



ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ENSTİTÜSÜ

I. ULUSLARARASI TÜRKİYAT



I. INTERNATIONAL CONGRESS OF TURKOLOGY

KONGRESİ

8-10 HAZİRAN 2022

Bildiri Tam Metin Kitabı

Book of Full Text Proceedings

KASIM 2022

I. Uluslararası Türkiyat Kongresi Bildiri Tam Metin Kitabı

**I. International Turkology Congress
Book of Full Text Proceedings**

**I. Международный Тюркологический
Конгресс Сборник Статей Конгресса**

ÇANKIRI

KASIM/ NOVEMBER/ НОЯБРЬ

2022

EDİTÖRLER/ EDITORS/ РЕДАКТОРЫ

Doç. Dr. Gülnar KARA

Arş. Gör. Ahmet Serdar ARSLAN

Arş. Gör. Esmâ ACAR

Arş. Gör. Feride SİĞİRCİ DÜZGÜN

Arş. Gör. Serkan CİHAN

KAPAK TASARIM/ COVER DESIGN/ ДИЗАЙН ОБЛОЖКИ

Kadir ATEŞ

SEKRETERYA/ SECRETARY/ СЕКРЕТАРИАТ

Mikayil ARI

İLETİŞİM/ CONTACT/ КОHTAKT

Çankırı Karatekin Üniversitesi Uluayazı Kampüsü İslami İlimler
Fakültesi Binası 1. Kat Çankırı/ TÜRKİYE

E-mail: turkiyat@karatekin.edu.tr

ISBN: 978-605-82910-7-2

Bu kitap 8-10 Haziran 2022 tarihinde Çankırı'da düzenlenen Çankırı Karatekin Üniversitesi I. Uluslararası Türkiyat Kongresi'ne gönderilen bildirilerden hazırlanmıştır. Kitapta yer alan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin ilmi ve hukuki sorumluluğu bildiri sahiplerine, telif hakları Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü'ne ait olup turkiyat.karatekin.edu.tr adresinden açık erişim olarak sunulmuştur.

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
ÇANKIRI KARATEKİN UNIVERSITY
УНИВЕРСИТЕТ ЧАНКЫРЫ КАРАТЕКИН

TÜRKİYAT ENSTİTÜSÜ
INSTITUTE OF TURKOLOGY
ИНСТИТУТ ТЮРКОЛОГИИ

I. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ
I. INTERNATIONAL TURKOLOGY CONGRESS
I. МЕЖДУНАРОДНЫЙ ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ КОНГРЕСС

8-10 HAZİRAN 2022 / 8- 10 JUNE 2022/ 8- 10 ИЮНЬ 2022

KONGRE ONURSAL BAŞKANI/ HONORARY PRESIDENT OF THE CONGRESS

Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ (Çankırı Karatekin Üniversitesi Rektörü)

DÜZENLEME KURULU/ ORGANIZING COMMITTEE/ ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ КОМИТЕТ

Prof. Dr. Abdulselam ARVAS (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ (Ahi Evran Üniversitesi)

Prof. Dr. Süleyman T. KAYIPOV (Manas ve Cengiz Aytmatov Bilimler Akademisi)

Doç. Dr. Gülnar KARA (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Serap Aslan COBUTOĞLU (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Arş. Gör. Ahmet Serdar ARSLAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

BİLİM KURULU/ SCIENCE BOARD/ НАУЧНЫЙ СОБЕТ

Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Türkiye)

Prof. Dr. Barış TAŞ (Türkiye)

Prof. Dr. Burul SAGINBAYEVA (Kırgızistan)

Prof. Dr. Gürbüz ÖZDEMİR (Türkiye)

Prof. Dr. İlhan YILDIZ (Türkiye)

Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL (Türkiye)

Prof. Dr. Layli ÜKÜBAYEVA (Kırgızistan)

Prof. Dr. Mehmet MERCAN (Türkiye)

Prof. Dr. Mrinal K. BORAH (Hindistan)

Prof. Dr. Necdet Y. BAYATLI (Irak)

Prof. Dr. Nedim BAKIRCI (Türkiye)

Prof. Dr. Nezir TEMUR (Türkiye)

Prof. Dr. Şakir İBRAYEV (Kazakistan)

Prof. Dr. Tuncay ÖĞÜN (Türkiye)

Doç. Dr. Aida B. PAŞAYEVA (Türkiye)

Doç. Dr. Atilla JORMA (Makedonya)

Doç. Dr. Elmira M. KEKEÇ (Azerbaycan)

Doç. Dr. Erdal AYDOĞMUŞ (Kırgızistan)

Doç. Dr. Ergin JABLE (Kosova)

Doç. Dr. Fatih SONA (Türkiye)

Doç. Dr. Feruza DJUMANİ-YAZOVA
(Özbekistan)

Doç. Dr. Gökçe Y. PELER (Türkiye)

Doç. Dr. Gönül REYHANOĞLU (Türkiye)

Doç. Dr. Lübovi ÇİMPOEŞ (Moldova)

Doç. Dr. Maral TAGANOVA (Türkmenistan)

Doç. Dr. Mohammad J. THALGİ (Ürdün)

Doç. Dr. Mustafa Gürbüz BEYDİZ (Türkiye)

Doç. Dr. Nina S. MAYNAGAŞEVA (Hakasya)

Doç. Dr. Ranetta GAFAROVA (Kırım)

Doç. Dr. Saadat DEMİRCİ (Türkiye)

Doç. Dr. Şirin YILMAZ (Türkiye)

Doç. Dr. Tahir ZORKUL (Türkiye)

Doç. Dr. Tudora ARNAUT (Ukrayna)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇELİK (Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVİÇİ (Türkiye)

Dr. Gülnar Y. YULDIBAYEVA (Başkurdistan)

Dr. Gülzada NARMAMATOVA (Kırgızistan)

Dr. H. Oleg RİSHATOVİCH (Tataristan)

Dr. Mirzat RAKIMBEKUULU (Kırgızistan)

Dr. Muhammet RİZZAKİ (İran)

Dr. Rahmoil SAFAROV (Tacikistan)

İletişim ve Sekreteryä/ Contact and Secretary

Arş. Gör. Dr. Serkan CİHAN (Türkiye)

Arş. Gör. Esmā ACAR (Türkiye)

Arş. Gör. Feride SİĞİRCİ (Türkiye)

Kadir ATEŞ (Türkiye)

İletişim/ Contact: turkiyat@karatekin.edu.tr

KONGRE PROGRAMI

08.06.2022 ÇARŞAMBA

HUKUK FAKÜLTESİ KONFERANS SALONU

Açılış Merasimi (10.00-10.45)

İstiklal Marşı

Üniversitemiz Öğrencilerinin Selamlama Töreni

Türk Dünyası Müzik Dinletisi

Açılış Konuşmaları (10.45-11.30)

Kültür ve Turizm Bakan Yardımcısı Nadir ALPASLAN

Çankırı Valisi Abdullah AYAZ

Çankırı Karatekin Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ

Türkiyat Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Abdulselam ARVAS

Açılış Bildirileri

1. Fasil (11.30-12.15)

Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV

Pamir Kırgızlarının Sözlü Geleneğinde Bilmeceler (Etnik Felsefe Açısından Bir Bakış)

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Türkbilimde Yeni Yöntem ve Kuramsal Çerçeveler Üzerine

Doç. Dr. Ranetta GAFAROVA

Cengiz Dağcı'nın "Yansılar" Eserinde Felsefe Düşüncüleri

2. Fasil (12.15-13.00)

Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

Tahir ile Zühre'de Gökyüzü ile İlgili Alegoriler

Doç. Dr. Feruza DJUMANİYAZOVA

"El-Hind"de Türk Varlığı: Türkşahilerin İkinci Yöneticisi Horasan Teginşah

Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVICI

Gagauz Türklerinin Halk Kültüründe Yılan Motifi

YEMEK ARASI

METE KAĞAN OTURUMU (14.00-15.15)

Hukuk Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ- Kaşgarlı Mahmud'dan Günümüze Manzum Sözlü Ürünlerin Yazıya Aktarılmasında Nazım Birimi ve Nazım Şeklinin Önemi

Prof. Dr. Vüsale MUSALİ - Çağdaş Azerbaycan Edebiyatında Tezkirecilik Geleneği

Arş. Gör. Dr. Yalçın BAZNA- Temettü'at Defterlerine Göre Milan Kazasının İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapısı

Arş. Gör. Seren ÇELEBİ- Aşkın Hastalık ve İntiharla Sınırı: Osmanlı Arşivlerine Kaydedilen Karasevda- Malihülya

TOMRİS KATUN OTURUMU (14.00-15.15)

Edebiyat Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

Doç.Dr. Ainur NOGAYEVA- Türk Dünyası Entegrasyonu ve Kazakistan

Doç. Dr. Gülnar KARA- Kazak- Kalmuk İlişkilerinde 1771 Tozlu Yürüyüş Olayı

Doç. Dr. Saadat DEMİRCİ- Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin Müslüman Türk Kimliği Oluşumu Sürecinde Dini Terörizm Tehdidi

Dr. Öğr. Üyesi Hidayet ZERTÜRK- Kazan Türk Âlimi el-Mercanî ve Kuzey Kutbunda Yatsı Namazının Vaktiyle İlgili Görüşleri

BUMİN KAĞAN OTURUMU (14.00-15.15)

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 922 9888 2145

Şifre: 0806221

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Kıyal K. ABDİRİİM

Doç. Dr. Nurlana MUSTAFAYEVA- "Kardeş Yardımı" Dergisi Kardeşliğin Sembölü Gibi (Derginin Türkiye Araştırmalarında Yansımaları)

Doç. Dr. HALİT AŞLAR- Modern Kırgız Tiyatrosunun İlk Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme

Dr. Nina S. MAYNAGAŞEVA- Современный Литературный Процесс Хакасии/ The Contemporary Literary Process of the Khakas

Dr. Jeerenche ISMAİLOV- Poems of Mourning in the Works of Poets Are A Poetic Feature

ÇAY ARASI

KAŞGARLI MAHMUD OTURUMU (15.30-16.45)

Hukuk Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Dr. Kurmanbek AKAİDAR- Emperyal Baskılar Karşısında Etnokültürel Sistemlerin İslam'ı Muhafaza Etmesi

Dr. Manat KANAGATOV- Kazak Kültüründe Bilinç Olgusu ve İslam Öncesi İnançların Geleneksel Yeri

Dr. Yeldos OSSERBAYEV- Some Aspects of the Influence of the Turks of Central Asia on the Spiritual and Cultural Development of Mankind

Dr. Yerkebulan YERZHANOV, Dr. Akbota SEİSENBAYEVA- Türkiye'den Kazakistan'a Göçen Kazakların Etnokültürel Özellikleri

YUSUF HAS HACİB OTURUMU (15.30-16.45)

Edebiyat Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

Doç. Dr. Aida BABUTCU - Malkar Şairi Gaysın Guliyev ve Azerbaycan Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi Serap ASLAN COBUTOĞLU- Cengiz Aytmatov'un *Deniz Kıyısında Koşan Ala Köpek* Romanında 'Mekânın Ruhü' ve 'Kendileme' Kavramı/ Olgusu

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim GÜL- Halid Ziya Uşaklıgil'in Saray ve Ötesi Romanında Osmanlı Sosyo-Ekonomik ve İdari Yapısına Bir Bakış

Öğr. Gör. Dr. Kazım ÇANDIR- Namdar Rahmi Karatay'ın "Cumhuriyet Gençliğine" Destanı Üzerinde Bir Araştırma

AHMED YÜKNEKİ OTURUMU (15.30-16.45)

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 934 7630 4050

Şifre: 0806222

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Pervane MEMMEDLİ

Doç. Dr. Liubovi ÇİMPOEŞ- The Settlement History Of Gagauz People From Azov Region, Their Nowadays Identities And State of Affairs

Doç. Dr. Pervane MEMMEDLİ- Güney Azerbaycan'da Milli Direniş Hareketinin Sembölü

Dr. Ahrorbek A. ABDUG'ANIYEV- O'Rta Osiyo Xalqlarining Qadimgi Davr Boshqaruv va Ma'naviy Hayotida Ayol Kishining Tutgan O'Rni va Ahamiyati

Dr. Entela MUÇO- The Cham Issue and Some Views on The Approach of The New Government of Mustafa Kemal Atatürk on It

PİRİ REİS OTURUMU (17.00-18.15)

Hukuk Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mustafa ARSLAN

Prof. Dr. Barış TAŞ- Tosya (Kastamonu) İlçesinde Doğal Çevre Kırsal Yerleşme İlişkileri

Doç. Dr. Okan TÜRKAN- Boyabat İlçesi Köy Adları Üzerine Değerlendirme

Dr. Öğr. Üyesi Murat ATAOL- Türkiye'nin Yok Olan Göllerine Örnekler

Dr. Öğr. Üyesi Murat KALE- Sakarya Havzası Sulak Alanlarında Gerçekleşen Alansal Değişimler

EVLİYA ÇELEBİ OTURUMU (17.00-18.15)

Edebiyat Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Feruza DJUMANİYAZOVA

Prof. Dr. Tarlan GULİYEV- The First Turkological Note In The History Of Iranian Philology

Doç. Dr. Yagut GULİYEVA- Turkey Turkish As The Heir of Kashgari's Oguz Language

Dr. Öğr. Üyesi Kıyal K. ABDİRİM- Kırgız Türkçesi Atasözlerinde Karşıt Anlamlılık İlişkileri Üzerine

Doç. Dr. Azhar SHALDARBEKOVA- Kazaklarda «Kelin Tüsürü» Geleneği ve Onun Günümüzde Uygulanması (Güney Kazakistan, Çimkent Şehri Örneğinde)

TURGUT REİS OTURUMU (17.00-18.15)

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 988 4210 0166

Şifre: 0806223

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Erhan ÇAPRAZ

Dr. Nijat YAQUBOV- Türkçe, Türkçe ve Türkçe ve Orjinal Azerbaycanca Kelimelerin Benzer ve Farklı Yönleri

Doç. Dr. Bunyod NASİROV- O'zbekistonda Umumiy Ovqatlanish Muassasalari Tarixidan (Sovet Davri Misolida)

Doç. Dr. Erhan ÇAPRAZ- Bolu'da Kadim Bir Aile Geleneği: "Damat Guymak

Dr. Öğr. Üyesi Seval KASIMOĞLU- Türk Kültüründe Doğumla İlgili Tabular ve İşlevleri

AKŞAM YEMEĞİ

09.06.2022 PERŞEMBE

OĞUZ KAĞAN OTURUMU (09.00- 10.15)

Hukuk Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Tarlan GULİYEV

Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL- Türkiye'deki Folklor Çalışmalarında Türk Dünyası

Dr. Sacide ÇOBANOĞLU- Kültürel Ergonomi ve Dede Korkut Etik Kodu'nun Evrenselliği Üzerine Tespitler

Dr. Mustafa METİN- Yazılı Kültür Bağlamında Battalname'de Sözlü Kültür Unsurları

Öğr. Gör. Sevim ÇİFTÇİ- Uyumsuzluk Teorisi Bağlamında Bekri Mustafa Fıkraları

Arş. Gör. A. Serdar ARSLAN- Propp Metodunun Bir Çankırı Masalına Uygulanması (Helvacı Güzeli Masalı)

DEDE KORKUT OTURUMU (09.00- 10.15)

Edebiyat Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Barış TAŞ

Prof. Dr. Gürbüz ÖZDEMİR- Eski Türklerde Devlet Yönetimi: Sınırlı Monarşi

Doç. Dr. Cemil LİV- Ahilik Teşkilatı Ticârî Anlayışının Fıkhî Referansları

Doç. Dr. M. Ali ASAR- Mâverâünnehir Bölgesi Muhaddislerinin Hadis Usûlünün Gelişimine Katkıları

Dr. Öğr. Üyesi Salih Mehmet ARÇIN- Kitâb-ı Mukaddes'in Tuva Türkçesine Tercümesi ve Kitâb-ı Mukaddes'te Geçen Bazı Dinî Terimler Üzerine

Shakhzoda RASHİDOVA- Topical Issues of Correlation Between Islamic Law and Traditional Customs in the Uzbek Family

MANAS OTURUMU (09.00- 10.15)

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 931 1909 4822

Şifre: 0906221

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Maral A. TAGANOVA

Doç. Dr. Galibe HACIYEVA- Eski Türk Yazılı Abidelerinin Dili ve Nahçıvan Ağızları

Doç. Dr. Gülnar A. KOLATOVA- Rusça Metindeki Türkmen Sözcüklerinin Yazılımı Üzerine

Doç. Dr. Maral A. TAGANOVA- Türkmen Dilinde Kökü Akıl Olan Kelimeler

Dr. Arife ZEYNALOVA- Türk Dillerinde Sözlük Omomorfemler

ÇAY ARASI

BİLGE KAĞAN OTURUMU (10.30- 12.00)

Hukuk Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Doç. Dr. Aygün HALİLKIZI- İslam Eğitim Geleneğinin Toplumsal Değerlere Etkisi: Azerbaycan'da Birlikte Yaşama Örneği

Dr. Öğr. Üyesi Ahmed NIYAZOV- XIX Asır Azerbaycanda Eğitimde İrfanı Değerler

Dr.Gaukhar ABDURAZAKOVA- Küreselleşme Bağlamında Kazak Millî Kültürünün ve Kimliğinin İnşası

Dr. Dana MATKERİM- Kazak Film Kültüründe Kazak Kimliğinin İnşası

Dr. Assem DAULETOVNA- Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Kazak Toplumunda Dini Aşırılıkları Önleme Amaçlı Tolerans Perspektifi

TONYUKUK OTURUMU (10.30- 12.00)

Edebiyat Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVICI

Doç. Dr. Okan TÜRKAN- Kentsel ve Kırsal Nüfus Tespiti Sorunu: Çankırı İli Örneği

Doç. Dr. Kemal DİL- Yurt Dışındaki Türkiyeli Göçmenlerin Dönüşerek Devam Eden "Dil Sorunu"

Gülşen İrem KALAYCI- Dr. Öğr. Üyesi Hakkı KALAYCI- Kent Kimliğinin Gelenekselden Moderne Değişiminin Sosyokültürel ve Morfolojik Açından Bir İncelemesi (Çankırı Örneği)

Doç. Dr. Nazan Karakaş ÖZÜR- Coğrafya Açısından Seyahatnamelerin Kaynak Niteliği: John Murray'ın "Türkiye'de Gezinler İçin Elkitabı"

Dr. Ebubekir KEKLİK- Son Dönem Osmanlı Eğitim-Öğretim Örgütlenmesinde Okul Binaları Sorunu (1869-1914)

KÜLTİĞİN OTURUMU (10.30- 12.00)

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 980 1471 1672

Şifre: 0906222

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Gülnar KARA

Doç. Dr. Ata GYLYJOV- Turkmen Personal Names

Doç. Dr. Ogulsapar NURİYEVA- Yusuf Balasagunlu'nun Kutadgu Bilig Eserinin Dilinde Ortaçların Kullanım Özellikleri

Dr. Öğr. Üyesi Tagandurdy BEKJÄYEV- Mahtumkulu'nun Eserlerindeki Bazı Deyimlerin Etimolojisi

Dr. Andrei KAKSIN- Personal Names of Khakass: Traditional System and Modern Usage

ÖĞLE YEMEĞİ

TERKEN HATUN OTURUMU (13.00-14.30)

Hukuk Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Doç. Dr. İbrahim AKYOL

Doç. Dr. İbrahim AKYOL- Osmanlı Dönemindeki Çankırı Kütüphaneleri

Doç. Dr. Fatih SONA- Ahmed Mazhar'ın Mecmua-i Eşarım'ı

Dr. Öğr. Üyesi Arif GEZER- Son Osmanlı Dönemi Tarihçilerinden Yusuf İzzet Paşa ve Kafkas Tarihi Adlı Eseri

Dr. Öğr. Üyesi Bekir YILDIRIM- İbn Batûta'nın Seyahatnamesinde Orta Asya'dan Mekânlar ve Şahıslar

Arş. Gör. Dr. Serkan CİHAN- Mukaddimetü'l- Edeb'in Yozgat Nüshasında İki Satranç Taşı Adı: Kimisi ve Uç

KURMANCAN DATKA OTURUMU (13.00-14.30)

Edebiyat Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 972 9436 0205

Şifre: 0906223

Oturum Başkanı: Dr. Nurnabat GURBANGULYVEWA

Dr. Ali Şamil HÜSEYİNOĞLU- Savə Bölgəsindən Toplanmış "Koroğlu" Dastaninin Dili

Dr. Nurnabat GURBANGULYVEWA- Büyük İpek Yolunun Edebi-Tarihi Kökenleri

Dr. Sunbl OMAR- Kerkük'teki Hristiyan Türkler

Dr. Sherxon QORAYEV- Turkiy Adabiyot Tarixida Adabiy Majlislar (Buyuk Shoirva Mutafakkir Alisher Navoiy Ishtirok Etgan She'riyat Kechalari Misolida)

Arş. Gör. Şehri KARAKAŞ- Selahaddin Eyyubi Sonrası Eyyubilerin Haçlı Siyaseti

NENE HATUN OTURUMU (13.00-14.30)

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 992 5665 2254

Şifre: 0906224

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Gör. Negizbek ŞABDANALİYEV

Dr. Öğr. Üyesi Osman ARICAN- Kırgızlarda Misafir Kavramı

Öğr. Gör. Dr. Negizbek ŞABDANALİYEV- Doğmak Fiilinin Türk
Lehçelerindeki Şekilleri ve Anlamları Üzerine

Dr. Elburus VELİYEV- Abu Hayyan'ın "Kitab Al-Atrak Al-Lisan Al-Atrak"
Sözlüğündeki Azerbaycan ve Türkmen Sözcüklerinin Sözlük-Anlamsal
Özellikleri

Dr. Cazgül ÇAKAKOVA- Кыргыз Тилиндеги Ат Атоочтун
Функционалдык-Семантикалык Өзгөчөлүгү/ Functional and Semantic
Peculiarity of Pronouns in the Kyrgyz Language

Hurşid CUMANAZAROV- Тибда Қўлланиладиган Умумий Даво Усуллари/
General Treatment Methods Used in Medicine

ÇAY ARASI

AHMED YESEVÎ OTURUMU (14.45- 16.15)

Hukuk Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Serap ASLAN COBUTOĞLU

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN- Türk Kültüründe Ritüel ve Ses İlişkinin Anlam
ve İşlevsel Boyutu

Doç. Dr. Şahin DOĞAN- Karaçay-Malkar Türklerinde “Algış- Alkış” Geleneği

Dr. Öğr. Üyesi Şerife ÖZER- Çankırı Yöresi Mahalli Oyunları

Dr. Fakhridin A. YULDASHEV- Philosophy of Music in the Heritage of
Farabi

Arş. Gör. Sinem ÖNDEŞ- Arş. Gör. Esmâ ACAR- *Nikomakhos'a Etik*
Perspektifinden Nâbî'nin *Hayriyye'sine Bakış*

YUNUS EMRE OTURUMU (14.45- 16.15)

Edebiyat Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 912 0326 2012

Şifre: 0906225

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Gülnar KARA

Prof. Dr. Narbısh SHAMMAYEWA- Expression of Turkmen Carpet
Ornaments in English

Doç. Dr. Gulsara ASATOVA- Potential of Sports Diplomacy of Uzbekistan:
National Wrestling Kurash

Doç. Dr. Amangeldy KASHKIMBAYEV- Контент-Анализ XVIII-XIX Фф.
Қазақ-Ресей Қатынастарының Қалыптасу Заңдылықтарын Зерттеу
Тәсілдері Ретінде/ Content Analysis As A Method Of Revealing The
Regularities of The Formation of Kazakh-Russian Relations in The XVIII-XIX
Centuries

Dr. Yevgeniya S. TOROKOVA- Эпитеты в хакасском эпосе (на материале героических сказаний, собранных В.В. Радловым и Н.Ф. Катановым/ Epithets in the Khakass Epic (On the Material of Heroic Tales Collected by V.V. Radlov and N.F. Katanov)

Recep KOÇAK- Oğuz'un En Derin Uykusu: Covid-19 Dönemi Bağlamında Türkmensahra-Horasan Türkmenlerinde Halk Yaşamı

HACI MURAD-I VELİ OTURUMU (14.45- 16.15)

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 998 4889 4381

Şifre: 0906226

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Saadat DEMİRCİ

Doç. Dr. Tudora ARNAUT- Gagauz Atasözlerinde Sosyal Hayatın Yankıları

Dr. Öğr. Üyesi Tarık Ziya ARVAS- Sidney Whitman'ın Anılarında "Diplomatlar Şehri" İstanbul (1898)

Dr. Nadezhda ÇİSTOBAYEVA- Краткий Обзор Комплексных Экспедиций В Алтайский Район Республики Хакасия/ A Brief Review of Complex Expeditions to the Altai Region of the Republic of Khakassia

Dr. Muzaffarkhon JONİEV- Türkistanlı Müslümanların Hac Yolu Rehberi – Özbekçe Yazılan Hacınâmeler

Dr. Sayat MEHTİZADE- Safevîlerde Şiir ve Devlet Dili Olarak Azerbaycan Türkçesi (Avrupalı Gezginlerin Bilgileri Temelinde)

ÇAY ARASI

KARATEKİN OTURUMU (16.30- 18.00)

Hukuk Fakültesi Konferans Salonu

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Nazan KARAKAŞ ÖZÜR

Prof. Dr. Abdulselam ARVAS- Şule BERBER- Covid-19 Salgını İçin Yapılan Geleneksel Tedavi Yöntemleri: Çankırı Örneği

Öğr. Gör. Dr. Rabia AKSOY ARIKAN- Yunus Emre'nin Anadolu'da Türk-İslam Medeniyetinin Oluşmasına Katkısı ve Bu Katkının Çeşitli Yönleri

Senior Researcher Kairken ADIYET- Тәуелсіздік Жылдарындағы Отандық Археология/Этнология Саласында Жас Ғалымдардың Зерттеулері/ Research of Young Scientists in the Field of National Archeology/ Ethnology in Independence Years

Elif Rümeyisa ULUÇAM- Rus Ortodoks Kilisesi'nin Türk Halklarına Yönelik Misyonerlik Faaliyetleri (XVI-XIX. Yüzyıl)

Gülınara Ü. İBRAİMOVA- Тилди окутуудагы инновациялык технологиялар/ Innovative Technologies in Language Teaching

DANIŞMEND GAZİ OTURUMU (16.30- 18.00)

Edebiyat Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 991 8424 1921

Şifre: 0906227

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Vefa SAVAŞKAN

Doç. Dr. Vefa SAVAŞKAN- Kasım Bey Zakir'in Fabllarındaki Değerlerin İncelenmesi

Doç. Dr. Elmira MEMMEDOVA-KEKEÇ- "Haan-Tögüldür" ve "Alişah" Destanlarında Yarış ve Sinamalar

Arş. Gör. Yiğit ATEŞGÜL- Kırgız Arkaik Destanlarında Yer Altı

Lola K. AZİMOVA- Islom Tarixiga Oid Turkiy Qo'lyozmalar va Ularning Syujeti (XIX.Asr Misolida)

Hyunjoo PARK- Mitolojik Bağlamda Kore ve Türklerin Gök Tanrı İnancı

BATTAL GAZİ OTURUMU (16.30- 18.00)

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Konferans Salonu

Çevrimiçi Zoom Kimliği: 970 0594 1565

Şifre: 0906228

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Güلزada NARMAMATOVA

Dr. Öğr. Üyesi Güلزada NARMAMATOVA- Kırgız Basın Tarihinde Erkin Too Gazetesi (1924-1927) ve İşenali Arabayev

Dr. Eray GÖÇ- Türkiye Tarihi Açısından Göç ve Uyum Politikalarının Değerlendirilmesi

Arş. Gör. Ebru KILIÇ- Kayseri'ye Göç Eden Uygurların Ramazan Sofrası ve Kültürel Melezleşme

Okt. Shaxodat Y. OXUNJONOVA- O'zbekiston va Turkiya Savdogarlarining Faoliyati Tarixidan (1990-2020 Yillar)

Aikanysh ESHNAZAROVA- Kırgızistanlı Göçmen İşçi Havalesi ile Ülke Ekonomisi Arasındaki İlişki

DEĞERLENDİRME OTURUMU (18.00-19.00)

Hukuk Fakültesi Konferans Salonu

Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

Prof. Dr. Abdulsalam ARVAS

KAPANIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ

10.06.2022

10.00

ÇANKIRI GEZİSİ

Davetli Konuşmacılar

Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN -Türkiye

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU -Türkiye

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ -Türkiye

Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV- Kırgızistan

Prof. Dr. Tarlan GULİYEV- Azerbaycan

Doç. Dr. Azhar SHALDARBEOVA- Kazakistan

Doç. Dr. Feruza DJUMANİYAZOVA- Özbekistan

Doç. Dr. Liubovi ÇİMPOEŞ- Moldova

Doç. Dr. Maral A. TAGANOVA- Türkmenistan

Doç. Dr. Ranetta GAFAROVA- Rusya/ Kırım

Doç. Dr. Tudora ARNAUT- Ukrayna

Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVICI -Türkiye

Dr. Entela MUÇO -Arnavutluk

Dr. Nina S. MAYNAGAŞEVA- Rusya/ Hakasya

Program Hakkında Genel Bilgiler

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü tarafından düzenlenen I. Uluslararası Türkiyat Kongresine %53 yurtdışından %47 yurtiçinden katılım sağlanmıştır. Kongreye 10 farklı ülkeden konuşmacı davet edilmiş, 12 farklı ülkeden bilim insanı başvurmuştur. Kongremize katkılarından dolayı Kongre Onursal Başkanı Prof. Dr. Harun Çiftçi 'ye, üniversitemizin tüm birimlerine, kongre boyunca görev alan tüm ekip arkadaşlarımıza, davetimizi kabul eden ve kongreye başvuran tüm bilim insanlarına teşekkür ederiz.

KONGRE KATILIMCILARI

Abdulselam ARVAS, Şule BERBER	Türkiye
Ahmed NİYAZOV	Azerbaycan
Ahmet Serdar ARSLAN	Türkiye
Ahrorbek A. ABDUG'ANIYEV	Özbekistan
Aida BABUTCU	Türkiye
Aikanysh ESHNAZAROVA	Kırgızistan
Ainur NOGAYEVA	Kazakistan
Ali ŞAMİL HÜSEYİNOĞLU	Azerbaycan
Alperen Yalçın BAZNA	Türkiye
Amangeldy KASHKIMBAYEV	Kazakistan
Andrei KAKSİN	Rusya/ Hakasya
Arif GEZER	Türkiye
Arife ZEYNALOVA	Azerbaycan
Assem DAULETOVNA	Kazakistan
Ata GYLYJOV	Türkmenistan
Aygün HALİLKIZI	Azerbaycan
Azhar SHALDARBEKOVA	Kazakistan
Barış TAŞ	Türkiye
Bekir YILDIRIM	Türkiye
Bunyod NASİROV	Özbekistan
Cazgül CAKAKOVA	Kırgızistan
Cemil LİV	Türkiye
Dana MATKERİM	Kazakistan
Ebru KILIÇ	Türkiye
Ebubekir KEKLİK	Türkiye
Elbrus VELİYEV	Azerbaycan

Elif Rümeysa ULUÇAM	Türkiye
Elmira MEMMEDOVA-KEKEÇ	Azerbaycan
Entela MUÇO	Arnavutluk
Eray G��	Türkiye
Erhan ÇAPRAZ	Türkiye
Fakhriddin A. YULDASHEV	Özbekistan
Fatih SONA	Türkiye
Feruza DJUMAN�YAZOVA	Özbekistan
Fikret TÜRKMEN	Türkiye
Galibe HACIYEVA	Azerbaycan
Gaukhar ABDURAZAKOVA	Kazakistan
Gülnar A. KOLATOVA	Türkmenistan
Gülnar KARA	Türkiye
G�lnara �. �BRA�MOVA	K�rg�zistan
G�lsara ASATOVA	Özbekistan
Gülşen İrem KALAYCI, Dr. ��r. Üyesi Hakkı KALAYCI	Türkiye
Gülzada NARMAMATOVA	K�rg�zistan
Gürbüz ÖZDEMİR	Türkiye
Halil İbrahim G�L	Türkiye
Halit A�LAR	K�rg�zistan
Hidayet ZERTÜRK	Türkiye
Hur�id JUMANAZAROV	Özbekistan
Hyunjoo PARK	Kore
İbrahim AKYOL	Türkiye
Jeerenche İSMA�LOV	K�rg�zistan
Kairken ADIYET	Kazakistan
Kazım ÇANDIR	Türkiye
Kemal D�L	Türkiye

Kıyal K. ABDİRÂİM	Türkiye
Kürşat ÖNCÜL	Türkiye
Kurmanbek AKAİDAR	Kazakistan
Liubovi ÇİMPOEŞ	Moldova/ Gagauzya
Lola AZİMOVA	Özbekistan
Manat KANAGATOV	Kazakistan
Maral A. TAGANOVA	Türkmenistan
Muhammet Ali ASAR	Türkiye
Murat ATAOL	Türkiye
Murat KALE	Türkiye
Mustafa ARSLAN	Türkiye
Mustafa METİN	Türkiye
Muzaffarkhon JONİEV	Özbekistan
Nadezhda ÇİSTOBAYEVA	Rusya/ Hakasya
Narbibish SHAMMAYEWA	Türkmenistan
Nazan KARAKAŞ ÖZÜR	Türkiye
Negizbek ŞABDANALİYEV	Kırgızistan
Nijat YAQUBOV	Azerbaycan
Nina PETROVICI	Türkiye
Nina S. MAYNAGAŞEVA	Rusya/ Hakasya
Nurlana MUSTAFAYEVA	Azerbaycan
Nurnabat GURBANGULYVEWA	Türkmenistan
Ogulsapar NURİYEVA	Türkmenistan
Okan TÜRKAN	Türkiye
Okan TÜRKAN	Türkiye
Osman ARICAN	Kırgızistan
Özkul ÇOBANOĞLU	Türkiye
Pervane MEMMEDLİ	Azerbaycan

Rabia AKSOY ARIKAN	Türkiye
Ranetta GAFAROVA	Kırım
Recep KOÇAK	Türkiye
Saadat DEMİRCİ	Türkiye
Sacide ÇOBANOĞLU	Türkiye
Salahaddin BEKKİ	Türkiye
Salih Mehmet ARÇIN	Türkiye
Sayat MEHTİZADE	Azerbaycan
Serap ASLAN COBUTOĞLU	Türkiye
Seren ÇELEBİ	Türkiye
Serkan CİHAN	Türkiye
Seval KASIMOĞLU	Türkiye
Sevim ÇİFTÇİ	Türkiye
Shaxodat Y. OXUNJONOVA	Özbekistan
Sherxon QORAYEV	Özbekistan
Sinem ÖNDEŞ- Esmâ ACAR	Türkiye
Sunbl OMAR	Irak
Süleyman KAYIPOV	Kırgızistan
Şahin DOĞAN	Türkiye
Şahzoda RAŞİDOVA	Özbekistan
Şehri KARAKAŞ	Türkiye
Şerife ÖZER	Türkiye
Tagandurdy BEKJÄYEV	Türkmenistan
Tarık Ziya ARVAS	Türkiye
Tarlan GULİYEV	Azerbaycan
Tudora ARNAUT	Ukrayna
Vafa SAVAŞKAN	Türkiye
Vüsale MUSALİ	Türkiye

Yagut GULİYEVA	Azerbaycan
Yeldos OSSERBAYEV	Kazakistan
Yerkebulan YERZHANOV, Akbota SEİSENBAYEVA	Kazakistan
Yevgeniya S. TOROKOVA	Rusya/ Hakasya
Yiğit ATEŞGÜL	Türkiye

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS/ СОДЕРЖАНИЕ

SUNUŞXXX

KONGRE AÇILIŞ KONUŞMASIXXXII

OPENING SPEECH OF CONGRESS XXXV

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ XXXVII

ÖN SÖZXL

Abdulselam ARVAS- Şule BERBER
COVID-19 SALGINI İÇİN YAPILAN GELENEKSEL TEDAVİ
YÖNTEMLERİ:
ÇANKIRI ÖRNEĞİ..... 1

Ahrorbek A. ABDUG'ANIYEV
O'RTA OSIYO XALQLARINING QADIMGİ DAVR
BOSHQARUV VA MA'NAVIY HAYOTIDA AYOL KISHINING
TUTGAN O'RNI VA AHAMIYATI..... 12

Ainur NOGAYEVA
TÜRK DÜNYASI ENTEGRASYONU VE KAZAKİSTAN 20

Ali Şamil HÜSEYİNOĞLU
“KOROĞLU” DASTANININ SAVƏ VARIANTI VƏ DASTANIN
DİLİ 42

Alperen Yalçın BAZNA
TEMETTÜ'AT DEFTERLERİNE GÖRE MİLAN KAZASININ
İDARİ VE SOSYO-EKONOMİK YAPISI 56

Amangeldy KASHKIMBAYEV
КОНТЕНТ-АНАЛИЗ XVIII-XIX FF. ҚАЗАҚ-РЕСЕЙ
ҚАТЫНАСТАРЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУ ЗАҢДЫЛЫҚТАРЫН
ЗЕРТТЕУ ТӨСІЛІ РЕТІНДЕ 82

Arife ZEYNALOVA
TÜRK DİLLERİNDE SÖZLÜK OMOMORFEMLER 98

Assem D. TASTANOVA- Z.K. SIMTIKOV
ҚАЗАҚСТАНДА ЭКСТРЕМИЗМНІҢ ПРОФИЛАКТИКАСЫ
РЕТІНДЕ ТОЛЕРАНТТЫҚ САНАНЫ ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ
ӨЛЕУМЕТТІК МӘСЕЛЕЛЕРІ 107

Ata GYLYJOV
TURKMEN PERSONAL NAMES 131

Azhar SHALDARBEKOVA
KAZAK TÜRKLERİNDE «KELİN TÜSÜRÜ» (GELİN GETİRME)
GELENEĞİNİN GÜNÜMÜZDE UYGULAMALARI (GÜNEY
KAZAKİSTAN, ŞİMKENT ÖRNEĞİNDE)..... 142

Barış TAŞ
TOSYA (KASTAMONU) İLÇESİNDE DOĞAL ÇEVRE KIRSAL
YERLEŞME İLİŞKİLERİ 157

Bekir YILDIRIM
İBN BATTÛTA'NIN SEYAHATNAMESİNDE ORTA ASYA'DAN
MEKÂNLAR VE ŞAHISLAR 176

Bunyod Uralovich NASIROV
O'ZBEKİSTONDA UMUMİY OVQATLANISH MUASSASALARI
TARIXIDAN (SOVET DAVRI MİSOLIDA) 204

Cazgöl ÇAKAKOVA
КЫРГЫЗ ТИЛИНДЕГИ АТ АТООЧТУН ФУНКЦИОНАЛДЫК-
СЕМАНТИКАЛЫК ӨЗГӨЧӨЛҮГҮ 216

Cemil LİV
AHİLİK TEŞKİLATI TİCÂRİ ANLAYIŞININ FİKHÎ
REFERANSLARI 227

Dana MATKERİM- Z. N. IZMAGAMBETOVA
ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІК ҰҒЫМЫНЫҢ «ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫ
АЛМАС ҚЫЛЫШ» ТАРИХИ ФИЛЬМДЕГІ КӨРІНІСТЕРІ 247

Ebru KILIÇ
KAYSERİ'YE GÖÇ EDEN UYGURLARIN RAMAZAN SOFRASI
VE KÜLTÜREL MELEZLEŞME..... 268

Ebubekir KEKLİK
SON DÖNEM OSMANLI EĞİTİM-ÖĞRETİM
ÖRGÜTLENMESİNİN ANA SORUNLARINDAN BİRİ OLARAK
OKUL BİNALARI (1869-1914) 280

Elbrus VELİYEV
EBU HEYYA'NIN "KİTABU'L – İDRAK LI –LİSANI'L– ETRAK"
SÖZLÜĞÜNDEKİ AZERBAIJAN-TÜRK KÖKENLİ
KELİMELEİN SÖZLÜK-ANLAMSAL ÖZELLİKLERİ..... 307

Elif Rümeyya ULUÇAM
RUS ORTODOKS KİLİSESİ'NİN TÜRK HALKLARINA
YÖNELİK MİSYONERLİK FAALİYETLERİ (XVI-XIX. YÜZYIL)
..... 319

Elmira MEMMEDOVA KEKEÇ
"HAAN-TÖGÜLDÜR" VE "ALİŞAH" DESTANLARINDA YARIŞ
VE SINAMALAR 359

Entela MUÇO
ÇAM MESELESİ VE ONA İLİŞKİN ATATÜRK'ÜN YENİ
HÜKÜMETİ'NİN BAZI GÖRÜŞLERİ 377

Erhan ÇAPRAZ
BOLU'DA TÖRELİ BİR EVLENME ÂDETİ: "DAMAT GUYMA"
..... 393

Fakhriddin YULDASHEV
PHILOSOPHY OF MUSIC IN THE HERITAGE OF FARABI. 413

Fatih SONA
AHMED MAZHAR'IN MECMÛ'A-I EŞ'ÂRİM'I 422

Feruza DJUMANİYAZOVA
EL-HİNT'TE TÜRK VARLIĞI: TÜRKŞAHİ'LERİN İKİNCİ
YÖNETİCİSİ – HORASAN TEGİNŞAH..... 434

Galibe HACİYEVA
ESKİ TÜRK YAZILI ABİDELERİNİN DİLİ VE NAHÇIVAN
AĞIZLARI 442

Gaukhar ABDURAZAKOVA- Tursun GABİTOV
ҚАЗАҚСТАНДЫҚ БІРЕГЕЙЛІКТІҢ ҚАЛЫПТАСУ
ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ 485

Gülнар KARA
KAZAK-KALMUK İLİŞKİLERİNDE 1771 “TOZLU YÜRÜYÜŞ”
HADİSESİ 502

Gülzada NARMAMATOVA
KIRGIZ BASIN TARİHİNDE ERKİN TOO GAZETESİ (1924-
1927) VE İŞENALİ ARABAYEV 525

Gürbüz ÖZDEMİR
ESKİ TÜRKLERDE DEVLET YÖNETİMİ: SINIRLI MONARŞİ
..... 535

Hidayet ZERTÜRK
KAZAN TÜRK ALİMİ EI-MERCANÎ VE ENLEMİN KUZEYİNDE
YATSI NAMAZININ VAKTİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ 554

Hyunjoo PARK
MİTOLOJİK BAĞLAMDA KORE VE TÜRKLERİN GÖK TANRI
İNANCI 578

İbrahim AKYOL
OSMANLI DÖNEMİNDE ÇANKIRI KÜTÜPHANELERİ 607

Kairken ADIYET
ТӨУЕЛСІЗДІК ЖЫЛДАРЫНДАҒЫ ОТАНДЫҚ АРХЕОЛОГИЯ/
ЭТНОЛОГИЯ САЛАСЫНДА ЖАС ҒАЛЫМДАРДЫҢ
ЗЕРТТЕУЛЕРІ 614

Kazım ÇANDIR
NAMDAR RAHMİ KARATAY'IN “CUMHURİYET GENÇLİĞİNE”
DESTANI ÜZERİNDE BİR ARAŞTIRMA 626

Kemal DİL
YURT DIŞINDAKİ TÜRKİYELİ GÖÇMENLERİN DÖNÜŞEREK
DEVAM EDEN “DİL SORUNU” 662

Lola AZIMOVA ISLOM TARIXIGA OID TURKIY QO'LYOZMALAR VA ULARNING SYUJETI (XIX ASR MISOLIDA)	674
Maral A. TAGANOVA TÜRKMEN DİLİNDE KÖKÜ AKIL OLAN KELİMELELER	689
Muhammet Ali ASAR MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ MUHADDİSLERİNİN HADİS USÛLÜNÜN GELİŞİMİNE KATKILARI	701
Murat ATAOL TÜRKİYE'NİN YOK OLAN GÖLLERİNE ÖRNEKLER.....	731
Murat KALE SAKARYA HAVZASI SULAK ALANLARINDA GERÇEKLEŞEN ALANSAL DEĞİŞİMLER	740
Mustafa ARSLAN TÜRK KÜLTÜRÜNDE RİTÜEL VE SES İLİŞKİSİNİN ANLAM VE İŞLEVSEL BOYUTU.....	760
Mustafa METİN YAZILI KÜLTÜR BAĞLAMINDA BATTALNAME'DE SÖZLÜ KÜLTÜR UNSURLARI	775
Muzaffarkhon JONİEV TÜRKİSTANLI MÜSLÜMANLARIN HAC YOLU REHBERİ – ÖZBEKÇE YAZILAN HACNÂMELELER	792
Narbibish SHAMMAYEWA EXPRESSION OF CARPET ORNAMENTS' NAMES IN ENGLISH.....	806
Nazan KARAKAŞ ÖZÜR COĞRAFYA AÇISINDAN SEYAHATNAMELERİN KAYNAK NİTELİĞİ: JOHN MURRAY'IN TÜRKİYE'DE GEZGİNLER İÇİN ELKİTABI (1854)	810

Nijat YAQUBOV
TÜRKÇE VE ORJİNAL AZERBAYCANCA KELİMELERİN
BENZER VE FARKLI YÖNLERİ..... 836

Okan TÜRKAN
BOYABAT İLÇESİ KÖY ADLARI ÜZERİNE DEĞERLENDİRME
..... 842

Özkul ÇOBANOĞLU
TÜRK BİLİM ÇALIŞMALARININ YENİLENME GEREKLİLİĞİ
AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME 873

Rabia AKSOY ARIKAN
YUNUS EMRE'NİN ANADOLU'DA TÜRK-İSLAM
MEDENİYETİNİN OLUŞMASINA KATKISI VE BU KATKININ
ÇEŞİTLİ YÖNLERİ 882

Ranetta GAFAROVA
CENGİZ DAĞCI'NIN "YANSILAR" ESERİNDE FELSEFİ
DÜŞÜNCELER..... 890

Recep KOÇAK
OĞUZ ELLERİNDE ÖLMEME YATMAK: COVID-19 DÖNEMİ
BAĞLAMINDA TÜRK MENSABRA- HORASAN
TÜRK MENLERİNDE HALK YAŞAMI 922

Sacide ÇOBANOĞLU
KÜLTÜREL ERGONOMİ VE DEDE KORKUT ETİK
KODU'NUN EVRENSELLİĞİ ÜZERİNE TESPİTLER..... 945

Salahaddin BEKKİ
KAŞGARLI MAHMUD'DAN GÜNÜMÜZE MANZUM SÖZLÜ
ÜRÜNLERİN YAZIYA AKTARILMASINDA NAZİM BİRİMİ VE
NAZİM ŞEKLİNİN ÖNEMİ 961

Salih Mehmet ARÇIN
KİTÂB-I MUKADDES'İN TUVA TÜRKÇESİNE TERCÜMESİ VE
KİTÂB-I MUKADDES'TE GEÇEN BAZI DİNÎ TERİMLER
ÜZERİNE..... 990

Sayad MEHTİZADE
SAFEVİLER'DE ŞİİR VE DEVLET DİLİ OLARAK
AZERBAIJAN TÜRKÇESİ (AVRUPALI GEZGİNLERİN
BİLGİLERİ TEMELİNDE) 1016

Seren ÇELEBİ
AŞKIN HASTALIK VE İNTİHARLA SINAVI: OSMANLI
ARŞİVLERİNDE KAYDEDİLEN KARASEVDA-MALİHÜLYA
..... 1032

Serkan CİHAN
MUKADDİMETÜ'L-EDEB'İN YOZGAT NÜSHASINDA İKİ
SATRANÇ TAŞI ADI: KİMİSİ VE UÇ 1049

Sevim ÇİFTÇİ
UYUMSUZLUK TEORİSİ BAĞLAMINDA BEKRİ MUSTAFA
FIKRALARI 1060

Shaxodat Y. OXUNJONOVA
O'ZBEKİSTON VA TURKIYA SAVDOGARLARINING
FAOLIYATI TARIXIDAN (1990-2020 YILLAR) 1085

Sherxon QORAYEV
TURKIY ADABIYOT TARIXIDA ADABIY MAJLISLAR (BUYUK
SHOIR VA MUTAFAKKIR ALISHER NAVOIY ISHTIROK
ETGAN SHE'RIYAT KECHALARI MISOLIDA) 1094

Sinem ÖNDEŞ- Esmâ ACAR
NİKOMAKHOS'A ETİK PERSPEKTİFİNDEN NÂBÎ'NİN
HAYRİYYE'SİNE BAKIŞ 1107

Sulaiman Turduievich KAIYPOV
ТАБЫШМАКТАР ПАМИР КЫРГЫЗДАРЫНЫН ЭЛДИК
ООЗЕКИ САЛТЫНДА (ЭТНОФИЛОСОФИЯЛЫК
ИНТЕРПРЕТАЦИЯЛОО ТАЖРЫЙБАСЫ) 1127

Şehri KARAKAŞ
SELAHÂDDÎN EYYÛBÎ SONRASI EYYÛBÎLERİN HAÇLI
SİYASETİ 1147

Tagandurdy BEKJÄYEV
MAHTUMKULU'NUN ESERLERİNDEKİ BAZI DEYİMLERİN
ETİMOLOJİSİ 1170

Tarlan GULİYEV
İRAN FİLOLOJİ TARİXİNDƏ İLK TÜRKOLOJİ QEYD..... 1180
Vüsəle MUSALI
ÇAĞDAŞ AZERBAIJAN EDEBİYATINDA TEZKİRECİLİK
GELENEĞİ 1193

Yagut GULİYEVA
TÜRKİYƏ TÜRKÇƏSİ KAŞĞARI OĞUZCASININ VARİSİ KİMİ
..... 1211

SUNUŞ

“Dünyaya açık yerli ve millî üniversite” sloganıyla uluslararası düzeyde eğitim misyonunu benimseyen ve hak ettiği değeri gören Çankırı Karatekin Üniversitesi olarak Türk Dünyasının çeşitli coğrafyalarından iştirak eden katılımcılarımızla milli birlik ve beraberlik ışığını güçlendirmenin haklı gururunu ve sevincini yaşıyoruz. Çankırı Karatekin Üniversitesi olarak ülkemizin ilimde, fende en yüksek noktaya erişebilmesi için bıkmadan çalışıyoruz ve çalışmaya da devam edeceğiz. Toplumların ayakta durabilmeleri dillerini, kültürlerini canlı tutmaları ve bunları gelecek nesillere aktarmalarıyla mümkündür. Bilim ve ilim yuvası olan ve gelecek nesillere yön verecek olan üniversitelere bu bağlamda büyük görevler düşmektedir. Bu nedenle temel misyonu Türk kültür ve medeniyetini araştırıp incelemek ve elde edilen sonuçları çeşitli yayınlar, konferans ve sempozyumlarla paylaşmak olan Türkiyat Enstitüsünü oldukça önemsiyor ve çalışmalarını destekliyoruz.

Bilindiği üzere küreselleşen dünyada küreselleşen bir kültür oluşmaktadır. Bu küresel kültürün tarihi bir geçmişi olmadığı için doğal olarak sirayet ettiği kültürleri de etkilemektedir. Bu küresel kültür hegemonyasında biz de Türk dünyası olarak kendi kültür değerlerimizi korumak, yaşatmak ve geleceğe aktarmak zorundayız. Dolayısıyla biz, geçmişin sermayesini gelecekte yeni inşa hareketleri oluşturacak şekilde tasarlayıp hayata geçirmek için çaba sarf etmeliyiz. Edebiyatımız, kültürümüz, sanatımız, tarihimiz, dilimiz, dinimiz bize dair ne varsa onlar üzerinde çalışacağız, tartışacağız, onlara

özgünlük katarak dünya bilimine ve Türk dünyasının kültür birikimine katkılar sunacağız.

Çankırı Karatekin Üniversitesi kökenini, özgüvenini, enerjisini, heyecanını Türk İslam medeniyetinden almaktadır. Aldığımız bu özgüven ve enerji ile de kendi potansiyelimizi ortaya koyarak değer yargılarımız üzerinden hedefler oluşturmaktayız. Hedeflerimizi daha adil, daha paylaşımcı, daha barışçıl, daha huzurlu ve milletlerin kültürlerini daha özgürce yaşayabileceği ve ortaya koyabileceği bir dünya oluşturmaktadır. Bu hedeflerin medeniyet köklerimizde var oluşu omuzlarımıza da bu mesuliyeti yüklemektedir. Şu bir gerçek ki tarihten Türk'ü çekerseniz tarih sayfalarının büyük bir kısmı boş kalacaktır. Düşüncelerimizi anayurttan atayurda yaptığımız ziyaretlerde oradaki meslektaşlarımıza ve devlet yetkililerine de aktarmaktayız. Yani siyasi anlamda vücut bulan birlikteliklerin başta kültür olmak üzere her alanda kendisini göstermesi gerekmektedir. Bu nedenle Türkiyat kongrelerinin Türk Dünyasının değişik coğrafyalarında niteliği ve katılımı artırılarak devam etmesini umuyor ve istiyoruz. Bu duygularla kongremizde emeği geçen herkese teşekkür ediyor, kongremizin hayırlara vesile olmasını temenni ediyorum. Yirmi yıl önce hayali kurulan Türk dünyası birlikteliğinin hayata geçirilerek ortak duygu, fikir ve hedeflerde buluşup birlikte hareket edildiğini görmenin gururunu kitabımızla taçlandırmanın sevincini yaşıyoruz. Saygılarımla...

Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ

Çankırı Karatekin Üniversitesi Rektörü

KONGRE AÇILIŞ KONUŞMASI

Sayın Valim, Sayın Rektörüm, kıymetli meslektaşlarım, basınımızın güzide temsilcileri, değerli katılımcılar, sevgili öğrenciler! Konuşmama başlamadan önce programımıza hoş geldiniz diyor, hepimizi saygı ve sevgiyle selamlıyorum.

Evet, kıymetli hazirûn bugün çok mutluyuz, bugün bir başka gururluyuz! Zira Çankırı Karatekin Üniversitesi ailesi olarak birçok ulusal, uluslararası bilimsel çalışmaya imza atıyor, ilme irfana değer veriyor, bize tevdi edilen görevler çerçevesinde hepimiz tüm samimiyetimizle çalışıyoruz. Bu manada, üniversitemizin düzenlediği yoğun bilimsel faaliyetlerden birini de bugün Türkiyat Enstitüsü olarak bizler icra ediyoruz.

Malum olduğu üzere, Türkiyat Enstitülerinin temel misyonu Türk kültür ve medeniyetini; dil, tarih, edebiyat, coğrafya, folklor gibi birçok alanda araştırmak ve incelemek, bu alanlarda elde edilen sonuçları çeşitli yayınlar vasıtasıyla kamuoyu ve bilim dünyasıyla paylaşmak, ve yine konuyla ilgili kongre, sempozyum, panel, seminer, konferans vb. gibi etkinlikler düzenlemektir. Nitekim biz de, Türkiyat Enstitüsü'nde, tam bir yıl önce görevi devraldığımızdan bu yana, onlarca ulusal ve uluslararası panel, seminer ve konferanslar düzenledik. Ayrıca "Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi" adlı bilimsel ve hakemli uluslararası bir dergi yayımlamaya başladık.

İşte bugün de Türkiyat Enstitüsü olarak, daha önceki faaliyetlerimizi taçlandırmak üzere çok katılımlı uluslararası bir etkinliğe, bilimsel bir şölene ev sahipliği yapıyoruz.

Bugün açılışını yaptığımız I. Uluslararası Türkiyat Kongresi'nde Türk dünyasının tarihi, coğrafyası, dili, edebiyatı, folkloru hakkında mühim bilgiler verilecek ve Türkoloji'nin sosyal, kültürel, iktisadî meseleleri enine boyuna ele alınacaktır. Bu manada üç gün sürecek olan bu bilim şölenimizde Kore'den Arnavutluk'a, Sibirya'dan Irak'a kadar çok geniş bir coğrafyadan konuklarımız var. Kongre katılımcılarımız tarafından, Türk dilini konuşan halklara ilişkin konular bilimsel zeminde konuşulacak, tartışılacak, tahlil edilecek; ilgili meseleler hakkında mukayeseler yapılacak ve çözüm önerileri sunulacaktır.

