Meşe tarafından günümüz Türkçesine çevrilmiş; biçim ve muhteva incelemesi yapılmıştır. Söz konusu kaside, Bâyezîd'e sadece medh amacıyla değil yardım isteğiyle de şiir yazıldığını göstermektedir.

B- Şiirlerin Biçim Bağlamında Genel Özellikleri

Çalışmanın bu bölümünde tespit edilen şiirler; nazım biçimi, vezin, başlık, redif ve kâfiye hususiyetleri bakımından toplu olarak tablo ve grafikler eşliğinde gösterilip değerlendirilecektir.

1. Nazım Biçimi

Medh, istiğâse gibi amaçlarla İkinci Bâyezîd'e yazılan şiirler nazım biçimleri bağlamında incelendiklerinde kaside, tercî-bend, terkîb-i bend, kıt'a, mesnevî, murabba ve gazel biçiminde yazıldıkları görülür. Kasideler, genellikle büyükleri övmek amacıyla yazılmış manzumelerdir (Çağbayır, 2017, s. 844). Haluk İpekten, kasideyi *bir kişiyi övmek genellikle karşılığında yardım istemek için yazılan şiirler* (İpekten, 2014, s. 40) olarak tanımlamıştır. Bâyezîd'e yazılmış 160 manzumeden 126'sı kaside biçimindedir. Bunların 26'sı Basîrî (11), Efsahî (10) ve Münîrî (5) tarafından yazılan Farsça kasidelerdir. Çalışma kapsamında Bâyezîd'e en fazla kaside yazan şairleri şu şekilde sıralamak mümkündür, s. Tâcîzâde Câfer Çelebi 18, Münîrî 13, Revânî 13, Basîrî 11, Efsahî 10, Ahmed Paşa 9,

⁷ Nusret Gedik, çalışmasının birinci Osmanlı Arşivi'nde yer alan şiirlerin şairlerini tek tek tanıtmış; ikinci bölümde de ilgili şiirlere yer vermiştir. Arşiv belgelerindeki şiir ve şairler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nusret Gedik (2022). "Arşiv Belgelerine göre Türkçe Yazılmış II. Bayezid Medhiyeleri." *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 48, 153-224.



Necâti Bey 9, Ahmed-i Rıdvân 8, Zâtî 6, Lâdikli Mûsâ Medhî 3, Mesîhî 3 vd. Buna göre padişaha en fazla kaside yazan şair, Tâcîzâde Câfer Çelebi'dir. En az 1 kaside yazan şairler arasında ise Cevherî, Hâtîfî, Lâmi'i Çelebi, Lutfî, Niyâzî, Ömer, Sûzî, Şâkirî vd. vardır. Aşağıda çalışma kapsamında tespit edilen 160 şiir, nazım biçimleri bağlamında bir grafikte özetlenmiştir.



2. Vezin

Türk şairlerince en çok benimsenen ve kullanılan arûz vezni *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıdır (İpekten, 2014, s. 221). Yaklaşık olarak Türk şiirinde arûzla yazılmış üç şiirden biri bu kalıptadır (Bayram, 2022, s. 364). Farklı amaçlarla İkinci Bâyezîd'e yazılan 160 şiirde 19 farklı arûz kalıbı kullanıldığı; bunların 55'inin de *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* vezni ile yazıldığı görülmektedir. Padişaha yazdığı şiirlerde en fazla bu vezni kullanan şairler arasında Tâcîzâde Câfer Çelebi (10), Münîrî (7), Ahmed Paşa (3), Ahmed-i Rıdvân (3), Revânî (3), Zâtî (3) vardır. Bu vezinle yazılmış 55 şiirden 44'ü kaside biçiminde olup 3'ü Farsçadır. *Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*'den sonra Bâyezîd için yazılan şiirlerde en çok kullanılan vezin, *mef'ûlü fâ'ilâtü mef'ûlü fâ'ilün*'dür. Bu vezinle yazılan 41 şiirin 37'si kaside biçimindedir. Bu kasidelerin 9'u Farsça, 32'si Türkçedir. Aşağıda İkinci Bâyezîd'e yazılan 160 şiirden her birinin biçimi, vezni ve toplam kullanım sayısı tablo biçiminde gösterilmiştir.

Tablo 2: İkinci Bâyezîd'e yazılan şiirlerin vezinleri

Şair-şiir	Vezin	Toplam
Ahmed Paşa K. 19, 25, 28; Tarih 24		
Ahmed-i Rıdvân K. 10, 52, 59		
Basîrî Fr. K. 11		
Cevherî K. 1		
Gelibolulu Sürûrî G. 236, 347		
Kâtîbî K. 1		
Lâdikli Mûsâ Medhî Mur. 9; K. 10		
Lâmiî Çelebi K. 10		
Mesîhî K. 3, 4	<i>fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün</i>	55
Mihri Hâtun K. 2, 3		
Münîrî Mu. 5; Fr. Tarih 1; Fr. K. 9, 15; Tr. K. 11, 12, 14, 18, 19		
Efsahî Fr. K. 3, 5		
Necâti Bey K. 17, 22		
Revânî K. 15, 22, 23		
Sûzî K. 1		
Şâkirî K. 1		
Tâcîzâde Câfer Çelebi K. 4, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 23, 25; G. 159=154		

Vasfı G. 37; Kit'a 1		
Zâtî K. 10, 12, 14; TB. 1; Mur 17		
Ahmed Paşa K. 22 ⁸ , 23, 24, 26		
Ahmed-i Rıdvan K. 34, 50		
Basîri Fr. K. 5, 7, 8, 9; Fr. Kit'a 24		
Cevherî TCB. 1		
Cezerî K. 2		
Efsahî Fr. K. 1, 6		
Hâtîfî K.1		
Lutfî K. 83	<i>mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün</i>	41
Mesihî K. 2		
Münîri Fr. K. 8, 10, 17; Tr. K. 20; Fr. G. 145		
Necâtî Bey K. 4, 5, 10, 11, 13		
Niyâzî K. 1		
Revânî K. 4, 12, 13, 14		
Rûhî K. 1		
Sehî Bey K. 16		
Tâcizâde Câfer Çelebi K. 5, 16, 21; TCB. 31		
Vasfî K. 2		
Zâtî TB. 2		
Ahmed Paşa K. 20		
Basîri Farsça K. 2, 3, 4, 6		
Münîri Tr. K. 16; Fr. G. 16		
Efsahî Fr. K. 8		
Kâtîbî K. 2	<i>mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün</i>	18
Necâtî Bey K. 9, 28		
Revânî K. 9, 28		
Şehdi K. 148		
Tâcizâde Câfer Çelebi K. 26, 27		
Vasfî K. 1		
Zâtî K. 13		
Efsahî Fr. K. 7, 9, 10		
Ömer K. 1		
Revânî K. 11	<i>mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün</i>	10
Tâcizâde Câfer Çelebi K. 22, 24		
Zâtî K. 9, 11		
Şair? Kit'a 1		
Ahmed-i Rıdvan K.49; G. 845		
Efsahî Fr. K. 2, 4	<i>fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün</i>	7
Revânî K. 10, 17		
Şair? TB. 1		
Ahmed-i Rıdvan K. 46		
Basîri Farsça Kit'a 13, 32	<i>mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün</i>	7
İbrâhîm İbn Bâlî K. 1, Mes. 1		
Lâdikli Mûsâ Medhî K. 11		
Necâtî Bey Mes. (dibâce)		
Ahmed Paşa Tarih 19		
Basîri Farsça Kit'a 15, 25	<i>fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün</i>	4
Çâkerî M. 4		
Ahmed Paşa K. 21, Tarih 27	<i>fâ'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün</i>	3
Basîri Fr. K. 1		
Münîri Tr. K. 13		
Revânî K. 29	<i>mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün</i>	3
Tâcizâde Câfer Çelebi K. 17		
Ahmed-i Rıdvan K. 9	<i>mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün</i>	2
Çâkerî G. 133		
Gaybî TBN. (KM. 1)	<i>mef'ûlü fâ'ilâtün mef'ûlü fâ'ilâtün</i>	2
Lâdikli Mûsâ Medhî K. 8		
Çâkerî K. 5	<i>fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün</i>	1
Ahmed Paşa Tarih 20	<i>fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ülün</i>	1
Basîri Fr. K. 10	<i>fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül</i>	1
Ahmed Paşa Tarih 21	<i>müfte'ilün müfte'ilün fâ'ilün</i>	1

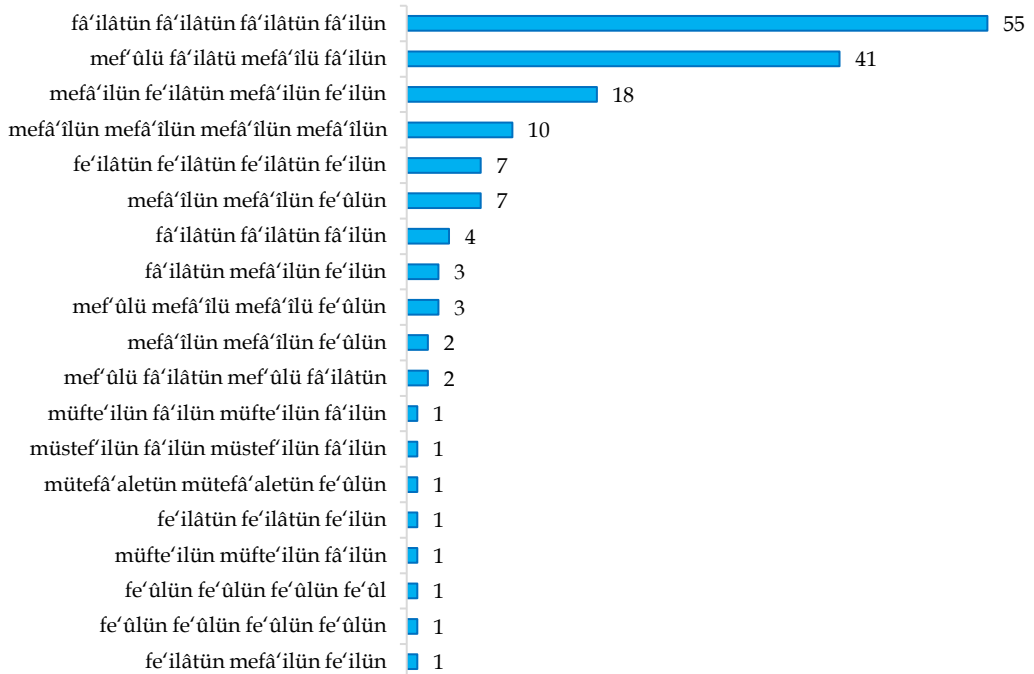
⁸ Ahmed Paşa *Dîvânı*'nda 22. kasidenin vezni *mef'ûlü fâ'ilâtün mefâ'ilü fâ'ilâtün* (Kadaş, 2022, s. 264) olarak belirtilmiştir. Esas itibarıyla kasidenin vezni *mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* olmalıdır.



Ahmed Paşa Tarih 22	<i>fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün</i>	1
Ahmed Paşa Tarih 23	<i>mütefâ'iletün mütefâ'iletün fe'ülün</i>	1
Rûhî TCB. 1	<i>müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün</i>	1
İbnu'l-Uleyf K. 1	<i>müste'ilün fâ'ilün müste'ilün fâ'ilün</i>	1
Toplam şair-şiiir: 31 (+2)-160	Toplam kullanılan vezin: 19	160

İkinci Bâyezîd'e en çok şiir yazan şairlerden Tâcizâde Câfer Çelebi söz konusu şiirlerini 5 farklı vezinle yazmıştır. Çalışma kapsamında padişaha 16 şiir yazdığı tespit edilen Ahmed Paşa'nın, bu şiirlerinde 9 farklı vezin kullandığı görülmektedir. Ahmed Paşa'nın dörder şiirinin vezni, *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* ve *mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün*'dür. Basîrî'nin Farsça kasidelerinden birinin vezni ile Efsahî'nin 2 Farsça kasidesinin vezni *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*'dür. Ayrıca Basîrî'nin Farsça kasidelerinden birinin vezni, Türkçede ilk kullanıldığı düşünülen (Bayram, 2022, s. 363); Şehnâme ölçüsü de denilen (İpekten, 2014, s. 289) *fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül*'dür. Aşağıda 160 şiirde arüz kalıplarının kullanım sıklığı bir grafikte özetlenmiştir.

Grafik 3: İkinci Bâyezîd'e yazılan şiirlerin vezinleri



3. Şiirleri Niteleyen Başlıklar

Dîvân şiirinde kaside, mesnevî, tarih gibi manzumelerde müstakil olarak başlık görmek mümkündür. Bu başlıkların bazıları müellif tarafından yazılmış; bazıları ise istinsah ya da neşir sürecinde manzumelere eklenmiştir. İkinci Bâyezîd'e yazılmış 160 şiirden bazılarında da [*Kasîde-i İbn Bâlî*], [*Mesnevî-i İbn Bâlî*], [*Kasîde-i Kâtibî*], [*Kasîde-i Niyâzî*], [*Kasîde-i Ömer*], [*Tercî'-Bend-i Rûhî*], [*Kasîde-i Şâkirî*] gibi sonradan eklenmiş başlık bulunmaktadır. Bu başlıkların manzumelere sonradan eklendiklerini köşeli parantez içini alınmış olmalarından anlamak mümkündür. Çalışma kapsamındaki kaside, mesnevî, kıt'a, tercî-bend, terkîb-i bend ve gazel nazım biçimiyle yazılmış toplam 160 şiirin büyük çoğunluğunda başlık vardır. Genel temayülde gazeller, başlıksız yazılmaktadır; fakat çalışmada farklı nazım biçimlerinde şiirler olması sebebiyle bütün şiirler ayırım yapılmadan toplu olarak aşağıda tabloda gösterilmiştir.