Bununla birlikte, malum olduğu üzere, Covid-19 Salgını henüz hayatımızdan tamamen çıkmadığı için kongremizi yüz yüze ve çevrimiçi yani hibrit olacak şekilde planladık. Bu kapsamda kongremize 15 farklı ülkeden yoğun bir talep olmuş, yapılan müracaatlar bilim kurulumuz tarafından değerlendirilmiş ve 60 yurtdışı 50 yurtiçi olmak üzere 110 bilim adamının bildiri özetleri kongrede sunulmak üzere kabul edilmiştir. Neticede, bugün kongremize 12 farklı ülkeden alanında uzman çok değerli bilim insanları katılmaktadır. Bundan ötürü kongremize ilgi gösterip başvurdıkları ve etkinliğimize gerek yüz yüze gerekse çevrimiçi katılıp destek verdikleri için tüm araştırmacılara minnettarız.

Bilim şölenimize katılıp bizleri manen destekleyen sayın devlet büyüklerimize, resmî kurumlarımızın değerli temsilcilerine ve maddi-manevi her türlü desteği bizden esirgemeyen muhterem rektörümüze müteşekkirimiz. Ayrıca etkinliğimizin uluslararası arenada izlenmesine vesile olan TRT AVAZ'a, "Türk Dünyası Başkentleri Sergisi"ni açan TÜRKSOY'a,

ulusal basında programımızı halka yayan üniversitemiz basını ile yerel basın mensuplarımıza, Türk dünyası ezgilerini seslendiren sanatçılarımıza şükranlarımızı sunuyoruz. Yine kongrenin gerçekleşmesinde emeği geçen tüm birimlerimize ve kongre ekibimize de teşekkür ediyoruz.

Türkiyat Enstitüsü olarak düzenlediğimiz I. Uluslararası Türkiyat Kongresi”nin bilim dünyasına ışık tutacağına inanıyor, bu vesileyle hepinize en içten saygılarımızı sunuyoruz. Sağ olun, var olun.....

Prof. Dr. Abdulselam ARVAS

Türkiyat Enstitüsü Müdürü

OPENING SPEECH OF CONGRESS

Dear participants of the Congress, dear colleagues and guests! Welcome to The 1st International Turkology Congress!

Today we are very glad to welcome you to our university, in our city of Çankırı. Because, as Çankırı Karatekin University, we work patiently and carry out many national and international activities. In this sense, as the Turkology Institute, we are also carrying out an activity today. As you know, the main mission of Turkology Institutes is to study Turkic culture in many fields such as language, history, literature, geography, folklore and to share the results obtained in these areas with the scientific world.

So, exactly one year ago, we took over the position of director at the Turkology Institute. And since then, we have organized dozens of national and international panels, seminars and conferences. In addition, we have started to publish an international journal called “Çankırı Karatekin University Journal of Turkology Studies”. And today also we are hosting another international scientific activity.

At today's congress, important information will be given about the history, geography, language, literature, folklore of the Turkic world. The social, cultural and economic issues of Turkology will be discussed at length again. In this context, we have guests from many different geographies from Korea to Albania, from Siberia to Iraq at our congress. They will talk, discuss, analyze, make comparisons and propose solutions to issues related to Turkology on a scientific basis.

However, the Covid-19 Pandemic has not yet completely gone out of our lives. For that, we have planned our congress both in face to face and online. In this regard, applications have been submitted to our congress from 15 different countries. Our scientific committee has evaluated them and accepted the abstracts of 110 scientists. As a result, very valuable scientists specializing in their field from 12 different countries are participating in our congress. We are grateful to them for contributing to our congress.

We'd like to thank all the representatives of the official institution who were with us at the opening of congress, and especially our rector, who provided support.

We also express our thanks to TRT AVAZ, which publishes our activity in the international arena; to TURKSOY, which opens the "Capitals of the Turkic World Exhibition"; to our local press members; and to our musicians. We thank all our units and our congress team for their hard work at the our congress, too.

We believe that The 1st International Turkology Congress will shed light on the scientific world. On this occasion, we extend our sincerest regards to all of you. Many thanks to all of you!

Prof. Dr. Abdulselam ARVAS

Director of Turkology Institute

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ

Уважаемые участники конгресса, дорогие коллеги и гости! Добро пожаловать на “1-й Международный Тюркологический конгресс”! Мы сегодня очень рады приветствовать вас в нашем университете, в нашем городе Чанкыры.

Университет Чанкыры Каратекин который был образован 2007 году за столь короткий период времени после образования стремительно влился в научно-образовательную, социальную, культурную и спортивную деятельность и зарекомендовал себя как развивающийся молодой университет. Институт Тюркологии как неотъемлемая часть нашего университета тоже внес свой вклад в общий успех. С момента своего основания наш институт достиг многого, хотя результаты нашей работы не всегда сразу видны всем.

Как вы знаете, основной миссией институтов Тюркологии является изучение тюркской культуры во многих областях таких как язык, история, литература, география, фольклор и делиться результатами, полученными в этих сферах с научным миром. В этом году мы организовали десятки национальных и международных семинаров и конференций. Кроме того, мы начали издавать международный журнал под названием “Журнал Тюркологических Исследований”. А сегодня мы проводим еще одно важное международное научное мероприятие. В рамках этого конгресса планируется обсудить важные темы, охватывающие всю сферу тюркологии с учетом ее разнообразия,

инклюзивности и определения приоритетов для нашей будущей работы. На нашем конгрессе присутствуют ученые из самых разных стран - от Кореи до Албании, от Сибири до Ирака.

Так как пандемия Covid-19 еще не полностью ушла из нашей жизни, мы запланировали наш конгресс как оффлайн, так и онлайн. На наш конгресс были поданы заявки из 15 разных стран, научный комитет оценил и принял тезисы докладов 110 ученых. В результате, в нашем конгрессе принимают участие известные ученые, специализирующиеся в своей области из 12 разных стран. Мы благодарны им за то, что они внесли свой вклад в наш конгресс. В этой связи выражаю надежду, что Конгресс станет глобальной платформой для всех заинтересованных участников: тюркологов, историков, филологов и тд., что будет чрезвычайно полезно для улучшения наших будущих связей с коллегами, представляющими различные научные и практические сферы деятельности.

По этому случаю от имени Института Тюркологии разрешите выразить глубокую признательность лично ректору нашего университета профессору Харун Чифтчи за возможность организации этого конгресса, международному каналу TRT-Аваз за трансляцию нашу деятельность на международной арене и ТЮРКСОЙ, которая открывает выставку "Столицы Тюркского мира"; нашим местным представителям прессы и нашим молодым музыкантам. Я уверен, что все мы уедем отсюда с идеями, фактами или вдохновением, а также с новыми друзьями и

приятными воспоминаниями об этом
замечательном городе, стране и гостеприимстве.
Большое спасибо всем вам!

Проф. д-р Абдулселама АРВАС
Директор Института тюркологии

ÖN SÖZ

Saygıdeğer bilim adamları, değerli araştırmacılar, kıymetli okurlar;

Malum olduğu üzere bağımsızlıklarına kavuşan Türk Cumhuriyetleri 2021 yılında 30. yılını coşkuyla kutladı. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, resmî ve özel kurumlarıyla hem çeşitli programlar düzenleyerek hem de bu kutlamalarda asil duruşunu sergileyerek kardeş ülkelerin sevincine ortak oldu. Tabi, 2021 yılında *Türk Keñeşi* (Türk Konseyi) aynı zamanda isim değiştirerek *Türk Devletleri Teşkilatı*'na dönüştü. Aslında temelleri 30 yıl önce atılan ve 2009'da resmî kuruluşunu tamamlayan bu kurumun son adımı Türk halklarının birliği için çok manidar olmuştur. Nitekim yeni ismin ilanı ile birlikte Türk dünyasının geleceği için önemli kararların alındığı hepimizin malumudur. Ancak bugünlere gelmek için yaklaşık bir asırdır aydınlar, yöneticiler ve halk tarafından ciddi bir mesainin harcandığını ifade etmek gerekir. Elbette, bir akademisyen olarak, *Türk Devletleri Teşkilatı*'nın ortaya çıkışında akademik çevrelerin düzenlediği bilimsel çalışmaların etkisini de hatırlatmak isteriz.

Bundan ötürü Türk dünyasından bilim insanlarını bir araya getirmek ve Türk dünyasını ilgilendiren meseleleri çeşitli açılardan değerlendirmek için kongre, sempozyum, panel, çalıştay, konferans gibi uluslararası bilimsel toplantıları azimle sürdürmek kanaatimizce çok ama çok önemlidir. İşte bu düşünceden hareketle **Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü** olarak 08-10 Haziran 2022 tarihleri arasında Çankırı'da *I. Uluslararası Türkiyat Kongresi*'ni düzenledik. Salgın koşullarından dolayı bilimsel toplantımızı hem yüz

yüze hem de çevrimiçi olarak icra ettik. **Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü**, bu kongre ile Türk halklarının dili, edebiyatı, tarihi, coğrafyası, sosyo-ekonomik yapısı ve kültürü üzerine yapılan inceleme ve araştırmalara katkı sağlamak istedi. Nitekim kongremize Arnavutluk, Azerbaycan, Güney Kore, Irak, Kazakistan, Kırgızistan, Moldova, Özbekistan, Rusya (Kırım ve Hakasya), Türkiye, Türkmenistan, Ukrayna gibi pek çok ülkeden araştırmacılar katılıp, toplantımızda ilgili konulara ilişkin bilimsel sunumlar yaptılar. Kısaca doğudan batıya, kuzeyden güneye yurtiçi birçok üniversitemizden ve Uzak Asya'dan Balkanlara, Sibirya'dan Irak'a yurtdışı pek çok üniversiteden bu kongreye katılım sağlandı.

Bilindiği üzere bilimsel toplantıların birçok işlevi bulunmaktadır. Bu işlevlerden biri, yeni düşünceleri başka meslektaşlarla paylaşmak ve yapılacak tartışmalar neticesinde bu fikirleri olgunlaştırmaktır. Bilimsel toplantıların bir diğer işlevi ise birbirini tanımayan farklı alanlardan akademisyenlerin tanışması ve işbirliğini geliştirmeye yönelik yeni adımlar atmasıdır. Tabi, bilimsel etkinliklerin başka işlevleri de sıralanabilir ancak sözü uzatmamak adına bu toplantıların en önemli ayaklarından sadece birine daha değinmek istiyoruz: Bildiri kitabını yayınlamak. Filhakika konuşulan, tartışılan ve neticede olgunlaştırılan fikirlerin yayına hazırlanması ve kamuoyu ile paylaşılması bildiri kitabını yayınlamak ile mümkün olmaktadır. Böylece bilimsel etkinlik esnasında sunulan, tartışılan bildirilerde ileri sürülen görüşler kemâle ermekte, son hâliyle kamuoyu karşısına çıkmakta ve kalıcı bir esere dönüşmektedir.

İşte, bu bildiri tam metinler kitabı da bahsedilen süreçlerin hepsinden geçerek ortaya çıkan bir eserdir. Onun için kitaba dair birkaç bilgiyi sizlerle paylaşmak yerinde olacaktır. Buna göre kongreye katılıp, sözlü sunum yaptığı hâlde bazı araştırmacılarımız çalışmalarını ya tamamlayamadığı yahut başka platformlarda değerlendirmek istediği için bildirimlerinin son hâlini tarafımıza iletmemişlerdir. Dolayısıyla elinizdeki bildiri kitabı, *1. Uluslararası Türkiyat Kongresi*'ne sunulan tebliğlerden tam metin gönderen araştırmacıların çalışmalarından bir araya gelmiştir.

Katılımcıların farklı ülkelerden bir araya gelmesi ve buralardaki akademik ölçü ve yazım kurallarının (APA, MLA vb.) farklı olması nedeniyle onların bu standartları da dikkate alınmış ve mümkün olduğunca çalışmalara müdahale edilmeden tebliğleri belli bir format üzerinden yayımlamaya özen gösterilmiştir. Örneğin bildirimlerin kaynakçaları gönderildiği hâliyle kabul edilmiştir. Bazı yazarlar iki dilde, bazı yazarlar ise Türkçe veya diğer Türk dilleri (Kırgızca, Kazakça vb.), İngilizce ve Rusça olmak üzere farklı dillerde bildiri özeti göndermiştir. Ancak bildiri özetlerini bir standarda oturtmak ve çalışmanın uluslararası niteliğini de göz önünde bulundurmak istediğimiz için tebliğlerin ekseriyetinde İngilizce özetler tercih edilmiştir. Bildirimlerin ana metinleri ise hangi dilde gönderildiyse o dilde yayımlanmıştır. Yine de bu metinlerde yazım ve imlâ açısından tespit edilen bazı eksiklikler mümkün olduğunca düzeltilmeye çalışılmış, ancak yazarlar tarafından vurgulanan bazı karakteristik noktalar olduğu gibi bırakılmıştır. Bu yönüyle kitapta yer alan bildiri tam metinleri çok dilli olma özelliğini de barındırmaktadır.

Nitekim bildiri tam metnlerinin 34'ü Türkiye'deki, 35'i ise Türkiye dışındaki araştırmacılar tarafından gönderilmiştir. Buna rağmen, yurtdışından pek çok akademisyen tebliğlerinin son hâlini Türkiye Türkçesini tercih ederek tarafımıza göndermiştir. Buna göre bildiri tam metin kitabımızda 51 Türkçe, 5 Kazakça, 2 Kırgızca, 5 Özbekçe, 3 Azerbaycan Türkçesi, 3 İngilizce olmak üzere toplamda 69 tebliğ yer almaktadır. Bu da diğer Türk devletlerindeki veya başka ülkelerdeki araştırmacıların Türkiye Türkçesine teveccüh göstermesi bakımından dikkate şayan bir husustur. Her halükârda Türkiye dışından pek çok araştırmacının Türkiye Türkçesiyle bildiri hazırlayıp sunması ve olgunlaştırıp tam metin olarak tarafımıza göndermesi Türkiyat Enstitümüz için de büyük bir jest olmuştur.

Sonuç olarak elinizdeki hacimli kitapla birlikte ilkinizi düzenlediğimiz *I. Uluslararası Türkiyat Kongresi*'ni nihayete erdirmenin ve bu uzun sürecin son çıktısı olarak da "**I. Uluslararası Türkiyat Kongresi Bildiri Tam Metin Kitabı**"nı yayınlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Kongre organizasyonunda emeği geçen Türkiyat Enstitüsü personeli ve Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencilerine, bildirileriyle katkı sağlayan tüm katılımcılara, destek veren kurum ve kuruluşlara, kongrenin başından itibaren desteğini hiç esirgemeyen Üniversitemiz Rektörü Sayın Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ'ye organizasyon komitesi adına teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Abdulselam ARVAS
Türkiyat Enstitüsü Müdürü

COVID-19 SALGINI İÇİN YAPILAN GELENEKSEL TEDAVİ YÖNTEMLERİ: ÇANKIRI ÖRNEĞİ*

Abdulselam ARVAS
Prof. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Çankırı/TÜRKİYE, aarvas@karatekin.edu.tr,
Şule BERBER
Bilim uzmanı, Mersin/TÜRKİYE,
sule25288@gmail.com

Özet

Koronavirüs (Covid-19), SARS-CoV-2 adlı virüsün yayılmasıyla oluşan bulaşıcı bir hastalıktır. Bu hastalık, Çin'in Hubei bölgesine bağlı Wuhan şehrinde 2019 yılı sonlarında tespit edilen ilk vaka ile dünya kamuoyu tarafından duyulan ve günümüze kadar devam eden ender salgınlardan biridir. İlk vakanın tespit edildiği Kasım 2019'dan itibaren günbegün tüm dünyaya yayılmış ve altı milyonun üzerinde insanın ölümüne neden olmuştur. Dünya Sağlık Örgütü (WHO), 2020 yılında Covid-19 hastalığını pandemi olarak ilan etmiş ve insanlığı yeni yaşam koşullarına alışmaya davet etmiştir. Bu zorlu mücadele, hastalıkla ilgili bir yandan tüm dünyada aşı çalışmalarını hızlandırırken öte yandan yeni tedavi yöntemlerini geliştirmiş ve ayrıca halkın geleneksel tedavi yöntemlerine başvurmasını artırmıştır.

Bu çalışma, Çankırı il merkezinde Covid-19 salgını için aşı veya modern tıp tedavilerini kabul etmeyen ya da bu tedavi yöntemlerini kabul etmekle birlikte geleneksel sağlık metotlarına (halk hekimliği) müracaat eden kişilere yönelik küçük bir araştırmayı kapsamaktadır. Kısaca bu bildiride, Çankırı halkının

* Bu bildiri, EF080120L01 numarasıyla Çankırı Karatekin Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi tarafından Yüksek Lisans Tez Projesi olarak desteklenen ve 15 Ekim 2021'de savunulan "Çankırı'da Geleneksel Halk Hekimliği" adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

salgından korunmak veya koronavirüsü hafif atlatmak için hangi geleneksel tedavi yöntemlerine başvurdukları halk hekimliği uygulamaları çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: ankırı, Covid-19, pandemi, halk hekimliği.

Giriş

İnsanlar uzun ve sağlıklı bir hayat için ölümsüzlüğün sırrını aramış ve bununla bağlantılı olarak ölümsüzlük arayışı birçok hikye, efsane ve mitlerin konusu olmuştur. Başka bir deyişle insanoğlu çevresindeki her şeye şifa arama arzusuyla yaklaşmış, hastalıkları için tedavi arama çabasına girmiştir. Kısaca insanoğlu, hayat serüveni boyunca maddi ve manevi olarak kendini iyi hissetme çabasında olmuş, bunun için de değişik yöntemler bulmaya çalışmıştır. İşte bugün “geleneksel tıp”, “alternatif tıp” vb. gibi farklı adlandırmalarla da ifade edilen halk hekimliği insanlık tarihi ile eş bir geçmişe sahip bu çabaların neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu manada halk hekimliğine ilişkin çeşitli uygulama örneklerinin sözlü ve yazılı kültürde görülmesi, geçmişten beri bu geleneğe önem verildiğinin bir göstergesidir.

Türk kültüründe de İşlamiyet öncesinde kamların rollerinden biri şifacı olmasdır. İnsan, sağlığına kavuşması için hem maddi hem manevi olarak şamanlara inanmış ve bu uygulamaları yaptırmıştır. İşlamiyet’in kabulü ile tedavi arayışı dini bir boyut da kazanmıştır. Geçmişten günümüze sağlıklı olabilmek için bilimsel araştırmalar ve tedaviler uygulansa da eski tedavilerle ilgili inanışlar ve keşfedilen ilaçlar “koca karı ilacı” olarak devam etmiştir. Nitekim insanlar hasta olduklarında modern eğitimden geçen

tıp doktorlarına başvurdıkları gibi geleneksel sağlık yöntemlerini yaşıtan halk hekimlerine de müracaat etmişlerdir.

Bu bağlamda halk hekimliğinin folklorun bir parçası olduğu belirtilmiştir. Nitekim Sedat V. Örnek, folklorun *“Bir ülke veya belirli bir bölge halkına ilişkin maddi ve manevi alandaki kültür ürünlerini konu edinen, bunları kendine özgü yöntemlerle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan ve son aşamada da bir birleşime vardırma amaçlayan”* (Örnek, 1977: 15) bir disiplin olduğunu belirtmiştir. Başka deyişle folklorun en önemli geleneksel ürünlerinden biri olan halk hekimliği, salgın hastalıklar karşısında fertlerin ölüm korkusu yaşaması neticesi insanı salgından koruma veya tedavi için farklı yöntem arayışlarına sevk etmiştir. Bu manada folklorun en önemli özelliklerinden biri de insanoğlunun deneme-yanılma yöntemiyle elde ettiği halk hekimliği uygulamaları ve buna dair sahip olduğu inanışlardır.

Türkler de eski inanışlar ile yeni inanışları harmanlayarak, bunları beraber devam etmesini sağlayan bir millettir. Türkler arasında kutsal kabul edilen “atalar kültü”, “Gök Tanrı inancı”, “Kamlık” (Şamanlık), “tabiat kültleri” gibi eski inanışlar halk hekimliği içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Şamanlık inancında şamanın en mühim rolünden biri hekimliktir. Şamanlar arasında el alma ile usta çırak ilişkisi yöntemiyle insanlar birçok tedavi hakkında bilgi sahibi olup, bunları gelecek nesillere aktarmaktadır. Fuzuli Bayat’ın (2006, s. 138) anlatımıyla ak şamanlar iyi, kara şamanlar kötü ruha hizmet ederek ikiye ayrılmaktadır. Halk hekimliği açısından bakıldığı zaman en önemli rol ak

şamanlarıdır. Ak kam hastaları iyileştirmek, çocuğu olmayan için çocuk istemek, insanların dertlerine deva bulma görevini yapmaktadır. Şamandan sonra bu geleneğin devamında ilk akla gelen kavram “ocak”tır. Hangi hastalık ile el aldı ise ocak o hastalığı tedavi için yöntem ve uygulamalar yapılmaktadır. Bu ocak veya ocaklı kavramları tedavi merkezleri olarak görülmektedir (Acıpayamlı, 1969, s. 5). Günümüz şartlarında artık ocak geleneği eski önemini her geçen gün kaybetmektedir.

Çankırı’da Covid-19 Hastalığına Yönelik Uygulanan Halk Hekimliği Örnekleri

Geçmişten bugüne kadar tarihte birçok salgın hastalık olmuştur. MÖ. 420’li yıllarda yaşanan Atina Vebası, hemen hemen bütün Avrupa’da yaşanan veba salgınları, Meksika’dan yayılan kanamalı ateş, Afrika’dan kolonyal hareketlerle tüm dünyaya yayılan sıtma, Yeni Dünya’yı şekillendiren çiçek, Avrupalıların yaydığı frengi, sanayi devrimiyle baş gösteren verem, yirminci yüzyılın hastalığı AIDS ve son olarak kuş ve domuz gribi dünyayı sarsan salgınlar arasında ilk akla gelenlerdir. Yüzyıllar boyunca dünyayı etkisi altına alan bu hastalıklar insanları en olmadık tedavi arayışlarına yönlendirmiştir. Tıbbın yetersiz kaldığı durumlarda din devreye girmiş, bazı durumlarda da insanlar kendi tedavi yöntemlerini aramaya başlamıştır. Bu yöntemlerden biri de şüphesiz halk hekimliğidir. Kimi zaman deneme yanılma yöntemiyle, kimi zaman son bir umut olarak, kimi zaman yakın çevreden görüp duyarak uygulanan bu yöntemler günümüze kadar gelmiştir.

Tüm dünyayı sarsan Covid-19 karşısında ülkeler çaresiz kalmış ve bir an önce hastalığı tanımlayıp tedavi yöntemi veya yayılmayı önleyecek/azaltacak yöntem arayışlarına girmişlerdir. Ölümlere hızla yol açan bu hastalık karşısında insanlar da çaresiz kalmış ve geçmişten günümüze gelen tedavi yöntemlerini bu hastalık için de umutla uygulamayı bir kurtuluş olarak görmüştür. Genel anlamda şiddetli akut solunum sendromu olan SARS-CoV-2 virüsü, benzer semptomlara sahip olduğu için bilinen hastalıklarla karşılaştırılmıştır. Halkın ilk düşündüğü benzer hastalıkların başında grip ve solunum enfeksiyonları olmuştur. Bundan ötürü bildiride, Çankırı il merkezinde Covid-19 için akla ilk gelen tedavi yöntemleri hakkında bir araştırma yapılmış ve ilgili hastalığın akrabası konumundaki grip, öksürük, solunumla alakalı hastalıkların tedavisine yönelik uygulamalardan da bahsedilmiştir.

Teknolojik olarak gelişen modern tıp ile geleneksel halk hekimliği tarih boyunca hem bir ayırım hem de bir birleşim içinde olmuştur. Modern tıp ile geleneksel halk hekimliği aynı amaca hizmet etmektedir. Bu amaç ise insan sağlığını refaha ulaştırma çabasıdır. Çünkü aynı amaç içerisinde olduğu için modern tıp ve geleneksel halk hekimliği bir bütün olarak görülmektedir.

Birçok toplumda, kirlilik oluştuğunda bunun kötü bir etkisi olacağına ve temizliğin ise Tanrı'ya yakın olmak için önemli bir etken olduğuna inanılmıştır (Ertekin, 2019: 42). Bu salgın hastalığın bulaşmaması için öncelikle izolasyon yapılsa da insanların temel ihtiyacını karşılaması için dışarı çıkma mecburiyetinden dolayı virüsün bulaşmaması için dezenfekte edilerek korunmaya çalışılmıştır. Bazı

insanlar kendini tamamen izole hâle getirirse de dışarıdan alışveriş yapmaktadır. Alışveriş sonunda siparişi kapıya getiren kişiden veya alışverişteki malzemeden bile bu hastalık bulaştığı ve ölen insanlar olduğu için insanlar alkol ile dezenfekte etmek gibi farklı yöntemleri de deneyerek korunmaya başlamıştır. Dışarı çıkmadan önce ellerin alkol ile dezenfekte edilmesi, eve girer girmez yeniden alkol ile dezenfekte edilerek dışarı kıyafetlerinin yıkanılması ile salgından korunacağı düşüncesi hasıl olmuştur. Dışarıda sürekli alkol ile temizlenme ihtiyacı duyulmuştur (Kumartaşlıoğlu, 2016: 531).

Türk kültürü için misafirleri ağırlandıktan sonra ayrılmaları için kullanılan kolonyalar artık virüsten korunmak için elden düşmeyecek duruma gelmiştir. Alkolün virüsten koruyacağı inancı evdeki çamaşır sularının yerine ispirto şişelerini kullanmak suretiyle evi dezenfekte etme ihtiyacı duyulmuştur. Alkolün yanı sıra ateşin de temizleme özelliği inancı bulunmaktadır. İnsanların ateşi yönetmeleri sadece ateş ve ocakla ilişkili değildir, ateşin yakıcı ve yok edici olması ile de ilgilidir. Böylece ateşin yakıp yok etme etkisi kontrol altına alınmıştır.

Daha mistik olarak bakılırsa kamlar, ateşi yöneterek ateşin temizleyici ve sağaltıcı etkisini kullanmaktadır. Onlar, insanların ateşle iyi olmasını sağlamıştır. Kamların ateşi kullanarak değişik uygulamalar yapmasının izlerini bugün de görmek mümkündür (Kumartaşlıoğlu, 2016: 531).



Resim 1

Çankırı'da da bu uygulama yapılmakta olup, bu durum tarafımızdan tespit edilmiştir. Örneğin arşivimizde yer alan yukarıdaki fotoğrafta Çankırı'da ispirotyu temizlenmesi gereken yere döküp daha sonra ateşle yakılması sonucu mekânın salgından temizleneceği düşünülmektedir.

Günümüzde alkolün virüsü temizleyeceği bilim adamları tarafından söylene de ateşin virüsü temizleyeceğine dair bir inanış olması eski ateş kültünden gelmektedir. Ateşin bütün kötü olan her şeyi temizleyeceği atalardan gelen bilgiyle devam ettiğinin kanıtıdır. Kişi alkol ile dezenfekte yapsa da kişinin ateş ile temizleneceği düşünülmektedir. Kaynak kişi, alkolden çok virüsü görmese de, virüsü ateş ile yakarak korunacağını söylemektedir (KK2).

Yapılan görüşmelerde Covid-19 için herhangi bir ocağa ya da ocaklıya başvurulmamıştır. Ancak gerek bitkisel gerekse hayvansal kaynaklı tedavi yöntemleri halk arasında denenmiş ve kullanılmıştır. Salgının

Türkiye’de de yayılmaya başlamasıyla birlikte öncelik hijyene verilmiştir. Hijyenin salgındaki önemi belirleyici olduktan sonra da fabrikasyon dezenfektelerin yanında “kocakarı ilaçları” olarak bilinen eski tedavi yöntemleri yeniden uygulanır olmuştur. Özellikle dezenfekte için sirke kullanımı oldukça artmıştır. Sirke hem el, yüz, vücut ve ağız dezenfektesinde hem de kullanılan eşyaların dezenfektesinde tercih edilmiştir. Sirkenin mikropları temizleyeceği inanışı vardır. Sirkeli sularla eller dezenfekte edildiği gibi ağız ile de gargara yapılmaktadır (KK4). Gargara yöntemiyle bakterilerden kurtulma düşüncesi tuz ile de uygulanmıştır. Çankırı’nın meşhur olan kaya tuzu su ile karıştırılıp boğaza ve buruna gargara yapılmıştır. Tuzun mikrop kırıcı özelliği bu salgın için bir önlem olarak kullanılmıştır. Ayrıca bu tuzlu su karışımında tuz oranının artırılmasının boğazda ve burunda tahrişe sebep olacağı da özellikle belirtilmiştir (KK1).

Tüm dünyada etkili olan Covid-19 sadece fiziksel değil sosyolojik olarak da insanları derinden etkilemiştir. Bu manada halk hekimliğinin birçok yöntemi Covid-19 için uygulanmıştır. Bu uygulamalar ağırlıklı olarak vücut direncini artırmak ve bağışıklık sistemini güçlendirmek üzerine yoğunlaşmıştır. Sirkenin ve tuzun, vücudun direncinin arttırdığı düşüncesinden dolayı düzenli olarak hem sirke hem turşu suyu tüketilmiştir (KK3, KK7).

Bitki çaylarının da bu virüse karşı bir önlem olacağı düşüncesiyle halk tarafından ıhlamur bitkisi çay olarak tüketilmiştir (KK5). Sadece ıhlamur değil, civanperçemi bitkisinin çayının iyi geldiği düşüncesi de bulunmaktadır (KK8). Yine, kozalak şurubunun

bağışıklık sistemini güçlendirdiği düşüncesiyle Covid-19'dan korunmak üzere bu bitki tüketilmiştir (KK9).

Çankırı'da bulunan aktarlar, Covid-19 salgınından itibaren kekik yağı, nane yağı ve okaliptüs yağı alımlarında ciddi bir artışın yaşandığını belirtmiştir. Bu tespit, halkın geleneksel tedavi yöntemlerine sıklıkla başvurduğunun önemli bir göstergesidir. Bu tarz keskin kokuya sahip yağların kaynar su buharıyla birlikte kullanıldıkları zaman nefes açıcı özelliği sayesinde çok rağbet gördüğü ifade edilmiştir (KK10, KK4). Aynı zamanda "udi hindi" ile de macun yapıldığı belirtilmiştir (Berber, 2021: 48).

Covid-19 hastalığını önlemek için yoğurdun içine çok miktarda sarımsak katılarak tüketilmiştir (KK4). Ayrıca her gün düzenli kefir içilmesiyle bağışıklık sisteminin güçlendirilmesi Covid-19 hastalığına yakalanma riskini azaltmaktadır (Berber, 2021: 60).

Sonuç

Hayatımızda devam eden Covid-19 salgınında eskisi gibi ölüm sayısı fazla olmasa da etkisini devam ettirmektedir. Tarihte yaşanan her salgın hastalıkta hekim veya şifacının rolü büyüktür. Günümüzde tıp alanında ilerleme seviyesi yüksek olsa da ve şifacılar eski önemini kaybetse de atalardan gelen öğretilerinin devam etmesine engel değildir. Türkiye'de ilk Covid-19 vakasının tespit edildiği 11 Mart 2020 tarihinden günümüze kadar, aşı olan veya olmayan hemen herkes kendini korumak için geleneksel tedavilere başvurmuştur. Fitoterapi uzmanlarının önerileri veya yüzyıllar boyu grip için türlü tedavi yöntem ve uygulamaları, ölümcül olan bu

virüsten kurtulmak için başvurulmuş metotlar arasında olmuştur. Ölümcül bir hastalık olduğu için aşı olunmasına rağmen hastalığın yeniden bulaşmaması için alternatif olarak geleneksel tedavilere başvurulmuştur. Hem televizyonda hem de sosyal medyada geleneksel tedavi yöntemleriyle Covid-19'a yakalanmayan veya yakalansa da hafif atlatan kişiler yer almıştır. Ayrıca belli gazetelerde Covid-19 hastalığında kullanılmak üzere geleneksel tedaviler için bir bölüm ayırmıştır. Hap veya aşı sonradan hayatımıza girse de geleneksel halk hekimliğinin rolü aşı bulunmadan önceki gibi etkisi devam etmiştir, denebilir.

Kaynakça

- Örnek, S. V. (1977). Türk Halk Bilimi. Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Acıpayamlı, O. (1969). "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, XXVI (1-2), 1-9.
- Arvas, A. (2016). "Yâran'da Ateş Kültü Var mı?". Anadolu Sohbet Gelenekleri ve Yaren Bildirileri, Çankırı. Erişim adresi: <http://krtknadmkn.karatekin.edu.tr>
- Bayat, F. (2006). Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı. İstanbul: Ötüken Neşriyat Yayınevi.
- Bayat, F. (2020). Türk Şaman Metinleri Efsaneler ve Memoratlar. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Berber, Ş. (2021). Çankırı'da Geleneksel Halk Hekimliği, (Yüksek Lisans Tezi), Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çankırı.
- Eliade, M. (1999). Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: Bilge Kitabevi.
- Hoppal, M. (2015). Şamanlar ve Semboller: Kaya Resmi ve Göstergebilim. (Çev. Fatih Sel).

- Ertekin, C. (2019). Tıbbın Öyküsü. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- İnan, A. (1995). Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2016). Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü. 1.baskı Konya: Kömen Yayınları.
- Nevill, D. (1996). Şamanizm: Şamanlığın Öğeleri. (Çev. Erkan Şimşek). Ankara: Okyanus Yayınları.

Kaynak Kişiler

- KK1, Ömer Güray, 1936, İnandık Köyü, Emekli.
- KK2, Nural Öztürk, 1967, Saray Köyü, Ev hanımı
- KK3, Sare Yılmaz, 1981, Balıbağı Köyü, Ev hanımı.
- KK4, Türkan Kumru, 1966, Çankırı, Ev hanımı.
- KK5, Fatma Sabuncu, 1963, Çankırı, Ev hanımı
- KK6, Sefer Oruç, 1992, Boyalıca Köyü, Heykeltıraş.
- KK7, Celal Hayta, 1969, Yapraklı Büyükkaspa Köyü, Memur.
- KK8, Ahmet Çiğdem, 1951, Şıhlar Köyü, Emekli.
- KK9, İsmail Gül, 1969, Çatalelma Köyü, Emekli.
- KK10, Alperen Çağlar, 1996, Yapraklı Dereelli Köyü, Aktar.

O'RTA OSIYO XALQLARINING QADIMGI DAVR BOSHQARUV VA MA'NAVIY HAYOTIDA AYOL KISHINING TUTGAN O'RNI VA AHAMIYATI

Ahrorbek A. ABDUG'ANIYEV

O'zbekiston Fanlar akademiyasi Tarix Instituti,
ÖZBEKİSTAN, ahrorjon.abduganiyev@mail.ru

Annotatsiya

Maqolada urug'chilik tuzumi davrida mavqeyi, ahamiyati, shuningdek, boshqaruv xususiyati haqida ma'lumotlar keltiriladi. Hozirgi kunda jamiyatdagi ayol kishi bilan bog'liq urf-odatlar, rasm-rusmlar diniy marosimlar, xalq og'zaki ijodi namunalarining tarixiy ildizlari tadqiq qilinadi. Odamlarning dastlabki boshqaruv tuzumida ayol boshqaruvining sabablari tahlil qilinadi. O'rta Osiyoning ona urugi davri arxeologik obyektlari, ularning ahamiyati, dunyo o'tmish diniy qarashlarida ayol obrazining qiyosiy taqqoslanadi.

Tayanch so'zlar: Manu qonunlari, ona urug'i, Anxita, Nana, Suz xotin, Choy momo, Geya, Demetra, Artemida, Ishtar, Kaltaminor.

Dunyo o'tmish tarixi asosan xalqlar, jamiyatlar, davlatlar tarixi bilan belgilanadi. Ammo ana shunday jamiyatlardagi ijtimoiy munosabatlar insoniyatning dastlabki o'tmish tuzumi hisoblangan ibtidoiy jamoa tuzumi davridan to hozirgi kungacha bitta sotsial munosabatga asoslangan. Bu ayol va erkak munosabatlaridir. Bu ijtimoiy munosabat mulkchilik, boshqaruv, din, madaniyat, urf-odat, an'ana, adabiyot, san'at, ilm-fan deyarli barcha sohalarida ko'zga tashlandi. Bizgacha ma'lum bo'lgan dunyo tarixidagi dastlabki jamoalar, xalqlar, sivilizatsiyalar,

davlatlar, dinlar tarixininng og'zaki va yozma manbalarida, shuningdek, arxeologik moddiy manbalarida ayniqsa, yaqqol namoyon bo'ladi. Jumladan, qadimgi Hindistonning "Manu qonunlari" da "Qiz tug'ilganida otasiga, voyaga yetganida eriga, u vafot etganidan so'ng, o'g'illariga bo'ysinishi lozim... Ayollar hech qachon itoatdan holi bo'lmasliklari kerak" deb, keltirib o'tilgan. [1,C.37] Hozirgi dunyodagi deyarli barcha dinlar ayollarning jamiyatdagi mavqeyini cheklaydi. Ammo, hamma vaqt ham shunday bo'lgan deb bo'lmaydi.

Qadimgi tosh davridagi ibtidoiy odamlar bir ajdoddan kelib chiqqan, bir necha o'nlab odamlar guruhleri bo'lib yashaganlar. Guruhlar g'orda yoki daryoning qirg'og'idagi biron bir jarlikka joylashgan. Muzlik davrida g'orlarda yashagan odamzotning ilk ajdodlari olovni saqlash va ov qilish tirik qolishning yo'llari ekanligini bilishgan. Shu o'rinda nima uchun aynan ovda erkaklarning soni ko'pchilikni tashkil qilgan degan savol tug'iladi. Ko'plab katta ovlar paytida, tabiiy iqlim, turli kasalliklar tufayli insoniyatning dastlabki ajdodlarining tirik qolishi va uzoq umr ko'rish kam kuzatilgan. Ana shunday sharoitda, naslni davom ettirish uchun zarur bo'lgan odamlar – ayollar nufuzini oshirgan. Aynan muzlik davridagi muqim turar joy – g'orlar ham jamoada ayolga ko'plab vazifalarni yuklagan. Ibtidoiy mehnat juda qiyin va mashaqqatli bo'lgan. Olovni saqlash, ibtidoiy ignalar bilan kiyim tikish, ov paytida olingan hayvonlarni bir xil ibtidoiy mehnat qurollari bilan so'yish, ovqat tayyorlash, mevalar, ildizmevalarni qidirish va yig'ish juda sabr va e'tibor talab qilgan. Bu kabi ishlar ayollar zimmasiga tushgan. Shunday qilib, ayollar ijtimoiy, iqtisodiy va boshqaruvda asosiy rol

o'ynagan va shu sababli dastlabki urug' jamolarini ular boshqargan. U davrda hozirgidek bir erkak va bir ayoldan iborat oila bo'lgan emas. Aksincha guruhli nikoh keng tarqalgan bo'lib, tug'ilgan bolalarning otasi noma'lum bo'lgan, ular onalar bag'rida o'sib, ulg'ayganlar. Shu sababli ular ona urug'i nomi bilan atalib qavm-qarindoshlik munosabatlari ayol – onalar avlodidan boshlangan. Urug' jamoasidagi erkaklar mehnat qurollari va uy-ro'zg'or buyumlarini yasab ovchilik bilan shug'ullanganlar. Shu bilan birgalikda yashash joylarini yovvoyi hayvonlar, hamda o'zga jamoalarning hujumlaridan himoya qilganlar. Ayollar esa bolalarga, keksalarga qarab, yashash joylarida nazorat o'rnatib oziq-ovqat tayyorlaganlar. Bu ishlarga katta yoshdagi tajribali ayollar bosh bo'lishgan. Xullas bu davrda jamoada ayollarning mavqeyi va hurmati erkaklarnikiga nisbatan balandroq bo'lgan. Ayollar ona bo'lganliklari va jamoada o'z mehnatlari tufayli izzat-ikromga sazovorliklari uchun jamoa ona urug'i nomi bilan atalgan. Ona urug'i davri arxeologik davrlashtirishning so'nggi paleolit, mezolit, neolit va eneolit davrlariga to'g'ri keladi. Ona urug'i davri kishilari tosh, yog'och, suyak va hayvon tishlaridan mehnat qurollari yasab ovchilik, termachilik va qisman baliqchilik bilan hayot kechirganlar. Aynan ona urug'i davrida Osiyo, xususan O'rta Osiyoda bug'doy, arpa, tariq kabi yovvoyi o'simliklarni madaniylashtirganlar. Shunday qilib mezolit davridan boshlab ibtidoiy kishilar chorvachilik va dehqonchilikka asos soladilar. Arxeologik jihatdan ibtidoiy davrga muvofiq keluvchi matriarxat davrida urug'chilik jamoasi ancha uyushqoq ijtimoiy-iqtisodiy kurtak bo'lib, kishilar birgalikda mahsulot tayyorlar va

iste'mol qilar edi, keyinchalik esa motiga bilan yer haydab, dehqonchilik qilib va uy hayvonlarini boqib, tirikchilik o'tkazishgan. Matriarxatning rivojlangan davrida mehnat taqsimoti tufayli xo'jalikda va jamiyatda ayollar muhim rol o'ynay boshladi. Ibtidoiy guruh-guruh oiladan alohida xo'jalikka ega bo'lmagan beqaror juft-juft oilaga o'tildi. Matriarxat davrida qishki turar joy, kiyim va bezaklar, qurolning murakkab turlari, terini qayta ishlash, mato to'qish, kulolchilik, tasviriy san'at va din vujudga kela boshladi. Bu davrning so'nggi bosqichida etnik birlik — qabila tarkib topdi. O'rta Osiyoda shu davrga oid ko'p yodgorliklar topilgan (mas, Joytun madaniyati, Kaltaminor madaniyati). Ibtidoiy ajdodlarimiz hayotidagi bu inqilobiy o'zgarishlar ona urug'ining dastlabki ming yilliklari davomida, ya'ni miloddan avvalgi 40— 30ming yilliklarda sodir bo'ldi. Ibtidoiy to'da davrida ilk ajdodlarimiz o'rtasida biologik aloqalar cheklanmagan, tartibsiz holda yuz bergan bo'lsa, ibtidoiy urug'chilik jamoasi tarkib topishi bilan odamlar o'rtasidagi biologik aloqalar ma'lum tartibga tushdi, ya'ni biologik aloqalar endi ikki urug' jamoasi a'zolari o'rtasida sodir bo'ladigan bo'ldi. Bu nikoh tartibi guruhli nikoh deb yuritildi. Keyinroq, ona urug'i davrining so'nggi fazasida ana shu guruhli nikoh doirasida ayollar farzandlarining otalaridan o'z urug'i uchun ishlab berishni, o'z urug'i yumushlariga yordam berishni talab qila boshlaydilar. Bu talablar, albatta, iqtisodiy muammolar bilan bog'liq bo'lib, ona urug'i jamoasi zaminida matriarxal juft oilani rasmiylashishiga olib keldi. Onalar, endi, o'z farzandlariga o'z otasini tanishtira boradi. Uzoq davom etgan bu nikoh tartibi va axloq normalari ona urug'i doirasida erkaklar rolining kuchayishiga olib

keldi. Lekin, ko'pgina jamoalarda hattoki, ayol jinsiga sig'inish, uni ilohiylashtirish vujudga kela boshlaydi, buning isbotini arxeologlar ayol tasvirlari mavjud bo'lgan suyak va toshdan yasalgan odam tasvirlangan ibtidoiy haykalchalarda uchratadilar. Bu ilohalar keyingi dinlarning asosiy ilohalariga aylanadi. Jumladan, Panjikent yodgorligida ma'buda Nanaga sig'inish alohida ahamiyat kasb etgan. U shaharning homiysi bo'lib, unga atab bunyod etilgan ibodatxonalarda ma'budaning tasvirlari ko'plab uchraydi. V – VIII asrlarga oid bo'lgan O'rta Osiyodgi ko'plab yodgorliklarida yirtqich hayvonning orqasida o'tirgan to'rtta qo'li bor malika qiyofasida tasvirlangan. B.I. Marshak Panjikentdan topilgan tasvirlar, terrakotalarni o'rganib, Nana – Anaxitaning boshqa bir versiyasi deb taxmin qiladi. [2,C.8] Ushbu tasvirlarda oyoqlari o'rniga yirtqich hayvonning panjalariga ega bo'lgan, ajoyib kiyim va toj kiygan ayol tasvirlangan. Qazishmalar paytida topilgan ushbu turdagi turli xil tasvirlarning ko'pligi, ularning keng tarqalganligi tasvirlangan ilohaga sig'inishning kuchliligidan dalolat beradi. Hozirgi kunda Ermitaj muzeyida saqlanayotgan VI – VII asrlarga oid kumushdan yasalgan to'rtta qo'li bor xudo tasvirini ko'rishingiz mumkin. Ikkala qo'lda ko'tarilgan – yarim oy va quyosh doirasi, boshqa qo'llarida yuqoridan pastga tushirilgan – qadah va tayoqcha bilan ifodalangan. Abu Rayhon Beruniyning ma'lumotlariga ko'ra, bu qadimgi Xorazm ilohalaridan biri Nana-Anaxitadir. Ma'buda sherda (qoplon) o'tirgan holatda, uning boshida o'simliklar bilan bezatilgan toj ko'rinishida tasvirlangan. Xuddi shunday tasvirlar Kushon podsholigi va Panjikent hududidan topilgan tangalarda ham uchraydi. Panjikent hududidan

topilgan tangada tasvirlangan iloha dafn marosimida vafot etgan odamning yodgorlik qadahini tutgan holda ifodalangan. Xorazm hududidan topilgan moddiy ashyolarda ham xuddi shunday iloha ko'rinishidagi tasvirlar ham uchraydi – iloha to'rtta qo'l bilan ifodalangan. Bir juft qo'l quyosh va oyning ramzlarini bosh bilan bir tekis ko'tarilgan holatda, qolgan ikki qo'lni tizzasida yoki ko'krak oldida ushlab turgan holatda ifodalangan. Xorazmda bunday tasvirlarining mavjudligini Toshqal'adagi loyga muhrlangan to'rt qurolli xudoning bir nechta suratlari tasdiqlaydi. S.P.Tolstov "Xorazm panteonidagi eng mashhur obrazlardan bir quyosh va oy ramzlari tushirilgan, toj kiygan, sher yoki qoplon bilan birgalikda tasvirlangan ilohadir" degan xulosaga keladi. [3,C.127] Shuningdek, u Anaxitani qadimgi hind ma'budalari bilan sinkritik ko'rinishga kelgan deb hisoblaydi. Shuning uchun to'rtta qo'lli ma'buda Anaxitaning ko'rinishlaridan biri deb taxmin qilgan. Keyinchalik bu ma'budaning ko'rinshlari nafaqat Xorazm, balki Sug'd, Sharqiy Turkiston hududlarida ham uchraydi. Bu iloha doimo hayvonot va o'simlik dunyosining unumdorligi ramzi, ona yer timsoli sifatida ham ifodalangan. Bu iloha Eronda Anaxita va Sug'dda Nana ismlarini olgan ma'buda bilan bir xil tushunchani anglatgan. Keyinchalik, Nana atamasi fors-tojik tiliga ko'chgan. Hozirgi kunda esa bu atama "ona" ma'nosini anglatadi. Bundan shunday xulosaga kelish mumkinki, zardushtiylik dinining hosildorlik, suv, unumdorlik va yer ilohasi hisoblangan Anaxita o'z ahamiyati jihatidan nafaqat O'rta Osiyo, balki, Eron, Sharqiy Turkiston hududi aholisi orasida alohida xurmatga ega bo'lgan. Bu esa aynan, miloddan oldingi 1-mingyillikdan tortib, to VIII

asrgacha O'rta Osiyo xalqlari madaniyati, xususan diniy e'tiqodida ayollar nufuzining yuqoriligi bilan ifodalanadi. Shu o'rinda qadimgi dunyo xalqlari panteonidagi ilohalarni qiyoslasak, qadimgi yunonlarda Geya –yer, Demetra – hosildorlik, Artemida – ov, o'rmon; rimliklarda Diana – ov, o'rmon, Seres – dehqonchilik; shumerliklar Ishtar – hosildorlik, urush, g'alaba ma'budalari sifatida tasvirlangan. Bundan ko'rinib turadiki, dunyodagi turli madaniyatlarda ayol-ilohalarning deyarli bir xil tushunchalarni ifodalashini ko'rish mumkin. Ularning barchasi dastlab tabiatning timsoli ekanligi, o'simlik va hayvonot dunyosining ko'payishiga, kengayishiga hissa qo'shadigan hayot beruvchi zot ekanligi, hosildorlik va dehqonchilik ramzi ekanligini ko'rish mumkin. Shuningdek, hozirgi dunyo xalqlari turli tillaridagi “ona yer”, “ona tabiat” tushunchalari ham bejiz kelib chiqmagan. Hozirgi Markaziy Osiyo xalqlari folklori orasida keng tarqalgan hamda mo'l hosil manbayi sifatida, yig'im-terim mavsumida ijro etilgan “Suz xotin”, “Choy momo” marosim qo'shiqlarida tilga olingan obrazlar ham ayol bilan bog'liqdir. Dunyo xalqlarining diniy afsonalari, rivoyatlari, asotir-u miflaridan shunday xulosaga kelish mumkinki, jamiyat rivojlanishining asosiy bosqichlarini boshlab bergan, shuningdek, ilk dehqonchilik, hunarmandchilik, ko'plab madaniy san'at na'munalari, boshqaruv xususiyatlari, mulchilik munosabatlarining dastlabki bo'g'inlaridan ayollar nufuzininng kuchli bo'lganligi yana bir bor isbotlaydi. Bu mavqeyning asosiy omili ayol kishining tabiiy xususiyati, urug'ning keyingi rivojida va oilaning asosiy bo'g'ini ekanligida, shuningdek, muqim o'troq

turmush tarziga o'tib, uyning asosiy egasi ekanligidadir.

Foydalanilgan adabiyotlar:

1. Законы Ману согласно редакции Законы Ману - Перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф.Ильиным. — Москва: Наука, 1992.
2. Н.В.Дьяконова, О.И.Смирнова. К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согде. СА.1967, № 1
3. С.П. Толстов. Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования. — М., 1948.
4. Р.Х. Сулейманов. Древний Нахшаб. Ташкент, 2000.

TÜRK DÜNYASI ENTEGRASYONU VE KAZAKİSTAN

Ainur NOGAYEVA

Doç. Dr., L. N. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi, Ul
Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Astana/
KAZAKİSTAN

(Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İİBF Siyaset
Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, TÜRKİYE),
ainur_nogay@hotmail.com

Özet

SSCB'nin çöküşünden sonra, Orta Asya bölgesi büyük ve orta ölçekli oyuncular arasında bir rekabet alanı haline gelmiştir. Bölgenin en büyük ülkesi Kazakistan, bölgedeki politikalarının nesnesi (objesi) değil, aktif bir öznesi (subjesi) olarak çok yönlü siyaseti doğrultusunda ekonomik ve aktif dış politika izleme yolunu seçmiş ve bu güzergahta hızlı ilerlemektedir. Sovyetler döneminden miras kalan nükleer silahlardan vazgeçen ülke, dünya çapında bir ilki gerçekleştirerek nükleer karşıtı ve barışçıl politikasıyla yeni bir gündem yaratmıştır. Günümüzde Kazakistan, BM, DTÖ, AGİT, BDT, AEB, AİGK-CICA, OİK, KGAÖ, ŞİÖ gibi uluslararası ve bölgesel örgütlerin üye ve aktif katılımcısıdır.

Bu çalışma, Kazakistan ile ilgili genel bir çerçeve çizdikten sonra, ülkenin Türk dünyası ile ilişkilerine ve Türk dünyasının bütünleşmesindeki rolü değerlendirmeye alınacaktır. Bu çerçevede uluslararası arenada Kazakistan'ın rolü, kendini tanıtmak için attığı adımları, arabuluculuk faaliyetleri gibi aktif siyaset örnekleri değerlendirilecek, daha sonra ise Türk Dünyası için neler yaptığından söz edilecektir. Son olarak da konu, ülkenin Türk Dünyası ile entegrasyon bağlamında hangi öncelikli alanlarda yoğunlaşması gerektiği üzerine de tartışmaya açılacak ve öneriler sunulacaktır.

Anahtar kelimeler: Kazakistan, Türk Dünyası, entegrasyon.

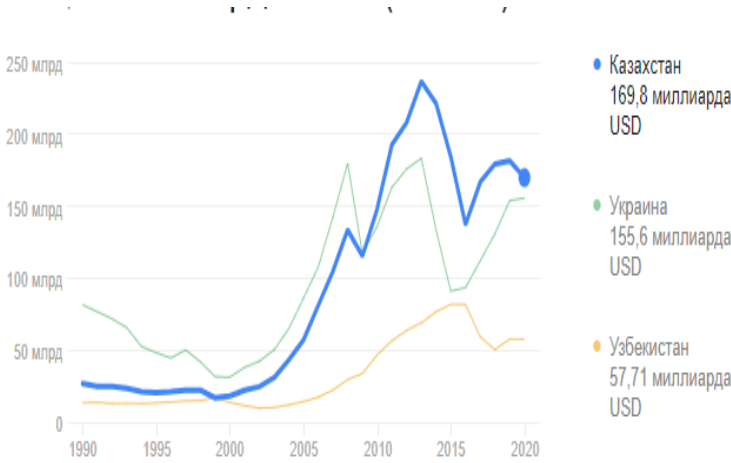
Giriş

Kazakistan, Avrasya kıtasının merkezinde iki -Avrupa ve Asya- kıtanın birleşme noktasında: 45 ila 87 derece doğu boylamı, 40 ila 55 derece kuzey enlemleri arasında yer almaktadır. Kazakistan topraklarının %15'i Avrupa'da, yaklaşık %85'i ise Asya'da yer almaktadır. Bu kadar geniş coğrafyaya yayılan ülke aynı zamanda zengin doğal kaynaklarına sahiptir. Ülkede tahmini maliyeti on trilyon dolar olarak değerlendirilen 5 binden fazla maden kaynak yeri bulunmaktadır. Kazakistan, çinko, volfram ve barit rezervlerinde-dünyada birinci, gümüş, kurşun ve kromitlerde -ikincisi, bakır ve florit rezervleri açısından- üçüncü, molibden- dördüncü, altın rezervleri açısından ise dünya altıncısıdır. (Nogayeva, 2019: 347-349). Kazakistan hakkındaki genel bilgiler ve temel veriler aşağıdaki resimde (Resim 1) gösterilmektedir:

Başkent	Nüfus	Yüzölçümü
Nur-Sultan (Astana)	19,1milyon (2022, Şubat)	2.724.900 km ²
Cumhurbaşkanı	Başbakan	Dışişleri Bakanı
Kasım-Jomart Tokayev	Alihan Smailov	Muhtar Tileuberdi
Konuşulan diller	Para birimi	GSMH
Kazakça Rusça	Tenge (KZT) 1 USD = 475 KZT	169,8 milyar USD (2020)

Resim 1: Kazakistan: Temel Bilgiler

Eski SSCB ülkeleri arasında Rusya'dan sonra ikinci ekonomi konumunda olan ülke, Dünya Bankası verilerine göre yaklaşık 170 milyar dolar GSMH'sına sahiptir. Aşağıdaki resimde de görüldüğü üzere, 2020'de Kazakistan'ı 155,6 milyar doları ile Ukrayna, 57,71 milyar dolar ile Özbekistan izlemektedir.



Resim 2: Dünya Bankası verilerine göre, 2020 Ülkenin GSMH'sı

Kazakistan ve Uluslararası Politika

Orta Asya bölgesinin en büyük ülkesi olan Kazakistan, bu büyüklüğünü aktif politikalarda uluslararası arenada sergilemek üzere birçok girişimde bulunmuştur. SSCB'nin çöküşünden sonra, Orta Asya bölgesi büyük ve orta ölçekli oyuncular arasında bir rekabet alanı haline gelmiştir. Bu bağlamda Kazakistan, bölgedeki politikalarının nesnesi (objesi) değil, aktif bir öznesi (subjesi) olmak adına Sovyetler döneminden miras kalan nükleer

silahlardan vazgeçmiş, dünya çapında bir ilki gerçekleştirerek **nükleer karşıtı ve barışçıl politikasıyla** yeni bir gündem yaratmıştır. Bağımsızlıkların ilk yıllarından itibaren yürütülen politikalar, başta hem ABD olmak üzere devletler düzeyinde, hem de BM çapında desteklenmiş ve takdirle karşılanmıştır. Örneğin, Astana EXPO-2017 için açıklamalarda bulunan dönemin ABD Dışişleri Bakanı Rex Tillerson, Kazakistan'ının sosyal, ekonomik ve siyasi sistemini demokrasi ve insan haklarına saygı yoluna koymak için büyük çaba sarf ettiğinin yanı sıra enerji ve nükleer silahların yayılmasını önleme çabalarına da değinmişti. Tillerson, Kazakistan'ın küresel enerji ekonomisinde önemli bir lider olduğu belirterek Tengiz ve Kashagan petrol sahasındaki gelişmelerin Kazakistan ve ABD için tarihi bir olay olduğunu ve bunun gelecek on yıllar boyunca ikili ilişkilerde kilit stratejik unsurlar olmaya devam edeceğini söyledi. Tillerson: "Kazakistan ayrıca nükleer silahların yayılmasının önlenmesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Cumhurbaşkanı Nazarbayev, Kazakistan'ı ABD için bir ortak ve nükleer silahların yayılmasını önleme çabalarında dünyaya bir örnek olarak ülkesindeki nükleer cephaneliğini ortadan kaldırmak için önemli (güçlü) bir karar verdi" demişti (ABD Büyükelçiliği sitesi).

Uluslararası işbirliğine önem veren ülke, günümüzde BM, DTÖ, AGİT, OİK gibi uluslararası ve bölgesel örgütlerin aktif üyesi olup KGAÖ, ŞİÖ, BDT, AEB, AİGK-CICA örgütlerin kurucu devlet arasında yer almaktadır. Bu örgütler çerçevesinde birçok etkinliklere katılmış veya ev sahipliği yapmıştır.

Ülkeyi tanıtmak adına yapılan etkinlikler arasında en çok ses getirenler ise bunlar olmuştur:

- 2010 AGİT Dönem Başkanlığı ve ülkede düzenlenen AGİT Zirvesi,
- Dünya Ekonomik Forumu,
- Astana Club toplantıları,
- Dünya Liderleri ve Semavi Dinlerin Kongreleri
- EXPO2017 teknolojik fuarı

ülkenin isminin duyurulmasına katkı sağlayan bu etkinliklere ek olarak Kazakistan, kimi zaman başarılı, kimi zaman istediği sonucu alamadığı *arabuluculuk* faaliyetlerine de girişmiştir. Bu çalışmalar şöyle sıralanabilir:

- 1999'da İran –İsrail (1999 baharında İran'da casusluk yaptıkları gerekçesiyle tutuklanan 13 İran Yahudisinin serbest bırakılması için Kazakistan, İsrail ile İran arasında arabuluculuk yapmıştır.)
- AGİT Dönem Başkanlığında Moldova-Pridnestrovye “dondurulmuş itilaf”ı çözme yolundaki girişimler.
- Suriye krizinin çözümüne yönelik “Astana süreci” ne de ev sahipliği yapmıştır.
- 2003'ten bu yana her üç yılda bir Dünya Liderleri ve Semavi Dinlerin Kongreleri düzenlenir. Amacı, barışa katkı sağlamaktır.
- Rusya-Türkiye krizi, bu arabuluculuk gayretlerinin en başarılı örneğidir.

Tüm bu politikaları ülkenin yurtdışındaki otoritesini arttırırken, aynı zamanda Batı araştırmacılaragöre, bu adımlar, olası bir saldırılara karşı ülkenin İtibar Güvenliğine (*reputational security*) de katkı sağlamaktadır (Yaldız, 2020:)

Türk Dünyası ve Kazakistan

Türk Dünyası ile ilişkileri değerlendirildiğinde Kazakistan, SSCB'nin dağılmasıyla bağımsızlığını ilk tanıyan ülke Türkiye ile Türk Dünyası entegrasyonun başını çeken ülke konumundadır. 20.yüzyılda farklı kutuplarda yer alan, tarihte Rus İmparatorluğu ve Sovyetler Birliği'nin yörüngesine yerleştiren Türk devletleri ile NATO üyesi ve çok daha büyük ve çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu'nun varisi

Türkiye'yi kapsayan bu birlik, 21.yy. başında toplam 1.218 trilyon dolarlık GSYİH ile 150 milyonluk bir birleşik pazara tekabül etmektedir. Bu rakamlara bağımsız devletler dahil edilmiş olup günümüz İran, Rusya ve Çin topraklarında etnik azınlıklar olarak yaşayan on milyonlarca Türkçe konuşan insandan dahil değil bile. Ancak bunlarla olan ilişkiler, Türkçe konuşan halkların bu "çeşitlilik içindeki birliğini" bir meydan okuma/tehdit olarak değil de, bir fırsat olarak değerlendirilebilir (Babich, 2021). Türk Dünyasının başlıca kuruluşları şöyle sıralanabilir:

- Türk Devletler Teşkilatı
- Türk Dili Konuşan Ülkeler Parlamenter Asamblesi (TÜRKPA)
- Türk Akademisi
- TÜRKSOY

- Yunus Emre Enstitüsü

3 Ekim 2009'da Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye arasında kurulan Türk Dili Konuşan Ülkeler İş birliği Keneşi (Türk Keneşi) adı altında kurulan bu uluslararası örgüt, Türk Dünyasının temel siyasi organıdır. Türk Devlet Teşkilatına evrilen bu kurum uluslararası ortamlarda çok yaygın olan "çatışma" yerine Türkçe konuşan liderler fırsatlara odaklanmış durumdadır. Avrupa Birliği ile yakından bağlantılı olan Türkiye ile Zengezur koridoru sayesinde Türkiye'yi Türk dünyasının Orta Asya kısmına bağlamaya hazır olan Azerbaycan'ın yanı sıra Kazakistan, geleceğin ekonomisindeki kilit rolü ile Avrupa (Rusya olarak adlandırılan Avrasya doğu uzantısı) ve Çin arasında şimdiden güçlü bir köprü haline gelmiştir (Babich, 2021). Örgütün Sekreteryası İstanbul şehrinde bulunmaktadır. 2021'deki Türk Konseyi'nin son ve Türk Devletler Teşkilatının ilk zirvesinde de Teşkilat Sekreteryasının binasının açılışı yapılmıştı.

Daha önce faaliyetlerine başlayan Türk Dünyası'nın UNESCO'su olarak çalışan TÜRKSOY örgütüne ek olarak tarih, kültür ve dil ortaklığına dayanarak ulusal yasamaların yakınlaştırılmasına bir boyut daha eklenmiştir: Türk Dili Konuşan Ülkeler Parlamenter Asamblesi (TÜRKPA) ile parlamentolar arası işbirliği. Ayrıca bölge ülkelerindeki okullarda başlatılan Ortak Türk tarihi dersi ve Türk halkların tarihi, kültürünün araştırılması ve popülerleştirilmesi projelerine imza atan Türk Akademisi'nin önemi büyüktür. Dil konusunda ağırlık veren Yunus Emre Enstitüsü'nün çalışmalarının önemi de gün geçtikçe artmaktadır. Tüm bu kuruluşların çalışmalarına Kazakistan yönetimi de Türk entegrasyonu fikrinin canlandırılmasına katkı sağlamıştır. Yukarıda

bahsi geçen kuruluşlarının faaliyetlerinde Kazakistan aktif olarak yer almıştır.

Türk Devletler Teşkilatı –Temel Siyasi Organ

12 Kasım 2021'de Türkiye, İstanbul'da Türk Devletleri Örgütü'nün (Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi) Türkiye'nin başkanlığını üstlendiği Sekizinci Zirvesi'ne ev sahipliği yaptı ve örgüt, adını “Türk Devletleri Örgütü” olarak değiştirmiştir. Aynı zirvede üye ülkeler, önümüzdeki yirmi yılın yol haritasını çizen “ Türk Dünyası Vizyonu 2040”ı onayladılar. Bu isim değişikliğinin ve vizyonunun arkasındaki etkili aktörler arasında Kazakistan da yer almıştır (Pirinççi, 2022)

8nci olan bu Zirve'de Liderler, Teşkilatın isminin değiştirilmesi başta olmak üzere kurumun geleceğini ilgilendiren bir dizi önemli konuda kararlar aldılar. Zirve, Türk Devletlerinin Bağımsızlığının 30. Yıldönümüyle örtüşmesi ve Türkmenistan'ın Teşkilata gözlemci üye olarak katılmasından dolayı ayrı bir önem taşımaydı. Zirvenin başlıca gündem maddeleri arasında, üçüncü ülke ve kuruluşlarla yeni işbirliği yöntemlerinin belirlenmesi, Türk Yatırım Fonu'nun kurulması ve Teşkilatın orta ve uzun vadeli amaç ve görevlerini ortaya koyan Türk Dünyası 2040 Vizyon belgesinin onaylanması gelmekteydi. Nitekim “Dijital Çağda Yeşil Teknolojiler ve Akıllı Şehirler” temasıyla toplanan bu zirvede Türk Devletleri Teşkilatı Sekizinci Zirve Bildirisi kabul edilmiş olup Türk devletlerini ilgilendiren başlıca konular ile ilgili görüşlere yer verilmiştir.

Bildiride, Türk Dünyasında işbirliği ve eşgüdümün sağlanmasında ve Türk Dünyasının değerlerinin ve

çıkarlarının bölgesel ve uluslararası camiada daha fazla desteklenmesinde Teşkilatın rolünü geliştirmesindeki taahhütleri vurgulanmıştır. Özellikle egemenlik, toprak bütünlüğü ve uluslararası kabul görmüş sınırların dokunulmazlığı ve iç işlerine müdahale etmeme hususlarına saygı ve destek başta olmak üzere, uluslararası hukukun genel kabul görmüş norm ve ilkeleri uyarınca, Üye Devletlerin güvenliğini ve istikrarını güçlendirmeyi hedeflediği de belirtilmiştir.

Siyasi konular, dış politika ve güvenlik konularını ayrıca başlık altında ele alan Bildiride Azerbaycan, Kırgızistan ve KKTC'deki gelişmelere değinilmiş ve dayanışma mesajları verilmiştir. Burada Kazakistan'ın Hazar Geçişli Uluslararası Doğu-Batı Orta Koridoru da dâhil olmak üzere, Türk devletleri arasındaki ekonomik işbirliğini ve bağlantısallığı güçlendirmek amacıyla Türkistan'da Türk devletleri için kurulacak "TURANSEZ" özel ekonomik bölgesine katılma davetini memnuniyetle karşıladıkları da dile getirilmiştir (TDT 8.Zirve Bildirisi, 2021).

TDT Bünyesinde Ekonomik İşbirliği

2022 Mayıs sonu- Haziran başında ise TDT Üye Devletlerinin Temsilcileri TuranSEZ'i ziyaret ederek bahsi geçen projenin kardeş ülkelerin Türk işbirliğini derinleştirmeyi amaçlayan "Turan" Özel Ekonomik Bölgesi (TuranSEZ) konseptinin hazırlanması ele alınmıştır. TDT Üye Devletlerinden gelen heyetler, Kazakistan'daki Türkistan bölgesinin TuranSEZ'in oluşturulması için büyük potansiyeline dikkat çekerek, ülkelerinin özel ekonomik bölgeler ve sanayi bölgeleri alanındaki en iyi uygulamalarını paylaştılar

ve bu uluslararası projenin teşvik edilmesinde daha fazla destek vermeye hazır olduklarını ifade ettiler (TDT sitesi, 2022).

TDT çerçevesinde Türk devletlerinin Yatırım Fonu oluşturma ihtiyacı fikri 2014 yılından bu yana diler getirilmiştir. Gündeminde olan bu yöndeki çalışmalar gözle görülür şekilde yoğunlaşmış olup üye ülkeler (Kırgızistan, Kazakistan, Türkiye, Azerbaycan, Özbekistan) tarafından eşit paylarda oluşturulacak 350 milyon dolarlık Türk Devletleri Örgütü'nün yatırım fonunun Eylül 2022'ya kadar kurulmasına ilişkin taslak anlaşmanın hazırlanmasının tamamlanması planlanmaktadır. Söz konusu Yatırım Fonunun oluşturulmasının amacı, bölge içi ticareti genişleterek ve ekonomik işbirliğini destekleyerek TDT üye devletlerinin ekonomik kalkınmasını teşvik etmek olduğu belirtilmiştir.

TÜRKPA - Türk Dili Konuşan Ülkeler Parlamenter Asamblesi

Türk Devletleri arasında parlamentolar arası işbirliği öngören bu kurum, 21 Kasım 2008'de kurulmuştur. 29 Eylül 2009 tarihinde Bakü'de, 1.Genel Kurul Toplantısı gerçekleştirilmiştir. Söz konusu toplantıda TÜRKPA'nın İçtüzüğü, Sekreteryası ve Bakü Beyannamesi kabul edilmiştir. Aynı zamanda TÜRKPA Sekreteryasının sürekli Bakü şehrinde yerleşik olması karara bağlanmıştır.

Bu süreçlerde aktif olarak faaliyet gösteren Kazakistan halihazırda Dönem Başkanlığını (Yerlan KOŞANOV) yürütmektedir. TÜRKPA başkanlığı rotasyon usulüne göre İngiliz alfabesi esas alınarak,

her yıl bir üye ülke tarafından yürütölmektedir. TÜRKPA'nın başlıca amaçları, "Parlamentolar arası işbirliğinin kalite yönünden yeni aşaması olan parlamento diplomasisi araçlarının yardımıyla devletlerarasında politik diyalogun daha da geliştirilmesine katkıda bulunmak ve tarih, kültür ve dil ortaklığına dayanarak ulusal yasamaların yakınlaştırılması ve parlamentolar arası işbirliğine ilişkin diğer konularda karşılıklı faaliyetin daha da yoğunlaştırılması" olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda, Türk Dili Konuşan Ülkeler Parlamenter Asamblesi faaliyetlerini; bağımsızlık, egemenlik, toprak bütönlüğü ve devlet sınırlarının ihlal edilmezliği, eşitlik, birbirinin iç işlerine karışmama ilkelerine saygı duyulması, zor kullanmaktan ve zor kullanılması ile tehdit, ekonomik ve başka baskı yöntemlerinden imtina temelinde, devletlerin siyasi ve ekonomik güvenliğinin güçlendirilmesi, doğal kaynakları tam ve verimli kullanmak yoluyla halkların refahının yükseltilmesi, ulusal ekonomilerin dinamik geliştirilmesi, parlamento diplomasisi alanında yeni başarılarla imza atılması, bölge ve diğer uluslararası camianın üyesi olan ülkelerin parlamentoları ve diğer uluslararası örgütler ile yeni ilişkilerin kurulması ve mevcut ilişkilerin geliştirilmesi esasında yürötmekte" denilmiştir (TürkPA sitesi, 2022).

TÜRKSOY

Başta Türkü Türk'e tanıtmakla uğraşan Türk Dünyası'nın UNESCO'su olarak bilinen TÜRKSOY Türk Dünyasında kurulan ilk işbirliği teşkilatıdır. 1993 yılında, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Türkiye Cumhuriyeti

kültür bakanları tarafından imzalanan anlaşmayla kurulan Türksoy'a, daha sonra Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti; Rusya Federasyonu'na bağlı Tataristan, Başkurdistan, Altay, Saha, Tıva ve Hakas Cumhuriyeti ve Moldova'ya bağlı Gagavuz Yeri Türksoy'a gözlemci üye olarak katılmışlardır. TÜRKSOY; kurulduğu günden bu yana Türk halklarının gönül birlikteliğini ve kardeşliğini güçlendirmek, ortak Türk kültürünü gelecek nesillere aktarmak ve dünyaya tanıtmak için çalışmaktadır. 1993-2008 yıllar arasında görev yapan ilk Genel Sekreteri Polad Bülbüloğlu'dan görevi devralan Kazakistan temsilcisi Düsen Kaseinov 2008-2022 yılları arasında görevde bulunmuştur (TÜRKSOY sitesi, 2022).

Türksoy'un yıllar içerisinde gelenekselleşen, bu kapsamda düzenli olarak tekrarlanan çeşitli (geleneksel etkinlikler olarak adlandırılan) etkinlikleri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları, Nevruz kutlamaları, ressamlar buluşmaları, fotoğrafçılar buluşmaları, heykeltıraşlar buluşmaları ve opera günleridir. Düzenlenen etkinliklerin temaları TÜRKSOY Daimî Konseyi tarafından ilan edilen anma yılları kapsamında belirlenir. Tüm bu etkinlikler Türk Dünyası bilim insanları ve sanatçılarının tecrübe alışverişlerine imkân sağlamaktadır (Türksoy sitesi, 2022).

Türk Dünyası Kültür Başkentleri

Türk Dünyası Kültür Başkentleri (TDKB) uygulaması, 1992 yılında başlayan Türk Dili Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları Zirvelerinde şekillenen fikirlerin bir yansıması olarak 2012 yılından beri kesintisiz olarak

devam etmekte ve her geçen gün daha da zenginleşerek değeri artmaktadır (Kasenov, 2020:viii). TÜRKSOY'un kültür hayatına katmış olduğu yeniliklerden biri olarak Türk Dünyası şehirlerimizin kültür ve sanat hayatına renk katan TDKB uygulama kapsamında;

- 2012 yılında Kazakistan'ın Astana;
- 2013 yılında Türkiye'nin Eskişehir;
- 2014 yılında Tataristan'ın Kazan;
- 2015 yılında Türkmenistan'ın Merv;
- 2016 yılında Azerbaycan'ın Şeki,
- 2017 yılında Kazakistan'ın Türkistan,
- 2018 yılında Türkiye'nin Kastamonu,
- 2019 yılında Kırgızistan'ın Oş,
- 2020 yılında Özbekistan'ın Hiva,
- 2022 yılında Türkiye'nin Bursa şehri, Türk Dünyası Kültür Başkenti seçilmiştir.

Türk Dünyası Kültür Başkenti uygulaması, ilk kez 2012 yılında Kazakistan'ın başkenti Astana ile başlamıştır. Avrasya'nın kalbinde bulunan Astana (günümüzde Nur-Sultan), 2012'de dünyanın en büyük kültür merkezlerinden birine dönüştürülmüş, TÜRKSOY üyesi 14 ülkeden biri olan Kazakistan'ın başkenti Astana ilk Türk Dünyası Kültür Başkenti ilan edilmişti. Şehirlerin sahip oldukları ancak belki de farkında olmadıkları kültürel zenginlikleri bir daha gözler önüne seren bir proje olarak Türk Dünyası Kültür Başkenti projesinde yer alan Astana, diğer TDKB şehirlerinden farklı olarak Türk Dünyası Kültür

Başkenti seçilen tek resmî siyasal başkent konumundadır (Nogayeva, 2020: 73).

Türk Kültür Başkenti fikri, “Düsen Kaseinov liderliğindeki Türksoy’un yeni girişimlerinden ve gerçekleştirilen projelerinden en önemlisi” (Sawyer, 2013:27) olarak tanımlanmaktadır. Astana’nın Türk Kültür Başkenti olarak ilan edilmesi TÜRKSÖY ile Belediye’ye karşılıklı kazanımlar sağlamıştır. Bir yandan TÜRKSÖY, şehrin finansal ve kurumsal desteğini almıştı ki Astana’nın çok sayıdaki etkinliğe ev sahipliği yapması kuruluşun Kazakistan içindeki popülaritesinin daha da artmasına yol açmıştır. Öte yandan, TÜRKSÖY, Astana’nın kültür alanındaki uluslararası merkezietini vurgulayan etkinlikler ve kültürel programlar düzenleyerek dönemin Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev’in “imaj projesi” bağlamında Astana’ya katkıda bulunmuş oluyordu. Astana’da başlayan ve belediye, çeşitli devlet kurumlarıyla özel kuruluşlar tarafından desteklenen TÜRKSÖY’un bu girişimi, günümüzde de Astana, Kazan gibi başkentlerin yanı sıra orta ölçekli şehirlerin de başkent olarak tanınmasına yönelik olan bir uygulama olarak başarıyla devam etmektedir.

Kardeş Şehir Uygulaması

Türksoy’un Türk Dünyası Kültür Başkenti çerçevesinde kardeş şehir uygulamasını ele alındığında, Kazakistan başkentinin Bişkek,⁷¹ Aşkabat,⁷² Bakü, Taşkent gibi Türk Cumhuriyetlerinin başkentlerinin yanı sıra Ufa (2017), Kazan gibi Rusya Federasyonu’na⁷³ dâhil Türk şehirleriyle kardeş şehir anlaşmaları imzalandığını da görmekteyiz. Bu uygulama sayesinde şehirlerin ve

Ülkelerin tanıtımı yapılmakta ve işbirliği pekiştirilmektedir. Türkiye’de ise İstanbul, Ankara, İzmir; Astana’nın kardeş şehirleri konumundadırlar. Türk Dünyası Kültür Günleri çerçevesinde Astana’da düzenlenen etkinlikler ve tarihleri aşağıdaki tabloda derlenmiştir.

Ülkeler	Tarihler
Astana’da Türkmenistan Günleri	29 Nisan 2008
Astana’da Azerbaycan Günleri	7 Haziran 2012
Astana’da Kırgızistan Günleri	21 Eylül 2013
Astana’da Türkiye Günleri	15 Kasım 2016
Astana’da Tataristan Günleri	7 Temmuz 2017
Astana’da Özbekistan Günleri	15 Mart 2018

Tablo 1. Astana’da Türk Dünyası Günleri Kaynak:
Yaldız,2020:92.

Uluslararası Türk Akademisi

Bu ortak değerleri yaşatmayı hedefleyen kuruluşlara da eklenen Kazakistan ayrıca Uluslararası Türk Akademisi’ne de ev sahipliği yapıyor. Kazakistan, Kırgızistan, Azerbaycan ve Türkiye’nin üye olduğu Akademi’de Macaristan gözlemci statüsündedir. Bu kapsamda bu yılın Nisan sonunda Kazakistan Parlamentosunda Kazakistan Cumhuriyeti hükümeti ile Türkiye akademisi arasında Türk Akademisi’ne ilişkin anlaşma onaylanmıştı. Uluslararası Türk Akademisinin Kazakistan topraklarındaki çalışmalarını düzenlemeyi hedefleyen bu anlaşma

Türkçe konuşan devletlerin eğitim ve bilim alanındaki iş birliklerini daha da güçlendirmeyi hedefliyor (Anadolu Ajansı, 2022).

Türk Akademisi Uluslararası teşkilatı, bugüne kadar pek çok bilimsel araştırma enstitüsü ve Türkoloji merkezi ile ilişki kurup işbirliği anlaşmaları yapıldığı belirtilmektedir. İşbirliği anlaşmaları yapılmış kuruluşlar Türk devletleri ve Türk dili konuşan ülkelerle sınırlı değildir. Çok yakında merkezi Brüksel’de bulunan Uluslararası Akademiler Birliğine (UAI) üye olan Akademi Rusya Federasyonu’nda, Asya ve Avrupa’da yerleşik büyük bilimsel merkezlerle de işbirliği anlaşmaları yapılmıştır. Güney Kore Cumhuriyeti’nin Kuzeydoğu Asya Tarih Vakfı, UNESCO nezdindeki Göçebe Kültürü Araştırma Merkezi, İslam İşbirliği Teşkilatı İslam Tarih, Kültür ve Sanat Araştırma Merkezi (IRCICA), Rusya’nın Etnografi Müzesi, Rusya’nın Merkezi Bilim Kütüphanesi, Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü ve benzeri pek çok kuruluş Akademi ile bilim alanında işbirliği içerisinde. Türk Akademisi, İslami Eğitim, Bilim ve Kültür Organizasyonu’na (ISESCO) gözlemci üye statüsünü alan ilk uluslararası kuruluştur. Bu bağlamda, Türk Akademisi Uluslararası Teşkilatı’nın *Türk Dünyası Bilimler Akademisi Birliği Sekreteryası* görevini üstlenmesi de bilim alanında uluslararası düzeyde işbirliği yapma ve Türk dünyasının eğitim ve bilim konularını koordine etme açısından büyük önem arz etmektedir. Ayrıca Akademi, uluslararası ilişkilerinde deneyimli bilim adamları ile doğrudan işbirliği kurmaya ve onların araştırma çalışmalarını desteklemeye önem göstermektedir. Günümüzde Akademi, yurt dışında bulunan 100 kadar Türkolog

bilim adamı ile birlikte pek çok büyük proje üzerinde çalışmaktadır (Twesco, 2022).

Ortak Ders Kitabı

Türk Akademisi Türk halkların tarihi, kültürünün araştırılması ve popülerleştirilmesi projelerine imza atmaktadır. Türk bilincinin aşılmasının okul sıralarında başlaması için de Ortak Türk tarihi kitapları projesi geliştirilmiştir. Bu alanda çalışmalar 1992 yılında başlatılmışsa da bu ilk teşebbüs başarıyla sonuçlanmamıştır. 1992 yılına 2012 yılında kurulan Uluslararası Türk Akademisi bu konuyu gündemine almış ve yaklaşık dört yıllık bir çalışmanın sonucunda, 2019 yılında Ortak Türk Tarihi 8 ders kitabının yazımını tamamlamıştır. Sekizinci sınıflara yönelik olarak hazırlanan bu ders kitabı Türk tarihinin en eski devirlerinden XV.yy. sonuna kadar olan dönemini kapsamaktadır (Turan, 2021).

Bu konuya ilişkin Haziran 2022’de yapılan son toplantıda, Uluslararası Türk Akademisi tarafından hazırlanan “Ortak Türk Tarihi” kitabına ek olarak “Ortak Türk Edebiyatı” ve “Ortak Türk Coğrafyası” ders kitaplarının da Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan’daki ortaokul müfredatına dahil edilmesine yönelik protokol imzalanmıştır (AA, 24 Haziran 2022).

TÜRKBAROMETR

Avrupa ülkelerinde belirli periyotlarla yapılan Eurobarometer’e benzer Türkbarometr (2018) adlı sosyolojik araştırma da Türk devletler arasındaki

ilişkilerinin ve toplumun özellikle de gençlerin nabzını tutmaya yardımcı olmaktadır. Türk dünyasına olan etkilerinin değerlendirilmesi bakımından önemli olan bu çalışma, Türk Dünyası Türk Akademisi'nin siparişi üzerine Kamuoyu Enstitüsü (*Public Opinion*) tarafından yapılmıştır. Türkbarometr'e, ilkinde Türkmenistan dâhil- *altı*, ikincisinde ise 18 yaş üstü - Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Türkiye ve Özbekistan- başkent sakinlerini kapsayan *beş ülkeden* ilkinde 3000, ikincisine 5054 kişi katılmıştır. Katılanlar, kardeşlik ve ortak Türk kimliğine ilişkin sorular çerçevesinde Türk dünyası halklarına ortak 20-30 faktör belirlemişler ve birbirilerini ne kadar tanıdıklarını ve tanımak istediklerine dair düşüncelerini paylaşmışlardır. Bu çalışmaların sonunda ülke temsilcilerinin karşılıklı olarak ülke liderlerini tanıdıkları, ancak ülkeler ile ilgili çok fazla bilgiye sahip olmadığını da ortaya koymuştur.

Türk Dünyası Entegrasyonu ve Riskler

Türk Dünyası Entegrasyonu önündeki birkaç engel/riskler bulunmaktadır. Türk devletleri, özellikle Kazakistan bağlamında ise bunların iki önemli olan belirleyebiliriz. İlki, *Türk devletleri içindeki SSCB'nin mirası heterojen nüfus*; Bağımsızlık sonrası ilk yıllarında sınırların açılmasıyla birçok etnik grubun anavatanlarına dönme eğilimi ve ekonomik krizin etkisiyle ülke nüfusunun sayısı ve etnik dağılımı değişmiştir. Örneğin, 1989 yılı bağımsızlık öncesi sayımda 16.222.324 nüfuslu ülkede *Kazakların oranı*- %40, Rusların- %37,6, 1999'da halkın sayısı 14.981.281'e gerilerken, bu oran %53,5 ve %29,9 olarak değişmiştir. 2009 nüfus sayımı sonuçlarına

göre, 130'dan fazla halkın oluşturduğu 16.009.597 nüfusu olan ülkede Kazaklar 10.096.763 (% 63,1), Ruslar - 3.793.764 (% 23,7), Ukraynalılar – 333.031 (%2,1), Özbekler- 456.997 (%2,9), Uygurlar - 224.713 (%1,4), Almanlar- 178.409 (%1,1), Tatarlar- 204.229 (%1,3), Koreliler -100.385 (%0,6), Türkler- 97.015 (%0,6), Azerbaycanlılar -85.292 (% 0,5), Belaruslar – 66.476 (% 0,4), Polonyalılar – 34.057 (% 0,2), Çeçenler- 31431 (% 0,2), Tacikler-36.277 (% 0,2), Kürtler -38.325 (%0,2) vd. oluşturmaktaydılar.

İkinci husus ise, *gençlerin bilinçlendirilmesinde yetersiz kalınması, çabaların çoğunlukla kurumlar bazında kalması* olarak belirtilebilir. Örneğin, Türkbarometr'e göre, genç nüfus ağırlıklı olarak Türk devletleri dışındaki ülkeler ile ilişkilerin yoğunlaşmasından yanadır.

Ülkeler	Kazakist an	Kırgızist an	Özbekist an	Tacikist an
Rusya	72,0	87,1	70,2	89,7
ABD	18,3	26,4	34,2	26,5
AB	37,6	32,6	41,0	39,9
Çin	30,7	35,5	46,6	58,7
Güney Kore	20,8	27,1	51,6	31,8

Gümrük Birliği (Avrasya Ekonomik Birliği)	48,9	50,6	41,5	57,2
Kazakistan	-	62,1	48,0	63,2
Kırgızistan	35,0	-	31,0	56,1
Özbekistan	29,8	16,6	-	42,2
Tacikistan	23,5	20,1	24,5	-

*Tablo 2. Orta Asya gençlerinin (14-29yaş) Dış politika öncelikleri: Ülkeniz hangi ülke ile daha yakın ve sıkı ilişkiler kurmak için çaba göstermeli, % **

Sonuç

Türk Dünyasının yakınlaştırılması, bilincin artırılması için kurumların ve devletlerin faaliyetleri devam etmektedir. 2012 yılı “Yolun başındaki” Astana’nın “Türk Dünyası Kültür Başkentliği” projesi başarıyla devam etmektedir. Yine de bu tecrübe, Kazakistan için de önemli bir fırsat niteliğindedir. Zira bu uygulama ile 21. yüzyılın başında Kazakistan, Türk entegrasyonunun fikirlerini tekrar canlanmasına *öncelik* ediyordu. Kazakistan’ın çabaları, bağımsızlıktan bu yana ülke yönetiminin Türk dünyasındaki entegrasyon süreçlerinin geliştirmesi yolundaki çeşitli platformlarda gösterdiği çabaları kabul görmüş, taçlanmıştı. Bununla birlikte bu yöndeki adımların yeterli olmadığını da ortadır. Diğer

yandan, yukarıdaki Türkbarometr araştırmalarının sonuçlarından -aynı şekilde- Türk dünyası için daha sıkı çalışmamız gerektiği anlaşılmaktadır. Zira günümüzde devletler/Büyük Güçler farklı bölgelerde savaşmadan gönülleri kazanma yarışındadırlar. Bu bağlamda, Türk Dünyası, örneğin bir Rus Dünyası /Russkiy Mir'e göre ne durumdadır? gibi sorular güncelliğini korumaktadır. Bu bağlamda Türk devletleri, Türk Dünyası ile entegrasyon bağlamında eğitim, tarih gibi öncelikli alanlarda yoğunlaşması gerektiği de aşikardır. Bunu yaparken de Türk devletlerin birbirlerinin -başta güvenlik olmak üzere- hassas konularını dikkatle gözeterek ilişkilerini sürdürmeleri önem teşkil etmektedir.

Kaynakça

- ABD Büyükelçiliği sitesi (2017), <https://kz.usembassy.gov/secretary-of-state-message-for-expo/>
- Anadolu Ajansı (2022), <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/turkiye-kazakistan-iliskilerinde-yeni-donem/2590139#>
- Anadolu Ajansı, (2022), 24 Haziran, <https://www.aa.com.tr/tr/egitim/turkiye-azerbaycan-kazakistan-ve-kirgizistan-ortak-ders-kitaplarini-onayladi/2621838>
- Pirinççi, Ferhat (2022), "Kazakhstan: Where Do Turkey and Turkic States Stand?", 7 Şubat 2022, <https://politicstoday.org/kazakhstan-protests-turkey-turkic-states-ots-russia-csto/>
- Babich, Dmitry (2021), "The Turkic World: Opportunities Instead of Impediments", 3 Nisan 2021, <https://astanatimes.com/2021/04/the-turkic-world-opportunities-instead-of-impediments/>
- Türk Devletleri Teşkilatı Sekizinci Zirve Bildirisi, 2021, <https://tccb.gov.tr/assets/dosya/2021-11-12-turkkonseyi-bildiri.pdf>

“TDT Üye Devletlerinin Temsilcileri TuranSEZ'i ziyaret etti”, 03 Haziran 2022, https://www.turkkon.org/tr/haberler/tdt-uye-devletlerinin-temsilcileri-turansezi-ziyaret-etti_2550

TürkPA sitesi, 2022, <https://turk-pa.org/tr>

Türksoy sitesi, <https://www.turksoy.org/eski-genel-sekreterler>

Kaseinov, Düsen (2020), “Sunuş”, Yıldız, Fırat (ed.). Türk Dünyası Kültür Başkentleri, Ankara: Nobel Yayınları, s.VII-IX.

SAWYER, James (2013), “Turkic Identity and the Depoliticization of Culture: A Case Study of the International Organization of Turkic Culture (TÜRKSOY)”, Undergraduate Humanities Forum 2012-2013: Peripheries. 1. http://repository.upenn.edu/uhf_2013/1 (Erişim Tarihi: 05.08.2019)

Türkbarometr (2019), Darhan Kızıralı, Botagoz Rakisheva, Turkbarometr: Osnovnye Rezul'taty Mezhsranovogo Sociologicheskogo Issledovaniya: Azerbajdzhan, Kazahstan, Kyrgyzstan, Turcija, Uzbekistan, Nur-Sultan, Türk Akademisi, 2019.

Nogayeva, Ainur (2019), “Kazakistan -Türkiye İlişkilerine 27 Yıl: Kadim Dostluktan Parlak Geleceğe,” www.sde.org.tr, 2 Mart 2019.

Turan, Refik. (2021). Ulu Ataların İzinde: Türk Dünyası Ortak Türk Tarihi Ders Kitabında Tarihi Şahsiyetler. Journal of Institute of Economic Development and Social Researches. 9. 68-86. 10.31623/iksad072906.

Kızıralı, Darhan (2010), “Türk Dünyasının Ortak Tarih Ders Kitabının Yazılması Projesi Hakkında”, <https://www.turkkon.org/assets/dokuman/MarmaraUniversitesiOrtakTarih.pdf>

“KOROĞLU” DASTANININ SAVƏ VARIANTI VƏ DASTANIN DİLİ

Ali Şamil HÜSEYİNOĞLU

Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi, Folklor
Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Bölümü,
alishamil@yahoo.com

Abstract

The "Koroglu" saga is widely spread not only among the Turkic peoples, but also among their neighboring peoples. However, the collection and publication of the epic began in the 19th century. In the 20th century, the attention to the collection, publication and research of the saga increased, but it was not at the required level. At the beginning of the 21st century, new editions of the saga appeared. One of them is the version that Ali Kamali started collecting in the 1980s.

The version collected from Sava and Ghazvin regions of Iran was published twice in 2009 at the Institute of Folklore of the Azerbaijan National Academy of Sciences. Ashiq Aliakbar Gurbani, who lived in the village of Saidabad near Karaj, consists of several texts whose author is known and unknown.

Afshar, Khalaj, Bayat, Karagoyunlu, Dogar, Mosul, Bozchalu, Algutlu, Lek, Arukhlu, Inan people of the Shahsevan people living in the Central, Qazvin, Qum, Hamadan and nearby ostan (countries) of the Islamic Republic of Iran. li, satli, chalabi, sultuz, garlug, etc. tribes and tribes lived. Unfortunately, the dialects, folklore, and traditions of these tribes have not been properly investigated so far.

For more than 150 years in Europe, America, Turkey, Azerbaijan, Islamic Republic of Iran, Russia, Turkmenistan, Uzbekistan, etc. The language and style of the "Koroğlu" saga, which has been repeatedly published in different countries, differs from the version in the Ali Kamali archive.

Narrator Ashiq Aliakbar Gurbani says the sounds in two, sometimes three ways.

In the copies of the "Koroglu" epic in the Ali Kamali archive, many features specific to the eastern and southern dialects of Azerbaijani Turkish are revealed. These features are mostly characterized by sound substitutions at the phonetic level.

There are also diphthongs in addition to the sound replacement characteristic of our language. The speaker of "Koroglu" also uses diphthongs - joint sounds a lot.

Some words are used in the literary language of the middle centuries, unlike today's literary language. We kept them as they were

In addition, the Khalaj dialect prevails in the manuscripts of the "Koroglu" epic in Ali Kamali's archive. Manuscripts are very important for learning the Khalaj dialect.

Keywords: Ali Kamali, Save, Khalaj and Qashgai dialects, "Koroglu" epic

Giriş

Günümüzdə İran İslam Respublikasında Savə adlı inzibati ərazi yoxdur, Savə şəhəri var. Lakin özünü savəli sayanların sayı 2 milyonu keçir. Keçmişdə Savə Əraqi-əcəmin bir bölgəsi olmuşdur. 1906-1950-ci illərdə İranın on iki ostanının (il) biri İraqi-əcəm adlanırdı. Sonralar İranda inzibati ərazi bölgüsü dəyişdirilərək 31 ostan (il) yaradıldı. Savə adlandırılan bölgənin əsas hissəsi Mərkəzi ostanda (il) qalsa da bəzi kəndləri və bəxşləri (ilcə) Qum, Qəzvin, Tehran və b. ostanlara verildi.

Savə çevrəsində yaşayanların çoxu tarixən türklər olduğu kimi bu gün də türklərdir. 20-ci yüzilliyin başlarında Savə bölgəsində 800-ə yaxın kənd olmuşdur (Güneyli, 1993: 4). Sonralar urbanizasiya

nəticəsində kəndlərin sayı 450-yə enib. Onun da altısında farslar yaşayır (Şamilov, 1996: 12).

Bölgədə türklər çoxluq təşkil etdiyindən folkloru da olduqca zəngindir. Lakin vaxtında və gərəyincə folklor nümunələri toplanmayıb.

1. Əli Kamalının folklorşünaslıq fəaliyyəti

1944-cü il martın 30-da İranın Əraqi-əcəm ostanındakı (il) Qərağan bəxşinin (ilçə) Bəndəmir kəndində anadan olan Əli Əkbər oğlu Kamali kiçik yaşlarında mollaxanada, sonra isə Savə və Tehran şəhərlərində təhsil almışdır (Şamilov, 1996:4). 1966-cı ildə Tehran Universitetinin hüquq fakültəsini bitirib əsgəri xidmətə getmiş, orada iki il hüquqdan dərslər demişdir. Əsgəri xidməti başa vurub yenidən Tehran Universitetinə dönərək fəvqü lisanı (magistraturanı) bitirmişdir ("Koroğlu" dastanı, 2009:1).

1971-ci ildən Tehrandə ədliyyə vəkilli kimi işə başlamış və birinci dərəcəli ədliyyə vəkilliyinə yüksəlmişdir. Uşaqlıqdan ədəbiyyata böyük maraq göstərən, gəncliyində "Nəflə", "Ağ kamal" imzaları ilə şeirlər yazaraq "Tevfiq" dərgisində çap etdirən Əli Kamali 1979-cu ildə Tehrandə nəşr etdirdiyi satirik şeirlər kitabına da «Nəflə» adını vermişdir (Tevfiq, 1979). İran İslam İnqilabının onda doğurduğu ovqatın təsiri ilə inqilab günlərində küçə və meydanlarda söylənilən şüarları toplayaraq 1981-ci ildə kitab kimi nəşr etdirmişdir (Güneyli, 1993).

İnqilabın yaratdığı mühitdən istifadə edən ziyalılar fikirlərini xalqa çatdırmaq üçün çoxlu qəzet və jurnal nəşr etməyə başlayırlar. Əli Kamali də «Varlıq» jurnalı ətrafında birləşən ziyalılara qoşulur. Boya-başa çatdığı

bölgənin folklorunun, mədəniyyətinin diqqətdən kənar qaldığını görərək var gücüylə bu işə girişir. Folklor toplanmasının səbəbini belə izah edir: "O zaman ki, dəftərlər yırtılıb, kitablar sulara atılıb və qələmlər sındırıldı onda türkün aşığılları ellərinin ədəbiyyatına qulluq etməyi zəruri sayıb" Kamail Ə. 1360 (miladi 1981) :51, sayı 25).

18-ci yüzilliyin ikinci yarısında yaşamış, əsasən heca vəznində şeirləri yazmış Telimxanın adının heç bir kitaba düşməməsi, şeirlərinin toplanıb nəşr edilməməsi Əli Kamalini bir vətəndaş kimi narahat edir. Tilimxanın şeirlərini toplamağa başlayan Əli Kamali necə həvəyə düşürdə aşağıdakı folklor nümunələrini də toplayır: Qərib Şahsənəm 189 səh., 2. Əsli Kərəm 167 səh., 3. Şah İsmayıl 161 səh., 4. Tufarqanlı Abbas 121 səh., 5. Vərqa və Gülşən 113 səh., 6. Tahir Mirzə 103 səh., 7. Məhəmməd Pəri 89 səh., 8. Səyyad və Səadət 90 səh., 9. Əmrah 83 səh., 10. Qarabağlı Dədə Qurbani 67 səh., 11. Nəcəfxan-Mahcamal 64 səh., 12. Məsum-Əfruz 59 səh., 13. Kəlb-Hürzad 59 səh., 14. Seyid-Pəri 62 səh., 15. Mahmud-Nigar 54 səh., 16. Fərhad-Gürşad 39 səh., 17. Fərhad-Şirin 31 səh., 18. Bəhram-Güləndam 98 səh., 19. Xan Əsgər-Məhbub 78 səh., 20. Heyif səndən Məmmədhəsən xan 12 səh., 21. Əsəd Nizamı sel apardı 10 səh., 22. Vanlı Göyçək 28 səh., 23. Siyamək və Süsən 37 səh., 24. Həsret 16 səh., 25. Səlim və Şəms 37 səh., 26. Şirini-Birçək 30 səh., 27. Leyli-Məcnun 13 səh., 28. Fəğfur bəy 40 səh., 29. Xosrov və Sənəm 16 səh., 30. Sölcəklər (nağıllar) 40-50 səh., 31. Bayatılar 30-40 səh., 32. Ata sözləri 5-6 səh., 33. Tapmacalar 50-60 səh (Kamali Əli, şəxsi arxiv).

Əli Kamali arxivində Tlimxan şeirlərdən sonra ən böyük mətn “Koroğlu” dastanının qolları idi. Bir neçə qovluğa yığılmış «Koroğlu» dastanının əlyazmaları, çap üçün hazırladığı mətnlər, maqnitofon lentinə yazılmış bantlar vardı.

Əli Kamali ilə söhbət edərkən qovluqlardakı mətnlərin və bantların çoxunun surətini çıxarıb mənə verirdi ki, Azərbaycan mətbuatında çap etdirim və ya məqalələrimdə qayanq göstərim. Mən də onun arzularını yerinə yetirməyə çalışırdım. Həmin illərdə mətbuatda Telimxanın bir neçə şeirini çap etdirməklə haqqında bilgiler də vermişdim.

Onun verdiyi mətnlər mənim üçün çox önəmli olsa da çap etdirməyə o qədər də səy göstərmirdim. Düşünürdüm ki, Əli Kamalının zəhmətinin bəhrəsi olan bu materialları özü çap etdirər. Buna maddi imkanı da vardı, böyük həvəsi də. Topladığı materialları çap etdirmək üçün Azərbaycan türkcəsinin yazı qaydalarını özündən yaxşı bilənlərdən, Tehranda yaşayan gənclərin gücündən istifadə edirdi.

1996-cı ilin avqustun 31-də qəfil ölüm Əli Kamalini yaxaladı. Onun arxivindəki mətnləri çap etdirəcək bir varisi-davamçısı olmadığını bildiyimdən “Koroğlu” dastanını nəşrə hazırlamağa başladım. Üzərində üç ilə yaxın işlədim. Onun mənə verdiyi mətnləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Qara mürekkeblə, səliqəli xətlə A-4 formatlı kağıza yazılmış, üzərində işlənmiş mətn. Mətnin ilk iki səhifəsi əlyazmanın pasportu rolunu oynayır. Birinci səhifənin önündə “tarix 12.4.1353” (miladi 3 iyul 1974-Ə.Ş.) yazılıb. Ardınca nəzmlə yazılmış 14 misra belə başlayır:

*Yazacağam mən bu hekayəti bu gün qardaşuma,
İki ildür ki, salub dörd dəfə minnət başuma.
Əhd edüb üç gecədə vaxtimi dutdum özüm,
Yazmuşam, var bu kitab içrə nə həngamə sözüüm...*

Sonra nəslrlə yazır: «Ay dastanum oxuyan və talib olan din qardaşlarum! “Koroğlu” dastanı 12 məclisdür. Hər məclisi bir dastan, eşidməli hekayətlər var. 11 dastanını yazmışam. On ikiminci cildi ta kənun yazılmamışdı. Bu tarixdən onı yazaram..

Buradan aydın olur ki, “duste-əzizəm, ağayə Qulamhəsən, fərzəndə Məhəmmədhəsən, sakene Musaxanı Bulağı” deyə tanıdılan şəxsin sifarişi ilə “heç aşiq bilməyən” qol üç gecəyə yazdığı

Mətn üzərindəki üç tarixdə isə yazıya almanın 2 ilə yaxın çəkdiyini göstərir.

Bu qeydlərlə yanaşı katib özünü nəzm parçasında «taniyullar məni, aləmdə cəhan əncüməni», nəslrlə isə İslam Əfşar Xələci kimi təqdim edib. Sonda “tarix 29.8.1354” (miladi 20 noyabr 1975-cı il-Ə.Ş) qeydini qoyub. Sonda isə “İslam Əfşar. Fi tarixe 9.8.1354” yazılıb.

Əlyazmadakı şeirlərdən ikisində Əfşarın adı aşağıdakı kimi hallanır:

*Sözlərümi Əfşar çəkər əsarə,
Oxuyanlar şerü-qəzəl diyəllər.*

* * *

*Əşarı yazulur Əfşar zəmanı,
Oxu sən xəttü-inşanı, Koroğlu.*

Əfşar bu dastanı heç bir aşığın bilmədiyini yazsa da, ona inamsız yanaşmamaq olmur. Belə ki, özünün yazdığı məclisdə aşağıdakı bəndlər var.

*Koroğlu yetişüb bu sәәt cana,
Vurun, çapun, dәlilәrim, hәr yana,
Desün Abbas bu sözlәri yazana,
Ondan bircә xəbәr alun gәtürün.*

* * *

*Mәnәm hәqiqәt aşığı,
Mәclislәrün yaraşığı,
Abbasun qәlbi, işığı,
Dua oxur sәhәr sәnә.*

“Desün Abbas bu sözlәri yazana” və “Abbasun qәlbi, işığı” misraları açıq-aydın dastanı Aşiq Abbasın söylәdiyini və hәttә misralar arasında özünü dә tanıtıldığını göstәrir.

«Koroğlının Türkmән sәfәri» qolunun katibi yazır: «Qәrar budur, dastan әvvәldән ta axıracәk yazulsun. Çün Aşiq Cunun Çamlıbeldән qәhr edüb getmişdi Türkmән vilayәtinә, onun dastanun yazmuşam. Aşiq Abbas nәvarә salub». Bunlar da әsas verir ki, Әfşarın Aşiq Abbasın ya özündән, ya da lentә yazdırdıqlarından yararlanaraq bu qolu qәlәмә aldığını söylәyәk. Çox tәәssüf ki, «alәmdә cәhan әncümәni» olan İ.Ә.Xәlәcini nә biz tapa bildik, nә dә Əli Kamali ilә birgә işlәyәnlәр.

«Koroğlının Türkmән sәfәri» qolunun başlanğıcındakı katib qeydindә mәtninә nә vaxt, harada, kimдән topladığını və kim tәrәfindән yazıya aldığı haqqında bir bilgi yoxdur. «Koroğlının Türkmән sәfәri ki, on birinci dastandır, dübarә yazaram» qeydindән belә anlaşılr ki, 10 qol yazılıbmış. İndi isә 11-ci qol yazılır. “Dübarә yazaram» ifadәsindә isә anlaya bilmәdik dastanı yazıya alan 11 qolun hamısını dübarә-ikinci dәfә yazıb, yoxsa yalnız 11-ci qolu ikinci dәfә yazıb. Bu mәtn Әfşarın yazıya aldığıyla dil-üslub baxımından yaxın olsa da, mövzuca bir-birindән fәrqlәnir.

«Dastani Koroğlu və Nigar xanım» əlyazması «Eşidənləri və ağayə Kəmalinin saluğuna» qeydlə bitir. Buradan aydın olur ki, Əli Kamalının sifarişilə yazılıb. Amma nə vaxt, harada, kimdən topladığı və kim tərəfindən yazıldığına dair heç bir bilgi yoxdur.

2. «Koroğlu» dastanının bir neçə qolu da düz xətti məktəbli dəftərinə qara mürəkkəblə, səliqəli şəkildə yazılıb. Səvə ətrafında yaşayan türklərin ləhcəsində yazıldığından və üzərində düzəlişlər edildiyindən çətin oxunur. Əlyazmadakı «Dastani-Koroğlu və Nigar xanım», «Eyvazın durna gətirməyə getməsi», «Koroğlunun Şilat səfəri» məclisləri - qolları tam, «Koroğlunun Sərdar paşa dastanı» isə yarımçıqdır. Nə vaxt, harada, kimdən toplandığına və kimin yazıya aldığına dair heç bir qeyd yoxdur.

3. 20-30 il əvvəllər qələmə alınmış 18 səhifəlik bir qarışıq əlyazmanın sonunda Əleyi xan Qasimi qeydi var.

Bundan başqa 20 səhifəlik «Koroğlunun qurtarmaq dastanı», 24 səhifəlik «Dastanı Eyvaz ki, istir gedə ... kuhuna», 43 səhifəlik «Eyvazın durna gətirməyə getməsi», 35 səhifəlik «Koroğlunun Eyvazı gətirmək dastanı», 30 səhifəlik «Koroğlu Aşıq Cünundan Eyvaz xanın ...», 17 səhifəlik «Koroğlunun Şilad şəhərindəki», 17 səhifəlik «Koroğludan şeirlər», 2 səhifə «Koroğlunun İstanbul səfəri», 12 səhifə başlıqsız əlyazmalarda tarixə və yazıya alanın adına, soyadına rast gəlmədik.

4. A-4 formatlı kağıza qara mürəkkəblə, səliqəli xətlə köçürülmüş, hər biri 25 səhifə «Koroğlunun Türkmən səfəri» və «Aşıq Cünunun Çəmli beldən qaçması» qolları yazılmış və sonda «Söyləyən: Əfşar» qeydi verilmişdi. Bu qeyddən belə anlaşırdı ki, Əfşar söy-

ləyib, kimsə yazıya alıb. Mətnin dili bugünkü yazılı ədəbi dilimizə çox yaxındır. Bu da mətnin Əfşardan yazıya alındığına şübhə doğurur.

Hüseyn Məmməd xani Güneylinin Ə.Kamali ilə birgə işlədiyindən xəbərdardım. Ona görə də 2003-cü il yanvarın 9-11-də Bakıda keçirilən «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» folklor konfransına gəlmiş H.M.Güneyliyə məndə olan əlyazmaları göstərdim. Səliqəli xətlə köçürülmüş əlyazmaların onun olduğunu, 1990-1995-ci illərdə Ə.Kamalinin tapşırığıyla çap üçün hazırladığını söylədi. Redaktə zamanı ədəbi dil normalarını əsas götürdüyünü, mətnlərin dil-üslubunu qorumadığını bildirdi.

Əli Kamalinin arxivində gördüyümüz əlyazmaların bizdə surəti olmayanları da var. Onların da söyləyicidən qələmə alındığını, yoxsa hər hansı bir əlyazmadan köçürüldüyünü müəyyənləşdirə bilmədik.

5. Hər biri bir saatlıq 7 banta «Koroğlu» dastanının qolları köçürülüb. 4 qolun hər biri bir banta yerləşdirilib. Bantlara köçürülərkən başlanğıcında və sonunda səs qırıqlığı yaranıb. Bu hala bantların bəzi yerlərində də rast gəlinir. Söyləyənin kimliyi bantlarda bilinmir.

Dolaşıqlıqlara aydınlıq gətirmək üçün söyləyici ilə görüşmək lazım idi. Onu tapmaq isə o qədər də asan olmadı. Uzun illər soraqladıqdan sonra H.M.Güneyli söyləyicinin Aşıq Əliəkbər olduğunu yazdı.

Tehranda 2004-ci ilin dekabrında keçirilən simpoziu-
ma gedərkən Aşıq Əliəkbərlə də görüşməyi
planlaşdırdım. Dekabrın 31-də ədəbiyyatımızın və
dilimizin vurğunlarından H.M.Güneyli, Dərviş

Bəhrəvan İnallı, Əskər Yaşılı və Aşıq Əhədlə birlikdə hazırda Kərəc yaxınlığındakı Səidabad kəndində yaşayan aşıqla görüşdük. Aşıq Əliəkbər Qurbaninin çalib-oxumasını, danışığını lentə almaq üçün özümüzlə kamera və diktofon da götürmüşdük. Yaxşı ki, «Koroğlu» dastanının lentdən kağıza köçürdüyümüz mətni və aşığın Əli Kamali üçün söylədiyi lentlər də yanımızda idi.

Lentdən kağıza köçürdüyümüz mətndəki pərakəndəliyi və anlaşılmazlığı aradan qaldırmaq üçün Aşıq Əliəkbərə müraciət etdik. Bizi mehriban və qonaqpərvər qarşılayan aşıq yazıya aldığımız mətnləri eşidəndə yad-yad üzümüzə baxırdı. Sanki bu mətnlərdən onun heç xəbəri yoxmuş. Aşıq Əliəkbər dastanı yazıya aldığımız kimi söylənmədiyini bildirdi. Lentləri səsləndirmək zorunda qaldıq. Aşıq heyrləndi. Səmimi etiraf etdi ki, 1986-1988-ci illərdə söylədiklərini unudub.

Biz ondan lentə qulaq asarkən anlaya bilmədiyimiz və fikir dolaşıqlığı olan parçaları yenidən söyləməsinə xahiş etdik. Aşıq lentdəkindən nisbətən fərqli bir variant danışmağa başladı. Onun söylədiklərini yenidən lentə köçürsəydik yazıya köçürüb çapa hazırladığımızdan fərqli bir variant yaranacaqdı. Buna isə aşığın həvəsi və vaxtı yox idi.

Aşığın yardımı ilə kağıza köçürdüyümüz mətndəki pərakəndəliyi və anlaşılmazlığı aradan qaldıra bilməyəcəyimizi gördük. Odur ki, dastanı kimdən öyrəndiyini, məhəlli sözlərin mənasını xəbər aldığımız və bəzi parçaları təkrar söyləməyi xahiş etdik. Aşıq Əliəkbər Qurbani ustadının Savənin Səngək Mərəğeyi kəndindən (Telimxan da bu kənddə doğulub) Aşıq Əbülqasım olduğunu və ondan 20-ci yüzilin 50-ci

illərində 18 dastan öyrəndiyini söylədi.

Əli Kamalının verdiyi mətlər və bəndlərdəki səs əsasında “Koroğlu” dastanı (Əli Kamali arxivindəki variantlar) kitabını yayınladıq. (“Koroğlu” dastanı, 2009). Elə həmin il Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu hazırladığı Azərbaycan Folkloru Külliyyatı kitabına da mənim hazırladığım mətn daxil edildi. (Azərbaycan Folkloru..., 2009).

2. “Koroğlu” dastanı (Əli Kamali arxivindəki variantlar)ın dili

“Koroğlu” dastanları 150 ildən çoxdur Avropada, Amerikada, Türkiyədə, Azərbaycanda, İran İslam Respublikasında, Rusiyada, Türkmənistanda, Özbəkistanda və b. ölkələrdə təkrar-təkrar nəşr edilmişdir. Əli Kamali arxivindəki mətnlərin və bənt yazısının dil və üslub xüsusiyyətləri indiyədək gərəyincə araşdırılmışdır.