Tablo 3: İkinci Bâyezîd'e yazılan bazı şiirlerin başlıkları

Şiir	Başlık
Şair: Ahmed Paşa	
K. 19, 24,	Kaside Li-Ecli Sultân Bâyezîd
K. 22	Kaside Der-Sıfat-ı Âb
K. 20, 21, 23, 28	Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Hân
K. 25	Ve lehu fi Medh-i Sultân Bâyezîd Hân
K. 26	Der-Medh-i Şâh Bâyezîd
Tarih 19	Târîhü Cülûs Sultân Bâyezîd
Tarih 20	Târîh-i Muhârebe-i Sultân Bâyezîd bâ Cem der Yenişehir
Tarih 21	Ve Lehü Târîhü Diğer Hem Deriyn Bâb
Tarih 22	Târîhü Tezvic Kerden Mehmed Pâşâ Duhter-i Sultân Bâyezîd Râ
Tarih 23	Târîh-i 'İmâret-i Dâvud Paşa Der-Kostantiniyye Hamiyyeti 'Anî'l-Baliyye
Tarih 24, 27	-
Şair: Ahmed-i Rıdvan	
K. 9, 10, 34, 46, 49, 50, 52; G. 845	-
K. 59	Kaside-i Bâyezîd Han
Şair: Basîrî	
Fr. K. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11	Kaside Der-Medh-i Sultân Bâyezîd
Şair: Cevherî	
K. 1, TCB. 1	-
Şair: Çakerî	
Mes. 4, K. 5, G. 133	-
Şair: Efsahî	
K. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10	-
Şair: Gaybî	
TBN. KM. 1	Kaside-i Muvaşşaha
Şair: Gelibolulu Sürûrî	
G. 236, 347	[Nazîre-i Adlî]
Şair: Hâtîfî	
K. 1	[Kaside-i Hâtîfî] Der medh-i Sultânü'l-Berreyn ve Hâkânü'l-Bahreyn Sultân bin Sultânü's-Sultân Bîyezîd bin Mehemed Hân Halledallâhu Mülketehü Ebbede Devletehu
Şair: İbnu'l-Uleyf	
K. 1	Kaside-i ibnu'l-Uleyf fi Medhî's-Sultan Bayezîd
Şair: İbrâhîm İbn Bâlî	
K. 1	[Kaside-i İbn Bâlî] Elhamdülillâhî'l-Vâcibü'l-Vücûd
Mes. 1	[Mesnevî-i İbn Bâlî]
Şair: Kâtibî	
K. 1	[Kaside-i Kâtibî] Hüve'l-Fettâh
K. 2	Kaside-i Kâtibi] Hüve'l-Fettâh
Şair: Lâdikli Mûsâ Medhî	
K. 8	[Kaside] Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Gâzî Nevvera'llâhu Te'âlâ Merkadehu
K. 10	[Kaside] Medh-i Diğer İ'lâm-ı Resîden-i İn'am-ı Pâdişâh
K. 11	Kaside-i Nûh
Mur. 9	Murabba' Der-Üftâden-i Âteş Be-Hâne-i Medhî ve 'Arz-ı Ân Sultân-ı Gâzîyân
Şair: Lâmi'i Çelebi	
K. 10	Der-senâ vü medh-i pâdişâh-ı mümecced Sultân Bâyezîd bin Sultân Mehmed (Nevverallâhu Teâlâ merkadühü ve ce'ale matla'u'l-envâr meşhedühü)
Şair: Lutfî	
K. 83	-
Şair: Meslîhî	
K. 2	Der Sitâyiş-i Sultân Bâyezîd Hân
K. 3	'İdiye der Sitâyiş-i Sultân Bâyezîd Hân
K. 4	Ramazâniye der Sitâyiş-i Sultân Bâyezîd Hân
Şair: Mührî	
K. 2, 3	Kaside-i Sultân Bâyezîd Edâmallâhu 'Ömrehü
Şair: Münîrî	
Fr. K. 8	ve lehü eydan fi Medh-i Sultân Bâyezîd Hân Halledallâhu Hilâfetehü
Fr. K. 9	ve lehü eydan fi Medh-i Sultân Bâyezîd
Fr. K. 10	Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Hân Halledallâhu Mülkehü
Tr. K. 11	Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Hân Halledallâhu Mülkehü
Tr. K. 12	fi Medh-i Sultânü'l-İslâm Bâyezîd Hân



Tr. K. 13	Der-Medh-i Sultânü's-selâtin Sultân Bâyezîd Hân
Tr. K. 14	Der-Medh-i Sultânü'l-guzât Sultân Bâyezîd
Fr. K. 15	Müşeccer Der-Medh-i Sultânü'l-İslâm Sultân Bâyezîd Hân Halledallâhü Mülkehü
Tr. K. 16	Der-Medh-i Sultân Bâyezîd 'Azze Nasruhu
Fr. K. 17	Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Hân Halledallâhü Mülkehü
Tr. K. 18	Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Hân Halledallâhü Mülkehü
Tr. K. 19	Der-Vakt-i Kasd-ı Gazâ Kerden-i Sultân Bâyezîd
Tr. K. 20	Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Edâmallâhü Mülkehü
Fr. G. 16, 145	-
Mu. 5	Sultân Bâyezîd
Fr. Tarih 1	Târîh-i Musallâ-yı [Şeh Bâyezîd]
<i>Şair: Necâtî Bey</i>	
K. 4	Der-Medh-i Sultân-ı Berreyn ve Hâkân-ı Bahreyn Sultân Bâyezîd
K. 5	Kasîde
K. 9	Kasîde-i Hançer der-Medh-i Sultân Bâyezîd Han
K. 10	Kasîde der-Vasf-ı Sultân Bâyezîd aleyhirrahmeti
K. 11	Kasîde der-Vasf-ı Sultân Bâyezîd aleyhirrahmeti
K. 13	Kasîde der-Vasf-ı Tîğ berây-ı Sultân Bâyezîd
K. 17	Gül Kasîdesi
K. 22	Kasîde der-Medh-i Sultân Bâyezîd
K. 28	Kasîde der-Feth-i Kara Boğdan ve Medh-i Sultân Bâyezîd
Mes. (dibâce)	Medh-i Pâdişâh-ı Azam ve Sultân-ı Muazzam Sultân ibnissultân Bâyezîd Hân ibni Muhammed Hân (halledallahu mülkehu ve sultânahu ve alelâlemîn birruhu ve ihsânuhu)
<i>Şair: Niyâzî</i>	
K. 1	[Kasîde-i Niyâzî]
<i>Şair: Ömer</i>	
K. 1	[Kasîde-i Ömer]
<i>Şair: Revânî</i>	
K. 4, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 22, 23, 28, 29	Kasîde der-Medh-i Sultân Bâyezîd
<i>Şair: Rûhî</i>	
K. 1	[Kasîde-i Rûhî]
TCB. 1	[Tercî'-Bend-i Rûhî] Hüve'l-Fettâh
<i>Şair: Sâfî</i>	
K. 2	-
<i>Şair: Sehî Bey</i>	
K. 16	Der-Medh-i Hazret-i Sultân Bâyezîd Sıfat-ı 'İdü'l-Mübârek
<i>Şair: Sûzî</i>	
K. 1	[Kasîde-i Sûzî] Hüve'l-Fettâh
<i>Şair: Şâkirî</i>	
K. 1	[Kasîde-i Şâkirî]
<i>Şair: Şehdî</i>	
K. 148	-
<i>Şair: Tâcîzâde Câfer Çelebi</i>	
K. 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27; TCB. 31; G. 159=154	-
<i>Şair: Vasfî</i>	
K. 1, 2; G. 37; Kıt'a 1	-
<i>Şair: Zâtî</i>	
K. 9, 10, 11, 12, 13, 14	[Sultân Bâyezîd İçin Kasîde]
TB. 1	[Sultân Bâyezîd İçin Mersiye]
TB. 2	Mersiye Berây-ı Sultân Bâyezîd Bin Mehemmed Han
Mur. 17	-
<i>Şair: ?</i>	
Kıt'a 1	[Kıt'a] Hüve'l-Kerîm
TB. 1	[Terkîb-Bend] Hüve's-Sultân
Toplam 9 nazım biçimi	Toplam 31 şair (+2 kimliği belirsiz şair), 48 farklı başlık.

Tabloda da görüldüğü üzere şiirlerden özellikle kasidelerin başlıklı olduğunu söylemek mümkündür. Şairler arasından Ahmed Paşa, Ahmed-i Rıdvan, Lâdikli Mûsâ Medhî, Mesîhî, Necâtî Bey'in şiirlerinde manzumeyi nitelendiren bir başlık vardır;

Tâcizâde Câfer Çelebi, Cevherî, Çâkerî, Efsahî, Sâfi, Şehdî, Vasfî'nin şiirlerinde başlık bulunmamaktadır. Zâtî'nin İkinci Bâyezîd içi yazdığı kasidelerin hepsinde sonradan eklenmiş [*Sultan Bâyezîd İçin Kaside*] şeklinde başlık mevcuttur. Şiirlerde özellikle kaside ve tarihlerde başlık bulunmasını, bu şiirlerin belirli bir amaca (birini veya bir şeyi övmek; önemli olayları, doğum, ölüm, inşâ tarihlerini göstermek vd.) yönelik yazılmış olmalarıyla ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim *Der-Medh-i Sultân-ı Berreyn ve Hâkân-ı Bahreyn Sultân Bâyezîd*, *Der-Vakt-i Kasd-ı Gazâ Kerden-i Sultân Bâyezîd*, *Kasîde der-Feth-i Kara Boğdan ve Medh-i Sultân Bâyezîd*, *Târîhü Cülûs Sultân Bâyezîd* başlıklarında ilgili şiirlerin hangi amaçla yazıldıklarının belirtildiği görülmektedir.

4. Redif ve Kâfiye

İkinci Bâyezîd'e yazılan şiirlerin büyük çoğunluğunda en az bir mısra padişahın adının anıldığı görülmektedir. Genel itibarıyla padişah, beytin a mısrasında övgü ifadeleriyle ya da *Bâyezîd b. Muhammed* biçiminde yazılmıştır. Aşağıda tabloda gösterildiği üzere 160 şiirden 53'ü kelime düzeyinde (*âb, müşğ, gül, güneş, hilâl, nergis, seher, tığ, serv, üstüne*) rediflidir. Bu şiirlerin 5'i Farsça kasidedir. Bunlarda redif olarak *bâşed, est, 'îd, dehed, nîst* kelimeleri kullanılmıştır. *Gül, âb, ola, üstüne, 'îd, kerem, hançer, âteş* birden fazla redif olarak kullanılan kelimelerdendir. 160 şiirde *-ân 27, -âr 25, -âl 10, -îd 7, -în 6* kere kâfiye olarak kullanılmıştır. Bu oranlar, Bâyezîd'e yazılan şiirlerde şairlerin redif/kâfiye tercihleri hakkında bir değerlendirilme yapılmasına imkân sağlamaktadır.

Tablo 4: İkinci Bâyezîd'e yazılan şiirlerin redif ve kâfiyeleri

Şiir/T. Beyit/Bend	Kâfiye	Redif	Padişahın anıldığı mısra
<i>Şair: Ahmed Paşa</i>			
K. 19/61	-în	-	Zill-ı Yezdân âftâb-ı taht Sultân Bâyezîd (27a)
K. 20/51	-âl	-	Bahâr-ı devlet-i Şeh Bâyezîd-i ferruh-fâl (1a)
K. 21/39	-ân	bulduñ	Hutbe-i Bâyezîd Hân bulduñ (20b)
K. 22/40	-âr	âb	Şeh Bâyezîd ol ki anuñ tığn añucak (13a)
K. 23/55	-âr	âb	Şeh Bâyezîd işigine yüz stürdügin görtüp (34a)
K. 24/38	-âr	-	Şeh Bâyezîd devletine nevbet urdı 'îd (20a)
K. 25/33	-ân-ı	'îd	Zill-ı Hak Şeh Bâyezîd İbni Muhammed Hân k'anuñ (10a)
K. 26/16	-âr	-um üstine	Şeh Bâyezîdi ben ögicek cân nisâr ider (12a)
K. 28/11	-ân	-dan tamar	Söylesem bülbül gibi Şeh Bâyezîdüñ medhini (11a)
Tarih 19/2	-îd	-	Çıkdı devlet tahtına Şeh Bâyezîd (1a) Kayser oldı Rûm'a Sultân Bâyezîd (886/1481) (2b)
Tarih 20/4	-â	-	-
Tarih 21/2	-îb	-	Niyyet Cem kerd çü Şeh-i Bâyezîd (1a)
Tarih 22/2	-în	-	-
Tarih 23/4	-âmeh	-	li-Sultân Bâyezîd bin Muhammed (2a)
Tarih 24/5	-â	-	Şöyle 'âlî yapıdı Dâru'l-hayrı Sultân Bâyezîd (1a)
Tarih 27/3	-irih	-i	Devr-i Şeh Bâyezîd Hânda k'anuñ (1a)
<i>Şair: Ahmed-i Rıdvan</i>			
K. 9/19	-âr	-	Dahi şâh-ı zamân Hân Bâyezîd'üñ (16a)
K. 10/42	-ân	ola	Sâye-i Perverdigâr Hân Bâyezîd (4a)
K. 34/25	-âr	la'l	Sultân Bâyezîd-i muzaffer ki 'adl ile (17a)
K. 46/9	-nde	olsun	Eyâ Şeh Bâyezîd Hân-ı 'âlem (8a)
K. 49/48	-ân	-i kerem	Bâyezîd-i Şeh ü Sultân ki budur hân-ı kerem (5b)
K. 50/16	-ân	müşğ	Sultân Bâyezîd k'anuñ hulkı zerresi (12a)
K. 52/54	-ân	-	Pâdişâh-ı Rûm Sultân Bâyezîd-i dâdger (50a)
K. 59/17	-âl	-	-
G. 845/5	-zı	-	Bâyezîd Han-ı zamân u melik-i emn ü emân (4a)
<i>Şair: Basîrî</i>			
Fr. K. 1/29	-ân	bâşed	Devlet-i Bâyezîd-i Hân bâşed (1b)
Fr. K. 2/28	-âst	-	-
Fr. K. 3/34	-âr	-	Muhîd-i cûd u sehâ Bâyezîd-i Hân-ı şâhî (13a)
Fr. K. 4/34	-ün	-	Şeh-i sitâre haşem Bâyezîd-i Hân ki hilâl (5a)
Fr. K. 5/20	-âb	-	Sultân-ı adl-i perver Ebu'n-Nasr Bâyezîd (8a)



Fr. K. 6/46	-ân	-	Muhîd-i cûd u sehâ Bâyezîd-i Hân-ı şâhî (14a)
Fr. K. 7/23	-id	-	Der-bezm-i şâh-ı gâzî Ebu'n-Nasr Bâyezîd (6b)
Fr. K. 8/17	-âr	-	Sultân-ı dâd-güster Ebu'n-Nasr Bâyezîd (3a)
Fr. K. 9/25	-âr	-	Hân Bâyezîd-i Hüsrev ü âdil ki lutf o (12a)
Fr. K. 10/18	-âd	-	-
Fr. K. 11/34	-âr	gül	Gülbün-i gülzâr-ı şâhî ya'nî Sultân Bâyezîd (19a)
Fr. Kit'a 13/3	-'	-	Şeh-i dîn-dâr Sultân Bâyezîd ân-ke (1a)
Fr. Kit'a 15/3	-â	-	Hüsrev-i dîn-dâr Sultân Bâyezîd (1a)
Fr. Kit'a 24/3	-dî	-	Sultân-ı ber ü bahr Ebu'n-Nasr Bâyezîd (1a)
Fr. Kit'a 25/3	-îm	-	Sâhibân hayrât-ı Sultân Bâyezîd (1a)
Fr. Kit'a 32/4	-ek	-	Refîku'l-kadr Sultân Bâyezîd ân-ke (3a)
<i>Şair: Cevherî</i>			
K. 1/19	-âb	-	Hüsrev-i sâhib-kırân Şeh Bâyezîd-i kâmrân (7a)
TCB. 1/7/35	-ân	-	Mîlk-i cihâna şâh olalı Bâyezîd Hân (7/1a)
<i>Şair: Çâkerî</i>			
Mes. ⁹ 4/15	-	-	Sen dahi oğlın ey Şeh Bâyezîd (9a)
K. 5/32	-âr	-	-
G. 133/7	-ey	-	Duâ kıl Çâkerî şeh Bâyezîde (7a)
<i>Şair: Efsahî</i>			
Fr. K. 1/47	-âr	-	Sultân-ı berr u bahr Ebu'n-Nasr Bâyezîd (7a)
Fr. K. 2/28	-er	-	Bâyezîd ânki be-güyed kademeş ter ne-şeved (10a)
Fr. K. 3/25	-et	est	Durr-i bahr-i devlet u ikbâl, Sultân Bâyezîd (11a)
Fr. K. 4/20	-er	-	-
Fr. K. 5/28	-id	-	Âfitâb-ı âsumân-ı adl Sultân Bâyezîd (12b)
Fr. K. 6/25	-id	-	Dârâ-yı heft kişver Ebu'n-Nasr Bâyezîd (14b)
Fr. K. 7/32	-â	-	Veliyy-i ahd, Sultân Bâyezîd ân gavs-i ehl-i dil (13a)
Fr. K. 8/62	-îr	-	Hudâyegân-ı cihân Bâyezîd Hân ki be-dehr (28a)
Fr. K. 9/73	-er	-	Şeh-i âfâk sultân Bâyezîd ân şeh ki tâ sad karn (18a)
Fr. K. 10/11	-ân	-	Şeh-i dindâr Sultân Bâyezîd ân husrev-i gâzî (45a)
<i>Şair: Gaybî</i>			
KM. 1/32	-âb	-	Tâ 'Adlî nüshasında bir fasla virdi biñ bâb (12b)
<i>Şair: Gelibolulu Surûrî</i>			
G. 236/5	-âf	-	-
G. 347/5	-âh	-dan	-
<i>Şair: Hâtîfî</i>			
K. 1/26	-âl	-	-
<i>Şair: İbnu'l-Uleyf</i>			
K. 1/63	-r	-	İlâ Bâyezîdî'l-hayri ve'l-meliki'l-lezî (19a)
<i>Şair: İbrâhîm İbn Bâlî</i>			
K. 1/25	-em	-	Ki ya'nî sa'd atına Bâyezîd Hân (14a)
Mes. ¹⁰ 1/10	-	-	-
<i>Şair: Kâtîbî</i>			
K. 1/19	-âl	-	Hazret-i şeh Bâyezîd ol husrev-i sâhib-kemâl (8b)
K. 2/57	-ânı	-	Yegâne hazret-i şeh Bâyezîd-i husrev-i 'ahd (30a)
<i>Şair: Lâdikli Mûsâ Medhî</i>			
K. 8/29	-em	-	Hân Bâyezîd Gâzî sâhib-kırân-ı 'âlem (14b)
K. 10/21	-â	-	Şâh Sultân Bâyezîd ol sâye-i lütf-ı Hudâ (1b)
K. 11/20	-er	-	-
Mur. 9/10	-11	-	-
<i>Şair: Lâmi'î Çelebi</i>			
K. 10/76	-er	güneş	Zıll-ı Hak Şeh Bâyezîd bin Muhammed Hân k'anuñ (27a)
<i>Şair: Lutfî</i>			
K. 83/52	-in	-	Hân Bâyezîde ermeye zinhâr gey sakın (11a)
<i>Şair: Mesîhî</i>			
K. 2/48	-ân	-	Zıll-ı İlâh u kutb-ı zamân Şâh Bâyezîd (20a)
K. 3/33	-er	hilâl	Âfitâb-ı saltanat Hân Bâyezîd ol kim anuñ (11a)

⁹ Şiir mesnevî nazım biçimiyle yazılmıştır; dolayısıyla her beyit, kendi içinde kâfiyelidir.

¹⁰ Şiir mesnevî nazım biçimiyle yazılmıştır; dolayısıyla her beyit, kendi içinde kâfiyelidir.

¹¹ Lâdikli Mûsâ Medhî'nin bu şiiri mütekerrir murabba'dır. 10 bendden oluşan şiirin her bendinin sonunda *Kaldı Medhî 'andelübün hânesüz devletlü hân* mısrası tekrarlanmaktadır. 9. bendde ilk üç mısra, *eyle gel* redifi ile yazılmıştır. Diğer bendlerin ise ilk üç mısrası *-ân, -âm, -âr, -ûş, -elî* biçiminde kâfiyelidir.

Havva Aşı

K. 4/31	-âm	-	Âfitâb-ı âsumân-ı saltanat Hân Bâyezîd (14a)
<i>Şair: Mihri</i>			
K. 2/23	-ân	saltanat	-
K. 3/32	-âb	-	Kimdür ol hâkân-ı a'zam ya'ni Sultân Bâyezîd (20a)
<i>Şair: Müniri</i>			
Fr. K. 8/30	-âl	- i 'id	Bâzem be-devr-i hazret-i Şeh Bâyezîd Hân (9a)
Fr. K. 9/24	-erest	-	Ân şeh-i dünyâ vü dîn ya'ni ki sultân Bâyezîd (9a)
Fr. K. 10/43	-erest	-	Şeh Bâyezîd hân ki şeh-i heft kişverest (3b)
Tr. K. 11/57	-em	-	Gül-bün-i gül-zâr-ı devlet hazret-i Şeh Bâyezîd (36a)
Tr. K. 12/41	-â	-	Mihr-i çarh-ı saltanat ya'ni ki sultân Bâyezîd (14a)
Tr. K. 13/42	-il	-	Sultân-ı cihân hazret-i 'Adli şeh-i 'âdil (15b)
Tr. K. 14/45	-ân	-idur	Pâdşâh-ı heft kişver hazret-i şeh Bâyezîd (18a)
Fr. K. 15/23	-id	-	Zıll-i Hak nûr-ı Muhammed hazret-i hân Bâyezîd (1b)
Tr. K. 16/58	-er	nergis	Devâm-ı devlet-i şeh Bâyezîd hân için
Fr. K. 17/59	-ân	dehed	Şeh Bâyezîd hân ki heme hân esîr-i üst (27a)
Tr. K. 18/101	-er	güneş	Hazret-i şâh-ı cihân ya'ni ki sultân Bâyezîd (58a)
Tr. K. 19/11	-â	-	Hazret-i şeh Bâyezîd ibn-i Mehemmed hân için (10a)
Tr. K. 20/64	-ân	-i subh	Şeh Bâyezîd hân kim anuñ kem tufeylidir (37a)
Fr. G. 16/6	-âh	-i nîst	Devâm-ı devlet-i şeh Bâyezîd dâyim bâd (6a)
Fr G. 145/9	-âh	-	Şeh Bâyezîd hân ki ez-ân-ı veyest cihân (8a)
Muamma 5/1	-	-	-
Fr. Tarih 1/2	-id	-	Her geh efzûn bâd bâdâ 'ömr-i sultân Bâyezîd (2b)
<i>Şair: Necâti Bey</i>			
K. 4/50	-âb	-	Sultân-ı Rûm Hüsrev-i âfâk Bâyezîd (16a)
K. 5/23	-âb	-	Şeh Bâyezîd o ki rikâbınca gitmeğe (7a)
K. 9/41	-ân	hançer	Bülend-meretebe Hân Bâyezîd o şeh ki (11a) Şükür ki hazret-i Sultân Bâyezîd'e sunar (12a)
K. 10/41	-âr	-	Şâh-ı bülend-meretebe Sultân Bâyezîd (19a)
K. 11/51	-a/â	seher	Şeh Bâyezîd-i hüsrev-i âfâk ki onun (19a)
K. 13/64	-âne	tig	Yeryüzünün halifesi Sultân Bâyezîd (13a)
K. 17/44	-âr	gül	Âsumân-ı saltanat Hân Bâyezîd o ki onun (19a)
K. 22/60	-in	-	Âfitâb-ı adl Sultân ibni Sultân Bâyezîd (33a)
K. 28/41	-ân	-i	Hoş aldı hazret-i Hân Bâyezîd-i Osmâni (1a)
Mes. (dîbâce) /22	-	-	Duâlar eyle Sultân Bâyezîd'e (5b)
<i>Şair: Niyâzi</i>			
K. 1/33	-âr	gül	Hân Bâyezîd husrev-i vâlâ-güher k'olur (9a)
<i>Şair: Ömer</i>			
K. 1/23	-â	-dur	Medâr u merkez-i ikbâl Sultân Bâyezîd ol kim (10a)
<i>Şair: Revânî</i>			
K. 4/51	-âr	-	Şeh Bâyezîd husrev-i gâzi ki tigidir (28a)
K. 9/33	-ân	hançer	Sipih-meretebe Şeh Bâyezîd-i 'âli-kadr (10a)
K. 10/25	-er	-	Bâyezîd ibn Mehemmed şeh-i gerdûn-vekâr (10a)
K. 11/31	-ân	âteş	Süleymân-ı zamân Şeh Bâyezîd bin Mehemmed Hân (8a)
K. 12/29	-âr	şem'	Rüşen-zamîr şâh-ı cihân Bâyezîd Hân (12a)
K. 13/43	-âr	berf	Ya'ni sipih-meretebe Sultân Bâyezîd (19a)
K. 14/24	-eng	-	Gerdûn-vekâr Hazret-i Sultân Bâyezîd (8a)
K. 15/41	-âr	gül	Şâh-ı 'âdil serv-i bâg-ı saltanat Şeh Bâyezîd (23a)
K. 17/52	-âl	-	Bâyezîd ibn Muhammed şeh-i gerdûn-'azamet (23a)
K. 22/35	-er	çemen	Husrev-i Gâzi Süleymân-ı zamân Şeh Bâyezîd (13a)
K. 23/46	-in	-	Pâdişâh-ı heft kişver ya'ni Sultân Bâyezîd (25a)
K. 28/33	-er	gonca	Bülend-meretebe Şeh Bâyezîd-i 'âli-kadr (21a)
K. 29/46	-âr	-a benefşe	-
<i>Şair: Rûhi</i>			
K. 1/41	-em	-	Sultân-ı kâm-rân-ı cihân Bâyezîd Hân (24a)
TCB. 1/7/56	-eng ¹²	-	Şâh-ı cihân Bâyezîd Hân ebu'l-feth-i dîn (1/8a)
<i>Şair: Sâfi (Cezerî Kasım Paşa)</i>			
K. 2/23	-âb	-	Şâh-ı zamâne zıll-ı Hudâ Bâyezîd Hân (9a)
<i>Şair: Selî Bey</i>			
K. 16/15	-âl	-i 'id	Hassa ki devr-i Hazret-i Şeh Bâyezîd ola (8a)
<i>Şair: Sûzi</i>			
K. 1/31	-âr	serv	Hazret-i Şeh Bâyezîd ibni Mehemmed Hân k'anuñ (9a)

¹² Tabloda padişahın adının geçtiği I. bendin kâfiyesi yazılmaktadır.



<i>Şair: Şakirî</i>			
K. 1/28	-ân	-1 gül	Husrev-i âfâk Sultân Bâyezîd-i nev-cüvân (10a)
<i>Şair: Şehdî</i>			
K. 148/51	-âl	-	Şeh-i mülûk-i cihân Bâyezîd Hân-ı zemân (28a)
<i>Şair: Tâcizâde Câfer Çelebi</i>			
K. 4/43	-er	-	Şâh-ı Gâzî Bâyezîd ibni Muhammed Han kim ol (20a)
K. 5/114	-ân	-	Fahr-ı mülûk-ı rûy-ı zemîn Şâh Bâyezîd (48a)
K. 6/41	-âb	üstine	Afitâb-ı burc-ı devlet ya'nî Sultân Bâyezîd (9a)
K. 7/45	-âl	-	Pâdişâh-ı heft-kişver ya'nî Sultân Bâyezîd (12a)
K. 11/56	-en	-	Pâdişâh-ı heft-kişver hazret-i Şeh Bâyezîd (28a)
K. 12/57	-âr	-	Âsümân-ı feth ü nusret ya'nî Sultân Bâyezîd (29a)
K. 13/51	-er	kâkül-i müşkîn-i döst	Kimdür ol iklim-i Rûmuñ hânı Sultân Bâyezîd (17a)
K. 14/101	-âm	-	Husrev-i kişver-küşâ-yı 'ahd Sultân Bâyezîd (56a)
K. 15/41	-â	-1 'id	Husrev-i kişver-küşây-ı 'ahd Sultân Bâyezîd (15a)
K. 16/39	-ânı	misk	Şeh Bâyezîd Husrev-i iklim-i saltanat (10a)
K. 17/70	-ârı	benefşe	'Adli-lakab ol şâh-ı cihân-bahş k' olupdur (34a)
K. 21/39	-â	-	Şeh Bâyezîd ol ki işiginde rûz u şeb (5a)
K. 22/43	-â	-dan	Şehinşeh Bâyezîd ol kim hezârân meretebe anuñ (20a)
K. 23/43	-âb	-	Pâdişâh-ı heft-kişver ya'nî Sultân Bâyezîd (9a)
K. 24/40	-ag	âteş	Şehinşâh Bâyezîd ol kim anuñ râyından alur nûr (15a)
K. 25/54	-ânı	-dur	Adl-i Sultân Bâyezîd ibn-i Muhammed Hânıdur (27b)
K. 26/131	-ân	-	Şeh-i zamâne vü Hân Bâyezîd-i ferruh-baht (84a)
K. 27/70	-er	lâle	Şeh-i zamâne vü Hân Bâyezîd-i ferruh-baht (23a)
TCB. 31/V/70	-ân	kanı ¹³	Şeh Bâyezîd mehdi-yi âhir zamân kanı (IV/2b)
G. 159=154/9	-in	-	Pâdişâh-ı heft kişver ya'nî Sultân Bâyezîd (8a)
<i>Şair: Vasfî</i>			
K. 1/42	-âr	-	Bülend-meretebe şeh Bâyezîd-i deryâ-dil (18a)
K. 2/41	-âl	-	Mîhr-i sipîhr-i dîn ü düvel Bâyezîd Hân (13a)
G. 37/11	-âz	gül	Bâyezîd Hân-ı muzaffer-fer ebü'l-feth ol k' anuñ (9a)
Kit'a 1/4	-ûs	üstüne	Pâdişâh-ı bahr u ber Şeh Bâyezîd-i şîr-dil (1a)
<i>Şair: Zâtî</i>			
K. 9/35	-ânı	-	Niçe Şeh Bâyezîd İbni Mehemmed pâdişâh-ı dehr (19a)
K. 10/57	-ân	-	Bâyezîd ibni Mehemmed mâh-ı burc-ı saltanat (26a)
K. 11/31	-ân	kurbân	Emîr-i tîr-fitnat Bâyezîd ibni Mehemmed Han (14a)
K. 12/39	-eti	-	Bâyezîd ibni Mehemmed pâdişâh-ı bahr ü ber (14a)
K. 13/49	-em	-	Bülend-meretebe Şeh Bâyezîd-i 'arş-cenâb (17a)
K. 14/29	-âm	-	Bâyezîd ibni Mehemmed kutb-ı çerh-i saltanat (9a)
TB. 1/VI/51	-âr	ola ¹⁴	Bâyezîd ibni Mehemmed şâh-ı mülk-i ma'delet (VI/5a)
TB. 2/V/41	-âr ¹⁵	-	Şeh Bâyezîd'e kalsa kalur-ıdı bu cihân (I/7a)
Mur. 17/5	-id	-	Milket-i hüsn ü cemâle oldı sultân Bâyezîd (5d) ¹⁶
<i>Şair ?</i>			
Kit'a 1/7/17	-âb	ola	Bayezîd bin Mehemmed Hân ser-â-ser mülke ol sultân (5a)
TB. 1/5/45	-ân	ı-kerem	Bâyezîd'bini Muhammed şeh-i evân-ı kerem (I/9b)
160 şiir. 5.176 beyit. 51 bend. 11.008 mısra. 31 şair (+2 kim olduğu belinmeyen şair). 146 mısra.			