Bəntdəki səs Aşıq Əliəkbər Qurbaninin olduğunu müəyyənləşdirə bildik. (“Koroğlu” dastanı, 2009:14). Aşıq Əliəkbər Zəbiulla oğlu Qurbani 1932-ci ilin iyunun 2-də Qəzvin ostanının (il) Bunizəhra mahalının İpək kəndində doğulmuşdur. Soydaşları arasında yaşayan rəvayətlərə görə, ulu babaları elliklə Muğandan Şiraz ətrafına, 18-ci yüzilliyin sonlarında isə Qəzvinə köçmüşlər. Aşığın babası Sərxoş İpək kəndində doğulub və orada dünyasını dəyişib.

Əsgəri xidmətini başa vurduqdan sonra Tehrana gələn Aşıq Əliəkbər Qurbani burada Savənin Səngək-Mərəğey kəndindən olan (Tilimxan da bu kənddə doğulub.) Aşıq Əbülqasımla tanış olur və ona şagirdlik edir. Aşıq Əbülqasımdan 18 dastan öyrənib

məclislər aparmağa başlayır. 1980-ci illərin ikinci yarısında Əli Kamali ilə tanış olan Aşıq Əliəkbər onunla əməkdaşlıq edir. «Koroğlu» dastanının bir neçə qolunu və Tilimxanın onlarla şeirini lentə yazıb Əli Kamaliyə verir («Koroğlu» dastanı, 2009:25).

İstər Aşıq Əliəkbər Qurbaninin bantda söylədiyi mətndə, istərsə də əlyazmalarda dialekt və arxaik sözlər çoxdur. Bu da dil tariximizi və dialektlərimizi öyrənmək baxımından olduqca gərəklidir. Ümumilikdə dastanın dili Azərbaycan Türkcəsinin ədəbi dilinə yaxın olsa da orada qaşqa və xələc ünsürləri də olduqca güclü mühafizə olunmuşdur. Bu onu göstərir ki, orta yüzillikdə işlək olan və yazılı mətnlərdə öz varlığını qoruyub saxlayan sözlərimiz Səvə bölgəsindəki danışığda hələ də yaşamaqdadır.

Aşağıda verdiyimiz nümunələr də dediklərimizi təsdiqləyər.

Aşıq Əliəkbər Qurbani səsləri iki, bəzən üç şəkildə deyir. Məs: **məgər-məyər, ayax-ayaq, ağır-əqil, cavannıq-cavannık-cavannıx, heç-heş, vilayət-vəlayət, Eyvaz-Eyvəz-Ayvəz, düşmən-düşman, üç-üş, heç-heş** və s. Söz sonunda səs düşür. Məs: gəl əvəzinə gə, dükandan əvəzinə dükanda və s. deyir. Söz ortasında səs düşür. Məs: **şəhər** əvəzinə **şəər**, **kövşən** əvəzinə **kööşən**, **gətirəm** əvəzinə **gərəm** və s. Türk dillərində saitlərin-səsililəri qoşa işlədilməsi günümüzdə Qaqauz dilində geniş qorunub saxlanılıb. Söz ortasında səs artır. Məs: **nəre** əvəzinə **nəhrə**.

«Koroğlu» dastanının Əli Kamali arxivindəki nüsxələrində Azərbaycan türkcəsinin doğu və güney dialektlərinə məxsus olan bir çox xüsusiyyətlər özünü göstərməkdədir. Bu xüsusiyyətlər daha çox fonetik səviyyədə səs əvəzlənmələri ilə səciyyələnir. Mə-

sələn:

u-i: Koroğlu, unutmuşdılar **ü-i:** gülirəm, düşdi

ı-u: sazuni, basub, qalasun, danuş, salub

i-ü: məclisün, sifarişün, versünnər

y-g: gənə, dimdigünnən, əgməz

L səsinin d-ya (doymazlar-doymazdar), d səsinin t-ya (ad-at), z səsinin s-ya (olmaz-olmas), ç səsinin ş-ya (açdı-aşdı) çevrilməsi də xarakterikdir.

Dilimizə xarakterik olan səs əvəzlənməsindən başqa diftonqlar da var. «Koroğlu»nu söyləyən də diftonqlardan- qovuşuq səsdən geniş istifadə edir. Mətni dialektoloji baxımdan deyil, folklorçular üçün hazırladığımızdan onları xüsusi işarələrlə vermədik. Söz sonunda n səs ilə y səsinin qarışığı kimi tələffüz edilən səsi y hərflə verdik.

Bəzi sözlər isə bugünkü ədəbi dilimizdən fərqli olaraq orta yüzilliklərin ədəbi dilindəki kimi işlədilir. Məs: **qaranlıq** əvəzinə **qaranquluq**, **otlayır** əvəzinə **otuşur**, **öpmək** əvəzinə **öpməlik**, **ikisi** əvəzinə **ikiləri**, **çalğıcı** əvəzinə **çalçı** və s. Onları da olduğu kimi saxladırıq

Bundan əlavə Əli Kamalının arxivindəki “Koroğlu” dastanının əlyazmalarında Xələc dialekti hakimdir. Əlyazmalar xələc dialektini öyrənmək baxımından olduqca bəyərli mətindir.

Sonuc

Folklor nümunələrini toplayıb nəşr etmək sadəcə milli təfəkkürümüzü, mədəniyyət tariximizi öyrənmək baxımından önəmli deyil. Burada dil tariximizlə, dilimizin sintaksisi və morfoemləri ilə bağlı maraqlı

nüanslar üzə çıxır. Bunu Əli Kamlinin arxivindəki nüsxələr əsasında hazırlanmış mətin də göstərir. Mətinə aydın olur ki, orta yüzillərdə Tür dillər günümüzdəki ilə müqaisədə bir birinə daha yaxın və anlaşqlı imiş. Bundan yararlanaraq ortağ ünsiyyət dilimizi formalaşıdırı bilərik.

Qaynaqlar

1. Azərbaycan Folkloru Külliyyatı. (2009). 13-cü cild, Dastanlar 3-cü kitab, Koroğlu" dastanı, Bakı, Nurlan nəşriyyatı, 448 səh.
2. Güneyli Məmmədxani Hüseyn. (1993). Rəhmətlik Əli Kamali.(Əlyazma hüququnda) Tehran, 1993, səh.12, Güneyli Məmmədxani Hüseyn. Ustad Əli Kamali əbədiyyətə qovuşdu. "Ümidi Zəncan" qəzeti, 1375-ci il, 21 şəhrivərd (11 sentyabr 1996), 1375-ci il, 28 şəhrivərd.(18 sentyabr 1996).
3. Kamali Əli, (1358-miladi 1979). "Nəflə. Tehran.
4. Kamail Əli.(1981), Qara buluddan çıxan ay, Telimxan, Varlıq" dərgisi (Tehran).
5. Kamali Əli, şəxsi arxivi. Tehran
6. "Koroğlu" dastanı (Əli Kamali arxivindəki variantlar).(2009). Çapa hazırlayan və ön söz yazan Əli Şamil, Bakı, "Nurlan", 396 səh.
7. Şamil Əli.(2000) Əli Kamalinin toplayıcılıq və araşdırıcılıq fəaliyyəti. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, 9-cu kitab, Bakı. səh. 220-226.
8. Şamilov Ə.(1996). Vəkil, ədəbiyyatşünas, ictimai xadim Əli Kamali. Metodik vəsait. Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu Folklor Elmi-Mədəni Mərkəzinin arxivi. Əlyazma. Bakı.
9. Şamilov Əli.(1996). Bakıya bir də dönməyinə əcəl aman vermədi. "Müxalifət" qəzeti, 21 avqust, №63 (463), s.8.

TEMETTÜ'AT DEFTERLERİNE GÖRE MİLAN KAZASININ İDARİ VE SOSYO-EKONOMİK YAPISI

Alperen Yalçın BAZNA

Dr. Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Çankırı/TÜRKİYE,
ylcbzn@hotmail.com

Özet

Bilindiği üzere II. Mahmud döneminin merkezileşme politikaları doğrultusunda 1829 yılından sonra nüfus ve arazi sayımları yapılmıştır. Bu sayımlar ile hem ülkedeki nüfus hem de vergi miktarının durumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tanzimat dönemine gelindiğinde bu işlerle daha ciddi bir şekilde ilgilenilmiştir. Çünkü Tanzimat'tan önce çeşitli adlar altında pek çok örfi vergi tahsil ediliyor ve bu durum pek çok yerde halkın şikâyetlerine sebebiyet veriyordu. Bu yüzden taşranın hiçbir bölgesinde bir türlü istenilen miktarda vergi toplanamıyordu. Bu da sürekli bütçe açıklarına sebebiyet veriyordu. Buna çözüm bulmak gayesiyle Tanzimat döneminde mali alanda birtakım yeni reformlara girildi. Nitekim Tanzimat'ın temel hedefi, mali alana endeksli merkezileşen bir anlayış ile birtakım yeni ilkeler getirmektir. Devletin özellikle mali alanda merkezileşmeyi istemesinin temel nedeni Tanzimat'tan önce çeşitli isimler altında alınan vergiler yerine herkesten kazancına göre vergi almaktır. Bu anlamda ilk olarak iltizam usulü kaldırılmış ve oluşturulan muhassıllıklar yoluyla her bölgenin mali kaynakları ile vergi potansiyelleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak muhassıllık sisteminden istenilen başarı elde edilemeyince 1842 yılında ilga edilmiş ve birkaç yer müstesna ülkede yeniden iltizam sistemine dönülmek zorunda kalındı. Bununla birlikte devlet, vergiler konusundaki anlayışını devam ettirdi. Bu doğrultuda 1844 yılından başlayarak temettü'at sayımları yapıldı. Temettü'at sayımları neticesinde her bir bölgeye ait temettü'at defterleri hazırlandı. Bu defterler Osmanlı idari ve sosyo-ekonomik tarihi açısından son derece önemli verilere

sahip resmi defterlerdir. Nitekim bu defterlerde halkın arazi, emlak, hayvan ve temettü'leri (kazanç) gibi veriler yer almaktaydı. Ayrıca vergiler sancak, kaza, karye bazlı kaydedildiğinden bölgenin nüfusunun tespiti açısından da son derece önemli defterlerdi.

Bu şekilde hazırlanan temettü'at defterlerinden biri de Çankırı sancağı dâhilinde bulunan Milan kazasına ait 1261/1845 tarihli defterdir. Bu defter Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde ML.VRD.TMT fonunda 818 numarası ile kayıtlı olup 88 varaktan oluşmaktadır. Bu çalışmada söz konusu defterden hareketle Tanzimat'ın ilk yıllarında günümüzde Atkaracalar ve Bayramören idari sınırlarını kapsayan Milan kazasının idari ve sosyo-ekonomik yapısının özellikleri ortaya konulacaktır. Bu anlamda Milan kazasının idari anlamda kaç karyeden oluştuğu ve bu karyelerdeki kişilerin vergi miktarı ile sosyal durumları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Milan, Vergi, Temettü'at.

Giriş

Devletler, mali açıdan pek çok gelire muhtaç oldukları halde sermayeleri kimi zaman ihtiyaçlarını karşılamaya yetmemektedir. Bu anlamda devletlerin en önemli hedeflerinden biri de ihtiyaçlarını karşılayacak ölçüde sermayeye sahip olmaktır. Devletlerin sermayeleri ise sanayi öncesi ve sonrasında, 20. yy'a kadar, daha ziyade tarım ve ticaret üzerinde yapılan vergilendirmelerle elde edilmekteydi. Bu amaçla her devlette olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de vergilendirilebilir kalemlerin tespiti için dönem dönem bazı sayımlar yapılmıştır. Osmanlı Devleti'nde bu dönemler iki devreye ayrılabilir. Bunlardan birincisi klasik dönem Osmanlı devlet yapılanmasında önemli bir yeri olan tapu tahrirleri, ikincisi ise Tanzimat döneminde yapılan temettü'at tahrirleridir (Tabakoğlu, 2020: 160).

Temettü', kâr etme, fayda görme anlamlarına gelmektedir (Sami, 1317: 337). Tanzimat Döneminde bu kelime temettü'at vergisi adı altında halktan kazançlarına oranla alınan bir vergi biçimine dönüşmüştür. Bu verginin ilk biçiminin ihtisap resmi şeklinde olduğu değerlendirilmektedir. Buna göre II. Mahmud döneminde Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusuna gelir sağlamak saikiyle ihtisap resmi ihdas edilmiş ve bu amaçla esnaf ve tüccardan yevmiye-i dekâkin, şehriyye-i dekâkin¹ adıyla kazançları oranında belirli bir vergi vermesi esası kabul edilmiştir. Ayrıca ihtisap remi dâhilinde her nevi yiyecek, maden, dokuma, mücevher gibi kıymetler de yer almaktaydı. İhtisap resmi Tanzimat'ın ilanından kısa bir süre önce 7 Ağustos 1838 tarihinde kaldırılmıştır. Tanzimat Fermanı ilan edildikten sonra ise herkesin gelirine göre vergi verme esası ön görülerek mal mülk sayımı yapılmış ve herkesten bir senelik toplam kazançları üzerinden vergi alınması için sayımlar yapılmıştır. Ancak bu ilk sayımlarda yıllık kazanç üzerinden ayrı bir vergi konulmamıştır (Sayın, 1999: 441-442). Bu arada 1839 yılından 1858 yılına değin temettü' vergisinin *an-cemaatin* tevzi edilen verginin bir kısmını oluşturmak kaydıyla *bileşik vergi* arasında yer aldığını belirtmek gerekir (Serin, 1998: 719).

Esasında 1840'lı yıllarda ülke genelinde iki ayrı sayımın yapıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki Tanzimat'ın temel politikası olan mali alana

¹ Esnaftan günlük hesabıyla alınan kazanç vergisine yevmiye-i dekâkin, aylık alınanına ise şehriyye-i dekâkin denir. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 327.

endeksli olmak üzere yapılan sayımlardır. 1840 yılında başlanan bu sayımlardan merkezden görevlendirilen muhassıllar sorumlu tutulmuşlardır. Buna göre muhassıllar yoluyla toplanan vergiler, merkeze gönderilecek ve harcamalar da merkez hazinesince gerçekleştirilecektir (İnalcık, 1964: 627-628). Sayımlar neticesinde her bir bölgede defterler hazırlanmış ve defterlerin altlarında muhassıl, mal ve emlak kâtipleri ile müftü ve muhassıllık meclislerinin seçilmiş diğer üyelerinin mühürleri yer almıştır. İkincisi ise 1845 yılında yapılan sayımlardır ve bu sayımlarda mahalle muhtarları, imam, papaz ve kocabaşlar görevlendirilmiştir (Kütükoğlu, 1995: 397-398). Bu sayımlarda imar meclislerinin² etkisi olduğu değerlendirilmektedir (Güran, 2014: 193-194; Bilirli, 2018: 2132). Buna göre Tanzimat bürokratlarınca Tanzimat Fermanı'nın ilanından 1845 yılına kadar taşradaki mali politikaya yönelik uygulamalarda istenilen neticenin elde edilemediği görülünce durum Meclis-i Vâlâ'da ele alınarak müzakere edilmiştir. Yapılan müzakereler sonrasında mali politikanın başarıya ulaşmasının taşranın iyi bilinmesine bağlı olduğu anlaşılmıştır. Bunun üzerine taşranın her bir bölgesinden vücut ve kocabaşlardan ikişer temsilcinin başkente davet edilmesine karar verilmiştir. Davet edilen temsilcilerin üzerinde durdukları ana sorunun vergi dağılımına yönelik olduğu anlaşılmıştır. Merkezi idare de buna çözüm bulmak gayesiyle ülke genelinde yeniden bir sayım başlatmıştır (Güran, 2014: 193-194; Bilirli, 2018:

² İmar Meclisleri için bkz. Tahir Bilirli, *Tanzimat Dönemi İmar Meclisleri (1845-1846)*, TTK, Ankara, 2019; Seyitdanlıoğlu, Mehmet, "Tanzimat Dönemi İmar Meclisleri", *OTAM*, S. 3, Ocak 1992, 323-332.

2134-2140). Netice olarak Tanzimat'ın uygulandığı yerlerde bu defterlerin hazırlanıp merkeze gönderilmesi temin edilmiştir. Defterlerde, tarım alanlarının miktarı, ne kadar dönüm tarlanın ekili ya da boş bırakıldığı, hangi nevi ürünlerin yetiştirildiği, elde edilen gelirler, dönüm başına toprakların verimliliği, tarım işletmelerinin büyüklüğü, hangi cins hayvaların beslendiği ve bunlardan ne kadar gelir elde edildiğini bulmak mümkündür (Tabakoğlu, 2020: 169-170; Güran, 2014: 195-198).

Defterlerdeki sayımlar hane üzerinden yapıp, sayımları dört grup altında toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi hane sahibinin kimlik bilgileri, ikincisi ödediği vergi miktarı, üçüncüsü sahip olduğu menkul ve gayrimenkuller ve dördüncüsü ise elde ettiği gelirlerdir. Kimlik bilgileri kısmında hane sahibinin adı, unvanı ve mesleğine dair bilgiler; ödediği vergiler kısmında *vergi-yi mahsusa* adı altında bir yıl içerisinde ödediği gelir bilgilerinin türü ile alakalı veriler bulunmaktadır. Bazen hane sahibinin zuhurat adı altında olası gelirleri de deftere eklenmiştir. Menkul ve gayrimenkuller kısmında hane sahibinin ekili ve ekili olmayan tarlaları, bağ ve bahçeleri ile çayırlarının dönüm olarak miktarı, sahip olduğu hayvanların sayısı ve cinsleri ile değirmen, dükkân, kışlak vesair taşınmaza ait servetleri bulunmaktadır. Gelirler kısmında ise hane sahibinin tasarrufunda bulundurduğu yukarıda sayılan her bir menkul ve gayrimenkul servetin bir sene içerisinde getirdiği gelir veya kira geliri ile hane reisinin ve diğer hane üyelerinin ticaret, esnafılık ya da emek faaliyetlerinden elde ettiği gelirlere dair bilgiler vardır (Güran, 2014: 195-196). Kısacası bu defterlerde umumiyetle her hanenin tüm mal varlıkları

hesaplanıp, önceki yıl verdiği temettü' vergisi ile bir sonraki yıl vermesi gereken tahmini temettü' vergisi miktarı yazılmıştır (Serin, 1998: 726).

1. Milan İsminin Menşei ve İdaresi

Milan ya da Melan isminin nereden geldiği ile ilgili net bir bilgi yoktur. Tespit edilebildiği kadarıyla bu ismin menşeiine dair iki görüşe rastlanmıştır. Bunlardan birincisi, Latince'de 'siyah, kara' anlamlarına gelen *Melana*'dan gelmiş olabileceğine dair görüştür (Eryılmaz, 2022: 27). İkincisi ise içerisinden geçen Melan Çay'ından gelebileceğine dair görüştür (Kankal, 2011: 71). Bu ismin Çankırı'da yaşayan nüfuzlu bir Türk ailesinden gelme olma ihtimali de vardır. Nitekim Çankırı'daki müesseselere en çok vakıfta bulunan kimseler arasında Milanoğulları da bulunmaktadır (Kankal, 2011: 174, 190).

Candaroğlu Kasım Bey'in 1464 yılındaki vefatından sonra kesin bir şekilde Osmanlı hâkimiyetine geçen Çankırı, bu tarihten itibaren Anadolu eyaletine bağlı bir sancak statüsüne dönüşmüştür (Kankal, 2011: 10; Elibol, 2005: 14). Çankırı, Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra hemen ilk genel tahrir başlatılmış ancak bu tahrir günümüze ulaşmamıştır. Sancağın ikinci genel tahriri muhtemelen II. Bayezid, üçüncü genel tahriri Yavuz Sultan Selim, dördüncü genel tahriri Kanuni Sultan Süleyman ve beşinci genel tahriri ise III. Murad zamanlarında gerçekleştirilmiştir (Kankal, 2011: 11-13). Yapılan tahrirlerde Milan hep Çankırı sancağına tabi bir nahiye ya da kaza merkezi olarak gösterilmiştir (Kankal, 2011: 22-23).

Osmanlı belge ve kaynaklarında Milan ya da Melan olarak geçen kaza, güneyden Karıpaşarı (Orta),

doğudan Kurşunlu, batıdan Çerkeş ve kuzeyden ise Bolu ile çevirili bulunmaktaydı (Kankal, 2011: 71). Kaza, günümüzde aşağı yukarı Bayramören ve Atkaracalar ilçelerinin tamamı ile Kurşunlu ve Çerkeş ilçelerinin bazı köylerini içerisine almaktadır. 1521 ve 1579³ tarihli tahrirlere göre 41 karyeden oluşan kazanın karyelerinin tamamı timar karyesi statüsündeydi. Yapılan söz konusu iki tahrirden 1521 tarihli tahrire göre Milan'da 1.389 hane, 552 mücerred ve 36 muaf nüfus tespit edilmiş olup, bunlardan toplamda 127.617 kuruş gelir elde edilmiştir. 1578-79 tarihli tahrire göre ise 2.284 hane, 1.132 mücerred ve 47 muaf nüfus tespit edilmiş olup, bunlardan 184.090 kuruş gelir elde edilmiştir.⁴ Timar istemi içerisinde idare edilen Milan kazasının karyelerinin bazıları daha sonra malikâne sistemine dâhil edilerek yönetilmiştir. Örneğin kazaya bağlı

³ 1579 tarihli tahrir için bkz. Ebubekir Keklik- Hatice Keklik, *1579 Tarihli Çankırı Mufasssal Tahrir Defteri, Defter-i Mufasssal-ı Livâ-i Kengiri (Hicri 986/Miladi 1579)*, Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları, Çankırı 2018, s. 310-350.

⁴ Milan nahiyesine bağlı karyeler şunlardır: Ağcakilise, Akkaraca/Akhoca, Aksekü, Aslanlu, Başovacık, Bayramviranı, Beğsi, Bereket, Çardak, Çartkilise-Çatkilise, Çiftlik, Demürlü, Dodurga, Dolab, Erdeş-Ardış/Evdeş, Eres/Aras/İrs, Eyub Kozu, Gebil, İlaldı, Ilıpınar, İnceöz, Karacalar, Karacaöyük, Karacaviran, Karataş, Kargalu, Kayabaşı, Kızılobruk, Köprülü, Kükürd-i Büzürg, Kükürd-i Küçük, Milan-ı Ula-Ulu Milan/ULU Melan, Oruç Gazi, Oyumağacı, Öyük, Sarıkaya, Sumucak, Talkoz, Yakalı, Yalnızca ve Yenice. Bkz. Ahmet Kankal, XVI. Yüzyılda Çankırı, Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları, Çankırı, 2011, s. 72-73; Ahmet Kankal, *Tapu-Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Çankırı Sancağı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1993, Ankara, 107-108. Bu karyelerden aynı tarihli tahrirde yani 1579 tarihli tahrir defteri üzerinde yapılan başka bir çalışmada farklı olarak Oyum Ağca vardır. Bkz. Ebubekir Keklik- Hatice Keklik, a.g.e., s. 310-346.

Atkaracalar karyesi, 1796 yılında malikâneye dönüştürülmek suretiyle idare edilmeye başlanmıştır (BOA, HAT 39/1948 (1).

1830'lu yıllara kadar 19 karyeden oluşan Milan kazasının havi olduğu karyeler şunlardır: Akseki, Akçakise, Andaboru (günümüzde Yaylatepesi), Bağra (günümüzde Karakuzu), Başovacık, Bayramören, Bereket, Beysi (günümüzde Akgüney), Bozkuş, Çardaklı (günümüzde Çardak), Çavundur, Dalkoz, Demirli, Dereköy, Dolap, Doma, Eyüpözü, Feriz, Gebil (günümüzde Boğazkaya), Ilıpınar, İnceöz, İsteyehacı (günümüzde Çakırbağ), İsteyekum (günümüzde Oluklu), İsteyetopcu (günümüzde Topcu), Karacalar, Karacaviran, Karataş, Kızara (günümüzde İncekaya), Kızılibrik, Kükürt, Oymaağaç, Oruçgazi (günümüzde Üçgazi), Susuz, Şeyhler (günümüzde Yurtpınar), Şerafettin (günümüzde Beytarla), Ulumilan, Yakalı ve Höyük (Elibol, 2005: 36). 1837 yılında yapılan nüfus sayımına göre Milan kazası, 25 karyeden⁵; Tanzimat döneminin ilk yıllarında 1840 yılında yapılan sayımlarda ise 26 karyeden oluşmaktaydı.⁶ Yine 1845 yılında yapılan temettü'at sayımlarında da kaza toplamda 26 karyeden müteşekkil olup bu karyeler şunlardır: Karacalar, Ulupınar tabi-i karacalar,

⁵ Bu karyeler şunlardır: Akseki, Uluğaç (İlic), Ulumilan, Çardak, Akçakise, Sarıkaya, Dolab, Yazıvıran, Yakalı, Beğsi, Karacaöyük, Dodurga, Kızılibrik, Kükürt, Virancık, Eyübozü, Atkaracalar, Ilıpınar, Demürlü, Öyük, Başovacık ve Çatkise. NFS_d_1883, s. 1-178.

⁶ Bu karyeler şunlardır: Bayramvıran, Dalkoz, Karataş, Akseki, İlic, Oyumağaç, Ulumilan, Çardak, Akçakise, Sarıkaya, Dolab, Yazıvıran, Yakalı, Beğsi, Karacaöyük, Dodurga, Kızılibrik, Kükürt, Virancık, Eyübozü, Atkaracalar, Ilıpınar, Öyük, Demürlü, Başovacık ve Çatkise. NFS_d_1884, s. 2-149.

Bayramvıran, Karataş, Ulumilan, Sarıkaya, Dalkoz tabi-i Milan, Uluc, Demirli, Öyük, Dolap, Yazıvıran, Karacaöyük, Dodurga, Kükürt, Virancık, Kızılbrik, Akçakise, Eyübüzü, Yakalı, Beğsi, Başovacı, Çatkise, Çardak, Oyumağaç, Akseki.⁷

Milan'a tabi karyeler içerisinde en büyük karye 159 hane ile Karacalar'dır. Esasında Milan'a ait temettü'at defteri incelendiğinde karye olarak belirtilen Ulupınar'ın da Karacalar'a bağlı bir idari birim olduğu görülmektedir. Bu bakımdan her iki karyeyi tek bir karye olarak görmek daha doğrudur. Hatta defterde her iki karyenin gelirleri birlikte sayılmıştır. En küçük karye ise ikişer haneye sahip Uluc ve Virancık'tır. Karacalarda toplamda 1.371 dönüm tarla; Uluc ve Virancık'ta ise sırasıyla 36 ve 24 dönüm ekilebilir arazi bulunmaktadır. Milan'a bağlı en büyük ikinci karye ise toplam 90 hane ve 357 dönüm ekilebilir arazisi ile Bayramvıran'dır. Üçüncü en büyük karye ise 66 hane 356,5 dönüm araziye sahip ismi muhtemelen Rumca olan Akçakise'dir. Diğer karyelerin büyük çoğunluğu küçük yerleşim yerleridir. Bunlardan 30 hanenin üzerinde olanlar 51 hane ile Karataş ve 39 hane ile Çatkise'dir.

Milan'ın kaza statüsü 1862 yılının ilk yarısına kadar devam etmiştir. Bu tarihe kadar diğer kazalarda olduğu gibi Milan kazasını da yerli müdürler idare emektedir.⁸ Ancak yerli müdürlerin zimmetlerine miri malı geçirmeleri ve bunlardan zimmetlerinin geri

⁷ BOA, ML_VRD_TMT_d_00818_00002-87.

⁸ Bu tarihte Çankırı'ya tabi 16 kazadan sadece İnallu kazası 1.000 kuruş maaşla çalışmaktadır. Diğer tüm kaza müdürleri maaş almamaktadır. BOA, A_}MKT_MVL_00144_00031_001_001, 13 L 1278 (12.04.1862).

alınamaması yüzünden merkezden alınan karar gereği Çankırı'da yeni bir mülki düzenlemeye gidilmiştir. Buna göre on altı kazadan müteşekkil Çankırı sancağı, ikişer üçer birleştirilerek merkez hariç yedi kazaya bölünmüştür. Bu kazalardan Kalecik müdürüne bin iki yüz elli diğer altı kaza müdürüne ise biner kuruş maaş verilmesi kararlaştırılmıştır (BOA, A.MKT.MVL 144/31(1), 13 L 1278 (12.04.1862). Karar gereğince Milan, Kuşunlu ve Karacaören kazalarıyla birleştirilerek merkez olarak Karacaören kazası belirlenmiştir. Bu şekilde bir mülki düzenleme daha sonra Milan'ın yeniden kaza olarak idare edilmesi için bazı teşebbüslerde bulunulmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Demirci esnafından Ali Ağa, Ali oğlu Hüseyin Yazıcı ve Alaybey oğlu Mehmed Ağa, ahali namına merkeze bir dilekçe göndermişlerdir. Dilekçede kaza merkezinin Karacaören'e taşınmasından sonra ahalinin işlerinin zamanında yapılamadığı, bu yüzden çoğu meselenin yüzüstü kaldığı belirtilmiştir. Bu nedenlerle dilekçede, Milan'ın yeniden müstakil kazaya dönüştürülmesi ve başına ahalinin vergilerine eklenmek suretiyle 300 kuruş maaşla Kuşakçı Osman Efendi'nin tayin edilmesi istirham edilmiştir (BOA, MVL 641/28 (1), 18 Ca 1279 (11.11.1862).

Bunun üzerine yaklaşık bir hafta sonra merkezden bir emirname gönderilerek Milan'ın yeniden müstakil bir kazaya dönüştürülmesinin uygun olup olmayacağının araştırılarak merkeze bildirilmesi emredilmiştir. Emir gereğince derhal gerekli tahkiklerde bulunmak üzere buraya Çankırı eşraflarından Kamil Efendi gönderilmiştir. Kamil Efendi, bir müddet sonra kaza merkezi Karacaören'e varıp Milan'ın önemli kimselerini meclise davet etmiş ve onlarla konu

hakkında bazı mülakatlarda bulunmuştur. Yapılan mülakatalar neticesinde halkın kesinlikle Milan'ın yeniden kaza olmak gibi bir dertlerinin olmadığı, işlerinde herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmadıkları ve mevcut kaza müdürleri Mehmed Emin Efendi'den memnun oldukları anlaşılmıştır. Hatta yapılan mülakatlarda halkın, kaza müdürüne vergilerine eklenmek üzere değil 300 kuruş 3 kuruş vermeye dahi güçlerinin olmadığını dedikleri belirtilmiştir (BOA, MVL 409/72, (1), 25 C 1279 (18.12.1862). Bundan sonra konu Karacaören meclisinde de ele alınmış ve yukarıdaki tahkikler bir mazbata halinde Çankırı kaymakamlığına bildirilmiştir (BOA, MVL 409/72, (2), 27 C 1279 (20.12.1862). Konu daha sonra Kastamonu eyaleti mutasarrıflığına ve oradan da sadrazamlık makamına iletilmiştir (BOA, MVL 409/72, (3), 2 B 1279 (24.12.1862); MVL 409/72, (4), 1 Ş 1279 (21.01.1863). Böylece Milan artık kaza statüsünü kaybetmiştir. Bununla birlikte Milan'ın son müdürü bulunan Mustafa Efendi, 1863 yılı sonlarına doğru merkeze yeniden bir dilekçe göndererek Milan'ın tekrar kaza olmasını ve kendisinin 750 kuruş maaş ile tayin edilmesini istirham etmiştir (BOA, MVL 429/130, (1), 19 Ca 1280 (01.11.1863). 1866, 1867, 1868 ve 1869 tarihli Devlet salnamelerine bakıldığında sırasıyla 18⁹, 24¹⁰, 22¹¹ ve 10¹² kazadan

⁹ Bu kazalar şunlardır: Çankırı, Şabanözü, Kurupazarı, Karıpazarı, Milan, Çerkeş maa Göni ve Boğaz, Karacaviran, Koçhisar, Bicurova, Kuşanlı, Öviz maa Kargı, Tuht, Kalecik, Haremeyn Aşireti ve Pernik ve Korfallu, Kuşlu Aşireti, Aksaçlı Aşireti, Nallu Aşireti ve İnallu Ballu. Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye, 1282/1866, s.167.

¹⁰ Bu kazalar şunlardır: Çankırı, Tuht, Kargı, Öviz, Koçhisar, Milan, Bicurova, Kuşanlı, Karacaviran, Çerkeş, Boğaz, Şabanözü, Kuru Nallu maa aşiret-i Kara Ciceli, Kalecik, İnallu

müteşekkil olarak gösterilen Çankırı kazaları arasında Milan da gösterilmiştir.

1866 tarihinden 1869 tarihine kadar olan Devlet Salnamelerinde müstakil kaza olarak gösterilen Milan, 1869 tarihli salnamede, 1862 yılındaki düzenlemede olduğu gibi Kurşunlu, Karacaören ve Milan'dan oluşan idari bir kaza ünitesi olarak gösterilmiştir. Bu veriler göz önünde bulundurulduğunda Milan her ne kadar 1862 yılında kaza statüsünden düşürülmüş ise de bir süre sonra yeniden kaza statüsünü elde etmiş ve en azından 1869 yılına kadar bu konumunu korumuş olduğu gözükmektedir. Fakat böyle bir durumun gerçekleşmiş olması muhtemel değildir. Çünkü 1863 yılında Çankırı sancağının kazaları üçe indirilmiştir (Demirel, 2009: 13). Bu tarihten sonra Milan, arşiv kayıtlarından takip edilebildiği kadarıyla Çerkeş'e bağlı idari bir ünite olarak idare edilmeye başlanmıştır. Nitekim 1871 tarihli bir belgede Milan kazasının eski müdürlerinden Ali Efendi'nin zimmeti hakkında yapılan yazışmalarda Milan idari bir birim

Ballu, Aşiret-i Akciceli, Karapazar, Kuşlu Aşireti, Keykel Aşireti ve İskilip. Bkz. Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye, 1283/1867, s. 166-167.

¹¹ Bu kazalar şunlardır: Çankırı, Tuht, Kargı, Öviz, Koçhisar, Milan, Bicurova, Kuşanlı, Karacaviran, Çerkeş, Boğaz, Şabanözü, Kuru, Nallu maa aşiret-i Kara Cicali, Kalecik, İnallu, Ballu, Aşiret-i Akciceli, Karapazar, Kuşlu Aşireti, Keykel Aşireti ve İskilip. Bkz. Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye, 1284/1868, s. 177.

¹² Bu kazalar şunlardır: Maa neva-i nefs-i Çankırı maa Becura, Koçhisar, Tuht, Çerkeş maa Boğaz, Ulak ve Şehabeddin, Viranşehir, Kurukavak, Kurşunlu ve Milan ve Karacaviran, Kalecik maa Kuru Nallu ve Karapazar ve Şabanözü ve İnalluballu. Bkz. Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye, 1285/1869, s. 182.

olarak Çerkeş kazası mülhakatından gösterilmiştir (BOA, ŞD 243/40, (4), 15 Ca 1288 (02.08.1871). Bununla birlikte 1869 Kastamonu vilayet salnamesinde Milan, Ulumilan ismiyle Çerkeş kazasına tabi Karacaviran nahiyesine bağlı bir karye olarak gösterilmiştir (Salname-i Vilayet-i Kastamonu, 1289/1869: 125). Günümüzde artık Milan adında bir yerleşim yeri olmayıp, şu anda bu yerleşim yerinde Bayramören ilçesine bağlı Belenli adında bir köy bulunmaktadır. Belenli köyü günümüzde bağlı bulunduğu Bayramören ilçesine 15 km, Kurşunlu ilçesine 28 km uzaklıkta olup, Bayramören'in doğusunda Kurşunlu'nun kuzeyinde Melen Dağı ve Melân vadisinin güney yamacında yer almaktadır (Yazıcı, 2007: 17).

2. Milan'ın Nüfusu

1831 tarihinde askeri saikle yapılan ilk esaslı nüfus sayımında Milan kazasında 2.098 nefer kaydedilmiştir (Karal, 1995: 147). 1837 ve 1840 yılı nüfus sayımlarına göre ise kazada sırasıyla 816 hane, 2.163 Müslüman nüfus ve 576 hane 1.787 Müslüman nüfus tespit edilmiştir. 1837 nüfus sayımına göre Bayramviran'da 92 hane, Dalkoz'da 63 hane, Karataş'ta 57 hane, Akseki'de 13 hane, Uluc (Uluağaç)'ta 16 hane, Ulumilan'da 29 hane, Çardak'ta 10 hane, Akçakise'de 73 hane, Sarıkaya'da 9 hane, Dolab'ta 30 hane, Yazıvıran'da 15 hane, Yakalı'da 9 hane, Beğsi'de 10 hane, Karacaöyük'te 5 hane, Dodurga'da 7 hane, Kızılıbrik'te 16 hane, Kükürt'te 34 hane, Virancık'ta 4 hane, Eyübozü'nde 26 hane, Atkaracalar'da 204 hane, Ilıpınar'da ya da Ulupınar'da 11 hane,

Demirli'de 9 hane, Başovacık'ta 18 hane ve Çatkise'de 38 hane bulunmaktadır. 1840 nüfus sayımına göre ise Bayramviran'da 105 hane, Dalkoz'da 54 hane, Karataş'ta 56 hane, Akseki'de 12 hane, Uluc'ta 2 hane, Oyumağaç'ta 14 hane, Ulumilan'da 28 hane, Çardak'ta 11 hane, Akçakise'de 73 hane, Sarıkaya'da 9 hane, Dolab'ta 26 hane, Yazıviran'da 14 hane, Yakalı'da 8 hane, Beğsi'de 9 hane, Karacaöyük'te 4 hane, Dodurga'da 7 hane, Kızılıbrik'te 13 hane, Kükürt'te 28 hane, Virancık'ta 2 hane, Eyübüzü'nde 25 hane, Atkaracalar'da 120 hane, Ilıpınar'da ya da Ulupınar'da 8 hane, Öyük'te 14 hane, Demirli'de 7 hane, Başovacık'ta 17 hane ve Çatkise'de 38 hane tespit edilmiştir (BOA, NFS.d. 1883, s. 1-178; NFS.d. 1884, s. 1-149).

Temettü'at sayımları neticesinde yapılan sayımlarda kazada toplamda 718 hane olduğu görülmektedir. Buna göre Karacalar'da 159, Karacalar'a tabi Ulupınar'da 10, Bayramviran'da 90, Karataş'ta 51, Nefs-i Ulumilan'da 23, Sarıkaya'da 8, Milan'a tabi Dalkoz'da 49, Uluc'ta 2, Demirli'de 10, Öyük'te 14, Dolap'ta 25, Yazıviran'da 14, Karacaöyük'te 4, Dodurga'da 6, Kükürt'te 28, Virancık'ta 2, Kızılıbrik'te 12, Akçakise'de 66, Eyübüzü'nde 24, Yakalı'da 8, Beğsi'de 11, Başovacık'ta 14, Çatkise'de 39, Çardak'ta 9, Oyumağaç'ta 13 ve Akseki'de 12 hane bulunmaktadır (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 2183). Her bir hanede ortalama dört kişinin yaşadığı kabul edilirse kazada toplamda 2.872, beş kişinin yaşadığı varsayılır ise de 3.590 nüfusun olduğu söylenebilir. Her iki halde de Milan'daki nüfusta ciddi bir artışın yaşandığı anlaşılmaktadır.

Burada Müslüman olmayanların 1845 sayımlarına dâhil edilmesiyle sayının bu rakama çıktığı düşünülebilir. Ancak incelenen defterde Müslüman olmayan nüfusa neredeyse rastlanmamıştır. Sadece Karacalar karyesi 101 nolu hanede ikâmet eden Topaç oğlu Martin adlı yabancı bir isme tesadüf edilmiştir (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 22). Hatta Rum yerleşmelerinin karakteristik özelliklerini gösteren Çatkise, Akçakise gibi yerleşim yerlerinde bile yabancı bir isme tesadüf edilmemiştir. Ancak örneğin Çatkise’de Matai oğlu ve Penti oğlu şeklinde isimler var ise de çocuklarının isimleri Ebubekir, Hasan, Ömer şeklindedir (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 167-172).

Deftere göre kazanın en fazla nüfusa sahip karyesi toplam 169 hane ile Atkaracalar’dır. Bu arada defterde Atkaracalar ile Ulupınar karyelerinin birlikte sayıldığını bir kez daha belirtmekte fayda vardır. Buna göre Atkaracalar’da 159; Ulupınar’da ise 10 hane bulunmaktadır (BOA, ML.VRD.TMT. d. 818, s. 2-38). En az nüfusa sahip karyesi ise ikişer hane ile Uluc ve Virancık’tır ((BOA, ML.VRD.TMT. d. 818, s. 108-109, 135). Diğer karyelerden Bayramvıran’ın 90 hanesi, Karataş’ın 51 hanesi, Nefs-i Ulumilan’ın 23 hanesi, Sarıkaya’nın 8 hanesi, Milan’a tabi Dalkoz’un 49 hanesi, Demirli’nin 10 hanesi, Öyük’ün 14 hanesi, Dolab’ın 25 hanesi, Yazıvıran’ın 14 hanesi, Karacaöyük’ün 4 hanesi, Dodurga’nın 6 hanesi, Kükürt’ün 28 hanesi, Kızılibrik’in 12 hanesi, Akçakise’nin 66 hanesi, Eyübüzü’nün 24 hanesi, Yakalı’nın 8 hanesi, Beğsi’nin 11 hanesi, Başovacık’ın 14 hanesi, Çatkise’nin 39 hanesi, Çardak’ın 9 hanesi, Oyumağaç’ın 13 hanesi ve

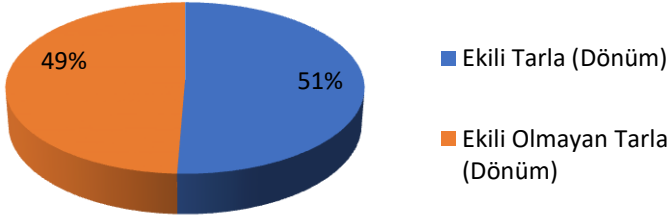
Akseki'nin 12 hanesi vardır (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 2-183).

3. Milan'ın Sosyo-Ekonomik Durumu (1844-1845)

Defter incelendiğinde halkın büyük çoğunluğunun tarım ve hayvancılıkla uğraştığı anlaşılmaktadır. Sayımlar neticesinde kaza halkının tasarrufunda, 2.778 dönümü ekili, 2.583 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 5.361 dönüm arazi olduğu tespit edilmiştir. Kaza karyelerinde sırasıyla ekili ve ekili olmayan arazi oranları şöyledir: Karacalar'da, 704 dönümü ekili, 667 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 1.371 dönüm; Karacalar'a tabi Ulupınar'da, 26 dönümü ekili, 28 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 54 dönüm; Bayramviran'da 181 dönümü ekili, 176 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 357 dönüm; Karataş'ta, 184 dönümü ekili, 162 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 346 dönüm; Nefs-i Ulumilan'da 56 dönümü ekili, 66 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 122 dönüm; Sarıkaya'da 12 dönümü ekili, 26 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 38 dönüm; Dalkoz'da 333,5 dönümü ekili, 233 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 566,5 dönüm; Uluc'ta 18 dönümü ekili, 18 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 36 dönüm; Demirli'de 41 dönümü ekili, 80 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 121 dönüm; Öyük'te 52 dönümü ekili, 83 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 135 dönüm; Dolab'ta 98 dönümü ekili; 78 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 176 dönüm; Yazıviran'da 54 dönümü ekili, 43 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 97 dönüm, Karacaöyük'te 11 dönümü ekili 11 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 22 dönüm;

Dodurga'da 14 dönümü ekili, 24 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 38 dönüm; Kükürt'te, 78 dönümü ekili, 99 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 177 dönüm; Virancık'ta 11 dönümü ekili, 13 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 24 dönüm; Kızılibrik'te 79 dönümü ekili, 39 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 118 dönüm; Akçakise'de 209,5 dönümü ekili, 147 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 356,5 dönüm; Eyübozü'nde 125 dönümü ekili, 158 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 283 dönüm; Yakalı'da 63 dönümü ekili, 64 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 127 dönüm; Beğsi'de 50 dönümü ekili, 48 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 98 dönüm; Başovacık'ta 47 dönümü ekili, 69 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 116 dönüm; Çatkise'de 270 dönümü ekili, 322 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 592 dönüm; Çardak'ta 41 dönümü ekili, 35 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 76 dönüm; Oyumağaç'ta 78 dönümü ekili, 54 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 132 dönüm ve Akseki'de 20 dönümü ekili, 20 dönümü ekili olmamak üzere toplamda 40 dönüm. (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 2-183).

**1845 Sayımlarına Göre Milan'da Ekili ve Ekili Olmayan
Tarla Miktarı**

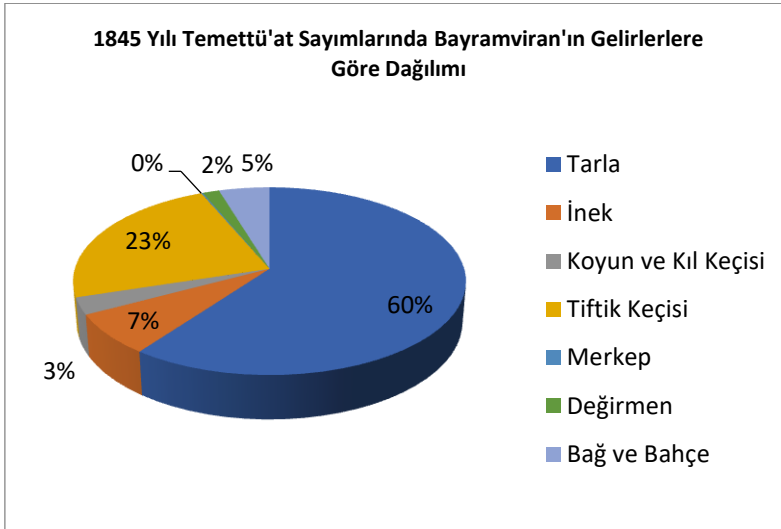


Şekil 1

Genel olarak arazilerin büyük ekseriyeti hane sahibi tarafından işlenmiş olup çoğunluğu tarladır. Bu anlamda bağ ve bahçe miktarı oldukça azdır. Burada kimi hane sahiplerinin tasarruflarındaki bir kısım tarlalarını kiraya verdiklerini belirtmek gerekir. İncelenen defterde görülen en önemli hususlardan biri arazilerin verimliliklerinin farklılık arz etmesidir. Örneğin Karacalar'da 16 numaralı hanede oturan Mahmud isimli şahsın 5 dönümlük tarlasından yıllık 65 kuruşluk gelir elde edilmişken; 19 numaralı hanede oturan Hidayet'in aynı miktarlı tarlasından 155 kuruşluk gelir elde edilmiştir (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 5-6). Yine Kükürt karyesinde 2 numaralı hanede ikamet eden İplikdar oğlu Ali'nin 1 dönümlük tarlasından yıllık 30 kuruş gelir elde edilmişken; 4 numaralı hanede ikâmet eden Tatar oğlu Mustafa'nın 2 dönümlük tarlasından 25 kuruş elde edildiği görülmektedir. (BOA, ML.VRD.TMT.d.

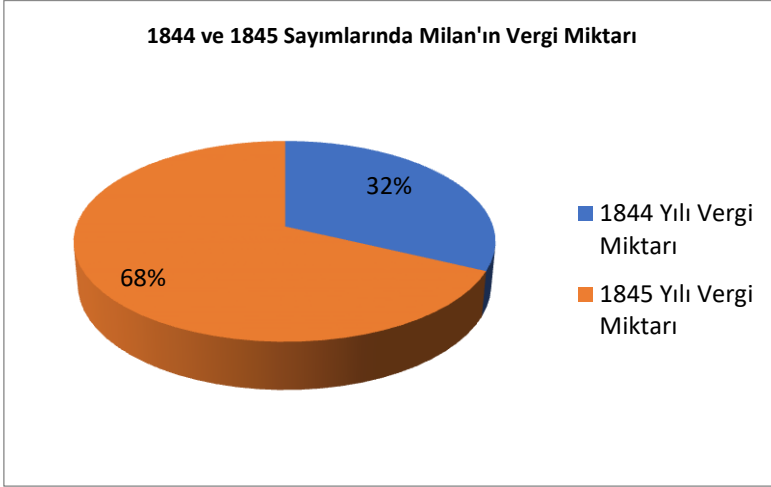
818, s. 129). Bu şekilde örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Kaza halkının çoğunun hanesinde en az bir inek, camus, öküz ya da mandanın beslendiği tespit edilmiştir. İncelenen deftere göre 1 adet ineğin 12 kuruş, 1 adet koyunun 5 kuruş, 1 adet tiftik keçisinin 8 kuruş, 1 adet kıl keçisinin 5 kuruş, 1 adet kısrağın 20 kuruş, 1 adet merkebin 10-15 kuruş arasında yıllık gelir sağladığı anlaşılmaktadır. Hane sahiplerinin gelirleri arasında en çok yetiştirilen hayvanlar arasında tiftik keçisi ve koyun yer almaktadır (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 2-183). Tiftik keçisinin en çok yetiştirildiği yerlerden biri Bayramviran'dır. Karyenin 1845 yılındaki temettü'at sayımları neticesinde tespit edilen 22.463 kuruşluk vergisinin 2.248 kuruşu tiftik keçisine aittir. (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 42-64).



Şekil 2

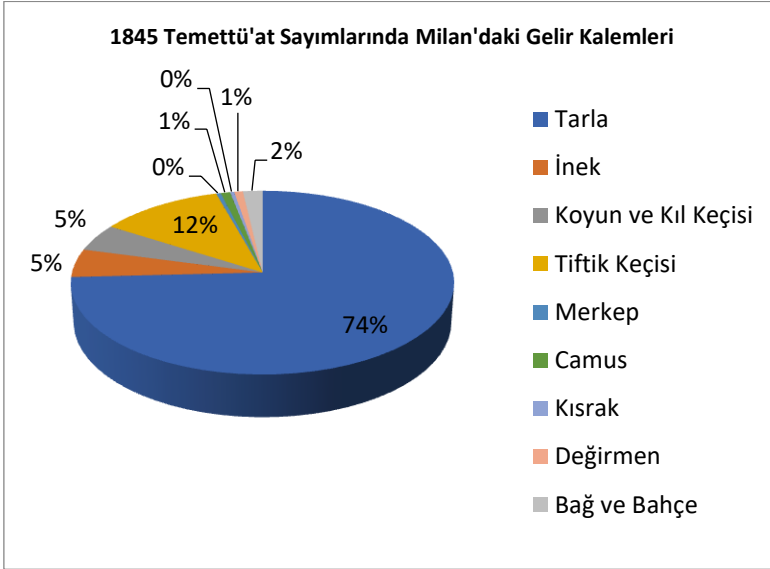
Defterde hane sahiplerinin yıllık kazançlarının hesaplanmasında pek çok hata yapıldığı tespit edilmiş olup gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Hesaplamalarda dikkati çeken en önemli hususlardan biri hane sahiplerinden zuhurat adı altında oldukça fazla vergi alınmış olmasıdır. Örneğin Karacalar karyesine kayıtlı 6 numaralı hane sahibinin arazi ve hayvan üzerindeki geliri 317 kuruş olarak kaydedilmişken zuhurat adı altında da 498 kuruş kaydedilmiştir. (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 3). Yine Kükürt karyesine kayıtlı 3 numaralı hanenin temettü'at yazımında sadece 2 dönüm ekili tarlasının 25 kuruş geliri yazılırken toplamda 348 kuruş yıllık kazancı olduğu belirtilmiştir (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 129). Keza aynı karyenin 5 numaralı hanesinde ikâmet eden İmamoğlu Mehmed'in 4 dönüm ekili tarlasının 50 kuruşluk ve 1 adet ineğinin 12 kuruşluk yıllık gelirine ki toplamda 62 kuruşluk geliri olmasına karşılık zuhurat adı altında 388 kuruşluk daha geliri olduğu kaydedilmiştir (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 130). Bazen zuhurat olup olmadığı belirtilmeden yıllık gelirin verildiği durumlar da söz konusudur. Örneğin Akçakise karyesinde 30 numaralı hanede ikâmet eden Nebi oğlu Mehmed'in sadece 7 dönüm arazisine karşılık 85 kuruşluk kazancı olduğu yazılmış olmasına rağmen yıllık kazancı 450 kuruş olarak hesaplanmıştır (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 145). Defterde, Milan'da halkın ödediği 1844 vergisi 113.034 kuruş olarak tespit edilmiştir. 1845 yılında yapılan sayımda ise halkın 243.246 kuruş kazancı olduğu hesaplanmıştır. (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 2-183).



Şekil 3

Defterde hizmetkârlık, imamlık, çobanlık, hububatlık, çerçici, mukayyitlik gibi işlerle meşgul olanlar da bulunmakta olup bunların da yıllık kazançları verilmiştir. Bunun dışında sakat, ihtiyar, deli, yetim, ama olanlar da verilmiştir. Şunun bunun yardımlarıyla geçinen bazı kimselerden hiç vergi alınmamıştır. Örneğin Karacalar'da 136, Bayramviran'da 15 ve Akseki'de 4 numaralı hane sahipleri Koca Ömer oğlu Ali, Âşık Yunus ve Hasan Şeyh oğlu İbrahim'den halkın yardımlarıyla geçinmeleri, keza Bayramviran'da 19 ve Beğsi'de 3 numaralı hanelerde oturan Yılandı oğlu Abdullah ile Akbiyık oğlu Mustafa'dan ihtiyar ve sakat olmaları, Akçakise'de 20 ve Çardak'ta 9 numaralı hanelerde ikâmet eden Köse oğlu Ahmed ve Yusuf oğlu Hidayet'ten hanesinden başka emlak, arazi ve hayvanata dair bir şeyleri olmaması gerekçeleriyle vergi alınmamıştır. Bazılarından da tasarrufunda arazi olması olmasına rağmen vergi alınmamıştır. Bu bakımdan

Bayramvıran'da 32 ve 33 numaralı hanelerde ikâmet eden Boyacı oğlu Memiş ve Saray oğlu Bekir'den birer dönüm; Başovacık'ta 2 ve 14 numaralı hanelerde oturan Törpedi oğlu Mehmed ve Hacı Hamid oğlu Mustafa'dan beşer dönüm; Çatkise'de 7, 12 ve 28 numaralı hanelerde ikâmet eden Hacı oğlu Mustafa, Gamsız oğlu Ali ve Abacı oğlu Ali'den sırasıyla 6 ve beşer dönüm arazileri olmalarına rağmen vergi alınmamıştır. Bazılarından da kayıp olmaları münasebetiyle vergi alınamamıştır (BOA, ML.VRD.TMT.d. 818, s. 2-183).



Şekil 4

Sonuç

Her devletin en önemli görevi toplumunun refah ve güvenliğini temin etmektir. Bunun için ülkesindeki vergi potansiyelini ortaya çıkarması gerekir. Çünkü sürekli bir şekilde artan ve değişen kamu hizmetleri

için pek çok masrafa ihtiyaç vardır. Bu bağlamda klasik dönemde ortalama 30 yılda bir tahrirler yapılmıştır. Klasik dönem sonrasında ise yeni fethedilen ya da elden çıktıktan sonra yeniden ele geçirilen yerler dışında sil baştan tahrirler yapılmamıştır. Bunun yerine eski tahrirler üzerinden birtakım düzeltmeler yapmak yoluna gidilmiştir. 17. yy'dan sonra özellikle 18. yy'dan itibaren Osmanlı fetihlerinin durma noktasına gelmesi, üstelik bir kısım toprakların elden çıkması, siyasi, ekonomik ve toplumsal çalkalanmaların yaşanması merkezi idarenin daha fazla mali kaynağa ihtiyaç duymasına sebebiyet vermiştir. Bu noktada Tanzimat döneminde muhassıllar yoluyla bazı sayımlar yapılmış ise de neticeden olumlu sonuç alınamamış ve 1844-45 yılında yeniden sayımlar yapılmıştır.