5. Redifli Yazılan Şiirler ve Şairleri

İkinci Bâyezîd'e birden fazla şiir yazan şairlerin çoğunluğu şiirlerinde redif kullanmıştır. Cevherî, Çâkerî ve Lâdikli Mûsâ Medhî Bâyezîd'e birden fazla şiir yazan fakat şiirlerinde redif kullanmayan şairlerdendir. Ahmed Paşa, 22 ve 23 numaralı kasidelerini *âb* redifi ile yazmıştır. Şiirlerde redif bağlamında en çok görülen *gül* kelimesidir. Aşağıdaki tabloda Bâyezîd'e kelime düzeyinde redifli şiir yazan şairler, şiirlerinin biçimi ve numarası gösterilmiştir.

¹³ Tabloda padişahın adının geçtiği IV. bendin kâfiyesi ve redifi yazılmaktadır.

¹⁴ Tabloda padişahın adının geçtiği VI. bendin kâfiyesi ve redifi yazılmaktadır.

¹⁵ Tabloda padişahın adının geçtiği I. bendin kâfiyesi yazılmaktadır.

¹⁶ Şiir, mütekerriir murabba'dır; dolayısıyla her bendin sonunda bu murabba biçiminin kurallarına uygun olarak *Milket-i hüsn ü cemâle oldı Sultân Bâyezîd* mısrası tekrarlanmaktadır.

Tablo 5: İkinci Bâyezîd'e kelime düzeyinde redifli şiir yazar şairler ve şiirleri

Şair	Şiir	Redif	Şair	Şiir	Redif	
Ahmed Paşa	K. 21	bulduñ	Revânî	K. 9	hançer	
	K. 22, 23	âb		K. 11	âteş	
	K. 25	'id		K. 12	şem'	
	K. 26	-um üstine		K. 13	berf	
	K. 28	-dan tamar		K. 15	gül	
Ahmed-i Rıdvan	K. 10	ola		K. 22	çemen	
	K. 34	la'l		K. 28	gonca	
	K. 46	olsun		K. 29	-a benefşe	
	K. 49	-ı kerem		Sehî Bey	K. 16	-i 'id
	K. 50	müşg		Sûzî	K. 1	serv
Basîrî	Fr. K. 1	bâşed	Şâkirî	K. 1	-i gül	
	Fr. K. 11	gül	Tâcîzâde Câfer Çelebi	K. 6	üstine	
Efsahî	Fr. K. 3	est		K. 13	kâkül-i müşkîn-i dôst	
Lâmî'i Çelebi	K. 10	güneş		K. 15	-i 'id	
Mesîhî	K. 33	hilâl		K. 16	misk	
Münîrî	Fr. K. 8	-i 'id		K. 17	benefşe	
	Tr. K. 16	nergis		K. 24	âteş	
	Fr. K. 17	dehed		K. 27	lâle	
	Tr. K. 18	güneş		TCB. 31	kamı	
	Tr. K. 20	-i subh		Vasfî	G. 37	gül
	Fr. G. 16/6	-i nîst		Zâtî	Kıt'a 1	üstüne
Necâtî Bey	K. 9	hançer	Zâtî	K. 11	kurbân	
	K. 11	seher	Şair ?	TB. 1	ola	
	K. 13	tiğ	Şair ?	Kıt'a 1	ola	
	K. 17	gül	Mihri Hâtun	TB. 1	ı-kerem	
Niyâzî	K. 1	gül		K. 2	salтанат	

17 şair + 2 (şairin kim olduğu bilinmeyen). Kelime düzeyinde redifli 52 şiir.

Sonuç

Osmanlı döneminde padişahlar, çevrelerindeki şairleri korumuş, onlara çeşitli ihسانlarda bulunmuş; şairler de cülûs, tebrik, dua, fetih ve övgü gibi farklı sebeplerle padişahlara eser veya şiir takdim etmişlerdir. Çalışma kapsamında kendisi de şair olan sekizinci Osmanlı padişahu İkinci Bâyezîd'e çok sayıda şiir yazıldığı tespit edilmiştir. 105 dîvân, müstakil eserler ve çeşitli akademik çalışmalar taranarak elde edilen verilere göre padişaha 31'den fazla şair 160'tan fazla şiir yazmıştır. Söz konusu şiirlerin 131'i 17 farklı dîvânda, 10'u *Kasayid-i Efsahî der medh-i Sultan Bâyezîd*'de, 1'i *Terbiyet-nâme*'de, 2'si *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye*'de diğerleri ise muhtelif çalışmalarda yer almaktadır. Dîvânlarda tespit edilen şiirlerden 20'si Tâcîzâde Câfer Çelebi, 17'si Münîrî, 16'sı Ahmed Paşa, 16'sı Basîrî, 10'u Necâtî Bey, 10'u Efsahî, 9'u Zâtî, 9'u Ahmed-i Rıdvan, 4'ü Vasfî, 4'ü Lâdikli Mûsâ Medhî tarafından yazılmıştır. Bu şairler dışında üçer şiir Mesîhî ve Çâkerî; ikişer şiir Rûhî, Mihrî Hâtun, Kâtîbî, İbrâhîm İbn Bâlî, Gelibolulu Sürûrî ve Cevherî; birer şiir ise Şehdî, Şâkirî, Sûzî, Sehî Bey, Sâfî (Cezerî), Ömer, Niyâzî, Lâmiî Çelebi Lutfî, İbnu'l-Uleyf, Hâtîfî ve Gaybî yazmıştır. Tespit edilen 160 şiir arasında biri terkîb-i bend diğeri kıt'a olmak üzere şairi bilinmeyen 2 şiir de vardır.

Şiirler, dilleri bağlamında değerlendirildiğinde büyük çoğunluğunun Türkçe olduğu görülmektedir. Basîrî ve Efsahî'nin İkinci Bâyezîd'a yazdığı bütün şiirleri; Münîrî'nin ise 13 kasideden 5'i ve 1 tarihi Farsçadır. Şiirlerin 126'sı kaside, 8'i gazel, 8'i tarih, 7'si kıt'a, 3'ü mesnevî, 3'ü tercî-bend, 2'si terkîb-i, 2'si murabba ve 1'i muammadır. Bu bağlamda padişaha şiir yazma geleneğinde şairlerin kaside nazım biçimini tercih ettiklerini söylemek mümkündür.

Şiirlerde arûz kalıplarına göre sınıflandırıldığında 19 farklı kalıbın kullanıldığı; bu 19 kalıp içinde de en fazla *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* (55) kullanıldığı



görülmektedir. İkinci Bâyezîd'e yazdığı şiirlerinde bu arûz kalıbını en fazla kullanan şair, 10 şiirle Tâcîzâde Câfer Çelebi'dir. *Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün'*den sonra Bâyezîd için yazılan şiirlerde en çok kullanılan ilk üç arûz kalıbı sırasıyla *mef'ûlü fâ'ilâtü mef'ûlü fâ'ilün* (41), *mef'ûlün fe'ilâtün mef'ûlün fe'ilün* (18) ve *mef'ûlün mef'ûlün mef'ûlün mef'ûlün'*dür (10). Bu oranlar, Türk edebiyatında en çok kullanılan arûz kalıplarıyla paralellik göstermektedir.

İkinci Bâyezîd'a yazılan şiirler başlıkları bakımından değerlendirildiğinde bazı şiirlerin müellifi tarafından bazılarının ise istinsah edilirken ya da neşir sürecinde köşeli parantez içine yazılmak suretiyle ilgili manzumelere eklendiği görülmektedir. Başlıklı şiirlerin büyük çoğunluğu kasidelerden oluşmaktadır. İncelenen muhtelif eser ve çalışmalara göre Bâyezîd'e şiir yazan 31 şairden Ahmed Paşa, Ahmed-i Rıdvan, Lâdikli Mûsâ Medhî, Mesîhî, Necâtî Bey şiirlerinde manzumeyi nitelendiren bir başlık kullanmış; Tâcîzâde Câfer Çelebi, Cevherî, Çâkerî, Efsahî, Sâfî, Şehdî, Vasfî ise bir başlık kullanmamıştır.

Şiirlerin büyük çoğunluğunda en az bir mısra ve özellikle de a mısrasında padişahın adının geçtiği tespit edilmiştir. Şiirler redifli olma durumlarına göre sınıflandırıldığında 160 şiirden 53'ünün kelime düzeyinde (*âb, müşg, gül, güneş, hilâl, nergis, seher, tığ, serv, üstüne*) redifli olduğu görülmektedir. Söz konusu şiirler, en fazla -*ân* (27), -*âr* (25) ve -*âl* (10) kâfiyesi kullanılarak yazılmıştır. Bu tespitler; İkinci Bâyezîd'e hangi şairlerin şiir yazdığını; bu çerçevede Bâyezîd'in edebî çevresini; şairlerin padişah için yazdıkları şiirlerde biçimsel tercihlerini belirli ölçüde ortaya koymaktadır. Ayrıca Bâyezîd'e sunulan manzumelerin bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasının klasik Türk şiiri geleneği içerisindeki hâmilik anlayışını nesnel verilerle değerlendirilmesine de katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Yapay Zekâ (YZ) Beyanı Artificial Intelligence (AI) Declaration

Bu çalışmada yazım ve dil düzenlemeleri için yapay zekâ destekli bir araçtan sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Çalışmanın bilimsel içeriği ve sorumluluğu yazara aittir./In this study, an AI-assisted tool was used to a limited extent for language editing and stylistic improvements. The scientific content and responsibility of the study belong solely to the author(s).

Kaynakça

- Alvan, T. (2022). Cevherî'nin Sultan II. Bayezid'e sunduğu methiyeler. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal*, 26(1), 213-234.
- Arslan, M. (2018). *Mihri Hâtun divânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Avcı, İ. (2013). *Türk edebiyatında iskendernâmeler ve Ahmed-i Rıdvan'ın iskendernâme'si*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Avşar, Z. (2017). *Revânî dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ay, Ü. (2019). Münirî Amâsî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Ek-2. Cilt, ss. 337-338) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aynur, H. (1999). *15. yy. şairi Çâkerî ve Dîvânı*. Scala Yayınları.
- Bayram, Y. (2008). *Amasya'ya Vâli Osmanlı'ya Pâdişâh bir şâir Adlî Sultân İkinci Bâyezîd Hân-ı Velî hayatı, şahsiyeti, şâirliği dîvânının tenkidli metni*. T.C. Amasya Valiliği Yayınları.
- Bayram, Y. (2021). "Klasik Türk şiiri". *Türk edebiyatı tarihi*. (ed. Öztürk Emiroğlu). İdeal Kültür Yayınları.

- Bayram, Y. (2022). Arûz tasarrufları bağlamında bir gül kasidesi (Fuzûlî). *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 29, 359-383.
- Bulukgiray, İ. (2019). *Basîrî'nin Farça dîvânı'nın Türkçe çevirisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Burmaoğlu, H. B. (1983). *Lâmi'î Çelebi dîvânı (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı'nın Tenkidli Metni)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Burmaoğlu, H. B. (1989). *Bursalı Lâmi'î Çelebi Divanı'ndan seçmeler*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Canım, R. (2009). Sehî Bey. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (36. Cilt, ss. 316-317) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Coşkun, V. S. (2012). Vasfî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (42. Cilt, ss. 534-535) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Coşkun, V. S. (2013). Zâtî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (44. Cilt, ss. 150-151) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağbayır, Y. (2017). *Ötüken Osmanlı Türkçesi sözlüğü*. Ötüken Neşriyat.
- Çâkerî Dîvânı*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, Nu: 03298-004. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/256351>
- Çavdurel, G. (1996). *Çâkerî Dîvânı inceleme-metin* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Çavuşoğlu, M. (1980). *Vasfî dîvan*. Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Çavuşoğlu, M. (1992). Basîrî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (5. Cilt, ss. 105-106) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çeltik, H. (2017). *Ahmed-i Rıdvan dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Çiçekler, M. (çev.). (2012). *Kasayid-i Efsahî der-Medh-i Sultan Bâyezîd*. (ed. Çağatay Anadolu). Kitap Yayınevi.
- ed-Dürrü'l-manzûm fî Menâkibi's-Sultân Bâyezîd Meliku'r-Rûm*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, no. 04914-003. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/180165>
- Erdemir, A. (2017). *Lâdikli Mûsâ Medhî dîvânı (hayatı, şahsiyeti, divanı)*. Etüt Yayınları.
- Eren, K. (1999). *Basîrî ve dîvânının tenkidli metni* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Ersoy, E. (2010). *II. Bayezit Devri Şairlerinden Münîrî hayatı, eserleri ve dîvânı (inceleme-tenkitli metin)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Ertek Morkoç, Y. (2003). *Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiü'n-nezâir'i* [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.



- Erünsal, İ. E. (2001). Kasım Paşa, Cezerî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (24. Cilt, ss. 545-546) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erünsal, İ. E. (2008a). "II. Bâyezid Devrine Âit Bir İn'âmât Defteri". *Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları*. (haz. Cemal Kafadar ve Gönül Alpay Tekin). Harvard University Press.
- Erünsal, İ. E. (2008b). Revânî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (35. Cilt, ss. 30-31) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erünsal, İ. E. (2010). Tâcîzâde Câfer Çelebi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (39. Cilt, ss. 353-356) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erünsal, İ. E. (2018). *Tâcî-zâde Cafer Çelebi dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Erünsal, İ. E. (2020). Mihrî Hatun. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (30. Cilt, ss. 37-38) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fazlıoğlu, Ş. (2001). Mekkeli şair İbnü'l-Uleyf'in Sultan II. Bayezid'e yazdığı kaside. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (11), 163-181.
- Gedik, N. (2022). Arşiv belgelerine göre Türkçe yazılmış II. Bayezid medhiyeleri. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, (48), 153-224.
- Gıynaş, K. A. (2017). *Pervâne bey mecmuası*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. ve Özen, Ş. (2020). Molla Lutfi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (30. Cilt, ss. 255-258) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güleç, İ. (2010). Sürûrî, Muslihuddin Mustafa. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (38. Cilt, ss. 170-172) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İpekten, H. (2014). *Eski Türk Edebiyatı nazım şekilleri ve aruz*. Dergâh Yayınları.
- Kadaş, S. (2022). *Ahmed Paşa Divanı: tenkitli metin-bağlamli dizin ve işlevsel sözlük* [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Karavelioğlu, M. A. (2015). *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kartal, A. (2006). *Basirî ve Türkçe şiirleri*. Akçağ Yayınları.
- Kaya, B. A. (2006). Necâtî Bey. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (32. Cilt, ss. 477-478) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köksal, M. F. (2020). *Şehdî*. Türk edebiyatı isimler sözlüğü. <https://teis.yesevi.edu.tr/-madde-detay/sehdi> (Erişim Tarihi: 20.03.2026)
- Kurtoğlu, O. (2017). *Zâtî dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kut, G. (1989). Ahmed Paşa, Bursalı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2. Cilt, ss. 111-112) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kut, G. (2003). Lâmiî Çelebi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (27. Cilt, ss. 96-97) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mengi, M. (2020). *Mesîhî dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Meşe, R. (2020). Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e yazdığı istiğâse (feryadname) Kasidesi. *Amasya İlahiyat Dergisi*, S. 14, 51-79.
- Sevgi, A. ve Sevindik, H. (2016). *Sâfî Dîvânı*. Palet Yayınları.
- Tanıncı, Z. (2012). II. Bayezid'in sanatlı kitapları. *Kasayid-i Efsahî der-Medh-i Sultan Bâyezîd*. Ç. Anadol (Ed.). Kitap Yayınları.
- Tavukçu, O. K. (2000). *Ahmed Rıdvân Hüsrev ü Şirin (inceleme-metin)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Turan, Ş. (1992). Bayezid II. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (5. Cilt, ss. 234-238) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türkoğlu, S. (2018). Himâye arayan şairin sultana niyazı: II. Bayezid dönemi şairi Gaybî ve Terbiyet-nâme'si. *Ekev Akademi Dergisi*. 22(73), 513-556.
- Ünver, İ. (1989). Ahmed Rıdvân. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2. Cilt, ss. 123-124) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ünver, N. (2020). *Gelibolulu Sürûrî ve divanı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yekbaş, H. (2020). *Sehî Bey dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yılmaz, O. (2015). *Necâtî Bey dîvânı*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.



DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı Issue 39 • Nisan April 2026

www.dedekorkutdergisi.com.tr

ISSN: 2147-5490

<http://doi.org/10.25068/dedekorkut.485>



Açık Erişim | Open Access

Araştırma Makalesi | Research Article

Kelîle Dimne'de *Dur-/-dur/+dur(ur)* Yapıları Üzerine

On the *Dur-/-dur/+dur(ur)* Structures in Kalila Dimna

Öz

Kul Mes'ud tarafından Aydınoğlu Gazi Umur Bey (1309-1348) adına Farsçadan Türkçeye kazandırılan Kitâb-ı Kelîle ve Dimne, Eski Anadolu Türkçesinin nesir geleneği içerisinde müstesna bir yere sahiptir. Beylikler Dönemi'nde ivme kazanan Türkçecilik hareketinin en somut tezahürlerinden biri olan bu eser, dilin gelişim evrelerini yansıtan devasa bir aynadır. Özellikle "sözlükselleşme" ve "gramatikleşme" olarak adlandırılan; eklerin kelimeleşmesi veya müstakil kelimelerin zamanla ekleşerek işlev değiştirmesi süreçleri bakımından eser, dil bilimciler için eşsiz bir veri sahası sunmaktadır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde ortaya koyulan bu nitelikli eserler, Türkçenin edebi bir dil olarak rüştünü ispat etme çabasının ürünleridir. Bu dönemde sergilenen dil hassasiyeti, aslında sonraki asırlarda görülecek olan "Türkî-i Basit" girişimlerinin de entelektüel zeminini hazırlamıştır. 17. yüzyılda Fars estetiğine kendi dil potansiyeliyle meydan okuyan Nef'î'nin vakur üslubunda ve 18. yüzyılda Nedim ile kristalleşen Mahallîleşme Akımı'nda bu köklü birikimin tesiri yadsınamaz. Nihayetinde Cumhuriyet döneminde vücut bulan öz Türkçe ideali ve dil inkılabı, köklerini bu kadim dilcilik anlayışından almaktadır. *Kelîle ve Dimne*, sadece bir tercüme olmanın ötesinde, arkaik öğeleri muhafaza etmesi ve Doğu Türkçesiyle yapısal benzerlikler taşıması bakımından ses, şekil ve yapı yönünden oldukça zengindir. Bu çalışmanın temel izleği olan *dur- / -dur / +dur(ur)* yapıları, bir fiilin zamanla anlam boşalmasına uğrayarak nasıl geniş bir ifade imkânı yarattığının en sarıh örneğidir. Eserdeki bu kullanım çeşitliliği, Türkçenin yeni kavramları karşılama noktasındaki dinamizmini ve yaratıcı gücünü ortaya koymaktadır. Elinizdeki bu makale, *dur-* fiilinin asıl ve bağlı morfem olarak geçirdiği dönüşümü merkezine alarak; ulaşılan sonuçları art zamanlı ve eş zamanlı örneklerle destekleyip Türk dili tarihine mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelîle ve Dimne, bağlı morfem, sözlükselleşme, gramatikleşme.

Abstract

Translated from Persian by Kul Mes'ud for Aydınoğlu Gazi Umur Bey (1309-1348), Kitâb-ı Kelîle ve Dimne stands as a cornerstone of prose within Old Anatolian Turkish. As a significant product of the "Turkicization" movement during the Beyliks Period, the work meticulously reflects the developmental stages of the language. It provides an unparalleled data field for linguists regarding "lexicalization" and "grammaticalization" processes – whereby independent words gradually transform into functional affixes. The high-quality literary output of the Old Anatolian Turkish period represents a conscious effort to establish Turkish as a sophisticated literary medium. This linguistic sensitivity laid the essential intellectual foundations for the "Türkî-i Basit" (Simple Turkish) initiatives of subsequent centuries. The influence of this heritage is evident in the 17th-century style of Nef'î, who challenged Persian aesthetics, and the 18th-century "Localization Movement" (Mahallîleşme Akımı) led by Nedim. Furthermore, the "pure Turkish" ideal realized during the Republican era finds its roots in this ancient tradition. Beyond being a mere translation, *Kelîle ve Dimne* possesses rich phonetic and structural characteristics, preserving archaic elements and maintaining ties to Eastern Turkish. The focus of this study, the structures *dur- / -dur / +dur(ur)*, illustrates how a verb creates vast expressive possibilities through "semantic bleaching." Such diversity reveals the inherent dynamism of Turkish in meeting new conceptual demands. This article analyzes the transformation of the verb *dur-* as both a primary and bound morpheme, supporting its conclusions with diachronic and synchronic examples to contribute to Turkish linguistic history.

Keywords: Kalila and Dimna, linked morpheme, lexicalization, grammaticalization.

Şahin Baranoğlu*

Sorumlu Yazar Corresponding Author

*Doç. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Aydın/Türkiye

© 2026. Baranoğlu, Ş.

✉ sbaranoğlu@du.edu.tr

Makale Geçmişi Article History

Başvuru Submitted	14.04.2026
Revizyon Talebi Revision Requested	15.04.2026
Son Revizyon Last Revision Received	28.04.2026
Kabul Accepted	29.04.2026
Yayın Published	30.04.2026

Lisans Licence



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Lisansı ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Atf Citation:

Baranoğlu, Ş. (2026). Kelîle Dimne'de *Dur-/-dur/+dur(ur)* yapıları üzerine. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (39), 92-100. <http://doi.org/10.25068/dedekorkut.485>

Giriş

Muharrem Ergin'den, Zeynep Korkmaz'dan, Berke Vardar'dan, J. Eckmann ve Doğan Aksan'a kadar *dur-* fiili ve *-dur /+dur(ur)* eki üzerine *ek fiil, bildirme kipi, koşaç, cevher fiili* gibi adlar verilerek yapılmış çalışmaların muhtevası, söz konusu morfemlerin ÖSYM başta olmak üzere bütün soru hazırlayıcıları tarafından neden çeldirici olarak sıklıkla kullanıldığını gösterir. Çünkü fonetik bir yana bırakılırsa gramer, morfoloji ve sentakstan ibarettir ve *dur-* / *-dur* morfeminin kullanıldığı yapılar şekil ve cümle bilgisinin konusudur. Morfolojideki ilgi hem asıl hem bağlı morfeim oluşundan; sentakstaki ise *namaza durmak, bekçi durmak, karşı durmak* gibi İngilizcede *deyimisel bileşke* (idiomatic unification) yahut *fiil eşdizimleri* (collocations) adı verilen yapılar dolayısıyla (Doğan, 2023): *Yavuzluktan ve yavuz hulkdan girü durmak* (153b/5). Bunlar bir anlam için olduğundan kelime grubu değil de birleşik fiil (Korkmaz, 1998) sayılsa bile çoğu dilci, şekil ve cümle bilgisini bir bütün sayar (Ahmet Cevdet Paşa, 1323, s. 5). Benzer yapılar ETÜ'de de vardır: *yırac tur* (KB, 1309. b.), *anuk tur* (KB, 1323. b.), *odug tur* (KB, 1436. b.), *sak tur* (KB, 1452. b.) vs.

Sözlük maddesi olarak *dur-* fiili ETÜ'den beri çok geniş bir anlam alanına sahiptir. FFYE olarak da en baştan beri hep işlek olarak var. Bunun yanında kuvvetlendirme ve ihtimal eki, isim cümlesi kuran ek fiil olması ve bütün bunların *turur* > *tur* gibi ikili kullanımları söz konusu. Bir de *er-* fiili ile *tur-* fiilinin aynı görevde kullanılması, tarihi metinler için başka bir durum ortaya koyuyor: *Korumuştur, emir buyurmuştur*, anlamı Uygurcada *yarlıkamış erür* şeklindedir: *Edgü erür men - edgü erür sen - edgü erür ol* (iyiyim - iyisin - iyidir). Daha ETÜ içinde 3. şahıslarda *er-* fiili yerine *tur-* fiili de kullanılır olmuş.

yaşuk yiti erdiniler üze bütmiş **erür** (Ölmez, 1991, s. 62).

idi kız **erür** bu tiriglik küni (KB 3544 b.)

seniñ baylıkıñ kör çıgaylık **turur** (KB 3553. b.)

Bazen de aynı beyitte her ikisini birlikte görürüz:

agirlik uçuzluk bayattın **turur**/ölüm ya tiriglik hem andın **erür** (KB 3762. b.)

Bu *-erür'*den *-turur'*a geçişi Ergin ve Ercilasun'dan yaptığı alıntılarla ortaya koyan Güneş Ekmekçi Aşan, kuvvetlendirme ve ihtimal fonksiyonunun isim bildirmesinde de söz konusu olduğunu *Beniñ bodunum anta erür* (Benim milletim oradadır) örneğiyle "Bu dönemde, ad soylu sözcükleri geniş zamanda yüklemleştirmek için erür kullanılmıştır. Tespit ettiğimiz örnekte anlamsal olarak kesinlik ifadesi katmaktadır" şeklinde açıklar (Ekmekçi Aşan, 2021, s. 2441). ETÜ'de fiil çekimindeki kullanılışının *er-* ve *bol-* fiilinden az olduğunu belirtip Gabain'den aldığı *tüşmüş tur-ur-lar* (düşmüşürler) örneğini verir. Tasvirî fiil olarak kullanılışını da bir hareketin sürekliliğini ifade etmek için *(y)U+tur-* ve *Ip+tur-* yapısıyla kullanıldığını belirtip yine Gabain'den *küzät-ip tur-* (gözetip durmak, sürekli korumak) örneğini verip *öl-gâli tur-* (Ölmek üzere olmak) ve *örü + tur* yapısı ile (ayağa kalkmak) anlamlarını ekler (agm. 2442).

Kutadgu Bilig 100. beyit, *tapuğka kelip kut kapuğda turur / kapuğda turuğlı tapuğda turur* (Saadet, hizmet için gelmiş kapıda durur; kapıda duran kulluk için durur) şeklindedir. İkinci mısranın yüklemine hem *hizmettedir* hem de *hizmette durur* olarak düşünmek mümkün. Bugün *berrak* anlamlı *duru* kelimesi de *dur-* fiilinden ünsüz



düşmesiyle *turug* > *duru* şeklinde oluşmuştur ki aynı anlam için İngilizcede de *stand* kullanılır. Bu, fiilin *durmak* anlamından olmalı; aşağıda söz edeceğimiz Uygurca *sığınak*, *ikamet yeri* anlamlı *turug* ise fiilin *yaşamak* anlamıyla ilgilidir.