Bu sayımlar içerisinde çalışmanın konusunu oluşturan Milan da bulunmaktadır. Defter üzerinde yapılan incelemelerde özellikle 1844 ve 1845 yılları vergi miktarları arasındaki farkın oldukça fazla olduğu görülmektedir. Bu farkın sebebi iki nedene bağlanabilir. Birincisi halkın gelirlerini gizlemiş olabileceği ihtimalidir. İkincisi ise vergi tevzilerinde görevlilerin gerekli hassasiyeti göstermemiş olmaları ihtimalidir. Nitekim belirtildiği üzere Milan'a bağlı karyelerin 1844 yılı vergisi 113.034 kuruş olarak hesaplanmışken; 1845 yılında yapılan sayımlar neticesinde 241.911,5 kuruş olarak hesaplanmıştır. Görüldüğü üzere aradaki fark iki katında da fazla çıkmıştır. Temettü' sayımlarının doğru olduğu düşünülürse devletin Milan örneğinde olduğu gibi büyük vergi kayıpları yaşadığı anlaşılmaktadır. Vergi kayıpları ise devletin halkın refah ve güvenliği için harcaması gereken kaynakların bir miktarından

mahrum kalması anlamına gelmektedir. Çalışmanın en önemli çıktılarından biri Milan'daki halkın geçim kaynaklarının ziraat ve hayvancılığa dayalı olduğunun anlaşılmasıdır. Ancak burada tarım arazilerinin hepsinin coğrafi, iklim vb. nedenlerle aynı verimlilikte olmadıklarını belirtmek gerekir. Milan'da en çok yetiştirilen ve en değerli hayvan türleri arasında tiftik keçisinin varlığını burada vurgulamak gerekir. Çünkü tiftik keçisinin kolları özellikle tekstil sanayinde yaygın kullanılan bir hammaddedir. Bu veriden hareketle her ne kadar belgelere yansımamış olsa da Milan'da en azından küçük çaplı da olsa bir tekstil atölyesinin varlığından bahsedilebilir. Ayrıca defterde ihtiyar, sakat ya da özürlü kimselerden vergi alınmamış olması devletin sosyal yönünü ortaya koyması bakımından kayda değerdir. Son olarak bu defterin an altında en başta kaza naibi daha sonra müdür ve azalarının mühürlerinin bulunduğunu belirtmekte fayda vardır.

Kaynakça

A. Arşiv Kaynakları

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Hatt-ı Hümayun (HAT): 39/1948.

Maliye Varidat Muhasebesi Temettuat Defterleri
(ML.VRD.TMT.d): 818.

Meclis-i Vala Evrakı (MVL): 641/28; 409/72.

Nüfus Defterleri (NFS.d): 1883; 1884.

Sadaret Mektubi Kalem Meclis-i Vala Evrakı (A.MKT.MVL):
144/31

Şura-yı Devlet Evrakı (ŞD): 243/40.

2. Resmi Yayınlar

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye, 1282/1866; 1283/1867; 1284/1868; 1285/1869.

B. Kitap ve Makaleler

Bilirli, Tahir. (2018). Temettuat Defterlerinin Hazırlanmasında İmar Meclisleri'nin Rolü. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 7 (3), 2131-2141.

Bilirli, Tahir. (2019). Tanzimat Dönemi İmar Meclisleri (1845-1846), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Demirel, Muammer. (2009). "XIX. Yüzyılda Çankırı (Kengiri)'de İdari Yapı", *Çankırı Araştırmaları Dergisi*, Çankırı, 4 (4), 9-14.

Elibol, Ahmet. (2005). Yakınçağ Başlarından Tanzimat'a Kadar Çankırı (1789-1839), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.

Eryılmaz, Mehmet. (2022). Kısa Kurşunlu Tarihi ve 1840-1845 Tarihli Nefs-i Karacaviran Tahrirlerinin Transkripsiyonu, Ankara: Kurşunlu Belediyesi.

Güran, Tefik (2014). 19. Yüzyıl Temettuat Tahrirleri. 19. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi Üzerine Araştırmalar (ss. 191-203). İstanbul: Türkiye İş Banası Kültür Yayınları.

İnalçık, Halil (1964). Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri. *Belleken*, 28 (112), 623-690.

Kankal, Ahmet. (1993). Tapu-Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Çankırı Sancağı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Kankal, Ahmet (2011). *XVI. Yüzyılda Çankırı*, Çankırı: Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları.

Karal, Enver Ziya. (1995). Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831, Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.

Keklik, Ebubekir ve Keklik, Hatice. (2018). 1579 Tarihli Çankırı Mufassal Tahrir Defteri, Defter-i Mufassal-ı Livâ-i Kengiri (Hicri 986/Miladi 1579), Çankırı: Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları.

Kütükoğlu, Mübahat S. (1995). Osmanlı Sosyal ve İktisâdî Tarihi Kaynaklarından Temettü Defterleri. Belleten, 59 (225), 395-413.

Pakalın, Mehmet Zeki. (1993). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C. III, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Sami, Şemseddin. (1317). Kamûs-ı Türkî, Dersaadet: İkdâm Matbaası.

Sayın, Abdurrahman Vefik. (1999). Tekâlif Kavaidi (Osmanlı Vergi Sistemi), Ankara: Maliye Bakanlığı, Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı, Yayın No: 1999/352.

Serin, Mustafa. (1998). Osmanlı Arşivi'nde Bulunan Temettuât Defterleri. Başbakanlık I. Milli Arşiv Şurası, 20-21 Nisan 1998, Tebliğler, Tartışmalar, İçinde (ss 717-728). Ankara.

Seyitdanlıoğlu, Mehmet. (1992). Tanzimat Dönemi İmar Meclisleri. Osmanlı Araştırmaları Dergisi, 3, 323-332.

Tabakoğlu, Ahmet. (2020). Osmanlı Mâlî Tarihi, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Yazıcı, Erdiñç. (2007). Ulumelân, Köyden Şehre Göç ve Şehirleşme Sürecinde Belenli'de Toplumsal Yapı Değişiklikleri (1960-2005), Ankara: İlke Emek Yayınları.

**КОНТЕНТ-АНАЛИЗ XVIII-XIX ВВ. КАЗАК-РЕСЕЙ
ҚАТЫНАСТАРЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУ
ЗАҢДЫЛЫҚТАРЫН ЗЕРТТЕУ ТӘСІЛІ РЕТІНДЕ***
**Content Analysis As a Method of Identification of
Trends of The Kazakh-Russian Relations
Formation in The XVIII-XIX Centuries**

AMANGELDY KASHKIMBAYEV

Leading Researcher, The Institute of History of the
State of MES RK Candidate of historical sciences,
associate professor, amangeldy1951@mail.ru

Annotation

In the present circumstances, the process of relations between the Republic of Kazakhstan and the Russian Federation is of great interest. The nature of being eternal neighboring states they have to make decisions on political, socio-economic issues not only in the name of state interests of Kazakhstan and Russia.

Thus, considering the process of cooperation on the example of Kazakhstan and Russia as two major states seems relevant, since relations between them are permeated by the closest political, socio-economic ties, the roots of which are deep in history.

However, there are still outstanding issues in relations, and the process of relations between the states of the region may depend on their correct solution. Among which, in our opinion, the weakness of the generally accepted methodology of studying history, which raises doubts in sincerity in relations, the existence of "blank pages".

*Работа выполнена при финансовой поддержке
Министерства образования и науки Республики Казахстан
(Грант № AP08856071).

An example of this is the history of the formation and development of relations, which in the Soviet period was presented as a long "process of voluntary entry of the Kazakh steppe into the Russian Empire." There was no answer to how the Kazakh elite, represented by the khans of Kassym, Khaknazar, Tauekel, Abulkhair, Abylay, with the support of a certain Kazakh society, considered rapprochement with Russia, to be under its patronage, the best solution for their time.

By analyzing the letters of the Kazakh khans to the Siberian Governor Gagarin, through him looking for a way to out to the emperor of Russia (the method of content analysis is used), it can be noticed that the Kazakh rulers never put their people in the pose of either the Dzhungar or the Central Asian khans who were suffering from the attack. They fought them on an equal footing.

At the same time, as the Bashkirs, who enjoy Russia's patronage as subjects of the Russian state, go unpunished, as it wishes to occupy the territory of the Kazakhs with the help of the Dzhungars for the construction of Russian cities, military fortresses, and begin to colonize the steppe, the khans swore eternal loyalty and friendly relations to Russia, their practical expression in a "military alliance" with Russia.

Keywords: content analysis, Dzungars, Khontaishy, Governor of Siberia, Bukholtz, Bashkirs, peaceful relations, military union, Charter of honor, taking the oath, ambassadors, embassy

XVIII ғасыр қазақ хандығы мен мемлекеттілінің одан әрі нығая түсуіне түбегейлі әсер еткен елеулі оқиғалардан басталса, олардың қатарына Ресей империясының Орталық Азия мен Қазақстанда орын ала бастаған отарлау саясатын, жатқызу орынды. Ресей империясының осы аймақта орын ала бастаған саясатының түпкі мақсаты күні бүгінге дейін шешілмей келе жатқан даудың жалғасы. Ресейлік депутат С. Севостьяновтың Қазақстан жері қазақтарға тиесілі

емес деген кезекті «жан айқайына» қарсы кезінде-ақ белгілі Ресей тарихшысы, Ресей тарихына байланысты қомақты еңбек жазған Н.М. Карамзин: «Начало российской истории представляет нам удивительный и едва ли не не беспримерный в летописях случай... Великие народы, подобно великим мужам, имеют свое младенчество и не должны его стыдиться...» деген ойды ұрпаққа жеткізбек болса (Карамзин, 2020), басқа орыс тарихшысы В.О. Ключевскийдің пікірінше: «Обширная восточноевропейская равнина, на которой образовалось русское государство, в начале нашей истории не является на всем своем пространстве заселенной тем народом, который доселе делает ее историю... История России есть история страны, которая колонизируется. Область колонизации в ней расширялась вместе с государственной ее границей» (Ключевский, 1987: 49).

Біз зерттеп отырған кезең – Ресей империясының сыртқы саясатында Шығыстың, Азияның мемлекеттерімен сауда, саяси және экономикалық байланыстарды дамытқаннан гөрі, оларды империяның құрамдас бөліктеріне (колония – Қ.А.) айнадыру әрекеттері басымдық ала бастаған кезең. Осыған орай, ресейлік ғалым, тарих ғылымдарының докторы, профессор Д.В. Дмитриевтің Ресейдің қазақ жерінде жүргізген саясатының нәтижелеріне қатысты берген пікірін оқырманға жеткізуді жөн деп санаймыз. Ғалымның пікірінше, қазақ даласына байланысты «Была избрана стратегия укрепления подданнической зависимости, которая реализовывалась через утверждение казахов в

подданстве с помощью периодических присяг и привлечением их (қазақтарды – А.Қ.) к российской стороне как физически (провоцируя их приезды в пограничные города) так и «приласканием», т.е. потакая просьбам казахской элиты и создавая образ внимательного и заботливого патрона в глазах простых людей» (Васильев, 2015: 8), – деп жазады.

1730 жылы Әбілхайыр ханның қабылдауына ресми түрде қол жеткізе алмай кеткен орыс елшісі М. Тевкелев елшіліктің мақсатын Петрдің төмендегі сөздерімен түсіндірген: «По возвращении ис Персидского похода ... Петр Великий изволил иметь желание для всего отечества Российской империи полезное намерение в приведении издревле слышимых и в тогдашнее время почти неизвестных обширных Киргиз-Кайсацких орд в Россиское **подданство** высокою своею монаршего особою меня, нижайшего, к тому употребить намерение имел с тем, буде оная орда в точное подданство не пожелает, то стараться мне несмотря на великие издержки хотя бы до мелиона держать, но токмо чтоб только одним листом под протекциею Российской империи быть обязались – напишет в своих записках в 1722 году известный русский посол А. Тевкелев, – ... Петр Великий в [1]722-м году, будучи в Персидском походе и в Астрахани, чрез многих изволил уведомится об оной орде, хотя-де оная Киргиз-Кайсацкая степной и лехкомысленный народ, токмо-де всемазиатским странам и землям оная-де орда ключ и врата: той ради причины оная-де орда потребна под Российской протекциею быть, чтоб только чрез их

во всех Азиатских странах коммуникацею иметь и к Российской стороне полезные и способные меры взять».

Осыдан бастап Ресей қазақ даласы империя дәрежесінде көріне бастаған мемлекетке қажеттілігін (принадлежность – А.Қ.) геосаяси тұрғыдан нақтылап, қалай да болса қазақ хандығын өзіне тәуелді етудің жаңа жолдарын іздестірген. Дала тұрғындарының қоғамдық өмірі мен салт-дәстүрлерін танып-білуді өзінің сенімді деген адамдарына тапсыра басаған.

Деректерге сәйкес, 1730-шы жылдың мамыр-маусым айларында орыс мемлекетінің астанасы Санкт-Петербург қаласына Кіші жүздің ханы Әбілхайыр елшілері ретінде бір топ Орта және Кіші жүздің ру басшыларының келгені белгілі. Олардың қолында Әбілхайырдың орыс патшасы Анна Иоановнаның атына жазған хаты болып, онда Кіші жүздің ханы қол астындағы халқын Орал өзенінің арғы жағындағы (орыс мемлекетінің бодандығындағы – Қ.А.) башқұрттардан қорғауды өтінген (Әбілхайырдың хаты, 1730: 35)

Ең қызығы, Ресей империясы Сыртқы істер коллегиясының осы жылдың 30-шы қазанындағы мәлімдемесінде қазақ елшілерінің келу мақсаты мүлдем басқаша көрсетілген: «Приехали в Москву от Киргис-кайсацкой орды посланцы с листом от их хана Абулхаира, в котором писано, что он со своим владением желает быть у е.и.в. в подданстве» (Сыртқы Істер Коллегиясы, 1830: 35). Яғни, хаттағы біз ешқашанда башқұрттармен қарым-қатынаста болған емеспіз, ал егер де орыс мемлекеті өзінің қол астындағы башқұрттардан

бізге қорған болғанда ғана олармен (башқұрттармен – Қ.А.) келісім жағдайда бола аламыз дегенді бізге міндеттеп отырған сіздің адамыңыз – Алдарбай. Сонда ғана біз сіздің бодан болуыңызды қалауымыз мүмкін деген сөздердің мағанасы өзгеріске ұшырап отырғанын байқауға болады.

Осыдан кейін, Мамет Тевкелев басқарған елшіліктің Әбілхайыр хан ордасына жедел аттанып, Қазақ хандығын Ресей мемлекетінің қол астына алу туралы Ерекше қағазды қазақ хандары мен сұлтандарына табыстап, әрі олардың бағынышты елімен бірге Ресейдің «қамқорлығына» өту келісімін қалай да болса қағаз бетіне түсіріп, оны кейін «бодандықпен» алмастырды.

Осы арада жиырма төрт жылдан аса уақыт қазақ даласында қызмет жасаған орыс чиновнигі, Жекеленген Сібір корпусы штабының басқарушысы, генерал-майор Г. Броневскийдің пікіріне де назар аудара кетсек. Ол 1831 жылы Батыс-Сібір генерал-губернаторының атына жолдаған жазбасында: «...народ киргизский чужд понятия о гражданских формах и притом так нетерпелив, что малейшую отсрочку в удовлетворении приносимой просьбы считает уже за отказ, за несправедливость. В приказах же наших гражданские чиновники посвятили себя канцелярским обрядам и тем тянут дела; притом принуждают подавать просьбы письменные Толмачи и разные грамотные люди через сие сделали себе промысел, чем вводя в убытки дикаря-киргиза, обременяют и приказы заведением дел тогда как разбирательство на

словах, по степному обыкновению (астын сызған – авт. Қ.А.), скоро и решительно освобождало бы приказ от нетерпеливого просителя...» – деген ойды білдіре отыра, – Вместо того, чтобы чиновникам приказов предаваться деятельности, посещать часто кочевья, принимать искреннее участие в ограждении киргиз от обид их неприятелей и тем в ползу нового в степи устройства сблизиться с ним и выигрывать доверенность, они отличаются медлительностью, и такие же медленные разрешения получают от областного начальства ... чиновники наши хладнокровно тянут дела ... в раздражение народа. Посему, для для пользы общей, я бы полагал: приказам повелеть действовать словесным судом ... от подачи письменных просьб киргиз освободить, а словесны просьбы их записывать в книгу, и ... решать по степным обычаям, чрез биев...Оценивая в полной степени государственную пользу от присоединения сего многочисленного народа к России со всеми дальнейшими видами и последствиями ... нет нужды содержать значительную военную силу для охраны границы в 1500, а торговле проложены безопасные пути в Китай, Бухарию, Коканти проч.» (Броневский, 1831: 25).

Тарихи деректерге сүйенетін болсақ, XVIII ғасырда Ресей мемлекетімен бейбіт келісімге келуді алғаш ұсынған Кіші жүз ханы Әбілхайыр емес. Және де Әбілхайырдың да, оған дейінгі қазақ хандарының өтініш-тілектерінде «Ресейдің боданы боламыз» («подданство») деген сөз болмағанын да байқау қиын емес.

Бірінші құжат. 1716 жылдың 12 қыркүйегінде Сібір губернаторы М. Гагарин 1-ші Петрдың атына жазған мәлімдемесінде Тобыл қаласына Тәуке ханның (құжатта Тевка – Қ.А.) елшісі Тайкомур Колтубай Аталыковтың (құжаттағы транскрипция – Қ.А.) келгені туралы айтылады (Гагарин, 1716; 16) Елшінің негізгі мақсаты қазақ халқының Ресей мемлекетімен мәңгі бақи бейбіт қатар өмір сүріп, әскери одақ құруға ынталы екендігін орыс императорының назарына жеткізу.

Қазақ елшілерінің Тобыл қаласына келуінде үлкен себеп жатыр. Олар өздерімен бірге Меркул Трубников деген орыс офицерін ертіп әкелген. Бұл офицер (қасында ерген тілмәші бар – Қ.А.) қалмақ қонтайшысының ордасы Еркет (Іркіт?!) қаласына подполковник Бухгольцтің хатын қонтайшыға жеткізбек болып бара жатқан жолында қазақтардың қолына түскен.

Бар мәселе, осы хат Гагарин үшін өте маңызды болып тұр. Сібір губернаторы жазғандай: «Да опорочил (жаманатты ету, сөзге қалдыру – Қ.А.) государь, те мои слова Иван Бухгольц, сказал тем посланцам, что от Вашего величества послан он в Еркеть и указ-де дан мне за печатью, а велено-де мне распечатать в Еркети и чиниться буду тому указу, то оне моим словам и письму не поверили, о чем я прежде писал до Вашего величества, и офицер Трубников, которого у калмык отбила Казачья орда, был послан с тем же словом, и в письме было о том же» (Гагарин, 1716: 16).

Тәуке хан Бухгольцтың хатынан орыстардың қалмақ қонтайшысын өзіне қарсы пайдаланбақ

болғанын байқап қалған. Олай болатыны «А я (Гагарин – Қ.А.) , нижайши твой раб, сказал им что из губернии Сибирской войны на Казачью орду посылать не буду и людям Сибирской губернии волю с ими жить в миру..» – деп отырған Сібір губернаторының келесі сөздері көзбояушылық екендігі көрініп тұр. Себебі бұған дейін Гагарин қалмақ қонтайшысына патшаның атынан берген тапсырмасында: «повелено для прииску серебряные и медные и золотые руд, строить города по Иртышу и на Зайсан озере и вершинах иртышских и явить ему, что Ваше величество мне не указал чинить ему, владельцу, и людям его, что Ваше величество мне не указал чинить ему владельцу н..» (Гагарин, 1716: 117).

Ал, подполковник Бухгольц экспедициясының құрамында швед офицері Ренат болған. Швед азаматы, зеңбірек құюдың хас шебері бір кезде ресейліктердің қолына тұтқынға түскен. Ал Ертіс өзенінің бойындағы қақтығыстардың бірінде оны енді қалмақтар тұтқындаған көрінеді. Бара келе ол қалмақтарға зеңбіректер жасауға көмектескен. Ендеше, Орта Азия мен Қазақстанды өз ықпалына көндірудің бар амалын қарастырып жатқан уақытта, қазақтардың басты бәсекелесі – қалмақтар жағында «отты қарудың» шебері Ренаттың шыға келуін қалай түсінуге болады?!

М. Гагариннің 1-ші Петр атына жазған мәлімдемесінен шығатын келесі қорытынды – қазақ ханының өтінішіне мұқият қарап, оны қанағаттандыру қажет дегенді Сібір губернаторының төмендегі сөздерінен аңғаруға болады: «...доношу велчеству Вашему, что отказать им того конечно ненадобно потому,

государь, что соседи они тому калмыцкому владельцу и разоряют они его всегда...» (Гагарин, 1716: 16).

Гагариннің ескертіп отырғаны – Бухгольцтің Еркет қаласында отырған қонтайшыға орыс патшасының тапсырмасымен баруында («от Вашего величества послан он в Еркеть»). Ал қалмақтардан Трубниковты босатып алған Қазақ ордасына, сол хат арқылы орыс мемлекетінің екі жақты саясаты белгілі болып отыр. Екі оттың ортасында отырған Тәуке ханның тапқан амалы қалмақтар мен орыстардың бірігуіне жол бермеу. Ол үшін Ресеймен әскери одақ жасасу.

Екінші құжат – Қайып ханның елшілері Бекбулат Екешев пен Байдеулет Буриевтердің Ресейге ханның атынан «прислал-де их Каип-хан в Тобольск и велел довести губернатору Сибири князю Матвею Петровичу, что он, Каип-хан, с царским **величеством желает быть в вечном миру**; с контайшем-де у него Каип-хана, ссора с давних лет, и ныне-де, по отъезде их посланцов, хотел итти на него, контайшу войною в десяти или пятнадцати тысячах» (Қайып хан, 1716: 18).

Үшінші құжат – Сұлтан Әбілхайырдың хаты (1730: 28). Мазмұны: атты және жаяу іскерлерді жасақтап, ақ патшаға қызмет етуге («служить») әрқашан дайын екендігі туралы.

Тарих ғылымын танудағы контент-анализ тәсілін қолдана отырып, біз көрсетілген үш хаттың мазмұнындағы екі мемлекеттің арасындағы қатынастардың себептері мен түрлерін анықтау мүмкіндігіне ие болып отырмыз. Қазақ хандары Тәуке, Қайып, Әбілхайырдың Ресей мемлекетімен

бейбіт қатар өмір сүру ниетін білдіре отырып, оның оң жолдарын 1) әскери одақ құрудан; 2) тұтқын алмасудан; 3) сауда-саттық қатынастарын одан әрі дамытудан; 4) екі мемлекеттің ара-қатынастарына қандай да болмасын ірткі тудыратын қарақшылық іс-әрекеттердің барлық түрлеріне қарсы тұрып, оларды ұйымдастырды деген күдіктілерді қатаң жазалауды жөн деп санаған. Әбілхайыр хан өз хатында осындай ойларды қорытындылай келе, былай деп түйіндейді: «...поэтому ... подвластным мне многочисленным казахским народом Среднего и Младшего жузов, ... и вместе с простым народом желаем Вашего покровительства и ожидаем Вашей помощи, чтобы с подданным Вам **башкирским народом**, находящимся за Уралом, жить в согласии» (Васильев, 2015: 35).

Ресей мемлекеті қазақ даласының Ресеймен жақындасуын міндетті түрде бодандық форматында қарастырып отырғаны белгілі. Және де ресей тарихнамасы ұзаққа созылған бұл процесс дала тұрғындарының еркін ұсыныстың нәтижесі деген біржақты көзқарастан арыла алмай келе жатыр.

1740 жылдың 22 тамызы күні Әбілхайыр ханның ұлдары Нұралы мен Ералы сұлтандар, қырғыз-қайсақтардың бас старшыны Жәнібек батыр мен жиені Еділбай батыр, Орта жүз батыры Бөгенбай бастаған 106 адам, деректе көрсетілгендей, «...посажены они были все в шатре по их обыкновению на колена и сперва читал им ахун переведенную на татарский язык генеральную присягу вслух всем, после того краткие клятвенные ж слова ис курана, кои выписаны

были на особый лист, и должныствовали каждой, прочетшей за ахуном, поцеловать их и есче приличную к тому главу из курана целовать же» (Васильев, 2015: 137).

Ресей империясы Сыртқы істер коллегиясының Кіші жүз ханы Әбілхайырдан ант қабылдау үшін аттанған елшіліктің тілмашы М. Тевкелевке берген Нұсқауы. Орыс мемлекеті қазақ хандары мен сұлтандарынан қандай мақсатта ант алғанын айқындаған осы құжаттың 5-ші тарауы. «А ежели тому ево, Тевкелева, **представлению и домогательству**, он, Абулхайр-хан...будет весьма **несклонен**, и то ему в таком случае отпустить, и в молчании оставить, и более не домогаться, только стараться, чтобы он, Абулхайр-хан, с прочими начальными подписали и жили в верности» (Васильев, 2015: 43). Бұл жерде, Ерекше қағаз Қазақ хандығынан гөрі, Ресейдің ішкі мүдделеріне басымдық бергені тайға таңба басқандай, айқын аңғарылады. Орыс чиновниктері үшін әзірге керегі тек – хандар мен сұлтандардың қол қойып, оны өз мөрлерімен заңдастырулары¹.

Бесінші құжат – «400-дің Анты» не болмаса генерал-лейтенант князь В. Урусовтың Орынбор қаласына келіп, Кіші жүз бен Орта жүз хандары мен сұлтандарының Анна Иоановнаға ант қабылдау туралы арнайы журналы (Васильев, 2015: 134-168).

¹ 1930-60 жж. зерттеулерге негізделетін болсақ, Нұсқаудың соңында «А грамоты отпустить без подписи, только за среднею печатью под кустодею» деген сөйлем тұрған.

Алайда, ант қабылдағандардың ішінде генерал В.Урусовтың мазасыздана күтіп отырған адамдары әлі жоқ. Олар – Орта жүз ханы Әбілмәмбет пен Абылай сұлтан, Нияз батыр. «После говорено было об Абульмамет хане – **будет ли он или нет**» (Васильев, 2015: 139). Тамыздың 23-ші күні кешке қарай башқұрт старшыны Таймас батыр қонақтарды ханның келе жатқанынан хабардар етеді.

Орыс генералы журналда Әбілмәмбет-Абылай сұлтандардың келгенін, оларды орыс чиновнигінің қалай, қандай мәртебеде қарсы алып, ерекше құрмет көрсеткенін, ант қабылдау рәсімдерін қаз қалпында жазып алған.

24 тамыз. «Вчера послан была к Абулмаммет хану и Аблаю-салтану одна большая палатка с толмачем Максютковым, который приехал доносил, что хан за такую благодарил, а Аблай-де-салтан с своими людьми переговаривал, «для чего-де мне особой палатки не прислано, ибо-де я вместе с ханом не стою» (Васильев, 2015: 146).

Абылай сұлтанның асаулық танытып отырғаны тек бұл жерде ғана емес. «...между первыми разговорами хан и салтан спрашивали о бывших при том штабс-офицерах... Между сими разговорами Аблай-салтан, который по-видимому казался во всем словеснее...просил, дабы не привести им стыд, что они в шапках сидят, представив яки то по их обыкновение...» (Васильев, 2015: 153).

Енді бірде, киіз үйдің төріне әсем өрнектелген жабу жабылған екі биік орындық (кресло)

қойылып, оларға хан мен генерал жайғасқанда, соларға ұқсас, бірақ былғары орындыққа Абылай сұлтан отырудан бас тартып, өз орны хан мен генерал орындығына сай болуын сұраған талабы сол жерде орындалған (Васильев, 2015: 154).

Ант қабылдау алдында хан мен сұлтан қысқаша сөз сөйлеп, ол сөздерді орыс тіліне хатшы Рычков аударып оқып тұрған. Өз сөзінде Абылай өзінің талаптары мен өтініштерін (хатта «предъявленное желание и прощение») міндетті түрде патша ағзамға жеткізуін қадағалауды сұраған (Васильев, 2015: 154).

Біз зерттеп отырған кезеңде қазақ-орыс қарым-қатынастың реттеу барысында Ерекше қағаз (Грамота), Ант (присяга), ант қабылдау (присягать), азаматтылық (подданство), елші (посланник), қорғаушылық таныту, жақтаушылық (покровительство), мәңгілік достық (вечный мир), әскери одақ, дәмешілдік (домогательство), талап (требование), өтініш (прошение) деген сөз бен сөз тіркестерінің жиі айналымда болғанын көрсетіп отыр.

Қазақ хандарының хаттарында мәгілік достық, әскери одақ, жақтаушылық деген сөздер жиі кездесіп, осы сөздердің тіркестігі мемлекет аралық қатынастарды ретке келтірудің бағыттарын анықтауға мүмкіндік берсе, Ерекше-ант, Ант қабылдау, бодан ету деген сөздер екінші мемлекеттің талаптарындағы үстемдік ету әрекеттерінің басым болғандығын көрсетеді.

Әдебиеттер тізімі

Әбілхайыр ханның хатынан. - 1730 г. сентябрь 8. – Письмо хана Младшего жуза Абулхайра Анне Иоановне с просьбой принять его с подвластными ему людьми в российское подданство / Казахско-русские отношения в XVI-XVIII веках (Сборник документов и материалов). – Алма-Ата, 1961.

Броневский Г. Жазбалары. 1831. – Из записки начальника штаба Отдельного сибирского аорпуса генерал-майора Г. Броневского представленной генерал-губернатору западной Сибири о о положении в Среднем жузепадной / Казахско-русские отношения в XVI-XVIII веках (Сборник документов и материалов). – Алма-Ата, 1961.

Васильев Д. Форпост. 2015 - Д.В. Форпост империи. Административная политика России в Центральной Азии. Середина XIX века / Д.В.Васильев. – М.: ИПБ. 2015 – 303 с.

Карамзин Н. История государства Российского / Николай Карамзин – СПб.: Азбука-Аттикус, 2020. – 832 с.

Ключевский В.О. Сочинения: в 9-ти т. Т.I. Курс русской истории. Ч.I /Под ред. В.Л. Янин Мысль, 1987. – 40 с.а; Предисл. В.Л. Янина, В.А. Александрова; Послесл. и коммент. составили В.В. Александров, В.Г. Зимина. – М.:

Князь Гагариннің хабарламасынан. - 1716 г. сентябрь 12. – Донесение сибирского губернатора князя М. Гагарина Петру 1 о прибытии в Тобольск послов от казахского хана и народа с просьбой о мире и военном союзе с Россией / Казахско-русские отношения в XVI-XVIII веках (Сборник документов и материалов). – Алма-Ата, 1961.

Қайып ханның елшілерінің Өтінішінен. - 1716 г. сентябрь 13. – Заявление послов хана Каипа о желании казахов жить в мире с Россией/ Казахско-русские отношения в XVI-XVIII веках (Сборник документов и материалов). – Алма-Ата, 1961.

Сыртқы істер Коллегиясы. 1830. – 1730 г. октябрь, 30. – Выписка Коллегии ин. дел о приезде в С.-Петербург послов от хана Младшего жуза Абулхайра для переговоров о принятии российского подданства / Казахско-русские

отношения в XVI-XVIII веках (Сборник документов и материалов). – Алма-Ата, 1961.

Тебаев А. Колониальные инициативы Петра I и Казахская степь. CENTR.RU/EXPERTS/IATS-MGU/D-TEBAEV-KOLONIALNYE-INITSIATIVY-PETRA-I-I-KAZAKHSKAYA-STEP/Д.

Урусов Журнал беттерінен. - 1740 г. августа 19 – сентября 1. – Журальная запись переговоров генерал-лейтенанта князя В. Урусова с представителями Малого и Среднего жузов во время их приезда в г. Оренбург для принятия присяги на подданство России / Казахско-русские отношения в XVI-XVIII веках (Сборник документов и материалов). – Алма-Ата, 1961.

TÜRK DİLLERİNDE SÖZLÜK OMOMORFEMLER Lexical Omomorphemes in Turkish Languages

Arife ZEYNALOVA

Dos., Nahçıvan Devlet Üniversitesi, AZERBAIJAN
arifezeynalova9@gmail.com

Abstract

The significant progress has been made in the field of comprehensive language research in Azerbaijani linguistics. However, there is a need to re-learn some issues related to different categories of different levels of language on the basis of new language facts.

As we know, whether a suffix is used in place of a lexical or a grammatical suffix can be determined by the meaning they form together with the words. The problem of studying lexical omomorphemes concerns both lexicon and grammar, because they form lexical units and are grammatical elements too. There is no lexical meaning that is not formed grammatically. The lexical meaning of a word is itself a sign of its grammatical nature.

Lexical omomorphemes are added to words with different meanings and forms to form words with different meanings. Not all of the new words formed by this suffix, only some of them act as homonyms. Lexical omomorphemes cover one or more parts of speech. They are the same in form and different in content. They can be added to both homonymous words and non-homonymous words. When lexical omomorphemes are added to homonymous words, they create new homonymous words, and when non-homonymous words are added, they make some of them homonymous.

Keywords: omomorpheme, lexical affixes, grammatical affixes

Çağdaş Azerbaycan edebi dilinin sözlüğündeki ilginç konulardan biri de eş sesli kelimelerdir. Eşseslilik konusunu doğrulamak ve netleştirmek için, dilin sözlük sistemindeki kelimelerin anlamsal ilişkileri belirlenmelidir. Dilimizin eşsesli doğası sorunu, 1920 sonrası dönemde sözlükbilimin gelişimi ile bağlantılı olarak ortaya çıktı. Böylece bu dönemde dilbilimciler eşseslilik konusuna daha fazla dikkat etmeye başladılar.

Azerbaycan dilbiliminde dilin kapsamlı bir şekilde incelenmesi alanında önemli ilerleme kaydedilmiştir. Ancak, farklı dil düzeylerinin farklı kategorileriyle ilgili bazı konuların yeni dil gerçekleri temelinde yeniden incelenmesi gerekir.

Bildiğimiz gibi, bir ekin sözlüksel mi yoksa dilbilgisel bir ek yerine mi kullanıldığı, kelimelerle birlikte oluşturdukları anlamla belirlenebilir. Dilimizde söz varlığı ve dilbilgisinin etkileşimi dikkate alınarak eşsesli ekler 3 gruba ayrılır:

1. Sözcüksel eşsesli ekler;
2. Dilbilgisel eşsesli ekler;
3. Sözcüksel ve dilbilgisel eşsesli ekler.

Sözcüksel omomorfemler, kelime oluşumunun bir aracı olarak hareket eder. Kelimenin sözcük anlamını belirtirler, kelimeyi buna ve konuşmanın diğer bölümlerine dahil ederler. Sözcüksel omomorfemler form olarak benzer olsalar da dilbilgisel anlamda farklılık gösterirler. -achar (fiil) - anahtar (isim), qazma (fiil) - qazma (isim)

Sözcüksel omomorfemleri inceleme sorunu hem sözlük hem de dilbilgisi için geçerlidir, çünkü bunlar

sözcük birimlerini oluştururlar ve dilbilgisi öğeleridirler. Dilbilgisel olarak oluşturulmamış sözlük anlamı yoktur.

Bir kelimenin sözlük anlamının kendisi onun gramer doğasının bir işaretidir.

Azerbaycan dilindeki sözcük eşbiçimlerinin sayısı, ses bileşiminin rastgele kimliğine, fonetik değişime ve diğer dillerden bu dile aktarılan biçim birim sayısına bağlıdır.

Sözcüksel omomorfemler şunlardır:

-a, -e, -a, -e; -ı, -i, -u, -ü, -ı, -i, -u, -ü; of, -in, -un, -un, of, -in, -un, -un; -ır, -ir, -ur, -ür, -ır, -ir-ur-ür; -ış, -ış, -uş, -üş, -ış, -ış, uş, -üş; -siz, -siz, -suz, -suz, -siz, -siz, -suz, -suz; -lı, -li, -lu, -lü, -lı, -li, -lu, -lü; -lık, -lik, -luk, -lük, -lık, -lik, -luk, -lük; -la, -lə -la, -la, -lə; -ca, -ca, -ca, -ja; -ar, -ər, -ar, -ər; -den, -den, -den; -ov, -öv, -ov, -öv; -dar, -der, -dar, -der.

Genel olarak dilbilimde bu ek hakkında farklı görüş ve görüşler vardır. Bazı dilbilimciler bu eki üretken ve verimsiz olarak değerlendirirler (1, s. 37).

S.Cafarov bu eki "nispeten verimsiz" olarak adlandırır (2, s. 78).

Bize göre bu ek eski ve daha az verimli bir ektir, dilsel gerçekler -a, -e ekinin eski bir ek olduğunu kanıtlamaktadır. Gerçekler, dilimizde -a, -e ekinin yardımıyla oluşan kelimelerin olduğunu ve zamanla bu kelimelerin kök ve ekin birleştiği yerde taşlaştığını kanıtlamaktadır. Bu tür kelimelere örnek olarak kısa, kesik, kök ve biftek verilebilir.

-a, -e soneki isimlerden ve fiillerden oluşur:

1. İsimlerden fiiller oluşturur: dil - dile (mek), kan - kana (mag), yaş-yaşa (mag), boş - boşa (mag) vb.

2. Bir fiilden fiil oluşturur: qal (mek) -qala (maq), san (mak) -sana (mak), sın (mak) – sina (mak) vb.

3. İsimlerden isimlerin oluşumuna katılır: toptan topa.

Soneki, onomastikte en yaygın sözlüksel omomorfem görevi görür. Kadın isimleri erkek isimlerinden oluşur: Jamil - Jamila, Kamil - Kamila, Hamid - Hamida, Samir - Samira.

-a, -e eki, aynı fiillerin tekrarlanmasıyla birleşik isimler oluşturularak desteklenir: basabas, kaçakaç, tutatut vb.

-ı, -i, -u, -ü sözcüksel omomorfem. Bu ek esas olarak fiilin köklerine eklenir ve sözcüksel bir son ek olarak bir fiilden bir isim, bir sıfat, bir isim oluşturur.

-ı, -i, -u, -ü eki şu anda yeni anlamlı kelimelerin oluşumunda yer almakta ve sözlüksel bir türdeşlik oluşturmaktadır:

1. Fiillerden isimler oluşturur: çek (mak) -çeki, ölç (mek) - ölçü, kork (mak) - korku, sanc (mag) - sancı (acı) vb. Gözleri korku ve şaşkınlıkla parladı (25, s.82-93).

2. Fiillerden bir sıfat oluşturur: dolu (plaka), ölü (koyun), sıvı (su) vb.

3. Sıfatlardan isimler oluşturur: ekşi-ekşi, tatlı-tatlı, vb.

4. Onomastik birimlerin oluşumuna katılır, kadın ve erkek isimleri, ortak isimlerden takma adlar oluşturur: nur-Nuru, nur – Nuri, gül – Gülü vb.

Azerbaycan diline ait bu ekin dört çeşidi vardır. Sesli harfle biten kelimelerin başına "y" sesi eklenir: sürme-sürmeyi, buğday - buğdayı, benövşe - benövşeyi vb.

Arap diline ait "i" eki verimsiz ve semantik olarak sınırlıdır, bir grup Arapça kelimeyle birlikte kullanılır: ekonomik-ekonomi, lazım-lazımı (gerekli-gerekli), elm-elmi (bilimsel-bilimsel), daxil-daxili (iç-iç), xaric-xarici (dış-dış) vb.

-in, -un, -ün'un sözcüksel omomorfemi. Bu ek çok eski bir tarihe sahiptir. Kelime oluşumunun kapsamı sınırlıdır. Modern edebi dilimizde farklı anlamlarda iki kelime oluşturur:

1. Fiillerden isimler oluşturur: ser (mek) – sep(in), biç (mek) – biç(in), ek (mek) – ek(in), vb.

2. Fiillerden fiil yapar: sev (mek) –sev(in) (mek), gör (mek) - görün (mek), de (mek) - deyin (mek) vb.

-ır, -ir, -ur, -ür sözcüksel eşbiçim. Modern dilimizde bu ek nadiren kullanılır ve sadece farklı anlamlara sahip iki kelime oluşturur.

1. Soyut bir isim oluşturmak için fiilin köküyle birleşir: gel (mek) - gelir, kes (mek) - kesir, kıs (maq) - kısır vb.

2. Bir fiilden fiil oluşturur: koş (mag), kaç-kaçır (mak), uç (mag), uçur (mak), köç (mek), köçür (mek) vb.

-ış, -iş, -uş, -üş sözcük eşbiçimleri. Bu ekin asıl işlevi, eklendiği fiillerdeki eylem isminin anlamını ifade etmektir. Kamu yaşamının çeşitli alanlarının gelişimi ile bağlantılı olarak, modern dilimizde yeni kelimelerin yaratılmasına aktif olarak katılır. Çağdaş Azerice'de -ış, -iş, -uş, -üş son eki genellikle fiilin karşılıklı-ortak

formuyla omomorfiktir: gönder (mek) – gönder (iş), bildir (mek) – bildir (iş); vur (mak) – vur (uş) vb.

Dilimizde -ış, -iş, -uş, -üş eklerinin oluşturduğu kelimeler iki gruba ayrılabilir:

1. İsimleri basit fiil köklerinden oluşturur: vur (mak) - vuruş, en (mek) - eniş, uç (mak) - uçuş, kaç (mak) - kaçış, vb.

Düzeltilme fiilden bir isim oluşturur: açıl (ış), yalvar (ış), gönder (iş) vb.

2. Bir fiilden isim yapar: yaz (maq) - yazış (maq), koş (maq) - kaçış (maq), vur (maq) - vuruş (maq) vb.

Çağdaş Azerbaycan dilinde bu ekin -y (ış), -y (iş), -y (uş), -y (üş) varyantları da kullanılmaktadır. -yış, -yiş, -yuş, -yüş son ekindeki sesli harfle biten fiillerden isim yapmaya yarayan "y" sesi bir bağlantı elemanıdır ve isimleri fonetik olarak fiillerden ayırmaya yarar: yaşa (mak) - yaşayış, kavra (mak) - kavrayış, titre (mek) - titreyiş vb.

-ış, -iş, -uş, -üş soneki, onomastik sözlükte az miktarda değer verme ve benzerlik ile kişisel isimler oluşturur: Goyuş, Guluş, Nuruş vb.

-sız, -süz, -suz, -süz sözcüksel eşbiçim. Bu ek, dilimizde eski çağlardan beri kullanılan ve günümüzde önemini kaybetmemiş eklerden biridir.

Çağdaş edebi dilimizde isimler, belirli bir işaretin özelliğinin yokluğunu belirtmek için köklerin birleştirilmesiyle oluşur.

Bazı dilbilimciler bu ekin -lı, -li, -lu, -lü son ekinin zıt anlamlısı olduğunu düşünürler. Ancak dilimizdeki durumu, zıtlıklarının mutlak olmadığını göstermektedir. Böylece -lı, -li, -lu, -lü ekinin anlam

çemberi daha geniş iken -sız, -siz, -suz, -süz ekinin anlam çemberi sınırlıdır. Dolayısıyla bu eklerle düzeltilen isimler her zaman -lı, -li, -lu, -lü ile düzeltilen isimlerin zıt anlamlısı olamaz.

-sız, -siz, -suz, -süz eki aynı fonetik yapıda farklı anlamlara sahip iki kelime oluşturur.

1. İsimlerden sıfat oluşturmakla, belirli bir işaretin veya özelliğin yokluğu anlamına gelir: evsiz, tatsız, yağsız, bilgisiz vb.

2. İsimlerden zarf yapmak, sadece bir işaret ve niteliği ifade eder: kalpsiz, cesur, dikkatsiz vb.

3. Dilde eşsesli bir karaktere sahip, hem isimleri hem de sıfatları oluşturan sözcüksel bir omomorfem. Bu ek, en eski ve en verimli eklerdir. Çok nadir durumlarda fiillerden oluşan isimleri birleştirerek soyut anlamlara sahip isimler oluştururlar: tersinmez - geri dönüşü olmayan, korkusuz - korkmazlık, cesur - cesaret, kaçak - kaçaklık vb.

-lik, -liq, -luq, -luk son ekinin sözcüksel omomorfemliyiine dikkat yetirek:

Sarılık (hastalık) - sarılık (sararma), başlık (erkek evinden kız evine süt parası) -baş (başörtüsü) - başlık (ünvan) vb.

Bu ekler isimlerle birleşerek büyüklük, zaman, ağırlık ve hacim belirten sıfatlar oluşturur: litre (şişe), aylık (maaş), haftalık (gazete) vb.

-ov, -öv eki de dilimize Rusçadan geçen eklerden biridir. Dilimizin eklerine göre sınırlı bir ektir. Esas olarak bir soyadı oluşturan bir son ek olarak oluşturulur.

Bu ek, aynı fonetik yapıda farklı anlamlara sahip iki kelime oluşturur.

1) İsimlerden isim yapar: al - alov, qır - qırov vb.

2) İsimlerden soyadı yapar: (ikinci eleman "yev" olarak kullanılır). Gasim-Gasimov, Amir-Amirov, Kazim-Kazimov ve diğerleri.

-dar, -der sözcüksel omomorfem. Bu ek, dilimizde Farsça bir ek olarak kullanılmaktadır. Sözlüksel bir omomorfem olarak, farklı anlamlara sahip iki kelime oluşturur:

1) fiillerden fiil yapar: ax (mak) – axtar (mak), dön - dönder (mek) vb.

2) İsimlerden isim yapar: ev – evdar, hüküm - hükümdar, din - dindar, mehsul - mehsuldar vb.

Farklı anlam ve şekillerde sözcüklere sözcüksel türdeşler eklenerek farklı anlamlara sahip sözcükler oluşturulur. Bu son ek tarafından oluşturulan yeni kelimelerin tümü eşseslilik görevi görmez. Sözcüksel omomorfemler konuşmanın bir veya daha fazla bölümünü kapsar.

Biçim olarak aynı, içerik olarak farklıdır. Hem eşsesli sözcüklere hem de eşsesli olmayan sözcüklere eklenebilirler. Eşsesli sözcüklere sözcüksel türdeşler eklendiğinde yeni eşsesli sözcükler oluştururlar ve eşsesli olmayan sözcükler eklendiğinde bazılarını eşsesli hale getirirler.

Sözcüksel omomorfemler eski bir tarihe sahiptir ve yüzyıllar boyunca Azerbaycan dilinin kelime oluşumuna hizmet etmiş ve etmektedir.

Edebiyat

1. Azerbaycan dilinin grameri. Morfoloji. Bakü, Azerbaycan. SSR EA Yayıncılık, 1960.
2. Calilov F. Azerbaycan dilinin morfolojisi. Bakü, AUL yayını, 1985.
3. Caferov S. Azerbaycan dilinde kelime oluşturma. Bakü, Azerbaycan Üniversitesi Yayınevi, 2007.
4. Caferov S. Azerbaycan dilinde kelime oluşturan ve kelime değiştiren ekler. Bakü, Maarif, 2003.
5. Demirçizade A. Azerbaycan dilinin üslubu. Bakü, Azerbaycan Devlet Öğretimi ve Pedagojik Edebiyatı, 1962.
6. Hasanov H. Çağdaş Azerbaycan dilinin kelime hazinesi. Bakü, Maarif, 1988.
7. Hüseyinzade M. Çağdaş Azerbaycan Dili. Bakü, Maarif, 1983.
8. Mahmudova R. Dilbilimde biçimbirimler sorunu. Filolojik araştırmalar (makale ve rapor tezleri), II kitap, Bakü, Azərneşr, 1996.
9. S. Kazimov. Çağdaş Azerbaycan dili. Morfoloji. Bakü, "Nurlan", 2010

ҚАЗАҚСТАНДА ЭКСТРЕМИЗМНІҢ ПРОФИЛАКТИКАСЫ РЕТІНДЕ ТОЛЕРАНТТЫҚ САНАНЫ ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК МӘСЕЛЕЛЕРІ

Social Issues of The Formation of Tolerant Consciousness As a Prevention of Extremism in Kazakhstan

Assem D. TASTANOVA

Abai Kazakh National Pedagogical University,
Almaty/ KAZAKHSTAN, email:
tastanovaassem90@gmail.com

Z.K. SIMTIKOV*

Abai Kazakh National Pedagogical University,
Almaty/ KAZAKHSTAN, email: zhomart-67@ mail.ru

Abstract

The article is directly related to the place of tolerant consciousness in the prevention of extremism in Kazakhstan. Currently, it is becoming relevant to carry out measures to prevent radical ideas in society by forming a tolerant consciousness with the implementation of various measures as a prevention of extremism. The main purpose of the article is to reveal the relevance of the main social problems, considering approaches to the prevention of extremism in the world and Kazakhstan, considering the formation of a tolerant consciousness as one of its main forces.

* Bu bildiri metni, sözlü sunumun gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş hâli olup Z. K. Simtikov ikinci yazar olarak eklenmiştir.

The author in the course of the article tried to analyze the ways of preventing extremism, revealing its main problems. He highlights the new causes of extremism, describing the state of extremism in the modern world. The author suggests that horizontal inequality is one of the constantly sounding driving forces of violent extremism. Unemployment or poverty itself are not the only factors that provoke violence and extremism: injustice, human rights violations, socio-political exclusion, widespread corruption, or persistent violence against certain groups are considered important factors that cause violence.

The article discusses the problems of extremism in Kazakhstan's society and the measures proposed by the UN to overcome extremism. It is also important to note that the concept of "tolerance" is revealed in a broad sense and, speaking about the role of tolerant consciousness in the prevention of extremism, the author points to the need for a full empirical study of this problem.

When analyzing the article by the reader, it is important to note that the small number of sociological studies on this topic has created many obstacles to achieving the main goal. The topic is very relevant and requires analysis in various fields along with empirical research.

Keywords: Extremism, radicalism, terrorism, tolerance, tolerant consciousness, prevention of extremism.

Kіpіcne

Экстремизм уақытпен бірге дамуды тоқтатпауда. Бүгінгі күнге дейін әлем экстремизмнің әртүрлі толқындарын бастан өткерді. Бұрындары экстремистік қозғалыстар идеологиялық және ұлтшылдық мотивтерді қолдануға бейім болып келетін. Қазіргі кезде экстремизм діни әңгімелермен немесе тіпті діннің өзімен байланыстырылатын болды. Сәйкесінше бұл факт ИЫҰ елдеріне әсер ете отырып, нәтижесінде қазіргі кезде қоғамда Ислам Ынтымақтастық

Ұйымдарына кіретін елдері осы толқынның астында қалды. Алайда Қазақстанның зерттеуші Серік Бейсембаев радикалдық және экстремистік қозғалыстардың қозғаушы күштерін тек идеология, ұлтшылдық және дінмен ғана емес, сондай-ақ, ұсақ қылмыстық мәдениетпен және оның кедей жастарға тигізетін әсерімен байланыстырады.

Зорлық-зомбылық экстремизмі жаңа құбылыс емес және радикалды діни нанымдармен ғана байланысты емес екендігінің тағы бір дәлелі Пол Пот пен оның Қызыл кхмерлерінің елді тазарту және коммунистік шаруа қоғамын құру жөніндегі қатал, радикалды саясатының нәтижесінде 1,5 миллион Камбоджа өлтірілді. Екінші дүниежүзілік соғыстың басталуы нацизммен, ұлттық шекарадан өтіп, бүкіл әлемдегі миллиондаған бейбіт тұрғындардың өмірін қиған қатыгез тоталитарлық идеологиямен басталды.

Қазіргі кезде ғылыми әдебиеттерде және БҰҰ құжаттарында радикалды және экстремистік топтар қолданатын инструментарийлерді талдау әлеуметтік-экономикалық, саяси және жеке наразылықтар қоғамдық пікірге әсер етуге, хабарламалар таратуға, жаңа жақтастарды тартуға тиімді пайдаланылатындығын көрсетеді. Бұл инструменттер негізінен ақпарат тарату немесе әңгімелесу арқылы жүзеге асырылатындықтан саяси тұрақсыздық, әлеуметтік-экономикалық тоқырау, азаматтық күрес және кейбір жағдайларда соғыс мәселелеріне негізделген ерекше терминдермен үйлеседі. БҰҰ сарапшыларының пікірінше ынтымақтастық пен адалдық құндылықтары

қазіргі радикалды және экстремистік топтардың әңгімелерінде де жиі кездеседі.

Радикалды топтардың әңгімесіне қарсы тұру және адамдарды олардың қатарына қосылуға көндіруді тоқтату үшін қарым-қатынас стратегиясы экстремистер қолданатын еліктіргіш тілге жауап берудің орнына, барынша белсенді болуы керек. Соған байланысты Қазақстанда үкімет экстремистік сайттарды жабу, терроризмге қарсы күрес жөніндегі өз сайтын құру және ақпараттық жүйелерді немесе басқаларды радикаландыру үшін білім беру материалдарын пайдалана отырып күресу үшін қылмыстық кодекс пен терроризмге қарсы күрес туралы заңды толықтыру көзделіп, нәтижесінде 2013 жылдан кейінгі кезеңде қауіпсіздікті қамтамасыз етуге арналған қазақстандық контртеррористік стратегиялар, 2013 жылғы қыркүйекте Орталық Азия және Кавказ институтының бірлескен орталығын және Жібек жолын зерттеу бағдарламасын жариялау сияқты бағдарламаларға айтарлықтай қаржы ресурстарын инвестициялады. Сонымен қатар, 2016 жылы БҰҰ Даму Бағдарламасы инклюзивтілікті кеңейтуге, адам құқықтарын көтермелеуге, әлеуметтік бірлік пен төзімділікке, гендерлік теңдікке және әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерін кеңейтуге шығармашылық тәсілдерді жақтайтындар үшін интерактивті онлайн-платформа әзірлеу үшін таңдалған әріптестермен жұмыс бастайтындығын жариялады. БҰҰ сарапшыларының пікірінше бұл тәсілде әйелдердің, жастардың және діни көшбасшылардың, сондай-ақ зардап

шеккендердің, тірі қалғандардың және оралмандардың дауыстары маңызды.

БҰҰ Даму Бағдарламасы экстремизммен күрес және оның алдын-алу шаралары бойынша және экстремизмге ұшыраған адамдармен қарым-қатынаста және өзара қарым-қатынаста даму жөніндегі серіктестердің, үкіметтердің, бұқаралық ақпарат құралдарының және азаматтық ұйымдардың пайдалануы үшін әлеуметтік желілерді пайдалану жөніндегі нұсқаманы қоса алғанда, коммуникациялық құралдар жиынтығы әзірленген.

Экстремизмнің профилактикасы ретінде БҰҰ Даму Бағдарламасы ұлттық және жергілікті теледидарда, мектептерде, университеттерде, спорт клубтарында, діни және қоғамдық орталықтарда адамдарды радикалды топтарға қосылуға немесе оларды осы топтардан бөлуге итермелеу үшін іске қосылуы мүмкін әртүрлілік пен гендерлік теңдікке төзімділік пен құрмет туралы хабарламалар жасау үшін жаһандық және аймақтық бұқаралық ақпарат құралдарымен ынтымақтасады. Сондай-ақ, «әлеуметтік маркетинг» және «стратегиялық коммуникациялар» тәсілдерінің пайдалылығы жеке және ұжымдық тұлғалардың мүмкіндіктерін кеңейтуге әкелетін өміршең балама ретінде бейбіт белсенділік пен жұмылдыруды қалай ынталандыруға болатындығын көру үшін қарастырылады.

Қазіргі кезде экстремизмнің профилактикасы ретінде жоғарыда аталған іс-шараларды жүзеге асыра отырып, толеранттық сананы

қалыптастыру арқылы қоғамда радикалдық идеяларды алдын-алу шараларын жүргізу өзекті болуда. Мақала осы іс-шаралардың өзектілігін қазақстандық қоғамда пайдаланудың негізімен байланысады. Мақаланың негізгі мақсаты әлемде және Қазақстанда экстремизмнің профилактикасының амалдарын қарастыра отырып, толеранттық сананы қалыптастыруды оның негізгі күшінің бірі деп есептей келе, негізгі әлеуметтік мәселелердің өзектілігін ашу болып табылады.

Әдіснама

Қазақстанда экстремизмнің профилактикасы ретінде толеранттық сананы қалыптастырудың әлеуметтік мәселелері тақырыбының өзектілігін ашу мақсатында алдымен экстремизмнің профилактикасы мен толеранттық сананы қалыптастырудың жолдарына қатысты теориялық талдау мен концептуалды талдау әдістері қолданылды. Сонымен қатар, мақаланың негізгі мақсатына қол жеткізу үшін салыстырмалы-тарихи талдау әдісі пайдаланылды. Бұл әдіс бізге әртүрлі ғылыми еңбектерді және олардың экстремизмнің профилактикасы саласына қосқан үлестерін салыстыруға мүмкіндік берді.