Türkçede *yüklem*, İngilizcede *predicate* ve Osmanlı Türkçesinde de *nispet* denen olay esnasında mecazlaşma, sözlükselleşme, dil bilgiselleşme gibi pek çok olay gerçekleşir. Biz bu çalışmada *dur-* veya *-dur* morfemlerinin KD'deki kullanımları örneğinde, dil tarihimizdeki durumunu değerlendireceğiz. Bu yapıları FFYE, isim cümlesi kuran bildirme kipi ve bunun fiil cümlelerindeki hâli olan kuvvetlendirme ve ihtimal eki, tasvirî fiiller, adeta İİYE gibi zarf yapan *çoktandır*, *sabahtandır* gibi yapılar şeklinde sıralayabiliriz. Eş seslilik de söz konusu morfem için mümkün: *kamug sen törüttün ne erselerig / yokadur* (< *yok+ad-ur*) ne erse sen ök sen tirig (KB 14. b.). Söz konusu yapıya dair örnekler şöyledir:

1. Bağlı Morfem Olarak

Sözlükselleşme ve dil bilgiselleşme Türkçe için öyle bir güçtür ki bir Türkçe metin yabancı dile çevrilse kelime sayısı o dilde artar. 1938'de Wiedemann, Altay dillerinin on dört ayrııcı özelliklerinden altıncısını *fil şekilleri zengindir* yedincisini de *bağlaç yerine fiil şekilleri kullanılır* şeklinde belirtir. Bu güç, her biri diğeri yerine kullanılabilme özelliğine sahip fiilimsilerden gelmektedir. Doğu'da *Zeliha Yusuf'nu ündegeni* derken *-gen* isim fiil ekidir. Dede Korkut'ta *at yimegen acı ot* derken *-gen* eki *-dik* yerindedir. Bu çalışmamız *dur-* fiili üzerine olsa da ağızlarda ve dil tarihimizde *bak-*, *yat-*, *otur-* gibi yapıların da benzer şekillerde kullanıldığı biliniyor.

1.1. Zaman Eki

1.1.1. Şimdiki Zaman (Bir kez *yorur* var ve aynı cümlede *durur* ile birlikte)

Doğru yol ve ürünlük nişanları çehresinde yıldırayı *yorur* ve ikbâl ve sa'âdet delîlleri yüzünde gözükü *durur* (179b/4).

Nitekim bir havza bir yoldan hemîşe su koyulu *durur* olsa (24a/2).

Ve şol ak pîlsüz kim anuñ kâlîbı şol ay gövdesi gibi tâze ve yıldırayı *durur* (180a/7).

Girü yukarı bakdı görđi kim iki sıçan, bir ak ve bir kara, gelmişlerdür yapışduğı köki kese *dururlar* (21b/6).

Zâhid ev bucagında oturup bu hâli göre *dururdı* (18b/7).

Bu danışığa girüp söyleşü *dururken* ırakdan bir zâg gördiler (102b/4).

Ev issi hâzır elinde bir ağaç dutup *dururdı* (13b/9).

Ol kim Dimneden öküz hakkına olan işleri söyleyü *dururdı* (62a/10).

Her kimüñ ki 'ilmi ola, anuñıla 'amel eylemeye, şol kişiye beñzer kim yol korkusın bilü *dururken* varur ol yolda mübtelâ olur (10a/5).

1.1.2. Geniş Zaman

Ve hakikat bilmek gerek kim, bunuñ gibi düşmenlık katı olur ve her tâzelenü *durur* (82a/5).

Şöyle kim meliküñ her vakt anuñ için kaygusı ve hasreti arta *durur* ve gönlinde geçer kim (63a/9).

1.1.3. Öğrenilen Geçmiş Zaman

Kuyu içine bakdı gördi kim kuyunuñ dibinde bir büyük ejdehâ agzın açıp **durur**¹, muntazırdur (16a/4).

1.2. Tasvir Fiili

1.2.1. Tezlik

Berhemen eyitdi: Gâlib oldur kim, dostlık ve düşmenlık dâyim ve sâbit olmaz, belkim döne **durur** (140a/1).

Metinde tezlik için *ver-* fiili de var: Zâg bu söz içindeydi kim, ırakdan bir geyik kaçta geldi, duruverdi. (92b/3).

1.2.2. Sürerlik

Ve Bîdpâya buyurdı kim, il ve ra ‘iyyet ahvâline baka **dura** ve ne kim zulm ve hayf olurısa añlada (230b/7).

1.3. Ek Fiil

Şol gülistân kim içinde kalmayırsın ebed / Bir **durur** ‘ömrüñ eger on yıl ola ya sad hezâr (107a/12).

Eyüler göñline ol açku **durur** / Yatlulara arturur ol hasreti (90b/12).

Tâ ki bunuñ beteri lâyık **durur** ol kişiye (143b/10).

İnanadugum inanmadugum bir **durur** (135a/9).

1.4. Kuvvetlendirme ve İhtimal Eki

Boyun virmiş **durur** cümle cefâya (2a/7).

Bilgil kim, bizüm yaradılmağumuzuñ bünyâdı ve aslı düşmenlik üzerine urulmuş**dur** (145b/7).

Kendünüñ yavuz hulkından kim kendü katında begenilmiş**dür**, hiç kurtulumaya (194a/4).

1.5. Yardımcı Fiil (isim+yf)

Diñsüz **durmak** ve heybet göstermek pâdişâhlaruñ kıymetlü donı ve bahâlu bezegidür (44a/13).

2. Asıl Morfem Olarak

KD’de *durgur-* (90b/11), *durmaklık* (96b/1), *durut-* (11b/15) şekillerinin de bulunduğtu dur- fiilinin *durur-* faktitif şekli bir kez *göstermek* anlamıyla geçiyor: Pes âlem halkı kamusı tanuk **dururmak**dan fârig oladı (72a/6). Yine asıl fiil olarak *dur-* fiilini zarf fiil ekiyle görüyoruz: pes pâdişâh **durur** geldi (177a/2), Başmakçınunñ hışmı dakı artıdı, **durur** geldi, bıçgu eline aldı (19b/6). KD’de *durdurmak* anlamında olan *durgur-* fiili Uygurcada *kaldırmak* anlamındadır: *Sol adak üze ong adakıg basıp éki tiz turgurup biçin*

¹ “Bu durum söz konusu yapının şimdiki zaman kavramını karşıladığı izlenimini verebilir. Eckmann, bu duruma işaret ederek bu yapıdaki bazı fiillerin şimdiki zaman şeklinde tercüme edildiğini vurgulamıştır. Nitekim aynı yapı Batı Anadolu ağızlarında şimdiki zaman kavramını ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bu yapının şimdiki zaman mı yoksa geçmiş zaman mı ifade ettiğini tespit etmek için, metnin bağlamına bakmak gerekir.” (Yapıcı, 2022, s. 228)



oluruğın olurmuş gerek (sol ayak üzerine sağ ayağı basıp iki dizini kaldırıp maymun oturuşuyla oturmak gerek) (Şen, 2017, s. 188).

2.1. Durmak

Eve giricek ol kişi gördi kim bir çeng **durur**, aña nazar eyledi (14a/10).

Uşbu devenün bizüm aramızda **durmakda** bize ne fâyide var? (48b/6)

2.2. Beklemek

Ve melik tamâm çeriyle vara, fülân yirde **dura** ve benüm gelmegüme muntazır ola (109b/4).

2.3. Yaşamak

Her âyine kim yavuzlarıyla sohbet kılmak, oturmak **durmak** (45b/14).

Ben taşra köye giderven, birkaç gün anda **dururvan**. Azık idivirgil (113b/13).

Uygurcada *tur-* fiilinin bu anlamdan türemiş *durak, otlak, sığınak, melce; saf, temiz, duru, berrak* anlamlı *turug* vardır (Caferoğlu, 1993, s.166): *Ol kayu tep teser kaltı tört törlüg ög turugları* (eğer bunların ne olduğunu sorarsanız, bunlar dört katlı manevi ikamet yerleridir) (Wilkens, s. 121). Caferoğlu, *turuk /toruk* için de *aydınlık, ışık* anlamı verir. "Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânu Lugâti't-Türk'te 'korunacak yer, sığınacak yer, dağlardaki korunaklı yer, ikamet edilecek yer' olarak tanımladığı *turag, turgu, turgu yir, turuglag, turug ~ turig* sözcükleri, Altay Türkçesinde kullanılan *turku* sözcüğü gibi *tur-* eylemine yapım eki getirilerek türetilen farklı şekillerdir" (Okutan, 2021, s. 7). KB'de de var bu yapılar ve Hacıp doğduğu şehirden *turuglag kuz ordu eli* diye bahseder (B 57. b.).

2.4. Ayağa Kalkmak

Er **durdı** evine vardı, 'avratıla söyleyü başladı (85b/4).

Ölümi, rızkı kişinün cezâsuz / Gerek yatsun gerek **dursun** irişür (89b/1)

Sergerdân olup bir **durur** bir otururdu (32a/13).

Böyle didi, hışmıla **durur** geldi gitdi. (68a/14).

Müseyyeb-nâme' de *dura gel-* yapısı *ayağa kalkmak* anlamıyla bir kez geçer (Erdem, 2007: 221). Ayrıca dizindeki *tur-* maddesinde beş anlam vardır: Doksan kez *ayağa kalkmak*; yirmi dört kez *durmak, kalmak, beklemek*; iki kez *durmak, yerleşmek*; beş kez *karşı durmak, karşı koymak, konum almak, saf olup beklemek*; beş kez *meşgul olmak, başlamak* anlamları verilmiştir (Erdem, 2007, s. 268). KB'de de *ayağa kalkmak* anlamı sıklıkla geçer: *kéçe yatsa kéç yat yana erte tur* (1506. b.). Yunus'un kullanımı ise mîrî olmuştur: *Mezardan duru gelicek / Hak terazi kurulacak / Amelimiz görülecek /Acep n'ola benim hâlim*. Azeri Türkçesinde *düşe kalka* anlamında *yıkıla dura* vardır.

2.5. Vazgeçmek

Eger kendözüne gelüp bu işden **durursañ** durduñ, yoksa varavan gözlerüni çıkaravan (105a/10).

Emek görmegil kim, bular senün sözüñle ol işden **durur** degüldür, dek sen zahmet görürsin (55b/4).

2.6. Karar Vermek

Eger eli boş ve mâlsuz kişi dilerise kim bir iş işlemek üzerine **dura**, yoksulluk girü anı aşğa oturdur ve ol dilege irmekden girü kalur (87b/2). Bu anlamı Türkiye Türkçesinde *üzerinde durmak* olarak var.

2.7. Davranmak

Anuñçün kim eger kendü zâtı kuvveti ile berâber **durup** savaş kılumazısa (43b/13).

2.8. Sabit Olmak

Ammâ korkdum kim nefis dileğinde **durmak** ve dünyâyâ sille vurmak key sarp işdür (14b/11).

2.9. Yerine Geçmek

Güneşün yirine ol **tururıdı** / Kaçan güneş tulnup gâyb olsa (117a/8).

2.10. Çalışmak

Bu anlam metinde yok ancak Uygurca “*Kaltı taluy ögüzke tegip yéti kün turup kemi yarattı*” cümlesini Mecdut Mansuroğlu *denize erişince yedi gün durup gemi yaptı* diye aktarır (Mansuroğlu, 1955, s. 65).

2.11. Tıkamak

Lokmayı agzı endâzesinden artuk götüre, tâ kim bogazına **dura**, ol kişi kendü cânına düşmen saymak gerek (153a/4).

2.12. Tabi Olmak

Geyikler ve yırtıcı cânavarlar kamusu anuñ tapusunda **durmışıdı** ve aña uymışıdı (24b/7).

Bu anlam ve fonksiyonların çoğunu bugün Türkiye Türkçesinde de görüyoruz: *Suçlu gibi duruyorsun* (davran-), *yirmi yaşında gibi duruyorsun* (görün-), *kaynana gelinle duruyor* (yaşamak), *ipin üstünde duruyor* (bulunmak, yürü), *suyun üstünde duruyor* (var olmak, hareketsiz olmak), *gitmiyor duruyor* (stop etmek), *namaza durmak* (ayağa kalmak), *iğneyi yapana kadar dur* (beklemek, hareketsiz olmak) vs. Son iki örnekteki gibi kullanımlarda isimle *dur-* fiili bütünleşerek **bogazına durmak** gibi yapılar oluşturur. **Tapusunda durmak** ise belli bir ücret karşılığında **çalışmak** anlamı **bekçi durmak** veya ağızlarda **değişirci durmak** gibi yapılarda yaşamaktadır. Ali Akar, 16. asırdan **ayag üzere turmak** ve **hüccet turgurmak** örneklerini verir (Akar, 2016, s. 42-43). Orhan Veli, *Baharın İlk Sabahları* adlı şiirinde “*döner döner durur başım havalarda*” derken hem *dur-* fiilini sürerlik fiil olarak kullanıyor hem de *durur*’u geniş zaman çekimli yüklem, *döner* de zarf gibi. Aristoteles’ten bu yana herkesin kabulü olan bir kelimeyi şairin istediği anlamda kullanma hakkı (Aristoteles, 1983, s. 59), demek oluyor ki gramer için de geçerlidir. Kelimenin nasıl sözlük, mecaz ve çağrışım anlam katmanları varsa sentakta da benzer arayışlar vardır ve bu çalışmamıza konu olan *dur-* fiilinin bunca anlam ve fonksiyonu, böyle arayışlardan kaynaklanmaktadır. Örneğin *Hurşitname*’deki “*Er evvel kendüden turmak gerekdür / Pes andan ışka el urmak gerekdür*” (1505. b.) beytinde *tur-* fiili *vazgeçmek* anlamında. Eckmann, tasvirî fiil olarak devamlılık ifadesi için şu örnekleri verir: *Yârimni köre turmak için ömr tiler men. Meni tirig tuta turgan hayalidür* (Eckmann, 1988, s. 110).