Зерттеудің әдіснамалық негізі ретінде шетелдік және отандық тәжірибе мен әдебиеттерді талдау және синтездеудің, жалпылаудың ғылыми әдістері қолданылады.

Экстремизмнің бүгінгі әлемдегі жағдайы

Әлем әрдайым көптеген жазықсыз адамдардың өмірін қиған экстремизмнің жаңа толқындарының куәсі болуда. Діни, этникалық немесе саяси мотивтерге негізделген экстремистік идеологиялар белгілі бір топтың артықшылығын дәріптейді және толерантты, инклюзивті қоғамға қарсы келеді.

Экстремистік топтарға адамдар радикалды және зорлық-зомбылық қозғалыстарына жақсы ойластырылған айла арқылы тартылады. Көбінесе ондай топтарды ұйымдастырушылар жеке, эмоционалды немесе психологиялық факторларды басты назарға алады, мысалы, бұрынғы қатыгездіктен кек алу, билік қайраткерлері мен жастар арасындағы қарым-қатынасты бұзу, сондай-ақ әлеуметтік желілердегі виртуалды қауымдастықтар арқылы санаға от салу арқылы ойларын жүзеге асырады. Осылайша, адамдар экстремистік топтарға қосылып, қоғамда түрлі өзекті мәселелерді туындатуға алып келеді. Оны алдын алу үшін алдымен экстремизмнің қаупі бар елдердің әлеуметтік құрылымының негіздерін терең талдау және түсіну керек [1].

Радикалды мінез-құлықтың өзі міндетті түрде үлкен проблема емес. Зорлық-зомбылықсыз радикалды мінез-құлық, әсіресе саяси, экономикалық немесе мәдени салада мақсатты түрде жүзеге асырылса, оң өзгерістерге ықпал етуі мүмкін. Зорлық-зомбылық экстремизмі радикалды мінез-құлық таңдамайтын зорлық-

зомбылықты білдіру құралы ретінде қолдана бастаған кезде пайда болады.

Зорлық-зомбылық экстремизмінің алдын-алу жөніндегі корпоративтік негіздемелік құжат 2016 жылғы қаңтарда жарияланған БҰҰ Бас хатшысының зорлық-зомбылық экстремизмнің алдын-алу жөніндегі іс-қимыл жоспарына толық сәйкес келеді [2].

Бүгінгі таңға дейін қоғамда және ғылыми әдебиеттерде экстремизм тақырыбы өзінің өзектілігін жоғалтпаған, әрі жан-жақты зерттеуді талап ететін күрделі әлеуметтік мәселе болып табылады. Еуропадағы Қауіпсіздік және Ынтымақтастық Ұйымы (ЕҚЫҰ) экстремизмді, әсіресе зорлық-зомбылық экстремизмі мен терроризмді толеранттылықтың, құрметтің, инклюзивтілік пен әртүрліліктің демократиялық құндылықтарынан бас тарту деп санайды.

Өсіп келе жатқан көлденең теңсіздік зорлық-зомбылық экстремизмінің үнемі айтылатын қозғаушы күштерінің бірі болып табылады. Жұмыссыздық немесе кедейліктің өзі зорлық-зомбылық пен экстремизмді қоздыратын жалғыз фактор емес: әділетсіздік, адам құқықтарының бұзылуы, әлеуметтік-саяси оқшаулану, кең таралған сыбайлас жемқорлық немесе белгілі бір топтарға үнемі қиянат жасау зорлық-зомбылықты тудыратын маңызды факторлар болып саналады. Барлық осы көлденең теңсіздіктер белгілі бір топ үшін біріккен кезде, радикалды қозғалыстар мен зорлық-зомбылықтың пайда болуы ықтимал. Бұл радикалданудан зорлық-зомбылық экстремизміне дейін апарар жол іспеттес. Осы құрылымдық

факторлардан басқа, адамдар радикалды және зорлық-зомбылық қозғалыстарына жақсы ойластырылған айла-шарғы жасау және процестерді сүйемелдеу арқылы тартылады, көбінесе жеке, эмоционалды немесе психологиялық факторлар, мысалы, иеліктен шығару, жеке басын және қадір-қасиетін іздеу, бұрынғы қатыгездіктен кек алу, билік қайраткерлері мен жастар арасындағы қарым-қатынасты бұзу, сондай-ақ әлеуметтік желілердегі виртуалды қауымдастықтар арқылы. Осылайша, адамдардың зорлық-зомбылық экстремистік топтарға қосылуының алдын алу зорлық-зомбылық экстремизмі қаупі бар елдердің әлеуметтік құрылымының негіздерін терең талдауды және түсінуді талап етеді [2].

Экстремизмнің бүгінгі жаңа себептері

Бүгінгі күнге дейін әлем экстремизмнің әртүрлі толқындарын бастан өткере отырып, оған әсер еткен себептерді анықтауда түрлі көзқарастарды қарастырды. Бұрындары экстремистік қозғалыстар идеологиялық және ұлтшылдық мотивтерді қолдануға бейім болып келген, қазіргі кезде радикалдық және экстремистік қозғалыстардың қозғаушы күштерін тек идеология, ұлтшылдық және дінмен ғана емес, сондай-ақ, ұсақ қылмыстық мәдениетпен және оның кедей жастарға тигізетін әсерімен байланыстырады. Алайда, бұл мәселелермен қатар бүгінде көптеген зерттеулердің нәтижесінде жаңаша себептер де анықталуда. Мысалы, 2016

жылғы БҰҰБД құжаттарында келесідей себептер туралы айтылуда [1]:

- зорлық-зомбылық экстремизмінің жаһандануы немесе субөңірлік, өңірлік, ал кейбір топтар үшін тіпті жаһандық болуы мүмкін топтардың тартылу және операциялар ауқымын қоса алғанда, оларды қамтудың трансшекаралық сипаты;

- қазіргі заманғы коммуникациялық технологияларды (атап айтқанда, әлеуметтік желілерді) дәстүрлі желілер (университеттер, діни бірлестіктер, әлеуметтік топтар) топтар мен жеке тұлғаларды кең таралған аумақтарда зорлық-зомбылық экстремизмінің әрекеттерін жасауға идеологиялық азғыруға арналған;

- мақсатты кездейсоқ таңдаудан (қыздар мектебінен концертке, клиникаға немесе кеңсе кешіне дейін) туындаған зорлық-зомбылық экстремистік шабуылдарының алдын-ала болжанбау деңгейі және бірқатар зорлық-зомбылық экстремистері кездейсоқ кісі өлтіру арқылы алдын-ала өлуге міндеттеме алады;

- өлімге әкелетін қаруларға, соның ішінде жаппай жоюға қабілетті құрылғыларға бұрын-соңды болмаған қол жетімділік.

Экстремизм идеологиясы, құрамы мен мақсаттарындағы елеулі айырмашылықтарға қарамастан елеулі, экстремизмді тәжірибелеп жүрген топтар мен жекелеген адамдарға ортақ сипаттамалар да бар. Олар:

- зиян келтіру мақсатында азаматтық тұлғаларға, жеке тұлғаларға да, қауымдастықтарға да олардың сәйкестігі негізінде әдейі шабуыл жасау;

- олардың фундаменталистік сенім жүйесіне қарсы көптеген әңгімелерге толеранттылықтың болмауы;

- азаматтық дискурсқа, мәдениетке, ғылыми немесе рационалды ойға, адам құқықтарына, тиісті процедураларға, сондай-ақ құқық пен биліктің дәстүрлі және қазіргі заманғы көріністеріне байланысты және оны қатаң түрде елемеу;

- діни (шариғат заңы, Киелі кітап) немесе басқа (мысалы, Свастика) болсын, рәміздерге сілтеме;

- кейбір жағдайларда ұлттық мемлекеттен немесе, ең болмағанда, қолданыстағы шекаралардан бас тарту;

- басқа жағдайларда, бір халықтың/ таптың басқалардан артықшылығы туралы риторикамен байланысты ұлттық мемлекетті мадақтау (бұл нацистер, Пол Пот режимі, Ку-Клук Клан сарбаздары (ККК) жағдайында болды).

- жеке немесе топтық мақсаттарды жүзеге асырылатын саяси мақсаттар ретінде емес, нигилистік, милленаристік немесе апокалиптикалық тұрғыдан тұжырымдау (зорлық-зомбылық экстремистік топтардың көптеген көшбасшылары үшін бұл жоғары мәлімдемелер көбінесе билікке немесе аумақтық бақылауға деген практикалық ұмтылыстарды жасырады);

- әйелдерді жүйелі түрде кемсіту және оларға зорлау, құлдыққа салу, ұрлау, білім беруден бас тарту, мәжбүрлі неке, жыныстық сауда арқылы бағыну, бұл бірқатар зорлық-зомбылық экстремистік топтарының

идеологиясының немесе тәжірибесінің бөлігі болып табылады [1].

Зорлық-зомбылық экстремизмі зорлық-зомбылықтың алдын алу, бейбітшілік құру және демократиялық басқарудың көптеген дәстүрлі құралдарын орынсыз ете отырып, ұлттық, өңірлік және жаһандық деңгейлерде сыни проблемалар туғызады. Бұл саясаткерлер мен практиктерден осы идеологиялардың ерекше табиғатын білуді талап етеді, олардың көпшілігі азаматтық тәртіпті оның реформасына немесе тіпті қайта құрылуына қарсы жаппай жоюға тырысады.

Қазақстандық қоғамдағы экстремизм мәселелері

Серік Бейсембаевтің «Қазақстандағы діни экстремизм: қылмыстық желілерден жиһадқа» атты мақаласында «2000-шы жылдарға дейін Қазақстандағы діни радикализм негізінен импорттық болды: ұсталғандар мен террористік әрекетке айыпталушылар негізінен басқа елдердің азаматтары болды» дейді. Мақалада берілген аналитикалық ақпараттарға сәйкес бұл кезең Қазақстан үшін ұзаққа созылмайды. 2003 және 2004 жылдары үй терроризмінің айқын белгілері пайда бола бастайды. Қазақстандықтардың көбісіне діни экстремизм мен терроризмге айып тағыла бастады, ал 2008 және 2009 жылдары Қауіпсіздік күштері елдегі террорлық шабуылдардың алдын алу туралы коммуникация құралдары арқылы хабарлай бастаған [3].

2011 жылы елдің әртүрлі бөліктерінде өзін-өзі өлтірушілердің бірнеше жарылыстары, сондай-ақ құқық қорғау органдарының қызметкерлеріне ұйымдасқан шабуылдар және қауіпсіздік күштері мен террористердің қанды қақтығыстары қоғамда көрініс таба сатады. Осы 2011 және 2012 жылдары он төрт террорлық шабуыл тіркелді, М. Шибутов және В. Абрамовтың жазбаларында шабуыл барысында жетпіс адам қайтыс болды, оның ішінде 51- 3 террористтер, қалған 19 адам құрбандар, яғни құқық қорғау органдарының қызметкерлері және қарапайым азаматтар делінеді [4].

Бұл оқиғалар Серік Бейсембаевтің пікірінше елдің әлеуетті осалдығын көрсетіп қана қоймай, қазақстандық қоғам ішінде діни радикалдану үшін белгілі бір ішкі алғышарттардың болуын да көрсетеді. Серік Бейсембаевтің мақаласында көрсетілген ресми мәліметтер бойынша, 2015 жылы 500-ден астам адам діни экстремистік және террористік әрекеттерге қатысты деген айыппен түрмеге қамалды. 2008 жылдан бастап 2014 жылға дейінгі кезеңде сотталғандардың 9-ы зорлық-зомбылықсыз қылмыстар үшін жаза алды: террористік топтың қызметіне қатысу (56%) немесе терроризмді насихаттау (21%). Сотталғандардың тек 20%-ы (47 адам) тікелей қатысқаны немесе террористік акт ұйымдастырғаны үшін айыппен қамауға алынды. Сирия мен Иракта ИШИМ жағында кемінде 300 қазақ соғысқа аттанған.

Экстремистік топтар мүшелерінің, сондай-ақ басқа елдерге жиһадқа барғандардың өмірбаяндары олардың көпшілігі үйде

радикалданғанын, халықаралық террористік ұйымдардың құрамына кірмегенін және Ауғанстан, Пәкістан немесе Шешенстан сияқты қақтығыс аймақтарында ешқандай әскери дайындықтан өтпегенін көрсетеді. Терроризмнің жаһандық индексінің деректері бойынша 2012 жылдан бастап 2015 жылға дейінгі кезеңде Қазақстанда терроризмнің тікелей және жанама әсері 2,8-тармақтан (162 елдің ішінде 47-орын) 1,9-тармаққа (83-орын) дейін төмендеді. Алайда, бұл қауіп жойылды дегенді білдірмейді. Бұл жағдай әсіресе Сирия мен Ирактағы соңғы оқиғалар, сондай-ақ бүкіл әлемдегі жиһадтық проблемалардың шиеленісуі жағдайында алаңдатады [3].

2011-12 жылдары Қазақстанда үй жағдайында терроризмнің бірнеше жағдайы салафиттік жиһадтық идеология негізінде кейбір азаматтардың радикалдануы нәтижесінде орын алды. Соңғысы экономикалық және әлеуметтік жағынан маргиналды ортадан шыққан жастар арасында қолдау тапты. Олар зайырлы отбасылар, ресми жұмыссыздық, әлеуметтік-экономикалық жағдайларға бейімделу қиындықтары және қылмыстық субмәдениетке қатысу сияқты бірнеше жалпы сипаттамаларға ие болды. Исламға деген қызығушылықтың жалпы өсуі жағдайында бұл әлеуметтік топ салафизм догмаларына және оның жиһадшыл идеологияның радикалды формасына өте сезімтал болды. Қылмыстық субмәдениет Қазақстанның жастар мәдениетінің бір бөлігіне айналды.

БҰҰ ұсынған экстремизмді жеңу шаралары

Даму практикасы зорлық-зомбылық экстремизмнің алдын алу үшін негіздерді қамтамасыз етуде шешуші рөл атқарады. БҰҰДБ тұжырымдамалық шеңберлері дамудың зорлық-зомбылық экстремизмнің алдын алуға қалай көмектесетінін түсіндіретін өзгерістер теориясы үшін он бір өзара байланысты құрылыс блоктарын ұсынады. Ғаламдық, аймақтық және Ұлттық стратегияларының негізін құрайтын бұл құрылыс блоктарына мыналар кіреді:

1. Құқық үстемдігіне және құқық қорғау тәсіліне жәрдемдесу;
2. Жемқорлықпен күрес жұмыстарын күшейту;
3. Шешім қабылдауға қатысуды кеңейту және ұлттық және жергілікті деңгейлерде азаматтық кеңістікті кеңейту;
4. Тәуекел топтары үшін зорлық-зомбылыққа тиімді әлеуметтік-экономикалық баламаларды қамтамасыз ету;
5. Жергілікті билік органдарының қызмет көрсету және қауіпсіздікті қамтамасыз ету саласындағы әлеуетін нығайту;
6. Иеліктен шығарылған топтармен диалогты және бұрынғы экстремистерді қайта біріктіруді жеңілдету үшін сенімді ішкі делдалдарды қолдау;
7. Гендерлік теңдікке және әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерін кеңейтуге жәрдемдесу;
8. Жастарды әлеуметтік келісімді нығайту процесіне тарту;

9. Әскери экстремистер тарапынан дінді теріс пайдалануға қарсы іс-қимыл жасау мақсатында діни ұйымдармен және діни көшбасшылармен жұмыс;

10. Адам құқықтары мен төзімділікті көтермелеу мақсатында бұқаралық ақпарат құралдарымен жұмыс;

11. Мектептер мен университеттерде адам құқықтарын, алуан түрлілікті және жаһандық азаматтық мәдениетті құрметтеуді көтермелеу.

Бұл аталмыш мәселелерді дұрыс орындау және оны халыққа дұрыс ақпараттар арқылы жетке алынса толеранттық сананы қалыптастыру нәтижелі болады [1].

Толеранттық сананың экстремизм профилактикасында алатын рөлі

БҰҰ Жарғысының кіріспесіндегі толеранттылық анықтамасының сипаттамасы келесідей: «төзімділік танытып, әлемде бір-бірімен тату-тәтті көршілер ретінде өмір сүру». Мұнда лексика тиімді, әлеуметтік белсенділікті алып қана қоймайды, сонымен бірге өзін-өзі және адамдар әлемімен (микро және макро орта) үйлесімді өмір сүру қабілетінен тұратын сәтті әлеуметтенудің (әлеуметтік қатынастар жүйесіне кірігудің) шарты ретінде қарастырылады [5].

1995 жылғы 16 қарашадағы ЮНЕСКО Бас конференциясы қабылданған толеранттылық (төзімділік) қағидаттары Декларациясының 1-

бабында толеранттылықтың бірнеше анықтамалары берілген:

- толеранттылық дегеніміз – біздің әлем мәдениеттерінің бай алуан түрлілігін, өзін-өзі көрсету формаларын және адам тұлғасын көрсету тәсілдерін құрметтеу, қабылдау және дұрыс түсіну; бұл әртүрліліктегі үйлесімділік; бейбітшілікке қол жеткізуге мүмкіндік беретін және соғыс мәдениетін бейбітшілік мәдениетімен алмастыруға ықпал ететін қасиет;

- толеранттылық – бұл жеңілдік, жеңілдік немесе құмарлық емес, ең алдымен адамның әмбебап құқықтары мен негізгі бостандықтарын тану негізінде қалыптасатын белсенді көзқарас;

- толеранттылық – бұл адам құқықтарын, плюрализмді (оның ішінде мәдени плюрализмді), демократия мен құқықтық тәртіпті бекітуге ықпал ету міндеті; бұл догматизмнен, шындықты абсолюттеуден бас тартуды білдіретін және адам құқықтары саласындағы халықаралық актілерде белгіленген нормаларды бекітетін ұғым.

Қазіргі уақытта «толеранттылық» және «экстремизм» сияқты ұғымдар ғылыми қызметкерлер, саяси және қоғам қайраткерлері арасында өзекті бола түсуде, бұқаралық ақпарат құралдарында және Интернет желісінде жиі айтылады. Экстремистік идеялардың кеңінен таралуына байланысты жастарды тәрбиелеу мен қоғамның дамуына қатысты ең көп қолданылатын сөздердің бірі «толеранттылық» болды.

Толеранттылық – бұл қоғамның дүниетанымы мен рухани өміріне, жағымды, сындарлы көзқарастардың қалыптасуына әсер етуі керек аспаптық құндылық. Толерантты сананың

қалыптасуына ықпал ету және экстремизмнің таралуына кедергі жасау үшін, ең алдымен, адамдарда әртүрлі әлемдік мәдениеттердің, өркениеттер мен халықтардың алуан түрлілігін құрметтеуді, сыртқы келбеті, тілі, нанымы бойынша ерекшеленетін адамдармен түсінуге және ынтымақтастыққа дайын болуды қалыптастыру, қоғамдағы идеялардың алуан түрлілігін көрсету қажет. Біріншіден, бұл, әрине, БАҚ-тың міндеті, мұнда отбасында да, оқу орындарында да тәрбие жұмысы маңызды рөл атқарады.

Толеранттылықты мүмкіндігінше ертерек тәрбиелеу керек, бірақ мұндай ұғымдар балаларға жиі қызықтырмайтын және түсініксіз болған кезде мектеп жасы туралы айту қиын. Психологиялық зерттеулерге сәйкес, адамның моральдық қасиеті ретінде әлеуметтік-мәдени төзімділікті қалыптастыру үшін оңтайлы жас кезеңі жасөспірім болып табылады.

А. Құрманалиева «Қазақстан Республикасындағы діни төзімсіздік және жалған исламдық экстремизм феномендері» атты мақалада осы салаға байланысты ойын былай жеткізеді: «... конфессияаралық қақтығыстардың бастамасы діни төзбеушіліктен туындайды. Діни төзбеушілік басқаларды қабылдауға құлықсыздықтан туындайды. Сондықтан бүгінде діни төзімділік санасын қалыптастыру маңызды. Бұл әсіресе көпұлтты және көпконфессиялы елдер үшін маңызды. Діни төзімділік сіздің жеке ерекшелігіңізді жоюды білдірмейді, бірақ бұл сіздің жеке ерекшеліктеріңізді сақтауды және басқалардың өмір сүруге құқығы бар екенін

мойындауды білдіреді. Бұл тұжырымдаманы қабылдаған кез келген азамат экстремистік топтарға кірмейді. Толерантты сана болу үшін адам білімді, кең ойлы болуы керек. Ең алдымен, ол ұлттық мәдениет пен дәстүрлі құндылықтарды қабылдап, діни сауатты болуы керек» [6].

Біздің пікірімізше бірінші мәселе эстремизмнің профилактикасы ретінде толеранттық сананы қалыптастыруға көмек беретін мәселе жастарды әлеуметтік ұйымшылдықты қалыптастыруға тарту болып табылады.

Әлем халқының жартысынан көбі 30 жасқа толмаған, ал жастардың көпшілігі бейбіт адамдар болса да, олар әлемдегі әскерилендірілген және террористік топтардың негізін құрайды. Осылайша, зорлық-зомбылық экстремизмі жастарға пропорционалды емес әсер етеді, өйткені олар радикалды ойлауды азғыруға оңай түседі.

Жастардың осалдығы отбасылар балаларының білімі мен өмір салтын бақылауды жоғалтқан сайын артып келеді, әсіресе жастар жұмыс іздеп қалалық жерлерге көбірек көшетіндіктен. Қоғам жастарды тиімді біріктіре алмаса, жастар саяси зорлық-зомбылыққа көбірек тартылады. Алайда жастар маңызды оң рөл атқарады. Жастар қазірдің өзінде өз қауымдастықтарын өзгертуде, зорлық-зомбылықпен күресуде және әлем құруда. Соған қарамастан, олардың күш-жігері айтарлықтай көрінбейді қатысудың тиісті тетіктерінің болмауы және директивалық органдармен серіктестік үшін мүмкіндіктердің болмауы. Сондықтан БҰҰДБ-ның жастар

мүддесіндегі жұмысы жас ерлер мен әйелдер мен олардың ұйымдарына өздерінің қауымдастықтарында және ерте ескерту мен реинтеграция саласындағы әрекеттерінде әлеуметтік ұйымшылдыққа жәрдемдесетін көшбасшылар мен бітімгерлер ретінде қолдау көрсетеді [1].

Екіншіден, гендерлік теңдікке және әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерін кеңейтуге жәрдемдесу профилактикалық жұмыстарда маңызды элемент болып табылады. Әйелдерді жүйелі түрде кемсіту және оларға қиянат жасау – бұл бірқатар соғысушы экстремистік топтардың стратегиялық және мақсатты тактикасы. БҰҰ Бас хатшысының қақтығыс кезіндегі сексуалдық зорлық-зомбылық жөніндегі арнайы өкілі Зайнаб Бангура жазғандай: ««ИГИЛ» және «Боко Харам» сияқты экстремистік топтар әйелдер денелерін өздерінің жаға ұрпақтарын әкелудегі зат сынды қарайды, әйел дүниеге алып келген жаңа буынды өздерінің радикалды идеологиясына сәйкес өз бейнесінде және ұқсастығында өсіруге болады деп ойлайды», - дейді. Зорлық-зомбылық экстремизмі тамыр жайғанға дейін де экстремистік идеологиялардың таралуының негізгі көрсеткіштері әйелдер мен қыздарға қатысты кемсітушіліктің күшеюін қамтиды. Нақ сондықтан да әйелдер мен қыздардың тең құқықтарын насихаттау және нығайту, сондай-ақ гендерлік теңдік саласындағы заңдар мен саясаттың қабылдануы мен сақталуын қамтамасыз ету зорлық-зомбылық экстремизмнің алдын алу жөніндегі іс-қимыл

жоспарының маңызды құрылыстық блоктары болып табылады [7].

Бұл тақырып қазақстандық қоғам үшін ауыр қабылданатын тақырыптардың бірі болуы мүмкін. Алайда оны экстремизмнің профилактикалық іс-шарасы ретінде екі жыныс өкілдері де түсіріп, толеранттық сананы қалыптастыруға қадам жасау керек.

Бұл мақалада тек екі категория ғана экстремизмнің профилактикасы ретінде толеранттық сананы қалыптастыру элементтері ретінде қарастырылды. Алдағы уақытта БҰҰ ұсынған экстремизмді жеңудің он бір жолы бойынша жеке тоқтап, ондағы толеранттылықтың көрінісіне талдау жасайтын боламыз.

Қорытынды

Қазақстан Республикасының Конституциясында көрсетілгендей, Қазақстан көпконфессиялы және көпұлтты ел болып табылады. Ол әрқашан басқа ұлттармен әлемде өмір салтын ұстанады. Ол дінаралық және халықаралық істерде келісімін сақтап қалды, халықаралық топтар тарапынан оң бағаланды және жаһандық деңгейде (ЕҚЫҰ, Ислам Конференциясы ұйымы) үмітін ақтады [9].

Қазақстанда елдегі экстремизм мен террористік әрекеттердің алдын алудың нормативтік-құқықтық негізі болып 1999 жылы күшіне енген «Терроризмге қарсы күрес туралы» Қазақстан Республикасының заңнамасы, 2002 жылғы 19-ақпанда күшіне енген «Терроризмге қарсы күрес туралы кейбір ережелерге өзгерістер мен

толықтырулар енгізу туралы» Қазақстан Республикасының заңнамасы, 2005 жылы күшіне енген «Экстремизмге қарсы күрес туралы» және «Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздігін қамтамасыз ету мәселелері бойынша кейбір ережелерге өзгерістер мен толықтырулар енгізу туралы» Қазақстан Республикасының заңнамасы табылады [10].

Қазақстан Республикасында экстремизмнің кез келген түріне қатаң тыйым салынады және «Экстремизмге қарсы күрес туралы» ереженің 5-тарауының 1-бабында айтылады: «кез келген жеке және (немесе) заңды тұлға, мынадай экстремистік ниеттерді жүзеге асыратын жеке және (немесе) заңды тұлғалар, ұйымдар экстремистік әрекеттер ретінде қаралады және заңмен қатаң тыйым салынады. Заңда тыйым салу сақталмаған жағдайда кез келген азамат: «Қазақстан Республикасының конституциялық құрылысы, егемендігі күшінің өзгеруі, оның аумағының тұтастығын, араласуы мен бірлігін жою, мемлекеттік ұлттық қауіпсіздік пен қорғаныс қабілетіне зиян келтіру, күшпен араласу немесе мемлекетті күшпен басқару, заңсыз қарулы құралымдарды қалыптастыру, оларға басшылық ету және қатысу, әлеуметтік, жанжалдардың шығу тегі бойынша арандату (саяси экстремизм)» Заңы бойынша жауапты болады.; нәсілдік, ұлттық және рулық араздық, оның ішінде зорлық-зомбылық пен шабуыл (ұлттық экстремизм) тудыратын араздықты арандату, азаматтардың қауіпсіздігіне, өміріне, денсаулығына, имандылығына немесе құқықтары мен тәуелсіздігіне қауіп төндіруі мүмкін

діни практиканы (діни экстремизм) қолдана отырып кез келген іс-әрекетті ұйымдастыру» [11].

Қорыта айтқанда, әрбір азамат заң алдындағы жауапкершілікті және өз еліне қызмет ету міндетін сезінуі керек. Ол әлеуметтік жауапкершілікке тартылуы керек. Экстремизм әлеуметтік ашудың нәтижесі екенін ескерсек, бұл өте қиын мәселе. Сол себепті де, елдегі экстремизмнің алдын алу мақсатында толерантты сананы қалыптастыру жолында әлеуметтік мәселелерді шешуге бағытталған іс-шаралар жүргізілу керек.

Әдебиеттер тізімі

1. The Role of Civil Society in Preventing and Countering Violent Extremism and Radicalization that Lead to Terrorism. A Guidebook for South-Eastern Europe Published by the Organization for Security and Co-operation in Europe Vienna, August, 2018. [online]: https://www.osce.org/files/f/documents/2/2/400241_1.pdf
2. Overview of OSCE Counter-Terrorism Related Commitments. July, 2020 [online]: https://www.osce.org/files/f/documents/3/5/107686_1.pdf
3. Marat Shibutov and Vyacheslav Abramov. Terrorism v Kazakhstane - 2011-2012 gg. Almaty: Institute for Political Solutions, 2012 [онлайн]: http://conjuncture.ru/shibutov_report_27-1-2012/
4. Ruslan Smykov, Zhandos Ajgozhin, Mirbek Turmaganbetov, «300 grazhdan Kazakhstana voiuut v Sirii i Irake [300 Kazakh citizens fighting in Syria and Iraq],» Zakon.kz, November 6, 2014 [онлайн]: <http://www.zakon.kz/4665761-300-grazhdan-kazakhstanavojut-v.html>
5. Преамбула Устава ООН. <https://www.un.org/ru/documents/charter/preamble.shtml>

6. Kurmanalieva A.D. Phenomena of Religious Intolerance and Pseudo-Islamic' Extremism in the Republic of Kazakhstan [онлайн]: <https://pps.kaznu.kz/ru/Main/FileShow2/17380/110/137/1441/Kyрманалиева%20Айнұра%20Дурбелиновна/2020/1>
7. Zainab Bangura, UNSG Special Representative on Sexual Violence in Conflict, «Faith in Islam and Faith in Women: why gender justice is key to an Islam without extremes», International Crisis Group, October 2015.
8. Андронов И.С., Егоров М.И., Маргулян Я.А. Экстремизм и толерантность в социокультурной картине мира: место и роль в социальных отношениях. Современные проблемы науки и образования, 2012. [онлайн]: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=7336>
9. Қазақстан Республикасының Конституциясы. – 1995, 30 тамыз.
10. Қазақстан Республикасы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңы, 11 қазан 2011 ж., No483-IV ҚРЗ. Қазақстан Республикасының «Экстремизмге қарсы күрес туралы» заңы, 2005 жылғы 18 ақпандағы N 31 Заңы.

TURKMEN PERSONAL NAMES

Ata GYLYJOV

Doç. Dr., Türkmenistan Bilimler Akademisi,
Mahtumkulu Dil, Edebiyat ve Ulusal El Yazmaları
Enstitüsü, Aşgabat/TÜRKMENİSTAN,
manyeye@mail.ru

Annotasiýa

Her halkyň antroponimik ulgamy özüniň geografik ýaýrawy, taryhy we haýsydyr bir anyk millete deňişiligi bilen biri-birinden tapawutlanýar. Türkmen antroponimiýasynyň hem özboluşly aýratynlyklary bar, sebäbi türkmen adam atlarynda halkyň ykdysady we medeni durmuşy, dāp-dessury, dünýägaraýşy, ruhy dünýäsi, dōredijilik ukuby, goňşy halklar bilen eden taryhy aragatnaşyklary şöhlelenýär.

Antroponimler türkmen halkynyň ýaşayşy şertlerinden, tebigy aýratynlyklaryndan, olaryň meşgul bolan kesp-kärlerinden we beýleki ýagdaýlardan ugur alnyp öwrenilýär. Umuman, türkmen dilinde antroponim hökmünde dürli sözler ulanylyp bilner, mysal üçin, wagt aňladýan sözler, reňk bilen bagly sözler, ösümlik atlary, ýer-ýurt atlary we beýlekiler.

Wagt bilen baglanyşykly adam atlary. Bu topara deňişli adam atlary pasyl, aý atlaryndan, hepdäniň günlerini bildirýän sözlerden durýarlar. Meselem, kamary kalendar atlaryndan hasyl bolan adam atlary: aşyr: hijri-kamary aý atlarynyň türkmenlerde atlandyrylyşy boýunça birinji aýynyň ady. *Aşyr aýy*. Erkek adam atlarynda ulanylyşy: *Aşyr, Aşyrberdi, Aşyrdurdy, Aşyrtagan, Aşyrgylyç* we beýlekiler; aýal-gyz atlaryna ulanylyşy: *Aşyrbibi, Aşyrgül, Aşyrbike* we ş.m.

Türkmenlerde hepdäniň anna (ýa-da juma) günü doglan çagalara şol günün ady bilen baglanyşykly at dakmaklyk däbi bolupdyr, çünki geçmişde bu günü baýram hasaplapdyrlar.

Leksikologiyanyň düzümi bölge bolan has atlar türkmen diliniň sözlük düzüminiň bir bölge hasaplanylýar. Oglan-gyzlara dakylýan atlaryň köpüsi dildäki adaty, hemişe ulanyp ýören sözlerimizden hasyl bolýar. Umuman, türkmen maşgalasynda çaga at dakmakda özboluşly milli dāp-dessurlara daýanylýar. Şol sebäpli hem wagtyň geçmegi bilen antroponimiýada käbir atlar arhaizmlaşýar, käbirleri bolsa täzeden döreýär.

Esasy sözler: Antroponim, adam atlary, türkmen antroponimiýasy.

As the scientist V. A. Nikonov noted, “The first principle of anthroponymy, as well as all onomastics, is historicism” (Nikonov, 1974). Turkmen personal names are also inextricably linked with the centuries-old history of the Turkmen people. As you know, anthroponyms, being a creative process, arise, improve and replenish in one of the historical periods and are closely related to the development of society, as they are passed down from generation to generation.

The anthroponymic system of each nation differs from each other in its geographical distribution, history and belonging to a certain, i.e. specific people. Turkmen anthroponyms also have their own specific features, because Turkmen personal names reflect economic, political conditions, cultural life, folk traditions, worldview, spiritual world, creative ability of the people.

As you know, the issues of lexical-semantic classification of personal names are reflected in the research works of Turkic and European scientists, such as L. Rashoni, V. A. Nikonov, E. Begmatov, Z. B. Mukhammedova, S. Ataniyazov, Z. A. Sadikhov, A.

G. Shaikhulov, T. Dzhanuzakov, G. F. Sattarov, Sh. Zhaparov et al.

Studying Turkmen anthroponyms, we proceeded from the living conditions of the people, natural features, professional activities, etc. Turkmen personal names can be words denoting, for example, the concepts of time, associated with color, toponymic names, names of plants and etc.

In this scientific article, we will consider some lexical-semantic groups of Turkmen anthroponyms in the western region of Turkmenistan.

1. Anthroponyms denoting seasons, days of the week, time

In the region under study, personal names associated with the names of the months of the lunar calendar, the names of the seasons and days of the week are actively used. Here are examples of anthroponyms formed from the names of the months of the lunar calendar:

Aşyr (Ashir) - the name of the first month of the Muslim lunar year. With this component, proper names are formed in the Turkmen language. Male names: *Ashir, Ashirberdy, Ashirdurdy, Ashirmammad, Ashirtagan, etc.* Female names: *Ashirbibi, Ashirgul, Ashirbike, etc.*

Sapar (Sapar) - the name of the second month of the Muslim lunar year. With this component, proper names are formed in the Turkmen language. Male names: *Sapar, Sapargeldy, Saparmammed,*

Saparmyrad, etc. Female names: Saparbike, Sapargul, Ogulsapar, Saparbibi, etc.

Rejep (Rejep) - the name of the seventh month of the Muslim lunar year. With this component, a proper name is formed in the Turkmen language. Male names: *Rejep, Rejepmurad, Rejepdurdy, Rejeptaghan, Rejepgeldy, etc.* Female names: *Rejebibi, Rejepgul, etc.*

Meret (Meret) - the name of the eighth month of the Muslim lunar year. With this component forms a proper name in the Turkmen language. Male names: *Meret, Meretgeldy, Annameret, Meretdurdy.* Female names: *Meredtach, Ogulmered, Meretbibi, Meretbike* and others. *Those born in this month are also called Shaban, Shabanaly, Barat, Baratgeldi, but they are very rare.*

Oraz /Araz (Oraz /Araz) is the name of the ninth month of the Muslim lunar year. With this component, a proper name is formed in the Turkmen language. Male names: *Oraz, Orazdurdy, Annaoraz, Araztagan, Arazklych* etc. Female names: *Orazjemal, Orazsoltan, Orazgul / Arazgul, Arazbibi, Arazbike* and etc.

Bayram (Bayram) - name of the tenth month of the Muslim lunar year. With this component, a proper name is formed in the Turkmen language. Male names: *Bayram, Bayramklych, Bayramtuvak, Bayramtagan.* Female names: *Ogulbayram, Bayramtach, Bayrambike, Bayramgul* and others.

Gurban (Kurban) - name of the twelfth month of the Muslim lunar year. With this component, a proper name is formed in the Turkmen language. Male

names: *Kurbandurdy, Kurbankuli, Kurbanmammed*,
Women's names: *Kurbanbike, Kurbangul, Kurbanjemal, Ogulkurban, etc.*

Remezán (Remezán) is a Muslim fast observed during the month of Orazá. In the region under study, only a male name is found: *Remezán*. Male names *Rozy, Rozymurad, Rozyjuma* is also associated with Muslim fasting.

From old-time the Turkmens have a tradition of naming children with the names of the days of the week. Mostly they used the names "*Anna*" or "*Juma*" (Friday), this day was a holiday in the past.

For example, in personal names with the word "*anna*" there are the following male and female anthroponyms, such as *Anna, Annaberdy, Annaklych, Annabay, Annatagan, Annakurban, Annatuvak, Annabibi, Annagul, Annatach* and others. Anthroponyms with the word "*juma*" are used in the following constructions, for example, male names: *Jumadurdy, Jumadovlet, Jumamurad* and etc.; female names: *Jumagul, Jumabibi, Jumabike* and etc.

In the Turkmen language, the names of the seasons are found in the following anthroponyms:

Güýz (guiz) - autumn. This word is found as a component of male and female names. For example, male names: *Guizgeldy, Guizdurdy, Guizmammed, Guizmurad* and etc. Female names are few in number: *Guizdzhan, Guizbibi, etc.*

Gyş (gysh) - winter . Male names: *Gyshberdy, Gyshdurdy*. Female names are not found. With the

word *gar* (snow) there are male names *Gargeldy*, *Garberdy*, *Garly*, *Garyagdy*, *Garmammed* etc.

Turkmen linguist, corresponding member of AST Zuleikha Bakieva Muhammedova notes that this group of anthroponyms has female personal name – *Karbibi* and it is very rare and met only in the Yemud dialect (Muhammedova, 1957).

Ýaz/bahar (yaz / bahar) - spring. This component occurs in male and female names: *Yazklich*, *Yazdurdy*, *Yazberdy*, *Yazgul*, *Yazbibbi*, *Yazbike*, *Bahar*, *Gulbahar*, *Bahargul* and others.

Tomus (tomus) - summer, **tomus aylary** - summer time. *Jovza* - (male name, means "born in the summer"). There is no female name.

This group includes chronoanthroponyms, i.e. personal names formed from the names of holidays, memorable dates, etc., for example: *Ýeňiş* (victory, May 9), *Nowruz* (Novruz, New Year's Day, March 21), *Saýlaw* (election day), etc.

2. Anthroponyms associated with color

Proper names associated with color are widespread in toponymy, ethnonymy, and also in anthroponymy of the Turkic peoples. For example, as the linguist O. B. Molchanova notes, in the Altai anthroponymy the word "*gara*" (black) basically means "*swarty*", "*black-haired*", "*black-eyed*", and the word "*ak*" (white) is also involved in the formation of personal names among the Altaians, but compared to the word "*gara*" is not used much (Molchanova,1985).

According to materials collected from different regions of Turkmenistan, personal names associated with color are mainly found in the following anthroponyms:

Ak (ak - white). The ak component is part of the male names *Agoyli*, *Akmurad*, *Akmamed*, *Akkurban*, etc. They basically mean “*light-skinned*”, “*fair-skinned*”. In female complex names, the word “*ak*”, in addition to the main meaning of color, also means “*pure*”, “*cleanly*”. For example, *Akbibi*, *Akbabek*, *Akgozel*, *Akgyul*, *Aknur*, *Aky*, *Aknabat*, etc. The word “*ak*” can be used in anthroponyms and in the meaning of “*first*”, “*firstborn*”.

Gara (gara - black). This word in the Turkmen literary language has many meanings. In addition to the designation of color, it has the meanings “*gara ate*” (strong wind), “*gara manglai*” (unfortunate), “*gara jurek*” (envious), “*gara gong*” (weekdays, rainy day. e.g., set aside money for a rainy day), etc. In the studied regional anthroponymy, the word *gara* basically means “strong, strong, courageous”, and in the meaning of color “swarty”. Anthroponyms formed with the word *gara* are mainly used in male names. For example, *Kara*, *Karadzha*, *Karabathir*, *Karadurdy*, *Doodle*, *Karatai*, *Karatagan*, etc. Rarely found in female names: *Karagyz* (dark-skinned).

Gök / Mawy (blue). These words in anthroponymy mean the color of the eyes of a child or are found in the meaning of the sky. The following male names are found with these words, for example, *Goki*, *Gokje*, *Mavy*, *Mavynazar*, etc. The anthroponyms formed with these words did not occur with female names.

Gyzyl/Guba (gyzyl - red, reddish brown). It used for showing the color of the child's body or it is used in the meaning of *"precious"*. This group includes the following male names *Kyzyl, Kyzylbai, Kuba, Kuvash*, female names *Kyzylgul, Kyzylalma* etc.

Sary (sary - yellow). The anthroponym Sary is mainly used for showing the color of the child 's hair, i.e. yellow-haired. The scientist A. Gapurov notes that "the component of sary, found in the personal names of the Turkic peoples, in addition to color, means *"old", ' who has seen the world ' , ' having life experience ' "* (Gapurov,1987). This word is used for formation of the following anthroponyms in the investigated region: male names - *Sary, Saryja, Amansary, Annasary*, in female names - *Sarygyul, Sarygyz* and others.

Goňur/Mele (gongur, mele - brown, beige). In our opinion, in anthroponymy these words are also associated with color and are found only in male names. For example, *Kongur, Kongurja* (in some cases, these names can also be formed from ethnonyms), *Mele, Meledzhe, Melesh* (a swarthy child).

In the modern Turkmen literary language, personal names associated with color are high-frequency. Above mentioned anthroponyms in the system of personal names *Akgozel, Akgül, Akbibi, Akmurad, Akmamed, Kara, Karadja* are met very often in the investigated region.

3. Anthroponyms associated with ethnonymy and toponymy

Toponymic and ethnic anthroponyms in personal names of Turkmen are rooted in deep ancient times. It should be noted that the use of these words as toponyms or ethnonyms is based on centuries-old wisdom. Parents giving their child toponymic name, first of all, they wanted to indicate the place of birth of the child or the place of residence of their ancestors.

In the modern Turkmen literary language, personal names of toponymic origin are high-frequency. Such anthroponyms in the system of personal names in the region under study are very common. For example, a famous scientist, doctor of philology, lexicographer Soltansch Ataniyazov writes that "such names (topo anthroponyms) are found more or less in all dialects of the Turkmen language, but in the Krasnovodsk region (now the Balkan velayat - A.K.) they are met very often. Here, not only the names of well-known objects such as *Etrek*, *Sumbar*, *Balkan*, *Chagyl* are used, but also the names of little-known medium-sized objects such as *Yngdarylan*, *Chetili*, *Tutli*, *Bugdayly*, *Degshana*" (Ataniyazov, 1978). By the way, the above mentioned phenomenon is one of the specific anthroponymic features of the region.

Personal names belonging to this category can be divided into several groups:

a). Anthroponyms associated with the toponymy of the Balkan velayat. This group of personal names is the most numerous. Examples include: *Bekdash*, *Chagyl*, *Iskender*, *Jebel*, *Tuver*, *Bugdayly*, *Etrek*, *Esenguli*, *Baleishem*, *Tutli*, *Shahman*, *Getdin*, *Aiding*, *Kamyshlydzha*, *Belek*, *Belekbay*, *Balkan*,

Balkandurdy, Gorgan, Hasar (mountain), Meshrep (gorge), Chendir, Sumbar, Jemer and many others.

b). Anthroponyms associated with the toponyms of other velayats of Turkmenistan: *Ashgabat, Tejen, Tejendurdy, Bayramali, Archman, Akhalli, Mary, Durun, Koshili, Jeyhun, Havers* and etc.

c). Anthroponyms formed from toponyms located outside of Turkmenistan: *Mashat, Mashatdurdy, Mashatbibi, Kyabe, Gorgen, Gorgenli, Medina, Khyvali*, etc.

Ethnonyms found in Turkmen anthroponymy are directly or indirectly connected with the history of the people. They entered the system of Turkmen anthroponymy in different periods of history.

Based on the collected materials, personal names formed from ethnonyms can be divided into two groups:

1). Anthroponyms formed from the names of various nationalities who maintained contact with the Turkmen at different times: *Gazak, Gazakbay, Gazakmurad, Ozbek, Ozbekbay, Orsgeldy, Kurt, Arap, Galpak, Nogai* and etc.

2). Anthroponyms formed from the names of various ethnic groups according to the tribal affiliation of the Turkmen: *Teke, Tekemurad, Yomutdurdy, Gokleng, Chovdur, Seyid, Khoja, Khojam, Shikhdurdy, Makhtum, Chakan, Igdir, Chekir, Nokhur, Atabay, Jafarbay, Tana, Ata* etc. Ethnoanthroponyms belonging to this group significantly exceed the first group in number. Anthroponyms associated with toponymic and ethnic names are found mainly in male names.

As we know, our ancestries for many centuries strictly observed national traditions in giving names. They passed down the culture of naming children from generation to generation. This is clearly seen from the above examples.

Personal names as an object of lexicology are an integral part of the vocabulary of the Turkmen language. As a rule, most personal names are formed on the basis of everyday words.

In Turkmen family naming children rely on national traditions. Over time, some names become obsolete, become archaic, but new personal names are emerged.

Bibliography

1. Ataniyazov, (1978). Атаниязов С. Адыň näme? – Ашгабат: «Магарыф».
2. Gapurov, (1987). Гапуров А. Имя и история. – М.: «Наука».
3. Molchanova, (1985). Молчанова О. Б. Прилагательные семантических полей, «чёрный цвет» и «белый цвет» в ономастике алтайцев. // Сов. тюркология. №3, с.30-42.
4. Muhammedova, (1957). Мухаммедова З. Б. К вопросу о личной ономастике у туркмен. // Труды ИЯЛ, вып.2.
5. Nikonov, (1974). Никонов В. А. Имя и общество. – М.: «Наука».

**KAZAK TÜRKLERİNDE «KELİN TÜSÜRÜ» (GELİN
GETİRME)
GELENEĞİNİN GÜNÜMÜZDE UYGULAMALARI
(GÜNEY KAZAKİSTAN, ŞİMKENT ÖRNEĞİNDE)**

**The Tradition of "Kelin Tusuru" in The Kazakh
People and Its Modern Implementation (For
Example, South Kazakhstan, Shymkent)**

Azhar SHALDARBEOVA

Prof. Dr., L.N. Gumilev Avrasya Üniversitesi,
Astana/KAZAKİSTAN, ajars@mail.ru

Abstract

The preservation and continuation of our national traditions is one of our most important tasks for future generations. This is especially true in the current political and economic crisis in the world, because it is clear that only countries that preserve their spiritual values can withstand the challenges.

The Kazakh tradition of "kelin tusuru" (bringing home a bride) is a very important tradition for every family, dating from ancient times to the present day. The creation of a family begins with this tradition, the marriage of a child is one of the main tasks of all fathers and mothers. In Kazakh and Turkic peoples in general, marriage consists of several main stages: Betrothal to a girl, bringing home the future bride, wedding. "Kelin tusuru" is the second phase in this series, the arrival of the bride at home after receiving permission from her parents. The use of the word "tusuru" could mean that in ancient times nomads sent a girl on a horse to the village of a boy. When the bride is brought to the village, there are several rituals: Welcoming the bride, "oiling" the fire before entering the house (in the sense of cleaning with fire), preparing a curtain that does not show the bride's face (the other older daughters-in-law show the new bride only for korimdik, korimdik is a kind of gift or usually money given to see something new), betashar (all relatives,

villagers come and see the new bride, sing, welcome the bride), inviting a mullah to the wedding.

Therefore, the tradition of "bringing the bride" is one of the national values of the Kazakh people. This tradition contains important information about nomadic Kazakh economy and religious beliefs. The tradition, reflecting the rich spirituality of Turkic peoples, is well preserved in all regions of Kazakhstan and also in South Kazakhstan. The main factors negatively affecting the continuation of the tradition are: Urbanization and globalization.

Keywords: The Kazakh tradition, kelin tusuru, South Kazakhstan.

Giriş

Gelenek göreneklerimizin araştırılması ve onların yeniden canlandırılıp sürdürülmesi bilim adamlarının en büyük görevlerinden biridir. Gelecek neslin milli geleneklerimizi yaşatarak devam ettirmesi bizi daha güçlü yapacak ve büyük siyasi ve ekonomi krizlere karşı kabiliyetimizi arttıracaktır. Biz buna en içten inanıyoruz ve bu yöndeki tüm çalışmalarımızı gayretle devam ettirme kanaatindeyiz.

Kazakların "Kelin tösürü" geleneği, eskilerden günümüze kadar devam eden ve her aile hayatında büyük önem taşıyan bir gelenektir. Bir ailenin kurulması evlilikle başlar, daha sonra evli çiftin çocukları dünyaya gelir. Anne babanın en büyük görevi de kendi çocuklarını evlendirmektir. Toplumun yaşamı ve toplumun her bireyinin hayatı bu şekilde devam eder.

Kazakların ve genel olarak tüm Türk halklarının evlenme geleneği birkaç temel aşamadan oluşur: Kudalık (dünürlerin tanışması, birbirine hediyeler vererek evlilik kararını pekiştirmesi, gençlerin nişanlanması), Kelin tösürü (iki ailenin ortak kararı

sonucunda bazı geleneklerin uygulanması ve gelinin damat evine, daha doğrusu, damadın babasının evine, gelmesi), Düğün (tüm aile ve akrabaların evliliği törenle kutlaması).

“Kelin tösürü” bu sıralamanın ikinci aşamasıdır, yani anne babasından istenen ve onların iznini alan genç kızın damadın babasının evine getirilmesidir (burada özellikle anne babasının izninden bahsetmemizin nedeni vardır. Bazı durumlarda, özellikle 1970-80 yıllarda Kazaklar arasında “Alıp kaşu” (Kız kaçırma) olayı sık sık meydana gelmiştir. Kazak halkının sosyal ve ekonomi durumundan kaynaklanan bu tür olaylar hakkında aşağıda bahsedeceğiz. Asıl konumuz olmamasına rağmen “Alıp kaşu” (Kız kaçırma) geleneğinin de özel olarak araştırılması gerektiği kanaatindeyiz.

Ana bölüm

“Kelin tösürü” geleneği de birkaç aşamadan ibarettir. Bu aşamaları önce kaynaklara göre sıralayacağız ve sonra her biriyle ilgili bazı tespitlerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

Konuya geçmeden önce Kazakistan’daki günümüz etnografya yani halk bilimi durumunu aydınlatmak ve araştırma konumuzun tarihnamesi ve kaynakları hakkında bilgi vermek isteriz.

Birinci aşama: Kazakistan’daki etnografik çalışmaların başlangıcı, XIX. yüzyılın sonlarına XX. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. O zamanlar Kazak halkının kültürü ve yaşamı, edebiyatı ve sanatı, gelenek ve görenekleri hakkında kısa bilgiler Rus seyahatçileri, bilim adamları ve askeri görevlileri tarafından kaydedilmeye başlanmıştır (Levşin, 1996: 56). Ayrıca, aynı zamanda Kazak aydınlarının

çalışmaları da kaleme alınmaya başlamıştır. Onların eserleri günümüze kadar bilimsel değerlerini kaybetmiyorlar. Şokan Ualihanov, Ibray Altınsarin, Ahmet Baytursinov, vs. Kazak aydınlarının eserleri günümüz halk bilimi için de son derece önemli bilgileri taşımaktadır (Altınsarin, 2007: 24).

İkinci aşama: Sovyet dönemi etnografya çalışmaları ve araştırmaları. Sovyet tarihçiliğini değerlendirmek için o dönemin siyasi durumu ve ideolojisi hakkında bilgileri ele almamız gerekmektedir. İlk önce şu hususa dikkat etmeliyiz: söz konusu dönemde tüm bilim sadece materyalizme dayanıyordu, yani yazılı ya da arkeolojik kaynaklar olmadıkça herhangi bir inceleme yapılamazdı. Çünkü maddi veriler yok ise bu olayın herhangi bir kanıtı olmadığı varsayılırdı. İkincisi: Sovyet döneminde her milletin milli özelliklerini korumak özellikle türk milletlerinin kültürünü yaşatmak komünist rejiminin amacı değildi. Bu nedenle, milli gelenek görenekler, örf adetler feodalizmin kalıntıları olarak değerlendirildi ve toplumun onlardan kurtulması, kültürün bu kalıntılardan temizlenmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Örneğin, Nevruz gibi milli bayramlarımızın kutlaması şiddetle eleştirildi. Dini geleneklerin yaşatılması ise tamamen yasaktı. İnsanlar oruç tutamazdı. Fakat Ramazan bayramında yine de sofralar hazırlanır, resmi tatil olmasa da insanlar birbirini ziyaret eder, bayramlaşırlardı. Fakat bu tür kutlamalar aile ve akrabalar arasında yapılırdı.

Yukarıda sözü edilen tüm kısıtlama ve eleştirilere rağmen Kazak bilim adamları bu dönemde çok önemli çalışmalar yaptı, etnografya araştırmaları devam edildi. Kazak edebiyatı alanında büyük eserler kaleme alındı. Kazak folkloru ile ilgili kapsamlı

araştırmalar yapıldı. Türküler, atasözler, hikayeler, masallar, destanlar kaydedildi. XX. yüzyılın 60-70 yıllarında yayınlanmış önemli çalışmalar: “Kazak Tarihi Destanlarının Sorunu”, “Kazak Folklorunun Tipolojisi”, “Folklor Gerçeği”, “Kazak Folklorunun tarihiliği”, “Kazak Folklorunun Poetikası” (Kosanbayev, 2005: 34).

Üçüncü aşama: Bu bağımsızlık dönemidir. Bu dönem aynı zamanda avantajları ve dezavantajları ile de bilinir. Avantajı, Kazak milli aydınlarının eserlerinin yeniden yayınlanması ve topluma kavuşmasıdır. Buna ek olarak, sürekli Türkoloji araştırmaları yapan Türk devletleriyle bağları güçlendirildi. Böylece araştırmacılar etnografya metodolojisini inceleme fırsatına sahip oldular. Dezavantajı, Avrupa merkezî kavramının gerçekten vatansever bir ruh olmamasıydı. Ulusal değerlerin incelenmesini gerektiren metodolojiler fazla gelişmedi.

Fakat en önemlisi, bağımsızlık döneminde Türk uygarlığının başarıları ile ilgili bilgi pekiştirilmiştir (Kaskabasov, 2009: 49).

Sovyet dönemi kaynaklarına göre “Kelin tösürü” geleneği

Geleneksel Kazak toplumunda, bütün köy böyle bir kutlamaya hazırlanıyordu. Köydeki kadınlar sokağa çıkıp yeni evlenenlere “şaşu” (saçı) hazırlıyordu. Gelinin bindiği devenin yularından tutarak köye kadar getiren kadına “murundık ana” denilir ve ona özel bir hediye verilir. Köy halkı, yeni gelinle birlikte getirilen yatak odası eşyalarını, çarşaflarını deve veya attan indiriyor ve “otau” (otağ) yapmaya başlıyorlardı. “Şanırak” inşa etmek için köyün saygın bir kadını davet edilirdi. Bu sorumluluğu yerine getiren kadın

genellikle çok çocuklu ve varlıklı birisi olması gerekir. Çünkü gelecekte yeni gelinin de bu kadına benzemesi beklenirdi.