Söz konusu durum hem asıl fiil hem tasvirî fiil hem de zaman eki olan *-dur* gibi yapılarla sınırlı değil bütün hâl ekleri için de geçerlidir. Yine Eckmann *Çağatayca El*



Kitabı'nda ablatifin Türkçedeki on bir fonksiyonu örneklendirir (Eckmann, 1988, s. 67-70) ancak ablatifin Türkiye Türkçesindeki "*Onlar sabahtan gelmişlerdi.*" cümlesindeki bugünkü eşitlik fonksiyonu yok Çağataycada ama Eckmann'ın tespit ettiklerinden de bugün arkaik olanları var: *Âlemdin öt-* (hayattan geçmek, ölmek; *kolıdın bar-* (kolunu kaybetmek) vs. Eckmann'ın örnekleri içinde tıpkı fiillerdeki kip kayması gibi çekim eki farklılaşması örnekleri de vardır: *Bahr yolıdın hacga bardı* (Deniz yoluyla hacca gitti) (Eckmann, 1988, s. 67).

Sonuç

Bu çalışmadaki tespitlerimize benzer durumlar, şekil ve zaman ekleri için kip kayması başlığı altında işlenir: *Çay çok güzelmiş* derkenki şimdiki zaman yahut *yarın gidiyorum* ifadesindeki gelecek zaman gibi... Hele fiilimsiler daha da uygundur bu duruma ki *-dık / -miş / -gan* eklerinin dil tarihimizde birbirleri yerine kullanıldığı bilinir: Uygur Türkçesinde *-muş* eki, *tigin bu uluş bodun ayığ kılınçlığlar kılmuşın körüp* (prens bu halkın kötü davranışlar yaptığını görüp) derken *-dık* sıfat fiili; *Teñri teñrиси burkan yarlıkamış teñrili yirlide* (Tanrılar tanrısı burkan yerde ve gökte vaaz etmiş) derken öğrenilen geçmiş zaman; *tek taluy ögüzke kirmişig tapladı* (Yalnızca okyanusa açılmayı uygun gördü) (Mansuroğlu, 1955, s. 64) derken de isim fiil fonksiyonundadır. Bazen de art zamanlı olur ki Göktürkçede *-mek için* fonksiyonlu *-galı* zarf fiili, Türkiye Türkçesinde *-den beri* fonksiyonlu *-alı*'dır. Yine Tonyukuk'ta *kelmiş alp tidi* (geleni cesur dedi) ifadesi vardır (Ergin, 2007, s. 76). Oğuz Türkçesinde *-ası* ekinin fonksiyonları çok geniştir: *Ölesiye saldırdı, o gelesiye biz gittik, veresiyemiz yoktur, yaşlandık be ölesi olduk, ağlayasım geldi, ölesim yok* gibi kullanılışlarının yanında bugün ağızlardaki *gidesiymiş* (söylentiye göre gitmiş) (Demir, 2012, s. 101) gibi kullanım örnekleri de aynı ifade gücünün göstergeleridir. Metinde "*söylememişlerdir*" anlamında kullanılan yapı ilginçtir: *Güzâfdan eyitmedüklerdür uşbu meseli kim "Cezâ'ü mukabbili'l-isti'z-zurrât"*, ya'ni göt öpicinün cezası osrukdur (18b/6).

Zarf fiillere gelince Türkçede zarf fiil yapmanın sınırı yoktur; çünkü onlar fiilleri sentaktik görev için zarflaştırmakla birlikte eş sesli olarak morfolojik başka görevler de üstlenirler. Bugün de *söyledikleriyle yaptıkları* ifadesinde *-dık* eki sıfat fiil ekidir ama "*Eşini söyledikleriyle yıktı!*" dersek *-dikleriyle* zarf fiil eki olur. Muharrem Ergin'in edat grubu dediği (Ergin, 1980, s. 392) bu tür yapıların benzerleri de çoktur KD'de: *Eger dîw inegi almagumdan öñ zâhidi depelemege el uzadursa* (112b/2).

Kaynaklarda *neogolisme* için hem var olan kelimeyi bilinen sözlük ve mecaz anlamları dışındaki bir anlamda kullanma hem yeni kelime veya ifade kalıbı oluşturma hem de arkaik bir yapıyı yeniden canlandırma anlamları verilir (Holman, 1976, s. 348; Pei & Gaynor, 1954). Bu tespitler, aynıyla ekler ve fonksiyonları için de geçerlidir. Bazen *-IsAr, -AsI* gibi gelecek zaman ekleriyle bazen *dolunay* kelimesindeki *dulun-* fiilinin *kaybolmak* anlamlı kullanımıyla (36b/5) öne çıkan ve bazen de *Pes hâkikat bilmek gerek kim fâyide añlamakdadur okımakda degül* (9b/9) diye öğütler veren *Kelîle ve Dimne* ses, şekil ve cümle bilgisi bakımından büyük kıymet arz etmektedir.

Yapay Zekâ (YZ) Beyanı / Artificial Intelligence (AI) Declaration

Bu çalışmada yapay zekâ destekli hiçbir araçtan yararlanılmamıştır. Çalışmanın bilimsel içeriği ve sorumluluğu yazara aittir. / The author declares that no AI-assisted technologies were employed in this research. All scientific content and findings are the sole responsibility of the author.

Kısaltmalar

- b. beyit
Çev. Çeviren
EAT Eski Anadolu Türkçesi
ETÜ Eski Türkçe
Haz. Hazırlayan
İİYE İsimden isim yapma eki
FFYE Fiilden fiil yapma eki
KB Kutadgu Bilig
KD Kelile ve Dimne
s. Sayfa

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa (1323). *Belâgat-i Osmaniye*. Şirket-i Mertebiyye Matbaası.
- Akar, A. (2016). *Mirkâtü'l-Cihâd dil incelemesi-metin-dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arat, R. R. (1991). *Kutadgu Bilig I metin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aristoteles. (1983). *Poetika* (çev. İsmail Tunalı). Remzi Kitabevi.
- Caferoğlu, A. (1993). *Eski Uygur Türkçesi sözlüğü*. Enderun Kitabevi.
- Demir, N. (2012). Türkçede evidensiyel. *bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (62), 97-117.
- Doğan, N. (2023). *Türkçede eş dizimlilik Türkiye Türkçesinde fiillerin eş dizimleri*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eckmann, J. (1988). *Çağatayca el kitabı* (haz. Günay Karaağaç). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ekmekçi Aşan, G. (2021). Türk dilinin tarihî gelişimi içinde bildirme ekinin (+DIr/+DUr) yapısal ve anlamsal işlevleri. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 8(74), 2440-2457.
- Erdem, M. D. (2007). *Müseyyeb-nâme*. Hece Yayınları.
- Ergin, M. (1980). *Türk dil bilgisi*. Boğaziçi Yayınları.
- Ergin, M. (2007). *Orhun abideleri*. Boğaziçi Yayınları.
- Holman, C. H. (1976). *A handbook to literature*. The Odyssey Press.
- Korkmaz, Z. (1998). Türkçede birleşik fiiller ve anlam kaymaları. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*. II.559, 3-14.
- Mansuroğlu, M. (1955). Türkçe cümle çeşitleri ve bağlayıcıları. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, (3), 59-71.
- Nahmedov, A. (2009). Kul Mesud'un Kelile ve Dimne tercümesinde bazı arkaik kelime ve yapılar üzerine. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, IX(1), 125-130.



- Nahmedov, A. (2024). *Kul Mes'ud Kitâb-ı Kelîle ve Dimne: giriş-metin-dizin*. Net Kitaplık.
- Okutan, E. N. (2021). Eski Türkçede kullanılan barınak adlarının Altay Türkçesi ve Teleüt ağzında görünümü. *TDD/JofEL*, 12(20),1-10.
- Ölmez, M. (1991). *Altun Yaruk III. kitap=5. bölüm (Suvamaprabhasasütra)*. Odak Ofset.
- Pei, M. & Gaynor, F. (1954), *A dictionary of linguistics*. Philosophical Library.
- Şen, S. (2017) *Eski Uygur Türkçesi dersleri*. Kesit Yayınları.
- Şeyhoğlu M. (1979). *Hurşîd-nâme (Hurşîd u Feraşâd)-inceleme-metin-sözlük-konu dizini* (haz. Dr. Hüseyin Ayan). Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Wilkens, J. (2025). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien: Bd. 3: Fremdelemente, Teil 2: bodivon-cigzin*. Franz Steiner Verlag.
- Yapıcı, A. İ. (2022). *Aydın ve yöresi ağızları (inceleme-metin-sözlük)*. Grafiker Yayınları.



DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı Issue 39 • Nisan April 2026

www.dedekorkutdergisi.com.tr

ISSN: 2147-5490

<http://doi.org/10.25068/dedekorkut.481>



Açık Erişim | Open Access

Kitap İncelemesi | Book Review

Eski Uygurca Kuanşi İm Pular İncelemesi

Özcan, C. (2025). Eski Uygurca Kuanşi İm Pular incelemeesi. Türk Dil Kurumu Yayınları, ss. 269.



Oktaý Dere*^{ID}

Sorumlu Yazar Corresponding Author

* Bilim Uzmanı

Eskişehir/Türkiye

© 2026, Dere, O.

✉ oktaydere@gmail.com

Makale Geçmişi Article History

Başvuru | Submitted 24.02.2026

Revizyon Talebi | Revision Requested 21.03.2026

Son Revizyon | Last Revision Received 22.03.2026

Kabul | Accepted 15.04.2026

Yayın | Published 30.04.2026

Lisans Licence

Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Lisansı ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Atıf Citation:

Dere, O. (2026). Eski Uygurca Kuanşi İm Pular İncelemesi. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (39), 101-106. <http://doi.org/10.25068/dedekorkut.481>



Sūtralar, Budist Uygur edebiyatının büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Günümüze ulaşmış Eski Uygurca sūtraların başında *Altun Yaruk Sudur*, *İnsadi Sudur*, *Abitaki Sudur*, *Sekiz Yükme Sudur* gibi eserler gelmektedir. Budist Uygur edebiyatındaki önemli sūtralardan biri de *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*'dır. Lotus Sūtra olarak da bilinen eser Mahāyāna Budizmi'nin ünlü sūtralarından biridir. Öyle ki Buddha, bu eserin tüm insanlar için nihai öğretiyi ve kurtuluşu içerdiğini söylemektedir (Elverskog, 2020, s. 81).

Yirmi sekiz bölümden oluşan *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, Eski Uygurcaya *Vaphuaki atl(1)g nom çeçeki* sudur adıyla tercüme edilmiştir. Sanskritçe aslının ne zaman yazıldığı bilinmese de Eski Uygurca tercümeyle kaynaklık ettiği düşünülen Çince versiyon *妙法蓮華經 miào fǎ lián huá jīng*, MS. 406'da Kumārajīva tarafından hazırlanmıştır.¹ *Kuanşi im Pular, Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*'nın yirmi beşinci bölümüdür. *Kuanşi im Pular* (< Çin. 觀世音菩薩 *guān shì yīn pú sà*=Skr. *Avalokiteśvara*) kendisinden yardım dileyenlerin ihtiyacına göre şekillenen bir Bodhisattva'dır. Metin, *Kuanşi im Pular*'ın bu özelliği üzerine kurulmuştur.

Kuanşi im Pular metnine ait fragmanlar Turfan ve Dunhuang'da bulunmuştur. Metnin hacimli bir yazması St. Petersburg'dadır. İki yüz yirmi dört satırdan oluşan metin ilk olarak W. Radloff tarafından neşredilmiştir. Radloff çalışmasında metni dökme Uygur harfleri, Almanca tercüme ve notlar ile yayımlamıştır (1911). Radloff'tan sonra F. W. K. Müller tarafından "Uigurica" serisinin ikinci cildinde metne ait T II Y 10 ve T II Y 12 (T II Y 18) arşiv kodlu iki fragman satır altı Çince tercüme verilerle neşredilmiştir (1911). Daha sonra metni ele alan Ş. Tekin, çalışmasında metni dört nüsha olarak değerlendirmiş olup nüshalar A nüshası (Radloff neşrindeki yazma), B nüshası T II Y 10 ve T II Y 12 (T II Y 18), C nüshası (Mainz 733) ve D nüshası (Mainz 289) şeklindedir (1960). Tekin'in çalışmasından sonra G. Hazai, 1970 yılında hazırladığı "Ein Buddhistisches Gedicht aus der Berliner Turfan-sammlung" başlıklı çalışmasında metne ait U 4707 (T III M 187) kodlu fragmanın neşrinin yapıldığını belirtmiştir. 1977 yılına gelindiğinde ise S. Tōkan metni, Japonca çevirisi ve satır arası Çince karşılıklarıyla birlikte yeniden yayımlamıştır. Ardından P. Zieme, Budist çevreye ait şiirleri ele aldığı çalışmasında daha önce Hazai tarafından neşredilen U 4707 (T III M 187) kodlu fragmanı yeniden neşretmiştir (1985). Z. Tieshan, Radloff ve Tekin gibi metnin tümünü ele almıştır (1990). Tieshan bu çalışmasında metnin Çince tercümesini de vermiştir. Metin üzerine yapılmış önemli bir çalışma da J. Oda'ya aittir. Oda, 3. Uluslararası Türk Dil Kurultayı'nda sunduğu "Kuanşi İm Pular ve Kuanşi İm Bodistv Üzerine" isimli bildirisinde *Kuanşi im Pular* ve *Kuanşi im Bodis(a)t(a)v* fragmanlarını dil bilimsel açıdan incelemektedir (1999). Bu çalışmadan sonra U. Uzunkaya bir makalesinde *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*'nın yirmi beşinci bölümüne ait dört fragmanı neşretmiştir (2024). *Kuanşi im Pular* üzerine yapılmış son ve bütüncül çalışma ise bu yazıda ele alınan "Eski Uygurca Kuanşi İm Pular İncelemesi" isimli eserdir.

2014 yılında Ceyda Özcan tarafından hazırlanan yüksek lisans tezine dayanmakta olan bu çalışma 2020 yılında Türk Dil Kurumu yayınları arasından çıkmıştır.² Bu yazıda söz konusu çalışmanın aynı kurum tarafından yayımlanan gözden

¹ Çince versiyon için bkz. Kubo, T. vd. (1993). *The Lotus Sutra*. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

² Yazarın *Kuanşi im Pular* üzerine yaptığı diğer çalışmalar şunlardır: Özcan, C. (2015). Eski Uygurca Kuanşi im Pular üzerine notlar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 63(1), 37-48;

geçirilmiş ikinci baskısı ele alınmaktadır. Çalışma, numaralandırılmış yedi, toplamda ise dokuz bölümden oluşmaktadır. *Sunuş* (s. 7-8), *Ön Söz* (s. 9) ve *Kısaltmalar*'dan (s. 11-13) sonra *Giriş* (s. 15-32) bölümü gelmektedir. Giriş bölümünde öncelikle Uygur tarihi ve edebiyatına kısaca değinilerek *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* ve *Kuanşi im Pusar* hakkında bilgiler verilmektedir (s. 15-17). Ardından *Kuanşi im Pusar* ve *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*'nın diğer bölümleri üzerine yapılmış çalışmalardan bahsedilmektedir (s. 17-23). *Yöntem* başlığı altında esas alınan St. Petersburg yazması ve Berlin fragmanları arasındaki harf farklılıkları, kelime ve eklerde görülen değişiklikler, fragmanlardan asıl metne ve asıl metinden fragmanlara yapılan eklemeler ve son olarak asıl metinde ve fragmanlarda bulunmayan ancak yazar tarafından yapılan eklemeler gösterilmektedir (s. 23-27). Bu bilgiler diğer Eski Uygurca metin neşirlerinde sıkça karşılaşılmaması ve yazarın metin üzerinde harcadığı emeği göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Buna ek olarak başlık altında metnin nüshaları ve içeriğine değinildikten sonra çeviri, açıklamalar ve dizinler hazırlanırken izlenen yollar hakkında bilgiler verilmektedir. Çalışmada, Tekin neşirinden farklı okuyuşlar ve düzeltmeler gösterilmektedir (s. 28-32). Çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan *Berlin Fragmanları*'nda (s. 33-47); Berlin'de muhafaza edilen fragmanların arşiv kodu ve metinde karşılık geldiği satır aralıkları tablo hâlinde gösterilmektedir. Bölümün devamında bahsi geçen fragmanların transkripsiyonu ve transliterasyonu yapılmaktadır (s. 33-45). Bölümün sonuna Berlin fragmanı olmasa da metinle ilişkili ve daha önce Radloff ve Zieme (2005) tarafından neşredilen bir dhāraṇī fragmanı eklenmiştir. Bu fragmanın transkripsiyonu, transliterasyonu, tercümesi, açıklaması ve tıpkıbasımı verilmektedir (s. 45-47). Çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturan Metin (s. 49-83) bölümünde *Kuanşi im Pusar*'ın St. Petersburg yazması ve Berlin fragmanları yani diğer nüshalar birlikte ele alınmakta ve bütüncül bir metin ortaya konulmaktadır. Metnin satır satır transkripsiyonu ve transliterasyonu yapılan bu bölümde asıl metne diğer nüshalardan yapılan eklemeler hem birtakım işaretlerle hem de dipnotlarla gösterilmekte ve yine dipnotlarda diğer nüshalardaki ve neşirlerdeki farklılıklar belirtilmektedir. Bununla birlikte satır altı yöntemle Çince metin de verilmektedir. Bu yöntem Eski Uygurca metin neşirlerinde oldukça nadir kullanılması bakımından çalışmanın önemini artırmaktadır. Dolayısıyla bütüncül bir metin oluşturulurken aynı zamanda tenkitli bir metin neşri ortaya konulmaktadır. Bu bölümden örnek bir kısım şu şekildedir:

B_{8.9}H₁₂ (126) ¹⁴⁴<ulug> amançlar körkin körgitür nomlayur kutgarur ,
birök egil

<'wlwq> "m'nçl'r kwrkyn kwyrkytwr nwml'ywr qwtq'rw,, pyrwk 'ykyl

T_{57b07} 長者身而為說法。應以

B_{9.10}H₁₃ (127) ¹⁴⁵nomçı töröçi körkin körü kurtulgu tnl(ı)glar ärsär
<kuanşi im pusar> ol

nwmçy twyrwçy kwyrkyn kwyrw qwrtwlqw tynlq l'r 'rs'r <qw'nşy 'ym
pws'r> 'wl

T_{57b07} 居士身得度者。即現

Özcan, C. (2023). Eski Uygurca Kuanşi im Pusar'daki eklemeler ve Çince denklikleriyle karşılaştırılması. *Söylem Filoloji Dergisi*, 8(3), 1174-1206. Bu çalışmalar eldeki çalışmaya ilave notlar içermesi bakımından önemlidir.



¹⁴⁴ *ulug* A₁₂₆'da eksiktir. B₈ ve H₁₂'ye göre tamamlanmıştır. B₈'de *ulug aınrañçlär* şeklinde geçmektedir. A₁₂₆'da *körgitür*, B₈'de *körtküriü* ve H₁₂'de *körtgürüp* şeklindedir.

¹⁴⁵ *egil nomçı töröçi körkin körü*, B₉'da *igil tımçı karı töröçi karı kılı bilgälär körkün* ve H₁₃'te *egil nomçı töröçi karı kılı bilgälär körkin* şeklindedir. *kuanşi im puser* A₁₂₇'de eksiktir. B₁₀'a göre tamamlanmıştır. (s. 69).

Çeviri (s. 85-90) bölümünde metnin Türkiye Türkçesine aktarımı yapılmaktadır. Aktarım yapılırken sadece metne bağlı kalınmamış diğer dillere yapılmış tercümeleler de göz önünde bulundurulmuştur. Bu bölümden örnek bir kısım şu şekildedir: “(126) ... zengin, büyük mülk sahibi kişilerin (Skr. şreşthi) kılığına girerek görünür, (onlara dini) öğretir, (onları) kurtarır. Eğer (127) alimlerin2 (Skr. grıhapati) yüzünü görerek kurtulabilecek canlı varlık iseler, Kuanşi im Puser o ...” (s. 88).

Açıklamalar (s. 91-146) çalışmanın en hacimli bölümüdür. Bu bölümde hem metinde geçen sözcükler, ifadeler ve Budist terimler hem de tüm metin açıklanmaktadır. Açıklamalar yapılırken metin tümüyle Çincesi ile karşılaştırılmakta ve Çince metinde olmayan yahut Çince metinde olup Eski Uygurca metinde olmayan kısımlar özellikle belirtilmektedir. Bu bakımından çalışma eşsizdir. *Açıklamalar* bölümünden örnek bir madde şu şekildedir:

(126-129) birök egil nomçı töröçi körkin körü kurtulgu tınl(ı)glar ärsär <kuanşi im puser> ol tınl(ı)glarka egil nomçı töröçi körkin körgitü nomlayur kutgarur satırlarının Çince karşılığı şu şekildedir: (T57608) 以居士身得度者。即現居士身而為說法。應 *yi ju shi shen de du zhe ji xian ju shi shen er wei shuo fa ying* (G 5462, 2987, 9992, 9813, 10842, 11305/12089, 542, 878, 4539/4825, 2987, 9992, 9813, 3345, 12521, 9598/10164, 366, 13294) “Eğer âlimlerin (Skr. *grıhapati*) yüzünü görerek kurtulabilecek canlı varlık iseler, Kuanşi im Puser o canlı varlıklara âlimlerin (Skr. *grıhapati*) kılığına girerek görünür, (onlara dini) öğretir, (onları) kurtarır.” Çince ile Uygurca arasında bazı farklar söz konusudur. Örneğin bu cümle içinde geçen *kuanşi im puser*'in karşılığı yoktur. (s. 119)

Açıklamalar'dan sonra *Dizin* (s. 147-187) bölümü gelmektedir. Bu bölümde *İkilemeler Dizinini* (s. 147-148), *Uygurca-Çince Dizin* (s. 148- 180) ve *Çince-Uygurca Dizin* (s. 180-187) verilmektedir. İkilemeler dizininde anlam ve satır numarası verilirken Uygurca-Çince dizinde anlam, bağlam ve satır numarası gösterilmektedir.

Sonuç (s. 189-190) çalışmanın numaralandırılmış son bölümüdür. Bu bölümde yazar çalışmayı hazırlarken izlediği yöntemin öneminden bahsetmektedir. Sonuç bölümünden sonra *Kaynaklar* (s. 191-197) gelmektedir. Bu bölümde çalışma hazırlanırken faydalanılan kaynaklar alfabetik ve kronolojik olarak listelenmiştir. Çalışmanın son bölümü ise *Ekler*'dir (s. 199-269). Bu bölümde metnin nüshalarının listesi ve satır numaraları (s. 199-201), St. Petersburg yazmasının tıpkıbasımı (s. 202-229), Radloff neşrinin fotokopisi (s. 230-237), T II Y 10 ve T II Y 12 (T II Y 18) kodlu fragmanların neşredildiği “Uigurica II”deki sayfaların fotokopisi (s. 238-244), Berlin fragmanlarının tıpkıbasımı (s. 245-263), web adresleri (s. 264) ve Çince metin [Taishō 56c02-58b07] (s. 265-269) verilmektedir.

Tüm çalışma değerlendirildiğinde göze çarpan bazı hususlar bulunmaktadır. Bu hususlar şu şekilde sıralanabilir:

Giriş bölümünde Kuansı im Puser üzerine yapılmış çalışmalar verilirken bazı çalışmaların eksikliği görülmektedir. Bunlardan biri U. Uzunkaya'nın 2024 yılında yayımladığı "Saddharmapuṇḍarīka-sūtra'nın XXV. Bölümüne Dair Eski Uygurca Fragmanlar" başlıklı makalesidir. Eldeki çalışmada I nüshası olarak verilen U 4834 kodlu fragman Uzunkaya tarafından yeniden neşredilmiştir. Uzunkaya'nın makalesinde ilgili fragmanın daha önce eldeki çalışmada neşredildiğinden bahsedilmemesi sebebiyle yazarın söz konusu makaleyi gözden kaçırmaması gayet doğaldır.

Giriş bölümünde *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra'*ya ilişkin diğer çalışmalardan bahsedilirken "(krş. Uzunkaya 2023: 371-401)" şeklinde atıf yapılmış ancak söz konusu çalışma kaynakçaya eklenmemiştir.

Metin bölümünde 007/008. Satırdaki "ry' vlvkdysvr sözcüğü *aryaavlokdeşv(a)r* şeklinde transkribe edilmiştir. Ancak *aryaav(a)lok(i)deşv(a)r* şeklinde olmalıdır. 037. satırdaki <un yazoksuzun yana> kısmının harf çevrimi verilmemiştir. 142. satırdaki *kntrol'r sözcüğü g(i)nt(i)rolar* şeklinde transkribe edilmiştir. Eski Uygurcada *g(i)nt(i)ro* şeklinde bir sözcük bulunmamaktadır. Sözcük *g(i)nt(a)rolar* şeklinde okunmalıdır. Bir sonraki satırda *m'qwrwkl'r* sözcüğü *mahoruklar* (oku: *maharoklar*) şeklinde transkribe edilmiştir. Fakat *mahoruglar* (oku: *mahoraglar*) şeklinde olmalıdır. 168. satırdaki *ş'kymwn* sözcüğü *şakimun(i)* şeklinde transkribe edilmiş olsa da bize göre *şakimun* şeklinde okunmalıdır.

Dizin bölümünde 066. satırda geçen *ayig kılınçlıg* ifadesi *kılınç* maddesi altında verilmiştir. Fakat *kılınçlıg* maddesi altında verilmelidir. *Taisokin* maddesi *taovaç* maddesinden sonra gösterilmiştir. Ancak takı maddesinden önce gösterilmelidir.

Ceyda Özcan tarafından hazırlanan bu çalışma, bugüne kadar *Kuanşi im Puser* üzerine yapılmış en kapsamlı ve bütüncül çalışmadır. Dolayısıyla son derece önemlidir. Yukarıda bahsedilen yöntem, satır altı Çince metnin eklenmesi ve tüm metnin açıklamalar bölümüne alınması gibi sebepler bu çalışmayı değerli kılmaktadır. Ayrıca Tekin neşrinde Çince metnin ve St. Petersburg yazmasının görülüp görülmediği belirsiz iken bu çalışmada böyle bir durum söz konusu değildir. Bu bakımdan da eldeki çalışma oldukça kıymetlidir. Bununla birlikte bahsedilen ekleme ve düzeltmelerin yapılmasıyla çalışma çok daha faydalı hâle gelecektir. Bu vesileyle Dr. Ceyda Özcan'ı tebrik eder ve çalışmanın Uyguristik ve Türkoloji araştırmalarına katkı sağlamasını temenni ederiz.

Yapay Zekâ (YZ) Beyanı / Artificial Intelligence (AI) Declaration

Bu çalışmada yapay zekâ destekli hiçbir araçtan yararlanılmamıştır. Çalışmanın bilimsel içeriği ve sorumluluğu yazara aittir. / The author declares that no AI-assisted technologies were employed in this research. All scientific content and findings are the sole responsibility of the author.

Kaynakça

- Elverskog, J. (2020). *Budist Uygur edebiyatı*. (çev. Mustafa Ağca & Dilek Uzunkaya). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hazai, G. (1970). Ein buddhistisches gedicht aus der Berliner Turfan-sammlung. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 23(1), 1-21.
- Kubo, T. vd. (1993). *The Lotus Sutra*. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Müller, F. W. K. (1911). *Uigurica II*. Berlin: Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.



- Oda, J. (1999). Kuanşı-im Pular ve Kuanşı-im Bodistv üzerine. 3. *Uluslararası Türk Dil Kurultayı (1996)* (s. 795-806). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özcan, C. (2015). Eski Uygurca Kuanşı im Pular üzerine notlar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 63(1), 37-48.
- Özcan, C. (2023). Eski Uygurca Kuanşı im Pular'daki ikilemeler ve Çince denklikleriyle karşılaştırılması. *Söylem Filoloji Dergisi*, 8(3), 1174-1206.
- Özcan C. (2025). *Eski Uygurca Kuanşı İm Pular incelemeesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Radloff, W. (1911). *Kuan-şi-im Pular. Eine türkische Übersetzung des XXV. Kapitels der chinesischen Ausgabe des Saddharmapundarika*.
- Sumi, T. (1977). *Kuan-şi-im Pular. A note on the Uighur text of Chinese translation XXV. Kuan-şi-im Pular of Saddharmapundarika-sūtra edited and translated by W. Radloff, St. Pétersbourg 1911*. Kariya.
- Tekin, Ş. (1960). *Uygurca metinler I, Kuanşı İm Pular (Ses İştien İlâh), Vap hua ki atlıg nom çeçeki sudur (saddharmapundarika-sūtra)*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Uzunkaya, U. (2024). Saddharmapundarika-sūtra'nın XXV. bölümüne dair Eski Uygurca fragmanlar. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 34(2), 243-264.
- Zhang, T. (1990). 回鹘文妙法莲华经笑看与研究 [Eski Uygurca Saddharmapundarika Sūtra üzerine bir üraştırma]. *喀什师范学院学报*, (3), 56-68.
- Zieme, P. (1985). *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren, Berliner Turfantexte XIII*. Akademie Verlag.
- Zieme, P. (2005). *Magische Texte des uigurischen Buddhismus, Berliner Turfantexte XXIII*. Brepols.