Attan indirilen ve eve getirilen gelinin yanında yengesi oturur. Onları bekleyen damat tarafından genç kız ve kadınlar büyük örtüyle onları karşılar. Yeni gelinin yüzünü kimse görmesin diye örtüyle kapatır ve kayınbabasının evine götürür. Kapıdan önce sağ ayağıyla giren yeni gelin başını eğerek ve biraz dizlerine çökerek kayınbabasına üç kere selam verir. Kayınbabası “Uzun yaşa yavrum, bahtın açık olsun” diyerek “bata” (dua) eder (Fatiha okunur). Bundan sonra gelini ateşin yanına döşenmiş koyun derisinden yapılmış tulaka oturtur. Onun anlamı da “gelinin huyu da işlenmiş tulak gibi yumuşak ve düz olsun” isteğinden ortaya çıkmış. Bundan sonra kadınlardan birisi yeni geline içinde sıvı yağı olan bir çömlek verir ve gelin bu yağı ocaktaki ateşe döker. “Ot Ana, May Ana (Ateş Ana, Yağ Ana) yeni gelen geline iyilikler ver, onu koru ve destekle” sözlerini geline söylettirir. Bu ritüellerden sonra gelini özel olarak dikilmiş “şımıldık” (perde) altına geçirirler. Kaynanası kurutulmuş peynir, bozuk para, kurt karışımından oluşan saçıyı (şaşu) etrafa saçarak ve gelini “şımıldık” altına oturtur.



Gelinin damat evine gelmesi. Jetisu ili. 1898 yıl. K. N. de-Lazari.

Gelini karşılayan genç gelinlere bilezik, yüzük, kolye, mercan taş gibi süsler dağıtırdı. Gelen misafirlere etli yemek ikram edildiğinde onlar yeni geline ‘tös’ (koyun kemiği) verirler. “Dünyaya bir oğul getir, gururlu ve namuslu biri olsun. Yeni aile ve ortama çabuk alış ‘yağ gibi kaygan, toprağa dökülmüş su gibi ol’” anlamında dilekler dilenirdi. Gelin etli tabak geldiğinde eğilerek selam verir tadına bakar ve yanında oturanlara yemeği dağıtırdı.

Yemek yenildikten sonra akrabalarına ve diğer köydeki komşulara yeni gelini tanıştırma ve geline yeni görevlerini anlatma amacıyla “betaşar” (yüzünü açma) yapılır ve betaşar şarkısı söylenirdi. Betaşar şarkısını söyleyen insan yeni gelen geline kayınbaba ve kayınanasının adını söyler. Gelin de onlara tek tek selam verirdi. Jar jar sırasında ismi duyurulup selamını kabul eden insanlar “körimdik” hediyesi olarak koyun, sığır, deve, at gibi hayvanları vereceğini yüksek sesle söylerdi. Böylece yeni çiftin varlığına katkı sağlanmış olurdu.

Betaşarın ardından “Ait, kelin” (Hadi, gelin) denilen ikinci bölüm başlıyordu. Burada, genç gelinin ev

işlerine, görevine, aile üyeleriyle ilişkilerine, davranışlarına, yaşlılara, yoldaşlara ve misafirlere saygılarına dair sorumlulukları dile getirilirdi. Dürüst olmak, ahlaklı olmak, dedikodu yapmamak, yaşlılara saygı duymak, sorgulamadan çalışmak gibi emirler söylenirdi. Betaşarı söyleyen adama at ve şapan (kaftan) hediye edilirdi. Aynı zamanda bu adam düğünde de insanları eğlendirir, şarkı söyler, şakalarla neşelendirirdi.

Betaşardan sonra gençler akşam ve gece boyunca milli oyunlar oynarlar. Hepsi biraraya gelir, sohbetler yapar, secereleri ve şarkıları söylerler. Ertesi gün düğün geleneği başlar. Şabıs – at yarışı, audarıspak – at üstünde güreş, küres - güreş, kız kuu – ata binen kız ile yarış, tenge alu – ata binip hızla yerden para alma, kökpar – atla oynanan bir tür oyun, vs. gibi milli oyunlar da düzenleniyordu.

Düğünün en önemli aşaması, bir kızın ve bir erkeğin evliliğidir. İmam tarafından nikah kesilir. Düğün sahibi, imama para veya bir hediye verir. Düğün sırasında şarkılar ve türküler söylenir, aşıklar atışır, en önemlisi ise evli çiftte dilekler dilenir (Nisanbayev 1998: 79 s.) “Kelin tüşirw” geleneği uygulandıktan sonra gelen misafirler eğlenirler.



Kelin Tüsürü. KC Devlet arşivi

Günümüz Güney Kazakistan Şımkent şehri ve yakınlarında uygulanan “kelin tösürü” geleneği
(Anlatım sırasında 1980’li yıllarda uygulanan örneklerden söz edilmiştir) (Kaynak kişi).

1. “Tatti şay” (Tatlı çay) - Tatlı çay yani kız ve erkek tarafının kendi aralarında anlaşmaları. En önemlisi tabii, kızın anne babasının evlilik için izin vermesi ve bir sofrada tatlı çayı içerek evlilikle ilgili tüm geleneklerin nasıl yere getirileceğine dair ortak kararlar alınmasıdır.
2. “Kudalık (Dünür olma) – Erkek tarafı kızın anne babasına gider ve onlara hediyeler verir. İki taraf önceden anlaştığı için sadece anne babası değil en yakın akrabaları da gider (anne babanın öz kardeşleri, yengeleri, erkeğin öz kardeşleri). Büyük sofralar hazırlanır, erkek tarafıyla tanışmak için kız tarafının en yakın akrabaları gelir. Erkek tarafı kız tarafından akrabalara hediyeler getirir. Bu hediyeler birkaç büyük bavula konulur. Yemekten sonra

erkekler sofraya başında çaylarını içerken kadınlar da bir odaya geçer ve orada bavullar tek tek açılır ve hediyeler dağıtılır. Erkek tarafından yengesi kime ne verilmesi gerektiğini yüksek sesle söyler. Bavulu açan kız tarafından kadına eşyaları dağıttığı için de bir hediye verilir.

“Sırga salu” (Küpe takmak) – Damatın annesi küpeleri getirir ve kızın annesine verir. Tüm akrabalarının yanında kıza küpe takılır. Küpeleri takılan kız başını kaldırmadan durur ve diğer odaya geçer. Genç kız için çok heyecanlı bir gün çünkü evinden ayrılacak.

3. “Kızı düğün yaparak uğurlama - Eğer kız tarafınının maddi imkanları izin veriyorsa dünür olduktan sonra akşam kıza uğurlama düğünü yapılır. Erkek tarafından bu düğüne dünür olarak gelenler katılır, kız tarafından ise tüm akrabaları ve arkadaşları davet edilir. Düğünün özelliği: uzun sürmüyor, düğünün sonunda kıza uğurluyorlar, şarkı (pop-şarkı) söylenir ve kızın ayaklarının altına beyaz kumaştan halı serilir. Burada sinsu (kıza uğurlama türküsü) söylenir ve kızın gözleri yaşarır. Ona arkaya dönmemesini uyarır ve güzel dilekler söylenir. Serilen yolu takip eden kız arkaya dönmeden düğün salonunu terk eder ve dışarıda bekleyen arabaya biner. Bir arabada gelin, damat ve onların en yakın iki arkadaşı oturur. İkinci arabaya gelinin iki yengesi oturur. Erkek tarafından dünür olarak gelenler de arabalarına biner ve damat evine yol alırlar.
4. “Kelin getiru/ Gelinin getirilmesi”, “Kızın bohçasını getirme” - Damat evine geldiğinde artık gece yarısı olur. Ancak orada gelini herkes bekliyor olacak. Yüksek sesle müzik çalınır ve çiçeklerle evin etrafı süslenir. Yeni gelinin yüzü arabadan iner inmez

hemen örtülür. Çünkü betaşardan önce gelinin yüzünü kimse görmemeli. Gelinin yüzünü örtme geleneğini büyük teyzeler yapar. Teyze geline dilekler dileyerek yüzünü beyaz örtü ile kapatır. Evlin kapısına geldiğinde “otka may kuyu” (ateşe yağ dökme) ritüeli yapılır. Gelin sağ ayağıyla eve girer ve özel hazırlanmış odasına geçer.

Kızın iki yengesi kızın bohçasını getirir. Onların görevi hem kıza eşlik etmek hem kızın eşyalarını damat tarafına teslim etmek. Kadınlar bir odaya toplanır ve yengeleri kızın eşyalarını herkese gösterir. Burada da erkek tarafının tüm aile üyelerine yani anne baba ve özkardeşlerine hediyeler verilir. İki yengesine bu görevi yerine getirdikleri için damadın annesi pahalı hediyeler sunar (örneğin, altın veya gümüş yüzükler). Bu ritüellerden sonra gelin artık yeni ailenin üyesi sayılır ve artık yeni ev, akrabaları ile tanışma ve onlarla yaşama şartlarını öğrenmesi lazım. Bunun için “betaşar” töreni düzenlenir.

5. “Betaşar” (Gelinin yüzünü açma) - Gelin damatın evine geldikten sonra düğünden önce yapılan büyük ve kalabalık etkinlik. Yeni gelin eve geldikten hemen ertesi gün yapılır. Betaşar hem evde hem büyük salonda da gerçekleşir. Orada yapılan ritüel aynıdır. Gelinin yüzü büyük örtü ile kapalı. Onun iki tarafında damadın ve artık gelinin de iki genç yengesi olur. Onlar gelinin sağ ve sol kolunu yavaşça tutar ve gelin eğilerek selam verdiğinde aynı zamanda onlar da yavaşça eğilip selam verirler. Geline “betaşar” şarkısı söylenir. İrticalen söylenen bu şarkıda anne babasının, tüm akrabalarının isimleri söylenir ve gelin tek tek onlara selam verir. Anlamı: ilk önce aileyi tanımak vefat eden dede ve büyük annelerinin ruhunu memnun etmek, ailenin küçük fertlerine kadar

herkese saygı göstermek. Bu şarkı söylendiğinde aileden küçük bir erkek çocuğu eline oklavayı tutar ve gelin her eğiliğinde bu oklava ile yavaşça gelinin örtüsünü kaldırır. Böylece toplananlar tamamen olmasa da gelinin yüzünün bir kısmını görmüş olurlar. Gelin de kafasını kaldırıp dik bakmadığı halde yavaş yavaş yeni akrabalara bakınmaya imkan bulmuş oluyor.

6. “Neke kıyu/ Nikah kesme” – 1990’lı yıllarda nikah işlemi için eve imam davet edilirdi. İmam mutlaka iki tanık isterdi. İmam gençleri karı koca ilan ettiğinde erkek tarafından iki adam “kua-kua kuamız (tanık olduk) ...kızı ve ...oğlu karı koca oldular” diye tekrarlardı. İmam gereken süreleri okur ve Fatiha ile onlara dua eder. Günümüz Kazakistan’da gençler düğün gününde camiye giderler ve orada gereken işlemler yapılır.
7. “Toy/ Düğün” - Erkek tarafından düğün büyük salonda yapılır. Büyük sofralar hazırlanır. Çok kişi davet edilir.

Eski Kazak “kelin tösürü” gelenekleri (yazılı kaynaklara göre)	Bağımsızlıktan sonra günümüzde uygulanmakta olan “kelin tösürü” gelenekleri (sözlü kaynaklara göre)
1. Dünür olma geleneği (kızı anne babasından istemeye gitmek)	1. Tatlı çay 2. Dünür olmak – Beğendiği kıza küpeleri takma
2. Toybastar geleneği (Düğünü başlatma geleneği: tüm akrabaların bir araya gelmesi, yemeklerin hazırlanıp eğlencelerin başlatılması)	1. Anne babası tarafından kızın düğün ile uğurlanması 2. Gelinin damadın evine gelmesi (eşyaları, bohçası ile birlikte)
Jar-Jar geleneği	Jar-Jar geleneği (düğün sırasında)

	söylenen şarkı)
Sinsu (kızı uğurlama türküsü)	Sinsu, kız tarafından yapılan düğünde genç kız uğurlanırken dileklerin şarkı ile söylenmesi; kızın ayaklarının altına beyaz kumaşın serilmesi ve kızın ağlaması
Auşadyar geleneği	-
Betaşar	Betaşar
Neke	Nikah

1980 ve 2020’li yıllarda uygulanan “kelin tüsürü” geleneğini karşılaştığımızda aşağıdaki sonuçları elde ettik:

“Kız kaçırma” olaylarının azalması yani Sovyet döneminde Kazakların kendi köklerinden uzaklaşması, sosyal bakımından öz geleneklerine saygısız olmasına ve kendi milli duygularının zayıflamasına yol vermiş ve gelenekleri unutmaya başlayan halk arasında aile bağlarının da zayıfladığı gözükmemektedir. Aile bağları zayıflayan Kazak toplumunda boşanma, tek başına çocuk büyütme olayları daha sık olarak ortaya çıkmaktadır.

2020’li yıllarda bağımsızlığını kazanan Kazak halkı eski geleneklerini canlandırmaya çalışıyorlar. Kazak toplumu unutulmuş gelenekleri tekrar uygulamaya başlıyor (onların arasında en önemlisi Nevruz Bayramı’dır). Bazen ekonomi bakımından yüksek gelire sahip olan aileler tüm ritüelleri yerine getirmekte yarışıyor gibi ve tüm ayrıntıları ile eski gelenekleri yerine getirmeye çalışmaktadır.

Küreselleşme sürecine bağlı gelenek görenek ve ritüellerin teknik donatımı da değişmiştir (kıyafet,

ulaşım araçları, dünürlerin birbirine sunduğu hediye türleri vb.).

Bağımsızlık öncesi uygulanan “kelin tösürü» gelenekleri ve ritüeller (sözlü kaynaklara göre)	Bağımsızlıktan sonra günümüzde uygulanan “kelin tösürü» gelenekleri (sözlü kaynaklara göre)
Kız kaçırma	Tatlı çay
Habercinin gelmesi	Dünür olmak
Gelinin yüzünün örtüyle kapatılması	Gelinin yüzünün örtü ile kapatılması
Gelinin şımıldık (perde) yani özel hazırlanmış yere geçmesi	Gelinin şımıldık (perde) yani özel hazırlanmış yere geçmesi
Betaşar	Betaşar
Nikah	Nikah
Gelin çayı	Gelin çayı
Düğün	Düğün

Sonuç

“Kelin tösürü” geleneği Kazak halkının milli değerlerinden biridir. Bu gelenek, göçebe Kazak halkın maddi ve manevi kültürü, dini inançları ve dünya görüşü ile ilgili önemli bilgileri içermektedir. Türk halklarının ortak kültürünü yansıtan bu gelenek, Güney Kazakistan dahil olmak üzere, Kazakistan’ın tüm bölgelerinde çok iyi korunmuştur ve günümüzde bazı değişiklikleri sergileyerek devam etmektedir. Geleneği olumsuz etkileyen başlıca faktörler ise kentleşme ve küreselleşmedir. İnsanların maddi ve manevi hayatı değişiyor, dolayısıyla gelenekler de bundan etkilenecek değişikliklere uğruyor. Ancak araştırmamıza göre geleneğin tüm aşamaları zaman içerisinde iyi korunmuştur. Bazı ritüeller kaybolmuş

ya da değiştirilmiştir. Ancak en önemlileri nesilden nesile geçerek devam etmektedir.

Kaynakça

Altınsarin, İbray (2007), Etnografiçeskiye oçerki i obraztsı ustnogo tvorçestva. Astana: Altın Kitap; Valihanov, Çingiz (2007), Etnografiçeskoye naslediye kazahov. Astana: Altın kitap.

Babalar jırı (2018), Astana: Foliant; Kaskabasov, Seyit (2009), Oyöris. Almatı: Jibek jolı; İbrayev, Şakir (2020), Kazaktın ğurıptık folklorı. Nur-Sultan: L.N.Gumilev EUU baspası.

https://el.kz/news/archive/kelin_/ 31.05.2022

https://el.kz/news/archive/kelin_shayy/ 31.05.2022

Kartayeva, T (2016), Kazak halkındağı betaşar rasmi. «edu.e-history.kz» elektronik bilimsel dergi № 3(07), 2016.

Kaynak kişı 1: Rayhan Abu, Güney Kazakistan, Şımkent, doğum tarihi – 13.05. 1943, Eğitimi: orta okul. Söz konusu geleneklerin uygulanmasına katılmıştır. Derleme 15 Ağustos 2021 Şımkent şehrinde Ajar Şaldarbekova tarafından yapıldı; Kaynak kişı 2 – Gülzade Shaldarbekova. Güney Kazakistan, Ordabası ilçesi, doğum tarihi – 07.11.1958, Eğitimi: Şımkent Ekonomi Koleji. Söz konusu geleneklerin uygulanmasına katılmıştır. Derleme 21 Ağustos 2021 Şımkent şehrinde Ajar Şaldarbekova tarafından yapıldı.

Kazak edebiyetinin tarihi (2008), 1. Cilt. Almatı: KAZakparat; Kosanbayev, S (2005), İstoriya stanovleniya i razvitiya etnografii Kazahstana (XVIII-XX vv.) Almatı: Daih-Press; Masanov, E (2007), Oçerk istorii etnografiçeskogo izuçeniya kazahskogo naroda v SSSR. Astana: Altın kitap.

Kazakistan: Milli Ansiklopedi / Ana editör A.Nisanbayev, 1998, IV cilt.

Levşin, A (1996), Opisanie kirgiz-kazaçih ili kirgiz-kaysatskih ord i stepey. Almatı: Sanat; Levşin, A (2007), Opisanie ord i stepey kazahov. Astana: Altın kitap.

TOSYA (KASTAMONU) İLÇESİNDE DOĞAL ÇEVRE KIRSAL YERLEŞME İLİŞKİLERİ*

Natural Environment and Rural Settlement Relations in Tosya (Kastamonu) District

Bariş TAŞ

Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Coğrafya Bölümü, e-posta:
baristas@karatekin.edu.tr

Abstract

Settlement is a concept that exists with humanity and carries meaning. It is an indisputable fact that man has needed shelter since the day he started to live on earth. When considered in this context, settlement is the oldest human activity that has never lost its importance. As a matter of fact, settlement is one of the most important phenomena in terms of the sustainability of resources in the world today. Settlements are considered geographically under two sub-headings as rural and urban. Rural settlements are in the case of settlements that are in harmony with the natural environment, have a plain appearance, and where raw material production activities such as agriculture and animal husbandry are carried out. Located in the transition zone of the Black Sea and Central Anatolia regions, Tosya is a district administrative area where diversity is seen in terms of natural environmental characteristics. Ilgaz and Geçmiş mountain form the most important geomorphological unit of the region. There is a tectonic depression between these two mountain masses and the Devrez Stream, one of the important branches of the Kızılırmak, flows in this depression.

* Bu çalışma, "Tosya İlçesinde Araziden Yararlanma ve Planlamaya Yönelik Öneriler" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Rural settlements were also affected by these natural conditions in the region where the physical geographical conditions varied. The rural settlements in the mountainous masses and the rural settlements around the depression are different from each other in terms of texture-form and the economic activities carried out. In this study, it will be tried to reveal how natural environmental factors in Tosya district affect rural settlements. In this context, with the help of various statistical data related to Tosya district, the effects of rural areas and rural settlements from natural elements have been determined. While rural settlements with scattered-semi-scattered texture and livestock activities come to the fore in mountainous areas, rural settlements and agricultural production are intense in the flat areas around the depression. Natural environmental elements in the region have been effective in the change of location, texture, form characteristics and economic activities of rural settlements.

Keywords: Tosya, natural environment, rural settlement, agriculture, livestock.

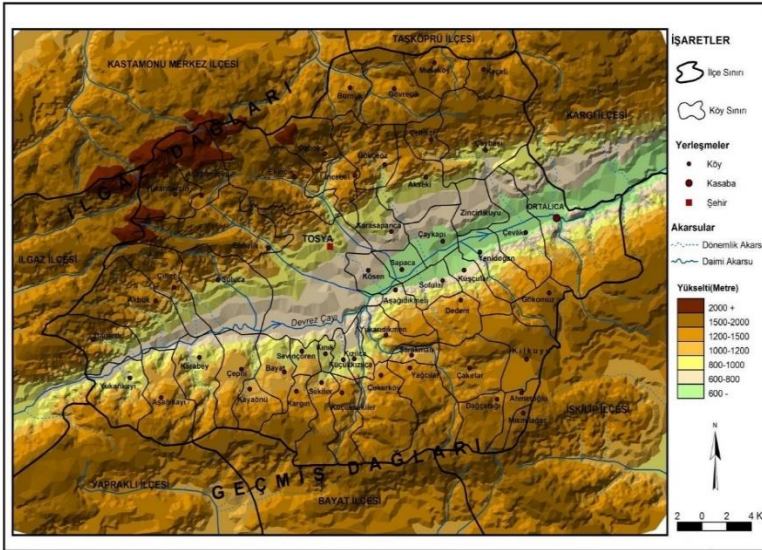
Giriş

Araştırma alanı olan Tosya ilçesi, Karadeniz bölgesinin Batı Karadeniz bölümünde, Kastamonu ili sınırları içerisinde yer alan bir ilçe idari alanıdır (Şekil 1). Batı Karadeniz bölgesinde, kıyı kuşağı gerisinde kıyıya paralel olarak kabaca batı-doğu doğrultusunda uzanan Küre Dağları yer alır. Küre Dağları'nın güneyinde, Gökırmak oluşu; Gökırmak depresyonunun güneyinde ise Küre Dağları ile aynı doğrultuda uzanan Ilgaz Dağları yer alır. Ilgaz Dağları ile daha güneyde yer alan ve Köroğlu Dağları'nın doğu kanadını oluşturan Geçmiş Dağları arasında ise Devrez depresyonu yer almaktadır. Tosya ilçesi, söz konusu depresyon alanının doğu kesiminde yer tutmaktadır. Kuzey Anadolu Fay Kuşağı üzerinde yer alan Devrez depresyonu, tektonik bakımdan oldukça hareketlidir (Atalay, 1987;

Atalay, 1997). Kastamonu ilinin güneydoğu kesiminde bulunan Tosya ilçesi, kuzeyde Kastamonu merkez ilçesi ve Taşköprü ilçesi, doğuda Kargı ilçesi, güneyde İskilip, Yapraklı ilçeleri ve batıda Ilgaz ilçesiyle çevrilidir (Şekil 1). Kızılırmak'ı besleyen önemli kollardan biri olan Devrez Çayı, ilçe arazisini kabaca GGB-KKD doğrultusunda kat ederek Kargı ilçesinin idari alanı içerisinde Kızılırmak'la birleşir. Tosya denilince akla pirinç gelmektedir. Tosya pirinci ise, Devrez depresyonunun doğu kesimindeki çeltik tarlalarında yetiştirilmektedir.

Şekil 1. Tosya ilçesinin konum haritası

doğrultusunda izleyerek batıda Ilgaz ilçesi sınırına kadar uzanır. Başka bir deyişle Tosya ilçesinin kuzey ve güney sınırlarını, Ilgaz ve Geçmiş Dağları'nın su bölümü çizgileri belirlemiştir. Devrez depresyonunun kuzey kesiminde bulunan Ilgaz Dağları, Batı Karadeniz bölgesindeki yüksek dağlardan biridir ve zirvesi 2587 m yükseltideki Büyük Hacet Tepesi'dir. Ilgaz Dağları, çevresine göre oldukça yüksek bir dağlık kütledir. Devrez Çayı depresyonunun güneyinde yer alan ve Köroğlu Dağları'nın doğu kanadını oluşturan Geçmiş Dağları'nın yükseltisi, Ilgaz Dağları kadar fazla değildir. Geçmiş Dağları'nın zirvesi 2044 m yüksekliğindeki Sarıklı Tepesidir ve ilçenin güney sınırı bu tepe üzerinden geçer (Şekil 2).



Şekil 2. Tosya ilçesi ve yakın çevresinin fiziki haritası

Tosya ilçesi, ulaşım olanakları bakımından oldukça elverişli şartlara sahiptir. İstanbul'u ve daha geniş anlamda Marmara bölgesini Orta ve Doğu Karadeniz

bölgelerine bağlayan E-80 karayolu, ilçede Devrez Çayı vadisi boyunca batı-doğu doğrultusunda uzanır (Özden, 2000). İlçenin, Kastamonu il merkezi ile bağlantısını sağlayan karayolu, E-80 karayolu kadar işlek değildir. Bu yol, Ilgaz Dağları'nı güney - kuzey doğrultusunda kat etmek zorunda kaldığı için, özellikle kış aylarında il merkezine ulaşım zorlukla sağlanabilmektedir. İlçe merkezi Kastamonu'ya 70 km, İstanbul'a 423 km, ve Ankara'ya 237 km uzaklıktadır.

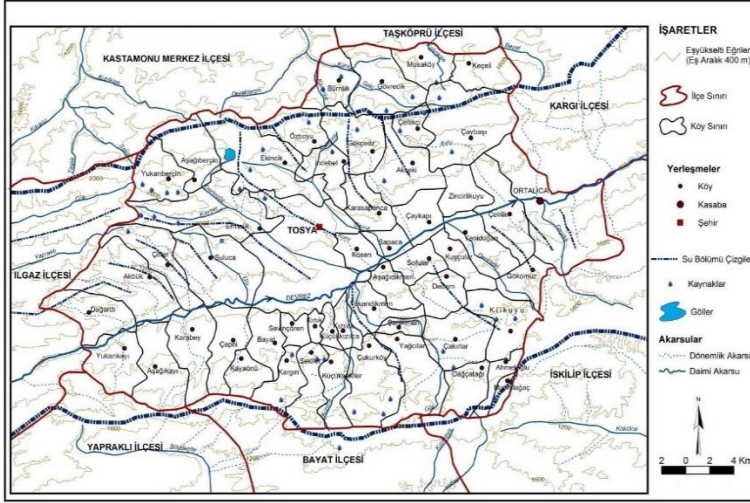
Tosya ilçesi, Batı Karadeniz bölgesi sınırları içinde yer almasına rağmen, ilçenin sahip olduğu doğal ve beşerî özellikler, tam anlamıyla Batı Karadeniz bölgesinin karakteristik özelliklerini yansıtmaz. İlçenin idari alanı içerisinde kimi yerlerde Batı Karadeniz bölgesine ait özellikler gözlenirken, kimi yerlerinde ise Orta Anadolu bölgesine ait özellikler gözlenir. Tosya ilçe alanı; iklim, yüzey şekilleri, bitki örtüsü, hâkim ekonomik faaliyetler, tarım ve kültürel yapı gibi birçok doğal ve beşerî özellikler bakımından Batı Karadeniz ile Orta Anadolu bölgeleri arasında geçiş özelliklerine sahiptir (Tanrıkulu, 1999). Geçiş kuşağında yer alması, yörenin özellikle arazi kullanımı (Bayar, 2002) açısından oldukça renkli bir görünüme sahip olmasına neden olmuştur (Akkuş, 1980). Örneğin, depresyon tabanı ve çevresindeki alanlarda yaz aylarında yağış miktarındaki azalmaya bağlı olarak, tıpkı Orta Anadolu bölgesi genelinde olduğu gibi kurak dönemin yaşanmasına neden olmuştur (Atalay, 1972).

Tosya İlçesinde Kırsal Yerleşmeler

İnsanların barınmak, ya da belirli bir faaliyeti sürdürmek amacıyla bir saha üzerinde inşa edilmiş bir veya birden fazla sayıda konuttan oluşan ünitelere yerleşme denir (Özçağlar, 2003). Yerleşmeler, bulundukları yerin coğrafi şartlarına göre dağınık ve toplu özellik gösterebilmektedir. Kır ekonomisi ve yaşam biçiminin, başka bir deyişle, hammadde üretiminin yaygın halde bulunduğu yerleşmeler kır yerleşmelerini; tarım, hayvancılık, ormancılık ve avcılık gibi primer faaliyetler dışındaki işlerin, yani, endüstri ve bütün hizmet sektörlerinin egemen olduğu veya bu faaliyet dallarının günlük hayatta kendini hissettirdiği yerleşmeler ise şehir yerleşmelerini oluşturmaktadır (Özgür, 2000).

Yerleşmelerin yeryüzündeki dağılışı, bulundukları mekânın özellikleri önemli bir yere sahiptir. Yükselti, yüzey şekilleri, hidrografik özellikler ve iklim gibi fiziki koşullar, yerleşmelerin mekândaki dağılışı kontrol eden en önemli coğrafi faktörlerdir. Elbette fiziki koşullar kadar, ekonomik faaliyetler de yerleşmelerin mekândaki yerleşim düzenini etkilemektedir. Özellikle tarım ekonomisinin hâkim olduğu kırsal yerleşmelerde, fiziki yapı ve ekonomik koşullar, yerleşim düzeni üzerinde birlikte etki yapmaktadır (Tanrıku, 1999). Örneğin tarım alanlarının kısıtlı olduğu kırsal kesimlerde, düz alanlar tarımsal faaliyetlere ayrılırken, yerleşmeler daha engebeli ve tarım yapılmayan alanlarda yer almaktadır. Bu türdeki yerleşmeler mekânda dağınık bir doku sergilemektedir. Düz alanların daha geniş olduğu kırsal kesimlerde ise yerleşmelerin mekândaki dağılışı (dokusunu), hidrografik özellikler belirlemektedir (Yücel, 1988). Su kaynaklarına

yakınlık, bu kesimlerdeki yerleşmelerin dokusunu belirleyici faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 3. Tosya ilçesi köylerinin konumları

Tosya ilçesi, Devrez oluğu vasıtasıyla (Köle, 2016) Karadeniz'den gelen nemli hava kütlelerinin ulaşabildiği bir konumda bulunmaktadır. Bunun yanında, çevresinde yüksek dağ kütlelerinin bulunması, sık bir orman örtüsünün gelişmesine olanak sağlamıştır. Bu sık orman örtüsü, ilçedeki kır yerleşmelerinin şekillenmesinde önemli etkiler yaratmıştır. İlçede, özellikle Ilgaz Dağları ve Geçmiş Dağları üzerinde yer alan yerleşmeler, Doğu Karadeniz bölgesi kadar olmasa da, dağınık bir dokuya bürünmüşlerdir. Bu kesimlerde yerleşmelerin yapı malzemesi de ormandan etkilenmiş ve ahşap malzemeler, bu yerleşmelerde çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Batı Karadeniz bölgesinde, daha çok orman içindeki düzlük alanlarda yayla yerleşmeleri bulunur ve bu yerleşmelerde ahşap malzemenin bolluğu nedeniyle çoğu tomrukların üst üste

koyulmasıyla yapılmış çantı yayla evleri yer alır. Bu kesimlerdeki yaylaların en önemli özelliği, esas oturulan köye mesafe olarak yakınlıklarıdır. Beslenen hayvanlarda da koyun sürüleri dikkat çekicidir (Özgür, 2000).

Tosya ilçesindeki yerleşmelerin ilçe alanı içerisinde dağılışı üzerinde fiziki yapının önemli etkileri olmuştur. Depresyon tabanının ilçe alanı içerisinde oldukça az yer tutması, buralardaki düz alanların tarımsal faaliyetler için kullanılmasına neden olmuştur. Depresyon tabanında olduğu gibi, dağ kütlelerindeki düz alanlar da tarım amaçlı kullanılmış, yerleşmeler ise tarım yapılamayan alanlarda yer almışlardır. İlçedeki köy idari alanlarından 30'unda, çok yerleşmeli yani birden çok mahallesi bulunmaktadır. Bu çok yerleşmeli köy idari alanlarındaki yerleşmeler, doku bakımından dağınık olmakla birlikte, kendi içlerinde toplu dokuya sahiptirler. Başka bir ifadeyle, tarım alanlarının bulunduğu yerlerde yerleşmeler yoğunlaşmakta, bu açıdan mekânda dağınık olarak bulunmaktadır. Ancak, her yerleşme (konut) arasındaki mesafe ise çok fazla olmadığından, kendi içinde toplu bir görünüm sergilemektedir.

Tosya ilçesinde, kırsal yerleşmeler 490 metre yükseltiden itibaren başlamakta ve 1600 metre yükseltiye kadar çıkabilmektedir. İlçedeki yükseltisi en az olan köy yerleşmesi, Zincirlikuyu'dur ve 490 metre yükseltide bulunmaktadır. Gövecik köy idari alanındaki Kurt mahallesi ise 1600 metre yükseltiyle ilçe alanı içerisinde en yüksekte bulunan yerleşmedir. Genel olarak köy yerleşmeleri 800 ile 1200 metre yükselti arasında toplanmıştır.

Kırsal yerleşmeler bulundukları konuma göre değerlendirilecek olursa, ilçe alanı içerisindeki tüm kırsal yerleşmelerin (Kösen hariç), ormanla uzak ya da yakın mutlaka bir bağlantısının olduğu görülür. Ayrıca köy yerleşmelerinin büyük bir çoğunluğunun, dağlık alanların yamaçlarında bulunduğu görülmektedir. Ayrıca depresyon tabanında arazisi bulunan köy yerleşmelerinin de depresyon tabanında değil, yamaçlar üzerinde toplandığı görülür.

Tosya ilçesindeki kır yerleşmeleri incelendiğinde, Anadolu'nun birçok yerinde de geleneksel olarak sürdürülen yaylacılık faaliyetlerinin, günümüzde önemini yitirdiği gözlenir. İlçede yaylacılık faaliyetleri için uygun coğrafi şartlar bulunmasına rağmen, yaylacılık faaliyeti neredeyse terkedilmiş durumdadır. Kuzeyde yer alan Ilgaz Dağları ve güneyde yer alan Geçmiş Dağları üzerinde yer alan köy yerleşmelerinde nüfusun giderek azalması, bu faaliyetin giderek yok olması üzerindeki en önemli etkidir (Taşlıgil, 1999). Tosya ilçesinde, aktif olarak kullanılan 2 yayla bulunmaktadır. İlçenin kuzeydoğu kesiminde bulunan Çaybaşı yaylası, Çaybaşı, Keçeli ve Musaköy'de yaşayan köylüler tarafından kullanılmaktadır. Geçmiş Dağları üzerinde bulunan, Ortalıca ve Gökomuz köylüleri tarafından kullanılan Bektaşlar yaylası ise daha çok rekreasyon amaçlı olarak kullanılmakta, Temmuz ayında bu yaylada şenlikler düzenlenmektedir. Çaybaşı yaylası da Temmuz ayında şenliklere ev sahipliği yapmakta, köylerinden göç eden vatandaşlar şenliklerin yapıldığı dönemde bu yaylalara çıkmaktadır. Tosya ilçesinde, adı geçen bu iki yayla dışında yaylacılık faaliyetleri yapılmamaktadır.

Tosya ilçesindeki kır yerleşmelerini genel olarak iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan ilki Devrez Çayı vadisi ve çevresindeki ova ve yamaç yerleşmeleri, ikincisi ise dağlık alanlar içerisindeki dağ ve orman içi yerleşmeleridir. Ova ve yamaçlarda yer alan yerleşmeler, verimli toprakların varlığına bağlı olarak, ekonomik olanakları daha iyi olan kişilerin yaşadığı yerleşmelerdir. Bu yerleşmelerde hâkim ekonomik faaliyet tarımdır. Bunun yanında, ovadaki ve ovaya yakın yerleşmelerdeki hayvan sayılarına bakıldığında bu yerleşmelerde hayvancılığın da azımsanmayacak bir düzeyde olduğu görülür. Suluca, Ortalıca, Akbük ve Karabey gibi yerleşmelerde tarımsal faaliyetler yanında, bu köylerdeki hayvan sayılarına bakıldığında, hayvancılığın da önemli bir ekonomik faaliyet olduğu görülür.

Ova yerleşmeleri içinde, Tosya şehrine yakın kesimlerde gümele tipinde dönemlik yerleşmeler de bulunmaktadır. Bağ-Bahçe evleri olarak nitelendirilen bu yerleşmeler; bağların, meyveliklerin, zeytinliklerin içinde yapılmış tek ev, ya da basit kulübelere dönüşen ve tarımı yapılan ürüne daha yakın olma, onun bakımını ve korunmasını sağlama ve kışın geçirildiği yerden biraz kurtularak sayfiye ihtiyacını gidermek üzere ortaya çıkmış olan yerleşmelerdir (Özgür, 2000). Tosya ilçesindeki gümeleler, sulu tarım yapılan bağ ve bahçe alanlarında yaygın olarak görülürler. Gümeleler, son yıllarda terk edilmiş bir inşaat tarzı olan, “hımış” tarzında yapılmışlardır. Hımış tarzında yapılan yerleşmelerde, yapıların duvarları ahşap ya da kerpiç malzemeyle örülmüşlerdir. Tek, iki, hatta üç katlı olarak inşa edilen bu gümeleler, genellikle tek odalı ve bunun

yanında küçük bir bölmeden oluşabildiği gibi, bir ev büyüklüğünde inşa edilenleri de vardır. İki ve üç kat olarak yapılan gümelelerin alt katları küçükbaş, büyükbaş ve kümes hayvanlarının barındıkları, ahır görevi yaparken bazen de erzak ve malzeme deposu olarak kullanılabilir. Tosya’da gümelelere gidiş, geleneksel hale gelmiştir. Haziran ve Temmuz aylarında gümelelere çıkılmakta, Eylül ayı ortalarına kadar buralarda yaşanmaktadır. Gümelelerin Tosya şehrine yakın oluşu; Tosya’da ikamet edenlerin, günlük gidip gelmeler şeklinde yaz mevsimini bu yerleşmelerde geçirmelerine olanak sağlamaktadır.



Devrez Çayı ile doğrudan etkileşim halindeki Dağardı, Yukarıkayı, Akbük, Aşağıkayı, Çifter Karebey, Çepni, Suluca, Bayat, Sevinçören, Yukarıdikmen, Aşağıdikmen, Kösen, Sapaca, Sofular, Çaykapı, Kuşçular, Yenidoğan, Çevlik, Zincirlikuyu köyleri ve Ortalıca kasabasının idari alanları ve bunlara bağlı olan mahallelerdeki yerleşmeler, genel olarak toplu karakterdedir. Bu yerleşmelerde yapı malzemesi olarak, çoğunlukla

betonarme malzeme kullanılmakta, az da olsa kerpiç ve ahşap malzemeye yapılmış meskenlere de rastlanmaktadır. Daha önce vurgulandığı gibi, ova ve etekte yer alan yerleşmelerde yaşayan insanların ekonomik durumlarının nispeten iyi olması ve ulaşım imkânlarının oldukça elverişli olması, bu yerleşmelerde betonarme malzemenin kullanılmasını daha cazip hale getirmiştir. Adı geçen yerleşmelerdeki meskenler, çoğunlukla iki katlıdırlar ve bahçe içinde yer alırlar.

Tosya ilçesindeki dağ ve orman içi köylerinde, ova ve ovaya yakın kesimlerdeki köylere göre, yapılan ekonomik faaliyetler daha kısıtlıdır. Bu kesimlerde tarım alanları daha verimsizdir ve kapladıkları alan daha dardır. Türkiye, yerleşme tarihinin, uygarlığın, tarımsal hayatın eksikliği bakımından geniş ölçüde orman tahribine uğramış bir ülkedir. Akdeniz ikliminin etkisinde bulunan diğer ülkeler gibi, Türkiye’de de bozulan orman alanlarının tekrar eski durumuna gelmesi çok zor, bazı kesimlerde imkânsız gibidir. Bu durum, zaten dar bir şeritte bulunan ormanlık alanların alt sınırının yükselmesine veya sarp ve dik alanlarda tutunabilmesine sebep olmuştur. Bütün bu nedenlerle, Türkiye’de orman içi kır yerleşmeleri, genellikle 500 metrenin üstündeki yüksekliklerde, ekonomik faaliyet ve ulaşım olanakları çok kısıtlı ve çevre yerleşmelerle, kasaba, şehirlerle çok az ilişkileri bulunan, genellikle içine dönük yerleşmeler halindedirler (Emiroğlu, 1972). Tosya ilçesindeki orman içi köylerinin büyük çoğunluğu, yukarıda belirtildiği gibi çevrelerinden yalıtılmış durumdadırlar. Bu köylerde yerleşmeler, tarım için uygun arazilerin alandaki durumuna göre, kimi yerde dağınık, kimi yerde ise toplu bir görünüm arz etmektedirler.



İlçedeki dağ ve orman içi köy yerleşmelerini, kendi içinde 1400 metre yükseltinin altında ve üstünde olanlar şeklinde iki gruba ayırmak mümkündür. 1400 m yükseltiye kadar olan yerleşmelerde, fundalık alanlarının bulunması ve bu fundalık alanlar üzerindeki eğim değeri düşük olan yerlerin tarıma açılmasıyla tarımsal faaliyetler az da olsa yapılabilmektedir. Ekincik, İncebel, Gökçeöz, Akseki, Çeltikçi, Çaybaşı, Dedem, Şarakman, Yağcılar, Sekiler, Küçüksekiler, Kargın, Kayaönü, Kızılca, Küçükkızılca ve Çukurköy köyleri bu grup içinde yer alırlar. Bu köylerdeki yerleşmelerde, ahşap yapı malzemesi yaygın olmakla birlikte, taş ve kerpiç malzemenin de kullanıldığı görülmektedir. Genelde bu gruptaki yerleşmeler, tek katlı olup, ahır ve erzak deposu gibi eklentilere sahiptirler. 1400 metrenin üzerinde yer alan köyler ise, kısmen ya da tamamen orman içinde yer almaktadırlar. Bu yerleşmeler araziye dağınık bir şekilde yayılmışlardır. Bu gruptaki yerleşmelerin neredeyse tamamı, tek katlı yerleşmeler olup, bu yerleşmelerde yapı malzemesi olarak ahşap kullanılmıştır. Özboyu, Gövrecik,

Musaköy, Keçeli, Dağçatağı, Kilkuyu, Ahmetoğlu, Mısmılağaç, Aşağıberçin ve Yukarıberçin köyleri bu grup içinde yer alırlar. Bu köylerin hemen hepsinde, hâkim ekonomik faaliyet, hayvancılık ve ormancılıktır. Bu sebeple, bu kesimlerdeki yerleşmelerin hemen yanında veya alt kesimlerinde ahırlar bulunmaktadır. Bunlardan Yukarıberçin, Aşağıberçin, Kilkuyu, Ahmetoğlu ve Mısmılağaç köylerinin ulaşım imkânlarının elverişli olması, bu köylerde yapı malzemesinin artık betonarmeye dönüşmesine neden olmuştur.

Tosya ilçesindeki kır yerleşmelerinin tamamı, daimî kır yerleşmeleridir. Bunun yanında özellikle doğal şartlara bağlı olarak ilçedeki köy idari alanlarının büyük çoğunluğunda birden çok yerleşme bulunmaktadır. Tosya ilçesinde bulunan 53 köy idari alanının 29'unda birden fazla kır yerleşmesi bulunmaktadır. Mahalleli köy yerleşmeleri olarak tanımlayabileceğimiz bu tip yerleşmeler Ilgaz Dağları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna karşın depresyon tabanında ve Geçmiş Dağları'nda tek yerleşmeli köylerin yoğunlaştığı görülmektedir. Yani Tosya ilçesindeki kır yerleşmelerinin doku özellikleri, doğal şartların kontrolü altındadır. Dağlık kesimlerdeki köy idari alanlarındaki çok yerleşmeli köyler alanda dağınık, kendi içinde toplu özellik gösterirler. Diğer bir ifadeyle mahalleler köy idari alanları içerisinde dağınık bir dokuya sahipken, mahalleler içindeki yerleşmeler toplu görünüme sahiptirler. Bu durum, tarım alanlarının doğal şartlar tarafından sınırlandırılmasıyla ilişkilidir. Mahalleler tarım alanlarına yakın yerlerde toplanırken, alanın darlığından dolayı yerleşmeler birbirine bitişik durumdadırlar. Depresyon tabanında ise durum tamamen farklıdır.

Bu kesimdeki köy idari alanlarının büyük çoğunluğu tek mahalleden oluşmaktadır ve toplu dokudadırlar. Araştırma alanında kır yerleşmelerinin üst sınırının 2000 metre olduğu tespit edilmiştir. 2000 metrenin üzerinde tarımsal faaliyetlerin yapılamaması yerleşmelerin de bu yükseltinin üzerine çıkmasını engellemiştir. Genel olarak bakıldığında ilçe genelindeki kır yerleşmelerinin büyük çoğunluğunun dağ yamaçlarında toplandığı görülmektedir.

Genel olarak Ilgaz Dağları üzerindeki tarım alanlarının kısıtlı olması buradaki kır yerleşmelerinde hayvancılığı ve ormancılığı ön plana çıkartırken, Geçmiş Dağları üzerinde düz alanların daha fazla yer kaplaması buradaki kırsal yerleşmelerde tarım, hayvancılık ve ormancılığın birlikte yürütülmesine olanak sağlamıştır. Depresyon tabanında yer alan kır yerleşmelerinde ise kuşkusuz tarım, özellikle de çeltik tarımı en önemli ekonomik faaliyet durumundadır.

Tosya ilçesindeki kır yerleşmelerinin refah durumları değerlendirildiğinde; depresyon tabanından dağlık kütlelere doğru kır yerleşmelerinin ekonomik durumlarının zayıfladığı görülür. Özellikle de Ilgaz Dağları üzerinde 1500 metrenin üzerinde yer alan köyler (Özboyu, Bürnük, Gövrecik, Musaköy, Keçeli), ilçedeki en fakir köylerdir. Depresyon tabanında bulunan ve Tosya'ya yakın konumda bulunan köyler (Suluca, Ermelik, Kösen, Sapaca, Sofular, Kuşçular ve Yenidoğan) ise ilçedeki en zengin köylerdir. Bunlardan Ermelik, Kösen ve Sapaca köylerinde yaşayan insanların büyük çoğunluğu, tarımla uğraşmanın yanında Tosya'da da çalışmaktadır. Yani birden çok sektörde faaliyet söz konusudur. Özellikle yaz aylarında bu durum daha da belirgin bir hal

almaktadır. Hem tarlasını ekip-biçen hem de Tosya'da kamu kurumunda ya da özel çalışan sayısı oldukça fazladır. Bu nedenle bu köylerin ekonomik durumları daha iyi durumdadır.

Tosya ilçesindeki yerleşme alanları toplam 8644 dekar alan kaplamaktadır. Yani ilçe alanının %0,9'u yerleşme alanları ile kaplıdır. Bu alanların %33'ü kentsel yerleşmelerle, %67'si ise kırsal yerleşmelerle kaplıdır. İlçede Tosya şehrinin en önemli yerleşme alanı olduğu görülür. Bünyesinde birçok fonksiyonu barındıran Tosya şehri, ilçe genelini olduğu kadar, çevre ilçeleri de etkisi altına almıştır. Ulaşım olanaklarının uygunluğu bu durumun oluşmasında önemli bir katkı yapmıştır.

Sonuç

Kırsal yerleşmeler, doğal ortam koşullarından fazlaca etkilenen yerleşme türleri arasında yer alır. Kastamonu ilinin nüfus açısından en büyük ilçesi olan Tosya, doğal ortam koşulları açısından farklılıkların görüldüğü bir ilçedir. Daha doğru bir ifadeyle Tosya ilçesi yeryüzü şekilleri, iklim, bitki örtüsü, su kaynakları açısından çeşitliliklere sahiptir. İlçe arazisini fiziksel olarak iki bölüme ayıran Devrez tektonik depresyonu, belirtilen çeşitliliğin temel nedeni durumundadır. Kuzey Anadolu Fay kuşağının bir bölümü durumundaki Devrez depresyonu, başta hidrografik özellikler olmak üzere yeryüzü şekilleri, iklim ve bitki örtüsünün şekillenmesinde temel unsur durumundadır (Avcı,1998). Araştırma sahasının bu doğal özellikleri, kırsal yerleşmeleri de etkilemiştir.

Kırsal yerleşmeler, doğal ortamla uyumlu ve doğal ortam içerisinde yalın halde bulunan yerleşmelerdir. Bu yönüyle kırsal yerleşmeler, tüm dünyada tarım ve hayvancılık gibi temel üretim yöntemlerinin baskın olduğu yerleşmeler olarak nitelendirilmektedir. Tosya ilçesi, bulunduğu konum açısından değerlendirildiğinde, doğal çevre koşulları açısından kırsal üretim fonksiyonlarının daha fazla olduğu bir idari ünedir. İlçedeki kırsal yerleşmeler, doğal şartlar çerçevesinde konumlanmış ve fonksiyon kazanmıştır. İlçedeki köyler, rastgele konumlanmış durumda değildir. Tarım, hayvancılık ve ormancılık gibi faaliyetler, köylerin konumları üzerinde etkili olmuştur. Daha doğru bir ifadeyle köyleri oluşturan insan toplulukları, kendilerine uygun yerleri kendilerine yerleşim yeri olarak seçmiş ve kırsal yerleşmeleri oluşturmuşlardır.

Doğal çevre koşulları, kırsal yerleşmelerin konumları, yerleşmelerdeki yapı malzemeleri ve yürütülen ekonomik faaliyetler üzerinde etkilidir. Determinist coğrafya yaklaşımıyla bu yerleşmeler, doğal çevre koşulları çerçevesinde konumlanmış ve çevre koşullarına bağlı ekonomik faaliyetleri yürütmektedirler. Tarihsel süreçte Tosya ilçesindeki kırsal yerleşmeler, çevre koşulları etkisinde kalmış; bu çalışmanın kaleme alındığı dönemde de doğal ortam koşulları çerçevesinde mevcudiyetlerini devam ettirmektedirler. Tarım, hayvancılık ve ormancılık faaliyetlerinde modern yöntemlerin etkin olduğu 21. yüzyılda, doğal potansiyel ile modern teknolojinin Tosya ilçesindeki kır yerleşmelerinde olması gerektiği düzeyde gerçekleşmediği gözlenmiştir. Doktora tezinden üretilen bu çalışmanın karşılaştırma bakımından temel verileri, 2000-2005 yıllarını

içermektedir. Belirtilen dönemle 2020'li yıllar karşılaştırıldığında, Tosya ilçesindeki köy yerleşmelerinde fonksiyonel açıdan ciddi bir değişimin gözlenmediği; yaklaşık 20 yıl öncesiyle benzer fonksiyonların bulunduğu tespit edilmiştir. İstisna olabilecek köyler bulunmakla birlikte, kırsal yerleşmelerin Tosya ilçesi genelinde 20 yıl öncesiyle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Devrez depresyonu çevresinde bulunan kırsal yerleşmelerin, dağlık alanlardaki yerleşmelerle karşılaştırıldığında, ekonomik ve demografik açıdan geliştikleri sonucuna ulaşılabilir.

Tosya özelinde, kırsal yerleşmelerin Türkiye genelinde planlama çalışmalarına dahil edilmesi gerekmektedir. Kırsal üretim, temel gıda maddelerini kapması nedeniyle son derece hayati önem taşımaktadır. Tarım ve hayvancılık faaliyetleri kırsal üretimin temelini oluşturması nedeniyle bu faaliyetlerin Türkiye'de köyler temelinde desteklenmesi kalkınma açısından bir gereklilik durumundadır.

Kaynakça

- Akkuş, A. (1980). Devrez Çayı Vadisinin Jeomorfolojisi, Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Yer Bilimleri Fakültesi Yayınları, No:24.
- Atalay, İ. (1972). Devrez Çayı Havzasında Toprak Erozyonu Problemleri, Jeomorfoloji Dergisi, 4, 105-120.
- Atalay, İ. (1987). Türkiye Jeomorfolojisine Giriş, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Atalay, İ. (1997). Türkiye Coğrafyası, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Avcı, M. (1998). Ilgaz Dağları ve Çevresinin Bitki Coğrafyası I (Bitki Örtüsünün Coğrafi Şartları), İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi, 6, 137-216.

- Bayar, R. (2002). Anamur İlçesinde Araziden Yararlanma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Emiroğlu, M. (1972). Türkiye Coğrafi Bölgelerine Göre Şehir Yerleşmeleri ve Şehirli Nüfus", Coğrafya Araştırmaları Dergisi, 7, 125-157.
- Köle, M. M. (2016). Devrez Çayı Vadisinin Tektonik Özelliklerinin Morfometrik İndisler ile Araştırılması, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Dergisi, 33, 21-36.
- Özçağlar, A. (2003). Coğrafyaya Giriş, Ankara: Hilmi Usta Matbaacılık.
- Özden, M. Y. (2000). Ilgaz Dağları İle Çankırı Şehri Arasındaki Kır Yerleşmeleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Özgür, E. M. (2000). Türkiye Coğrafyası, Ankara: Hilmi Usta Matbaacılık.
- Tanrikulu, M. (1999). Tosya İlçesinin Ekonomik Coğrafyası, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Taşlıgil, N. (1999). Kastamonu İlinin Nüfus Gelişimi ve Türkiye Nüfus Hareketleri İçindeki Yeri, Türk Coğrafya Dergisi, 28, 215-224.
- Yücel, T. (1988). Türkiye'de Kır Yerleşme Tipleri, Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (Prof. Yaşar Önen'e Armağan), XXVIII, 61-69.

İBN BATTÛTA’NIN SEYAHATNAMESİNDE ORTA ASYA’DAN MEKÂNLAR VE ŞAHISLAR

Places and Characters From Central Asian in Ibn Battûta's Travel Book

Bekir YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami
İlimler Fakültesi, Çankırı/TÜRKİYE,
bekiryildirim@karatekin.edu.tr

Abstract

Considered one of the most important travelers in history, Moroccan Traveler Ibn Battuta has visited many regions from Morocco to China in his 28-year journey. Undoubtedly, among these regions, there are regions that we call Central Asia today, as well as the Indian continent, which was under the control of Turkish rulers at that time. Ibn Battuta collected the impressions and memories he gained during his travels in his travel book, which means "Ibn Battuta's Journey". This work, which has been translated into numerous languages today, is considered one of the most important travelogues in world history and is the source of numerous historical studies and examinations. Although Ibn Battuta's travel book is written in Arabic, it is also important in terms of Turkish history and culture. Because his travel book contains political, economic and cultural information about the Central Asian regions, which is the homeland of the Turks. For this reason, it can be seen as a valuable resource for 14th century Turkish history and culture. Ibn Battuta traveled to the Turkish regions in Central Asia, from Istanbul to Deştikıpçak by sea, and from there to Hacı Tarhan, which was built on the side of the Volga river, and from there to the city of Serâ, the capital of the Altın Ordu State. From here he visited the cities of Saraycık, Harezm, Zemaşşer, Alkat, Vabkent, Bukhara, Nahşeb, Samarkand Tirmiz, Belh, Herat. Again, although he did not visit the cities of Hoten, Kashgar, Almalik, he mentioned them due to the context. He mainly depicted the

cities he visited, as well as other geographical places belonging to those places. He especially mentioned those who have graves among the Companions or scholars in these regions. For example, The tomb of Ukasha al-Asadi and Kusem bin Abbas bin Abdulmuttalib Imam Bukhari. He also provides information about the economy and culture of the places he visited.

He gives various information about their management from time to time, as well as describing the managers and people he encounters. It also provides detailed information about the struggles between Celalettin Harzemşah and Genghis Khan, which was a turning point for Central Asia. He gives various information about their management from time to time, as well as describing the managers and people he encounters. Ibn Batuta also mentions Turkish words from time to time. For example, *cuk* meaning small, *ata* meaning father, etc. are words. The traveler's mention of Turkish words makes a small contribution to the reach of Turkish to different societies. In this study, the following questions will be answered: 1- Which cities and places did Ibn Batuta visit from Central Asia and how did he describe them? 2- Who did he meet during his travels in Central Asia and how did he describe them? 3- What information did he present about the language and culture of these regions.

Keywords: Arabic Language and Literature, Seyyahname, İbn Batûta, Middle of Asia, Persons, Places

Giriş

Gezi kültürü insanlık tarihi kadar eskidir. Bazı insanlar yaşadıkları yerlerin dışındaki bölgeleri merak ya da ticari sebepler nedeniyle görmek istemişler, buralara yolculuk yapmışlardır. Seyyahların bazıları yaşadıklarını sadece sözlü olarak aktarırken İbn Battû'ta gibiler ise müşahede ettiklerini anlatmakla kalmamış, yazıya da geçirtmişlerdir. Seyyahımız o günün şartlarında Asya, Afrika kıtası ve Avrupa'nın bir kısmını gezmiştir. Gördüğü yerlerden bir kısmı da bugün Orta Asya dediğimiz yerlerdir. Bu çalışmada

İbn Battû'ta'nın *er-Rihle*'sinde geçen Orta Asya'dan mekân ve şahıslar ele alınacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması için önce "*Seyahatname, Orta Asya, İbn Battûta'nın hayatı*" hakkında bilgi verilecektir.

Seyahatname

Arapça seyahat ve Farsça name (kitap-risale) kelimelerinin bir araya gelmesinden teşekkül etmiş ve Türkçede kullanılır olmuştur. (Kabaklı, 1996: 93) Seyahat kitabı gezilip görülen yerlerden elde edinilen bilgilerin toplandığı kaynağa denir. (Doğan, 2001: 1169).

Orta Asya

Orta Asya coğrafi olarak batıdan Hazar Gölü ile başlayan, doğuda Çin'in batısındaki (Doğu Türkistan) Sincan bölgesinin doğusuna kadar devam eden bölgenin adıdır. Kuzeyde Rusya'nın güneyi ve Kazak bozkırlarını; güneyde İran, Afganistan ve Pakistan'ın kuzey kesimlerini içine alacak şekilde uzanmaktadır Dolayısıyla Orta Asya; merkezde Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan'ın yer aldığı "Türk Dünyası veya Batı Türkistan" ile bunun etrafında Hazar Gölü, Sincan (Doğu Türkistan), Güney Rusya, İran, Afganistan ve Pakistan'ın kuzey bölgeleriyle çevrili dünyanın en geniş ve en stratejik coğrafyasının adıdır. (Kara, 2006: 103-111)

İbn Battûta'nın Hayatı

İbn Battûta ismiyle meşhur olan kişi aslında *Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî*'dir. H. 703-M. 1304 yılında Kuzey-Batı Afrika'da yer alan Fas'ın Tanca şehrinde doğdu. Doğum yerine nispetle ona Tancî denildi. Ailesi dinlerine bağlılık, ilim ve kadılıkla tanınırdı. 20 yaşına kadar hafızlık, fıkıh, dil eğitimi tamamladı. Tanca'da tahsilini tamamladıktan sonra M. 1325 tarihinde yirmi iki yaşındayken, hacca gitmek için memleketinden ayrıldı. Hac için niyetlenmişti, fakat bu yolculuk onun yaklaşık 28 sene sürecek bir yolculuğa çıkmasına sebep oldu.

İbn Battûta'nın seyahatlarını üç aşamaya ayırmak mümkündür: *Birincisi, Doğu İslam ülkeleri, Hind ve Çini kapsar. Bu yolculuğun ilk aşaması Cezayir, Tunus Libya, Mısır, Şam ve Hicaz bölgelerinde gerçekleşir. Seyyah ilk haccını bu merhalede ifa eder. İkinci merhalesinde Irak ve İran'ı gezip ikinci haccı için Mekke'ye gelmiştir. Oradan Yemen, Umman ve Bahreyn'i gezdi tekrar Mekke'ye gelerek üçüncü haccını yaptı. Mısır'a döndü oradan Şam, Anadolu, Kırım, Kafkas, Bulgar Hevarizm bölgesi (İran, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan), Afganistan, Hind ve Çin'i dolaştı. Sonra İran, Irak, Şam, Mısır'ı gezdi bu turda dördüncü hac vazifesini gerçekleştirdi. İkinci seyahati Endülüs'e, üçüncüsü de Batı Sudan'a oldu. Bu seyahatler yaklaşık 28 sene sürmüştür. İbn Battûta Doğu ve Batıda Arapların en meşhur seyyahıdır. 1354 yılında Fas'a dönen İbni Battûta, seyahatleri boyunca edindiği izlenimleri ve yaşadıklarını, Fas emiri tarafından kendisine gönderilen Muhammed İbn Cüzeyc'e anlatarak, Rihle adlı eserini yazdırdı. İbni Battûta seyahatnamenin yazılmasından sonra da ülkesi Fas'tan ayrılmadı ve*

1369 yılındaki ölümüne kadar burada kadılık yaptı.
(Kandil, 2002: 488).

1-Orta Asya'dan Mekânlar

er-Rihle'de bugün bile isimleri meşhur olan Buhara, Semerkant gibi yerleşim yerlerinden bahsedildiği gibi pek bilinmeyen ve duyulmayan Kat, Vabkent gibi mekanlardan da bahsedilmektedir. Ayrıca *Hızkiyel Peygamber* ve Sahabe Hz. Ukkâşe'nin kabirleri hakkında bilgi vermektedir.

Yine Hoten¹, Almalig², Kaşgar³ şehirlerinden sadece isim olarak bahsetmiştir. Anlaşılan kendisi buraları

¹ Hoten: Uygur Türklerinin yaşadığı Doğu Türkistan'daki önemli şehirlerden biridir. Kazvî'nî gibi klasik İslâm coğrafyacıları tarafından iklimin başlangıç noktalarından biri olarak tanımlanır. Eski Hintliler buraya "Yerin gögsü" anlamında Kustanaka derlermiş. Şehir bugün olduğu gibi eski çağlarda da ipekçiliğiyle meşhurdur. Yâkût Hamevî diyor ki: Kaşgar'dan önce Yuzkend'den sonra Türkistan sınırları içinde bir şehirdir. Burası, her yanı Türk kavimleriyle çevrili geniş bir bölge ortasında uzayan dağların arasında kalmış sulak bir vadidir. Hoten, Kubilay ile Barak arasında süren kavganın ardından 1266'da Barak tarafından yağmalanmıştır. Bkz.: Kazvî'nî, Zekeriyâ; *Âsârü'l-Bilâd*, Beyrut, 1998, 283; V.V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz.Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1993. 564.

² İla vadisinde bugün Kulca diye bilinen şehrin kuzeybatısında şu anki Çin-Rus sınırının yakınında bulunan bir şehirdir. Burası Cengiz'in evladı Çağatay Han'ın yönettiği devletin başkentiydi. O devirde Avrupa, Anadolu ve Arap dünyasından gelen tacirlerin buluştuğu işlek bir ticaret ve kültür merkeziydi; ona bağlı şehirler, kasabalar ve köyler vardı. Timurlenk'in Doğu Türkistan'ı ele geçirmesiyle sonuçlanan savaşlarda burası tamamen harap olmuştur. Nadir Devlet, "Çağatay Devleti", haz. Hakkı Dursun Yıldız başkanlığında heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, 1988, C. 9, s. 301-310.

³ Kaşgar, klasik coğrafyacılar tarafından Türkistan'ın merkezi olarak kabul edilir. İbn Battûta'nın çağdaşı Ebu'l-Fidâ bu şehrin; büyük nüfusu, muhkem kalesi, Müslüman halkı ve zengin ulemâ kadrosuyla meşhur bir mıntika olduğunu belirterek buraya Ordukent denildiğini söyler. Kaşgarlı Mahmud aslen buralıdır. Şehir tarih boyunca

ziyaret etmemiş, fakat anlattığı kahramanların buralarla ilişkisi olduğu için belirtmiştir.

İbn Battûta Orta Asya'da gezdiği dolaştığı yerlerle ilgili tasvirlerde bulunmuş, bu mekânların geçmişi hakkında günümüze ışık tutmuştur. Seyyahımız Orta Asya'ya İstanbul'dan deniz yoluyla Deştikıpçak'a oradan Volga nehrinin kenarına kurulu Hacı Tarhan'a buradan da Altınordu devletinin başkenti olan Serâ şehrine ulaşmıştır. (İbn Battûta, 2014: 295-296) Seyyahın Orta Asya'da gezdiği şehirleri şöyle sıralayabiliriz.

el-Hâc Tarhân⁴: Türkler nezdinde her çeşit vergiden muaf olan yer demektir. Bir zamanlar sufî bir Türk hacı burayı kendine mesken edinmiş, Sultan da onun bulunduğu mekânı bütün vergilerden muaf tutmuştur. Böylece şeyhin çevresinde bir yerleşim yeri kurulmuş, zamanla büyümüş ve şehir hâline gelmiştir. Çarşıları muhteşem olan bu şehir "*İtil*" (Volga) nehrinin kenarına kurulmuştur. (İbn Battûta, 2014: 284)

Serâ Şehri: Serâ şehri Serâ Bereke⁵ ismiyle meşhur olmuştur; Sultan Özbek'in başkentidir. Bu şehir,

Türkistanlı hükümdarların ve beylerin yönetim merkezi olagelmıştır. Bkz.: Ebu'l-Fidâ, *Takvîmü'l-Buldân*, s. 505; Mehmed Âtif, *Kâsgar Tarihi ve Bâis-i Hayret Ahvâl-i Garîbesi*, İstanbul, 1917.

⁴ Tarhan yeya Astrahan şehri: Volga'nın Hazar denizine döküldüğü yerde kurulu bir şehirdir. Kelimenin kökünü orada yaşayan As, Oset gibi kavimlere bağlayan olduğu gibi Moğolca "darhan" kelimesinden geldiğini düşünenler de vardır. Darhan Moğolcada serbest, bağımsız, kölelikten vergiden kurtulan imtiyazlı kişi anlamına gelmektedir. Zamanla devletin ruhsatlı memuru, rütbeli kişi anlamına gelmeye başlamıştır. Sonra anlam daha da genişlemiş, usta, efendi, demirci gibi anlamlarda da kullanılır olmuştur. Bkz.: *Ahmet Temir Moğolların Gizli Tarihi, çeviri ve notlandırma*., Ankara, 1986.s. 15.

⁵ Altınordu Devletinin hükümdarlarından Berke Han'ın kurduğu şehirdir İbn Fadlullah Ömerî, oraya giden bir tacirden naklen; Saray şehrinin

dünyanın en güzel şehirlerinden, çok büyük ve koca bir ovaya kuruludur. Çarşıları güzel, yolları geniştir. Nüfusu kalabalık cadde ve sokaklar insanlarla doludur. Şehir baştan aşağı binalarla donanmıştır. Evler arasında bahçe ve harabe yapı yoktur. Şehrin alanının büyüklüğünü şöyle izah eder: *Sabahleyin erkenden yola çıktığımız hâlde şehrin öteki ucuna ancak öğleden sonra varabildik. Namazı orada kılıp yemek yedik. Tekrar konak yerine döndüğümüzde neredeyse akşam oluyordu. Başka bir gün şehri enlemesine dolaştık, gidiş gelişimiz tam yarım günümüzü almıştı.* Şehrin sosyolojik yapısı hakkında şu bilgileri verir: *Şehirde on üç büyük cuma mescidi vardır; bunlardan biri Şâfiîler'e aittir. Küçük namazgâhları ise sayılamayacak kadar çoktur. Şehirde farklı topluluklar vardır. Moğollar, yerli halktan olup buranın yöneticileri konumundadır. Moğolların bir kısmı Müslümandır. Ayrıca Oset denen bir topluluk var ki hepsi Müslümandır. Kıpçaklar, Çerkezler, Ruslar ve Rumlar burada yaşayan diğer topluluklardır. Ruslar ve Rumlar Hristiyan'dırlar. Bu grupların her biri kendine ait bir semtte oturmakta ve her grubun kendine ait çarşıları vardır. İran, Irak, Mısır ve Suriye'den gelen yabancı tüccarlar,*

Berke Han tarafından Turan ırmağı (İtil nehri) kenarında kurulduğunu; o zamanlar surlarının bulunmadığını, iç kısımdaki sarayın pek gösterişli olduğunu, saray çevresindeki kule ve evlerde kumandanların oturduğunu belirtmektedir. Yine onun beyanına göre ticarî bakımdan gayet etkin bir şehirdir. Yüzyıllar sonra burada yapılan kazılar da şehrin bir zamanlar çok büyük bir nüfusu barındırdığını göstermektedir; özellikle Özbek Han devrinde yüz bin kûsur insanın burada yaşadığı tahmin edilmektedir. Saray Berke kazıları, silâh, seramik, kumaş, tuğla vs. pek çok alanda üretim yapan atölyelerin bulunduğu şehrin, uluslararası ticarete de önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Bkz: Yakubovskiy, A. Yu.; *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, Ankara, 1992) 85-87. Bknz. : D.İ.A. "Saray"

getirdikleri ticaret eşyalarının korunması için surla çevrili özel bir semtte oturmaktadırlar. Hükümdarın sarayı kelimesi üzerinden Türkçe ve Arapça izahatta bulunur şöyle ki: Saraya "*Altûntâş*" denilmektedir. Altın, Arapçada "*zeheb*"; taş ise "*hacer*" anlamına gelmektedir. (İbn Battûta, 2014: 296-297)

Saraycık⁶: Bu şehrin ismi Serâ+cûk terkiibinden oluşmaktadır. "*Cûk*" Türkçede küçük anlamına gelmektedir. Saraycık, sanki Küçük Serâ demektir. Şehir, *Ulû Sû* (Ulu su; Yayık)⁷ dedikleri muazzam büyüklükte gayet gür akan bir nehrin kıyısına kurulmuştur. Bu kelime Arapça da *el-mâû'l-kebir* "*büyük su*" demektir. Irmağın üstünde Bağdat köprüsü gibi tekneler üzerine oturtulmuş bir köprü vardır. "*Dûki*"⁸ diye buranın meşhur yemeği vardır. Tek kapta pişirilmekte, sonra üstüne kuru et parçaları konulmakta ve süt dökülerek yenilmektedir. (İbn Battûta, 2014: 297).

Huvârezm⁹ (Harizm): Türklerin en büyük, en güzel ve en mamur şehirlerindendir. Temiz çarşıları, geniş caddeleri, çok sayıda binaları ve eşsiz sanat abideleri

⁶ Bugün Saraycık diye bilinen yerdir; Ural yani Ulu-Su veya Yayık diye bilinen nehrin Hazar gölüne döküldüğü yere 40 km uzaktadır. Bkz.: Gibb, H. A. R.; - Beckingham, The Travels of Ibn Battuta, Hakluyt Society, London, 1958-1994. (Gibb: I. cilt: 1958, II. cilt: 1959, III. cilt: 1971. Beckingham'ın katkısı: IV. cilt: 1994.)C. 3, s. 539.

⁷ Bugünkü Ural ırmağının ismidir. Bknz.: İbn Batuta Seyahamamesi Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut, İstanbul Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2004, 2/1685.

⁸ Bir çeşit keşkek Bknz.: İbn Batuta Seyahamamesi Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut, İstanbul Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2004, 2/688

⁹ Amu Derya Nehri'nin (Ceyhun) aşağı kesimlerinde yer alan Özbekistan'ın bir vilayetidir. Türkmenistan, Karakalpakstan ve Buhara Bölgesi ile komşudur. 6.050 kilometrekarelik bir alanı kaplamaktadır. Bknz.: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Harezmi>

ile muhteşem bir şehirdir. Halk sokaklarda deniz dalgası gibi ileri geri dalgalanmaktadır. Şehirdeki insan yoğunluğunu şöyle açıklamaktadır: *"Bir gün hayvanıma binip çarşıya çıktım, tam ortaya geldiğimde yoğun bir kalabalıkla karşılaştım. Oradan çıkmaya gücüm yetmediği gibi geriye dönmek istedim, fakat önümdeki kalabalık bu çabamı başarısız kıldı. Bir süre hayretle bekledikten sonra var gücümü kullanarak çıkabildim."* Bazıları buranın cuma günleri daha az kalabalık olduğunu, kapalı çarşı ve diğer çarşıların o gün kapatıldığını söylediler. Bu şehir, Sultan Özbek'in yönetimi altındadır. Harizm'in insanlarını şöyle betimlemektedir: *Buradakiler dünyanın en güzel ahlaklı, cömert, garibanlara merhametli kişileridir.* (İbn Battûta, 2014: 298).

Bu şehir yine karpuzuyla meşhurdur. Buhara karpuzundan sonra doğuda ve batıda lezzette bu karpuz rakipsizdir. Huvârezm bostanının kabuğu yeşil, içi kırmızıdır. Gayet tatlı ve sertçedir. İşin garip yanı bu meyve kurutulmaktadır. Bu karpuz Huvârezm'den toplanıp Hint ve Çin'in en uzak köşelerine ithal edilir. (İbn Battûta, 2014: 302).

Zemahşer: Huvârezm'e dört gün uzaklıkta bir köydür. (İbn Battûta, 2014: 299).

Alkât:¹⁰ Harezmi ve Buhara arasında küçük bir yerleşim birimidir. Bu bölgede onun dışında bir şehir

¹⁰ Kâh veya Kâs şehri: Amuderya'nın (Ceyhun ırmağı)doğu bölgesindeki bir Türk şehridir. Burası eskiden Hâzremşahların başkentiydi. Moğol saldırılarından çok zarar görmüştür. Yâkût'a göre Kâs ismi Hârizmliler tarafından bozkırdaki siper ve höyüklerle verildi. Mukaddesî (ya da Makdisî) ise Kas'i şöyle tarif eder: "Buraya Sehristan denilir; Nisabur kadar genistir." Eski Kâs şehrinin harabeleri şimdi

yoktur. Küçük olmasına rağmen güzel bir şehirdir. Şehir dışında bir gölet bulunmaktadır. Soğuşun şiddetli olduğu dönemlerde gölün suları tamamen donmakta, çocuklar buz üzerinde kaymaktadırlar. (İbn Battûta, 2014: 304)

Vabkent:¹¹ Buhara'ya yürüme mesafesi bir gün uzaklıkta, bağlık, bahçelik, akarsuları bol, güzel bir şehirdir. Burada üzüm kurutulup bir sene bekletilmektedir. Bu bölgede yaşayanların "*allû*" (alluca-can eriği) dedikleri bir meyve yetişmektedir. Kurutulup Hint ve Çin'e ihraç edilmektedir. Bu meyvenin üzerine su dökülüp posası içilebilmektedir. Yeşil olduğu sırada tatlı, kuruduğu zaman ise hafif ekşidir. Gayet etli bir meyvedir. İbn Battûta bu eriğin eşsizliğini şöyle açıklamaktadır: "*Ben onun benzerini ne Endülüs'te, ne Mağrip'te ne de Şam'da gördüm.*" (İbn Battûta, 2014: 304-305).

Buhara¹²: Hadîs âlimlerinin öncülerinden kabul edilen *Ebû Abdullah Muhammed İsmail Buhârî*'nin memleketidir. Kabri de buradadır. Geçmişte bu şehir, Ceyhun nehrinin ötesindeki şehirlerin merkeziydi. Tatar kökenli Cengiz tarafından tahrip edilmiştir. Buhara'nın mescitleri, medreseleri ve çarşıları harap vaziyettedir. Çok az bir kısmı mamur, halkı sefil ve

Abbâs Veli diye bilinen yeredir. Bkz.: V. V. Barthold, *Mogol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 156-157.

¹¹ Bugün Vafkend seklinde adlandırılan şehrin 40 km kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Hicrî 6. /milâdî 12. yüzyıl sonlarında yapılmış güzel minaresi bugün hâlâ sağlamdır. Yâkût, Vabkend'in Buhara'ya üç fersah mesafede olduğunu belirtir ve burayı Vabekne seklinde kaydetmiştir. Bkz.: V.V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1993s. 142.

¹² Bugün Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan Buhara, Zerefsan ırmağının aşağı havzasındaki büyük vahada yer alır. D.İ.A. İslâm Ans., C. 6, s. 365-367.

perişandır. Bu şehrin insanlarının şahitlikleri Huvârezm ve diğer bölgelerde kabul edilmemektedir. Çünkü buradaki insanlar kabilecilik, hakkı inkâr ve batılı savunma gibi olumsuz vasıflarla ün salmışlardır. Bugün bu şehirde neredeyse birazcık ilimden haberdar olan; bilgiye ehemmiyet veren hiç kimse yok gibidir. (İbn Battûta, 2014: 305).

Nahşeb¹³: Küçük bir yerleşim birimi olan şehir, akarsuyu bol, her yanı bostanlıktır. (İbn Battûta, 2014: 307).

Tirmiz¹⁴: Hadîsle ilgili *Câmiu'l-Kebîr* adlı meşhur kitabın derleyicisi *İmam Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre et-Tirmizî* adlı bilgin bu şehirdendir. Bu belde hem büyük hem de onun bina ve çarşıları güzeldir, Tirmiz'in çarşısı ve sokaklarının ortasından su geçer. Orada pek çok bağ ve bahçe vardır. Üzümlü, ayvası lezzette eşsizdir. Buranın eti sütü de boldur. Ahali, hamamda başını "*tafal*" (kil sabunu) yerine sütle yıkamaktadır. Bütün hamamlarda süt dolu kocaman kazanlar bulunur; kişi hamama girince küçük bir tasla oradan süt alıp başına döker. Süt, saçları nemlendirdiği gibi parlak ve gösterişli yapar. Eski Tirmiz şehri Ceyhun kıyısında kurulmuştu, fakat Cengiz orayı tahrip edince yeni şehir nehre iki mil uzaklıkta inşa edilmiştir. (İbn Battûta, 2014: 316).

¹³ Nahseb (Nesef): Buhara'nın 100 km güneydoğusunda bir şehirdir. Çağatay hanlarından Kebek ve torunları tarafından ihya edilmiştir. Şehir, Ömer Neseî gibi meşhur bilginleri ile tanınır. Kazvînî bu şehrin velileri ve hakimleri ile meşhur olduğunu söyler. Bkz.: Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 466.

¹⁴ Tirmiz: Ceyhun ırmağının kuzey kıyısında Afganistan sınırında bir şehirdir. Özbekistan'ın güneydoğusunda, Afganistan sınırı yakınında yer alan şehir, kadim medeniyetler zamanında önemini korumuş tarihi bir şehirdir. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Tirmiz>

Semer kand: Semer kand, dünyanın en büyük, en güzel ve kusursuz şehirlerindendir. Kassârîn vadisi diye bilinen bir vadi yatağında kurulmuştur. Vadiden akan nehir bahçeleri sular ve bu ırmağın kenarında su dolapları vardır. Şehir halkı ikindi namazından sonra gezinmek ve rahatlamak için bu nehrin kıyısına gelirler. Sahilde ziyaretçilerin oturacakları banklar, oturaklar olduğu gibi meyve ve diğer yiyeceklerin satıldığı dükkânlar vardır. Şehir halkının bir zamanlar ne denli çalışkan ve hırslı olduğunu gösteren büyük köşkler ve kasırlar ırmak kenarında geçmişte mevcuttu. Şehrin büyük kısmının harap olması gibi bu köşk ve saraylar bugün harap konumdadır. Şehrin çevresinde ne sur ne de giriş kapısı vardır, sadece iç kısımlarında bahçeler mevcuttur. Semerkantlılar iyi huylu insanlardır; yabancıya karşı şefkat ve sevgiyle yaklaşmaktadırlar. Buranın ahalisi Buhara halkından daha iyidir. (İbn Battûta, 2014: 314).

Belh¹⁵: Temellerinden yıkılmış binalarla dolu harap bir yerdir. Lâkin uzaktan gören yapılarının ihtişamından ötürü Belh'i mamur bir şehir sanabilir. Geniş bir alana yayılan şehrin mescit ve medreselerinin kalıntıları bugün hâlâ ayakta. Yapıların üstünde laciverd boyayla süslenmiş nakış ve çıkıntılar aynen durmaktadır. Bu şehri harap eden Cengizdir. (İbn Battûta, 2014: 317).

Belh Mescidi: Abbâsîoğullarının Belh valisi Davud b. Ali'nin hanımı tarafından yaptırılmıştır. Cengiz'e mescidin sütunlarından birinin altında gömü bulunduğu söylenince mabedin üçte birini yerle bir ettirmiştir. Oysa bu câmi, dünyanın en güzel, en

¹⁵ Afganistan'ın kuzeyi Özbekistan ile sınır olan olan Mezar-ı Şerif vilayetinde bulunan bir şehirdir. Bkz.: D.İ. A. "Belh"

geniş mabetlerindendir. Ancak Mağrip ülkesinin Ribâtü'l-Feth Câmii, sütunlarının güzelliğinde ona denk olabilir. Bu özellikler dışında Belh Mescidi daha güzeldir. (İbn Battûta, 2014: 316).

Ukkâşe b. Mihsan Esedî'nin Kabri: Belh şehrinin dışındadır. *Ukkâşe*, Peygamber Efendimiz'in sorgusuz cennete gireceğini bildirdiği sahabelerdendir. Bu kabrin yanı başında inşa edilmiş muazzam bir zaviye vardır. Yapının hemen dışında çok hoş bir su göleti vardır, üstünde ulu bir ceviz ağacı gölge yapmaktadır. Yazın gelen yolcular bu cevizin gölgesine oturmaktadırlar. (İbn Battûta, 2014: 318).

Hızkıyel Peygamber'in türbesi: Mezarın üzerine güzel bir kubbe kondurulmuştur. Belh şehrinin dışındadır. (İbn Battûta, 2014: 318).

Herat¹⁶: Horasan¹⁷'daki mamur şehirlerin en büyüğüdür. Horasan'ın dört büyük şehri vardır: Herat ve Nisâbûr mamur ve canlıdır. Diğer ikisi olan Belh ve Merv şehirleri harap ve ıssız durumdadır. Herat muazzam bir şehirdir, binası çok, halkı temiz kalpli, namuslu ve dindardır. Onlar İmam-ı A'zam Ebû Hanife'nin mezhebindendirler. Burası karmaşa ve kötülükten arınmış temiz bir yerdir. (İbn Battûta, 2014: 318).

¹⁶ Afganistan'ın batısında tarihî bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu eyalettir. Bkz.: D.İ. A. "Herat"

¹⁷ Horasan, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgenin adı idi. Günümüzde bölgenin toprakları üç parçaya ayrılmış olup Merv (Mari), Nesâ ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat yöresi Afganistan, kalan kısmı da İran sınırları içinde bulunmaktadır. En geniş kesim İran'ın elindedir ve adı geçen iki devletle İran'ın diğer eyaletlerinden Mâzenderan, Simnân, Yezd, Kirman, Belûcistan ve Sîstan'la çevrilidir. Bkz.: D.İ. A. "Horasan"

2- Orta Asya'dan Şahıslar

İbn Battûta Orta Asya bölgesinden zikrettiği kişilerin bazılarıyla yüz yüze görüşmüş, bazılarını ise bağlam gereği zikretmiştir. Hüseyin Guri, Kebek, Buzun, Cengiz ve Celaleddin Harzemşah gibi hükümdarlarla görüşmese de onlar hakkında bilgi vermiştir. Fakat Sultan Muhammed Özbek Han, Sultan Alaaddin Tarmaşirin ile karşılaşmış onlarla sohbet etmiştir. Seyyahımız ağırlıklı olarak yöneticilerden hükümdarlar, şehir yöneticileri, kadılar ve zaviye şeyhleri hakkında bilgi vermiş bunun yanında diğer kesimlerden insanları da zikretmiştir. Bunları şu şekilde tasnif edebiliriz: *Hükümdarlar, alt kademedeki yöneticiler, kadılar, ilim ehli ve salih kimseler, hekimler, tüccar ve kadınlar* olarak sınıflandırabiliriz.

a-Hükümdarlar ve Yöneticiler:

Muhammed Özbek Han¹⁸: Han, Türklerin dilinde sultan anlamındadır. Onun geniş bir ülkesi, kuvvetli bir ordusu, şanlı şöhretli bir devleti vardır. O, Allah düşmanı Bizans halkıyla cihat etmekte, onları kahretmektedir. Onun ülkesi çok büyüktür, muazzam şehirlerle donanmıştır. Kefâ, Kırım, Macar, Azak, Surdak, Huvârezm ile taht şehri olan Serâ (Saray) bu

¹⁸ Muhammed Özbek Han 1312-1341 yılları arasında Altın Ordu Devleti'ni yönetti. Onun dönemi devletin altın çağı olup İslamın Moğol asilleri arasında yayılmaya devam ettiği ve Moğolların yerli Türk (Kıpçak) nüfusa daha fazla karıştığı bir dönemdir. O, Hristiyanlara iyi davranan, ticaret ve siyasetten anlayan, politik kurnazlığın ne olduğunu iyi bilen bir hükümdardı. Birzâli'nin demesine göre tahta çıktığında 30 yaşlarında, yakışıklı, uzun boylu, akıllı, İslim akîdesine bağlı bir Müslümandı. Yeni Saray şehrinde Şevval ayında vefat etti." Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara, 1976, s. 119

beldelerin en ünlüleridir. Muhammed Özbek Han dünyanın yedi ulu hükümdarından biridir. Sultanın diğer özellikleriyle ilgili şu bilgileri verir: *Özbek Han bir yere seyahat etmek isteyince beraberinde sadece devlet erkânı ile kapıkulları yer alır. Kadınların her biri ayrı bir halayık tayfasıyla yolculuk yapar. Sultan bunlardan birinin yanına gitmeyi arzularsa teşrif edeceğini önceden haber verir. Hatun ona göre hazırlıklarda bulunarak hükümdarı karşılamak üzere bekler. Sultanın seyahati, bir menzilde konaklaması, herhangi bir işe koyulması; bunların hepsi kendine özgü âdetler içinde cereyan eder.* (İbn Battûta, 2014: 275)

Alâeddin Tarmaşîrîn¹⁹: Mâverâünnehir'in (Orta Asya'daki, Ceyhun ve Seyhun nehirleri arasında kalan tarihi bölgedir. Bugün bu bölge Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında bölünmüştür) Sultanıdır. Büyük bir güce, kalabalık ordulara, geniş bir ülkeye sahiptir. Sevilen sayılan, adaletli bir hükümdardır. Ülkesi dünyanın dört büyük hükümdarının ülkeleri arasında bulunmaktadır. (Çin, Hindistan, Irak ve Özbek hükümdarları). Onlar Tarmaşîrîn'e çok saygı göstermekte ve ona hediye göndermektedirler. (İbn Battûta, 2014: 208-210). İbn Battûta, Tarmaşîrîn'le mescidde karşılaştığını zikreder ve aralarında geçen şu Türkçe diyalogu

¹⁹ Alâeddîn Tarmaşîrîn, Çagatay Hanlığı hükümdarlarından. Cengiz Han'ın imparatorluğu oğulları arasında paylaşılırken Kâşgar, Mâverâünnehr, Yedi Su bölgesi ve Çungarya'nın büyük bir kısmı Cengiz'in ikinci oğlu Çagatay'a verilmiş idi. Çagatay'ın soyundan gelenler bu topraklarda 14. yüzyılın başlarına kadar, yaklaşık bir asır hüküm sürdüler. Tarmaşîrîn, Çagatay soyundan gelen Tuva'nın oğluydu. İsmi Budizm döneminden kalmış olsa da tarihçiler onun dindar bir Müslüman olduğunu söylemektedirler. Bknz.: Zeki Velfîdî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 63;

zikreder: Fakih Hüsametdin Bâği gelişimi ona haber verince bana yönelerek: "*Hoş mîsen, yahşî mîsen? Kutlû, eyû sen!*" dedi. Türk dilinde "Hoş mîsen" sözü "*fî afiyetin ente? (في عافية انت)*" [*sağlığın yerinde mi?*] anlamına gelir; "*yahşî mî sen ise ceyyid ente? جيد انت*" [*iyi misin?*] demektir. "*Mubârekûn kudûmûke مبارک قدومك*" [*Hoş geldin.*] demektir. (İbn Battûta, 2014: 208-210) İbn Battûta burada Türkçeye ait bazı ifadeleri Arapçasıyla zikretmekte bu sayede birçok okuru Türk diliyle tanıştırmaktadır

Elçekâday: Alâeddin Tarmaşîrîn'in kardeşi ve Tarmaşîrîn'den önce devletin başında bulunan kişidir. Müslüman olmayan bir yöneticidir. (İbn Battûta, 2014: 208-210).

Kebek: Tarmaşîrîn'in abisi ve Elçekâday'dan önce tahta geçmişti. Müslüman olmamasına rağmen Kebek son derece âdil, Müslümanlara karşı saygılı ve mazlumların hakkını koruyan bir hükümdardır. (İbn Battûta, 2014: 208-210).

Buzun: Tarmaşîrîn'in amcaoğludur. Bûzun, Müslüman olmasına rağmen dini bozuk, ahlâkı ve gidişatı çirkin biridir. Askerlerin bir kısmının Bûzun'a biat edip Tarmaşîrîn'i tahttan indirmelerinin sebebi; Tarmaşîrîn'in ataları Cengiz Han'ın yasalarına aykırı hareket etmesidir. Bûzun tahtı ele geçince Müslümanlara zulmeder. Hristiyan ve Yahudileri kayırır, onlara ait kiliselerin tamir edilmesine izin verirdi. Bu tavrı, Müslümanların ondan yüz çevirmesine yol açtı. Müslümanlar onu tahttan indirmek için hakkında planlar yapmaya başladılar. (İbn Battûta, 2014: 311-313).

Sultan Muazzam Hüseyin: Herat şehrinin hükümdarı, Sultan Gıyâseddîn Gûrî'nin oğudur Bu

hükümdar cesareti kulaktan kulağa yayılmış, mutlu ve başarılı bir idarecidir. İki savaşı var ki cesareti ve Hak Teâlâ'nın ona olan desteği akılları durduracak şekilde herkese ayân olmuştur: *Birincisinde ordusu, isyancı Sultan Halil'i mağlup ediyor, Halil, Hüseyin'in önünde esir düşüyor. İkincisinde ise Râfîzîlerin Sultanı Mes'ûd'la karşılaşmasıdır. Neticede Mes'ûd darmadağın olmuş, selâmeti kaçmakta bulmuştur ve bütün mülkü Hüseyin'e kalmıştır.* Hüseyin Gûrî'nin yönetimi devralmasını ise şöyle izah eder: *Hafız diye bilinen kardeşinden sonra tahta geçmiştir. Kardeşi Hafız, baba Gıyâseddîn'den sonra tahta oturmuş idi.* (İbn Battûta, 2014: 319)

Halil²⁰: Horasan sultanı İlisurun oğlu Halil'e Bûzun'un Müslümanlara yaptığı ulaştı. Halil derhal Herat sultanı Hüseyin Gıyâseddîn Gûrî'ye koştı ve niyetini ona açtı. Buzun'u yenerlerse mülkünü yarı yarıya paylaşacaklardı. Sultan Hüseyin bu teklifi kabul ederek Halil'e büyük bir ordu verdi. Halil'in Bûzuna karşı harekete geçtiğini duyan Müslüman kumandanlar "*Başımız gözümüz üstüne!*" diyerek düşmana karşı cihada hevesli olduklarını belli ettiler. Her bir bölgeden Halil'e koşan, ona katılan emirler sayesinde Halil tarafı epey güç kazandı. Bûzun'la savaşa tutuşulunca onun tarafındaki asker de Halil'in yanına geçti. Bûzun'u teslim aldılar, esir olarak getirdiler. Seyyah Bûzun'un akibeti hakkında şu

²⁰ Yasavur Çağatay soylu olup Karataylılar ile İlhanlılar arasındaki savaşa katılanlardandı. Asla sultan olmadı, 714/1314 ve 719/1319 yıllarında arka arkaya iki defa Horasan'ı istilâ etti; 720/1320 yılında öldürüldü. Kazgan Han'dan başka oğlu olmadığı bilinir. Metinde geçen Halil ise herhalde Türk asıllı bir derviş olup belki de Cengiz soyundan geliyordu. Bu zât Nakşibendi tarikatının kurucusu olan Bahâeddîn'in de ruhî üstadı olabilir. Bu kısmı daha iyi anlamak için bkz.: Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 315.

bilgiyi vermektedir: *Halil onu yay kırışi ile boğdurdu. Çünkü buranın âdetine göre hükümdar oğulları yay kırışi ile boğulmaktadır. Mülk ve devlet tamamen Halîl'in oldu.* (İbn Battûta, 2014: 313-314).

Alâülmülk Hudâvendzâde: Vali Alâülmülk Hudâvendzâde: Tirmiz şehrinin emiri, misafirperver, İbn Battûta ve arkadaşlarının kaldığı günler zarfında ihtiyaçları karşılansın diye görevlilere emir çıkartmıştır. Hz. Hüseyin soyundan gelen, Halîl'e ilk katılan komutanlardandır Alâülmülk, dörtbin savaşıyla Halil'e katılmıştır. Halîl, zamanın büyük kumandanlarından olan bu emiri kendine daha sonra vezir yapmıştır. (İbn Battûta, 2014: 313-316).

Cengiz Han: Cengiz Han, Hitâ ülkesinde demirciydi. Onuruna düşkün, güçlü ve cengâver bir şahıstır. İnsanlar üzerinde etkisi yüksek, sosyal yönü kuvvetli, cömert biridir. Zamanla etrafındaki insanlar çoğalmış, onu kendilerine önder seçmişlerdir. O, önce doğduğu şehri ele geçirmiş kuvvet ve nüfuzunu artırmış, sonra Hitâ ve Çin yöneticilerine galip gelmiştir. Ordusu daha da güçlenince Hoten, Kâşgar ve Almâlık şehirlerini ele geçirdi. (İbn Battûta, 2014: 305).

Celâleddîn Sencer b. Harzemşah: Harizm, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinin hükümdarı, güç ve kuvvet sahibidir. Onun bu durumu Cengiz'i korkutmuş ona saldırmaktan çekinmiştir. Cengiz Han Celâleddîn'in ülkesine doğrudan saldırmaya cesaret edememiş, fakat bazı tüccarlarla anlaşarak onları Çin ve Hitâ kumaşlarıyla Celâleddîn'in sınır şehri olan Otrâr'a göndermiştir. Otrâr valisi durumu Celâleddîn'e bildirerek tüccarlara karşı ne yapması gerektiğini sorar. Celâleddîn, tüccar taifesinin elindeki malın alınmasını, ibret olsun diye uzuvlarının

kopartılarak kendi memleketlerine gönderilmesini emreder. Vali bu emri yerine getirince Cengiz Han sayılamayacak kadar büyük bir ordu hazırlayarak İslâm beldelerini basmaya niyetlenir, önce Otrâr üzerine yürür. Durumu Sultan Celâleddîn'e bildiren vali acele yardım ister. Yanında bir miktar asker bulunduran valiye, Celâleddîn altmış bin kişilik bir kuvvet gönderir. Sonunda her iki ordu savaşa tutuşur. Cengiz Han'ın ordusu karşı tarafı korkunç bir bozguna uğratarak Otrâr'a girip erkekleri doğrar, çocukları esir alır. Ardından Celâleddîn savaş meydanına gelir. İki taraf arasında şimdiye kadar görülmemiş kanlı bir savaş cereyan eder. Sonunda Cengiz Han galip gelerek Mâveraünnehir bölgesinin hâkimi olur. Buhara, Semerkand ve Tirmiz'i yakıp yıkarak Ceyhun nehrini aşar; Belh ve Bâmiyân şehirlerini ele geçirdikten sonra Horasan ve Acem Irak'ı diye bilinen bölgelere yürür. Belh ve Mâverâünnehir'de Müslümanlar ayaklanınca tekrar onların üzerine hücum eder; her yeri yakar yıkar ve halkı kılıçtan geçirir. Tirmiz şehrine varınca da aynı vahşeti tekrarlar. O zamandan beri burası haraptır işte. Şu anda buradan iki mil uzakta ve aynı isim verilmiş yeni bir şehir vardır. (İbn Battûta, 2014: 305-306).

Kutlu Dümûr²¹: Harizmin emiri, büyük emirlerdendir, ziyaret ettiğim medreseyi ve çevresindeki yapıları o yaptırmıştır. İsminin anlamı “*hadîd-i mübarek*”tir. Mübarek “*kutlû*”, *dümûr* (demir) ise hadîd

²¹ Özbek Han'ın basa geçirilmesinde etkili olan ve daha sonra Altın Ordu yönetiminde bir tür sadrazam ve başdanışman gibi çalışan siyaset bilir vezir. Özbek Han'ın tahta çıkmasından sonra da Harizm valisi olarak memleketin yönetiminde söz sahibi oldu;. Bkz.: Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü, s. 50-51.

manasındadır. Bu adam Sultan Muhammed Özbek'in teyze oğludur ve onun emirlerinin en büyüğüdür. Daha önce Horasan valisiydi. (İbn Battûta, 2014: 300). Bu beyin uygulamaları hakkında şu bilgileri verir: *Kadı her gün onun salonuna gelir; yanındaki fakihler ve kâtiplerle beraber kendisi için hazırlanmış meclise oturur. Tam karşısında da büyük kumandanlardan biri yer almaktadır. Onun yanında Türklerin ulu dedelerinden, büyük kumandanlarından olan sekiz kişi bulunmaktadır.* Bunlara "argucî" (yargıç) adını veriyorlar. Halk onların huzurunda davalanıyor. Davanın konusu tamamen şer'î ise hüküm vermek kadıya aittir. Şer'î davaların dışındaysa bahsettiğimiz bu ümerâ meclisi karar verir. (İbn Battûta, 2014: 301).

Kat Emiri: Bizim onurumuza bir şölen düzenleyerek fıkıh bilginlerini, ileri gelen kumandanları ve diğer saygın kimseleri meclisimize davet etti. Meclisimizde hazır bulunan şairler emiri metheden kasideler döktürdüler. Emir yemekten sonra bana bir kat elbise ile cins bir küheylân hediye etti. (İbn Battûta, 2014: 304).

b-Kadılar

Kadı Kıvâmeddîn'i: Tirmiz şehrinin kadısıdır. Karşılaştığımda o, Sultan Tarmaşîrîn'i görmek ve ondan Hint ülkesine gitme izni koparmak istiyordu. (İbn Battûta, 2014: 316).

Bedreddîn A'rec: Serâ şehrinin kadısı ve salih kimselerdendir. (İbn Battûta, 2014: 297).

İsmi Zikredilmeyen Kadı: Saraycık kadısı, İbn Battûta'ya ikramda bulunmuştur. (İbn Battûta, 2014: 298).

Sadr Ebu'l-Hafs Bekrî: Harezm şehrinin kadısı, bu kişinin iki tane yardımcısı var; biri Nûrulislâm, diğeri büyük fıkıh bilginlerinden Nûreddîn Kirmânîdir. Bu kadı genç ama nüfuzlu bir kimsedir; Verdiği hükümlerde pek sert, ibadet konusunda tavizsizdir. (İbn Battûta, 2014: 299).

Ebu'l-Hafs Ömer: Harezm'deki kadıların başkanı, Emir Kutlû Dümûr'un bacanağıdır. Kendine tahsis edilen mescitte Cuma namazı kıldırır. Evi mescide çok yakındır. Kadının ekonomik durumu ve evi hakkında şu betimlemelerde bulunmaktadır: *Evinin salonu kıymetli halılarla döşenmiş, duvarları ipek kumaşla kaplanmış. Evinde birçok kemer vardır. Bu kemerlere altınla sıvanmış gümüş kaplar ve Irak kâseleri konmuştur. Yöre halkının âdetidir; evlerini böyle yaparlar. Hayat seviyesi yüksektir.* (İbn Battûta, 2014: 300).

Sadrüşşerîa: Kât şehrinin kadısı, misafirperver bir kişidir. Bu kişiyle seyyah daha önce Harizm kadısının evinde görüşmüştür. Sadrüşşerîa'nın misafirperverliğini İbn Battûta şöyle açıklar: Kât'a vardığımızı haber alır almaz öğrencilerini ve şehrin büyüklerinden erdemli insan Mahmud Hîvekî'yi yanına alarak karşılamaya geldi. Kadı efendi bana şehir emirini ziyaret etmemi teklif ettiyse de Şeyh Mahmud itiraz ederek: *"Evvelâ misafirin ziyaret edilmesi gerekir! Eğer himmet sahibi gayretli insanlardan isek emiri alıp buraya getirmeliyiz!"* dedi. Hakikaten de öyle yaptılar. Aradan bir saat geçti ya da geçmedi; emir maiyeti ile çıkageldi, bize selâm verdi. (İbn Battûta, 2014: 304).

c-Şehirlerin İlim Ehli, Salih Kimseleri, Diğer Katmanlardan Şahıslar

Şeyh Salih Azîzân: Tirmiz şehrinin büyüklerinden, nüfuzlu, zengin birisi ve zaviyesi bulunmaktadır. Malı, bağı, bahçesi çoktur. Gelene gidene infakta bulunmaktadır. (İbn Battûta, 2014: 316).

Ziyâeddîn ve Burhâneddîn: Kadı Kıvâmeddîn'in kardeşleridir. Seyyah daha sonra onlarla birlikte Hindistan'a yolculuk yapmıştır. (İbn Battûta, 2014: 317).

İmam Sadreddîn Süleyman Lekzî: Serâ şehrindeki Şâfiî fakihlerinin büyüklerinden ve faziletliilerindendir. (İbn Battûta, 2014: 297).

Şemseddîn el-Mısri: Serâ'daki Mâlikîler'in fakihlerindendir. Bu kişinin itikadî görüşleri hoş karşılanmamaktadır. (İbn Battûta, 2014: 297).

Hacı Salih Nizâmeddîn: Dünyaya önem vermeyen, kendisine ait bir zaviyesi olan saygın bir fakih misafirperver ve cömert bir kişidir. (İbn Battûta, 2014: 297).

Nu'mâneddîn Harizmî: Serâ'nın önemli kişilerinden ve bu şehirde kendine ait bir zaviyesi vardır. Vakarlı-şahşiyetli, önder bir kişidir. Bu güzel ahlâklı, asil ruhlu, alçakgönüllü şeyh, dünya severler ve yöneticilere karşı katıdır. Sultan Özbek cuma günleri onu ziyarete gelir, şeyh ne hükümdarı karşılamaya çıkar ne yerinden kalkar, Sultan, şeyhin önüne oturur, şeyhe nazik dille hitap eder ve ona karşı tevazulu davranır. Şeyh ise hükümdara onun aksi bir şekilde muamelede bulunur. Fakat şeyh fakirlere, miskinlere ve yolculara sultana yaptığıının tam tersi davranır. Yoksullara karşı mütevazı, onlarla güzel

konusmakta, ikram ve iltifatta bulunmaktadır. Benzer ilgi ve alakayı bana da gösterdi. Hediye olarak bana bir Türk köle verdi, onun çok hayrını gördüm. (İbn Battûta, 2014: 297).

Yaşlı Salih Bir Türk: Saraycık'ta bir zaviyesi vardır. İnsanlar ona "ata" (baba) demekteler. Arapçası *valid* demektir. Bu zat bizi ağırladı ve hayır duada bulundu. (İbn Battûta, 2014: 298).

Müderriş Seyfeddîn b. Asabe: Harizm eşrafından Harizm şehrinin dışındaki Şeyh Necmeddîn Kübrâ Türbesinin yanındaki zaviyenin şeyhidir. Bu kişi aynı zamanda Mekke'de bir süre ikamet etmiş olan Şeyh Celâleddîn Semerkandî'nin zaviyesinin de şeyhliğini yapmaktadır. Buraya gelenlere yemek verilir. Bu şeyhin sorumlu olduğu zaviyenin dışındaki kubbede büyük âlim Cârullah Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşerî yatmaktadır. (İbn Battûta, 2014: 299).

Harizm Şehrinin İleri Gelenleri: Mevlânâ Hümâmüddîn, Mevlânâ Zeynüddîn Makdisî, Mevlânâ Radiyyüddîn Yahyâ, Mevlânâ Fadlullah Rıdavî, Mevlânâ Celâleddîn Imâdî'dir. Bu adamların hepsi fazilet erbabı seçkin insanlardır. Çoğunlukla Mu'tezile mezhebinden oldukları hâlde bunu belli etmiyorlar. Çünkü Özbek Sultanı ve şehirdeki valisi Kutlû Dümür Ehl-i Sünnet'tendir. (İbn Battûta, 2014: 300).

Mevlânâ Şemseddîn Sencerî: Harezm şehir emiri ve Kutlu Dümür'un hocasıdır. (İbn Battûta, 2014: 299)

Şehirde Vâiz ve Hatiplerden Oluşan Özel Bir Grup: Harizm şehrinin en önemli hatibi Mevlânâ Zeynüddîn Makdisî ve Mevlânâ Hüsâmeddîn Maşâtî'dir. Mevlânâ Hüsâmeddîn "dünyada daha iyisi

yok” dediğim dört hatipten biridir. (İbn Battûta, 2014: 300).

Şeyh Hüsâmeddîn: Sultan Tarmaşir’inin namazlarını kıldığı caminin imamı, her cuma halka vaaz verir, sultana iyilik yapmasını emreder ve onu münkerden, zulümden sakındırırdı. Gayet ciddî, sert bir şekilde hükümdara hitap eder; hükümdar ise boynu bükük ve suskun onun vaazını dinler ve ağlardı. Şeyh, hükümdardan asla hediye almaz, onun çıkardığı yemekten yemez ve onun verdiği elbiseleri giymezdi. Bu hoca, Hak Teâlâ’nın hakikaten erdemli kullarındandır. Çoğu kez onun sırtında içi de dışı pamuktan mamul bir aba görürdüm. (İbn Battûta, 2014: 309-310).

Hacı Hurd: Hz. Ukkâşe’nin kabrinin yanındaki zaviyenin şeyhidir. Hurd küçük demektir. Bu adam erdemli insanlardan ve misafirlere çok ilgi gösteren biridir. (İbn Battûta, 2014: 318).

Mevlânâ Hüsameddîn Yâğî: Nahşeb şehrinden fıkıh bilgini erdemli bir kişidir. (İbn Battûta, 2014: 307).

Şeyh Hasan: Sultan Alâeddin Tarmaşir’inin damadıdır. (İbn Battûta, 2014: 307).

Müezzinler: Harizm’deki müezzinler kendi mescitlerinin çevresindeki evlere namaz vaktinin geldiğini bildirmek için kapı kapı dolaşmaktalar. (İbn Battûta, 2014: 299).

İmamlar: Câmiye çağrılanlar arasında cemaate gelmeyen olursa imam onu topluluğun ortasında cezalandırıyor. Bu iş için her mescitte duvara asılı bir kamçı vardır. (İbn Battûta, 2014: 299).

Hekimbaşı: Harizm'deki büyük bir hastanenin başhekimidir. Hekimbaşı halk arasında *Sıhyûnî* diye tanınmaktadır. Diyar-ı Şam bölgelerindeki Sıhyûn'a nisbetle bu şekilde anılmaktadır. (İbn Battûta, 2014:299).

Beynamaz Adam: Müezzin tarafından namaza davet edilip çağrıya icabet etmeyen kişilerdir. Câmi hayrına yahut fakirleri doyurmak için beş dinar ceza öderler. Anlatılanlara göre bu âdet eskiden beri devam etmekteymiş. (İbn Battûta, 2014: 299).

Tüccar Ali b. Mansûr: İbn Battûta'nın Serâ şehriden Harizm'e gelirken kafilede tanıştığı ve Kerbelâ ahalisinden bir tüccardır. Tacir olduğu için elbise ve benzeri ihtiyaçlarını satın alma işini hep ona havale ettiği kişidir. Onun cömertliğini şöyle açıklar: *"On dinara bir elbise aldığı hâlde bana sekiz dinara aldığını söylerdi."* Meğer iki dinarı kendi cebinden ödermiş. Öteki dostlarım durumu izah edinceye kadar işin farkına varamadım. Bu adamdan bir hayli borç da almıştım. Harizm emirinin armağanlarına kavuşunca borcumu ödemek, iyiliklerine mukabele etmek için bu cömert adama bir hediye sunmak istedim. Ama *"Kabul etmem."* diye tutturdu, almam diye yemin etti. Yanında hizmetini gören delikanlı Kâfûr'a vermek istedim yine yemin ederek engel oldu. Bu adam, gördüğüm Iraklılar arasında en asil ve cömert olandır. Benimle Hindistan'a seyahat etmeye karar verdiyse de Çin'e gitmek üzere Harizm'e gelmiş hemşerilerini görünce onlarla yola çıkmayı tercih etti. Böyle davrandığı için ona sitem ettim; bana cevap verdi: *"Şu gördüğün hemşerilerim ülkeme döndükleri zaman yakınlarıma, eşime dostuma benim Hindistan'a dilenmek için gittiğimi söylerler. Bu benim için çok ağırdır. Bu*

yüzden seninle gelmekten vazgeçtim." Nihayet onlarla beraber Çin'e hareket etti. Hindistan'da iken işittim; Mâverâünnehir topraklarının sonunda ve Çin diyarının başladığı yerde bulunan Almâlık şehrine varınca yanındaki malları hizmetkârıyla satışa göndermiş. Hizmetkâr geç kalmış ve bu esnada hemşerilerinden bir tacir Almâlık'a gelip onun kaldığı kervansarayda mola vermiş. Hizmetkârı gelince ödemek üzere hemşerisi olan tacirden bir miktar borç ister. Hemşerisi tacir hiç para vermediği gibi üstelik handa beraber kaldıkları odanın kirasını da ona yüklemeye kalkışmıştır. Ali b. Mansûr bu duruma çok üzölmüş ve odasına kapanıp kendini boğazlamıştır. (İbn Battûta, 2014: 303).

d-Hatunlar

Turâbek Hatun: Kutlu Dümur'un eşi, dindar, asil bir kadındır. Harizm'deki büyük mescidi inşa ettirmiştir. (İbn Battûta, 2014: 302)

Cicâ Aga: Ebu'l-Hafs Ömerin eşi, Emir Kutlu Dümûr'un eşinin kızkardeşidir. (İbn Battûta, 2014: 300)

Sonuç

İbn Battûta bugün Orta Asya olarak isimlendirdiğimiz Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan bölgelerini gezmiştir. Seyahati esnasında hükümdar, yönetici ve toplumun diğer kesimleriyle görüşmüş ve gezdiği mekânlar hakkında bize bilgiler aktarmıştır. İbn Battûta şahıs ve mekânları tasvir ederek sadece bir edebi eser ortaya koymamış,

gezdiği dönemin tarihine de ışık tutmuştur. Kimi yerde ayrıntılı tasvirler yaparken bazen de yüzeysel betimlemeler yapmıştır. Yine bu bölgelerin siyasi, iktisadi durumu ve kültürleri hakkında bizlere çok kıymetli bilgiler sunmuştur. Bazen Türkçe kelime ve tabirleri zikretmiş akabinde Arapça karşılığını vererek Türkçenin diğer topluluklara da ulaşmasına katkıda bulunmuştur.

Kaynakça

Âtif, Mehmed. (1300h.). Kâsgar Tarihi ve Bâis-i Hayret Ahvâl-i Garîbesi, İstanbul.

Barthold, V.V.. (1993). Moğol İstilâsına Kadar Türkistan. (Hakkı Dursun Yıldız, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Çağrı, Mustafa. "İhsan". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Temmuz 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihsan-iyilik>

Çetin, Osman. "Horasan" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/herat>

Doğan, Mehmet. (2001). Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Vadi Yayınları.

İbn Battûta. (2004). İbn Batuta Seyahamamesi Çeviri, İnceleme ve Notlar (A. Sait Aykut, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.

İbn Battûta. (2014). Rihlet-ü İbn Battûta. Beyrut:Dâru'n-Neffâs.

Kabaklı, Ahmet. (2016). Edebiyat Türleri Roman, Hikâye, Nazım. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Kandîl, Fuad. (2002). Edebü'r-Rihle. Kahire: Mektebetu Dâr'il-Arabiyye.

Kara, Hasan. (2006). "Orta Asa Ülkelerindeki Etnik Yapının Bölge Güvenliğine Etkileri" Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies, 6 (1), 103-111.

- Kazvîni, Zekeriyâ. (1998). Âsârul-Bilâd: Beyrut: Dâru Sadr.
- Kemaloğlu, İlyas. "Saray". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/saray--sehir>
- Nimet Kurat, Akdes. (1976). IV-XVIII. Yüzyillarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Şeşen, Ramazan. "Buhara". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhara>
- Temir, Ahmet. (1986). Moğolların Gizli Tarihi. (çev). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Togan, Zeki Velidî. (2019). Umumî Türk Tarihine Giriş. İstanbul, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları.
- Uslu, Recep. "Herat" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/herat>
- Yakubovskiy, A. Y.. (1992). Altın Ordu ve Çöküşü, (Hasan Eren, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu
- Yazıcı, Hüseyin "Seyahatnâme". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyahatname>
- Yazıcı, Tahsin. "Belh" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhara>
- Yıldız, Hakkı Dursun (1989). Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi. İstanbul: Çağ Yayınları.

O'ZBEKISTONDA UMUMIY OVQATLANISH MUASSASALARI TARIXIDAN (SOVET DAVRI MISOLIDA)

Bunyod Uralovich NASIROV

Dotsent, Mirzo Ulug'Bek Nomidagi O'zbekiston Milliy
Universitetining Jizzax Filiali, O'ZBEKISTAN,
bunyod2020@mail.ru

Bugungi kunda dunyo mamlakatlarida aholining hayotiy faoliyatini ta'minlash va mamlakatning ijtimoiy-iqtisodiy rivojlanishida xizmat ko'rsatish sohasi muhim ahamiyat kasb etadi. Ayni davrda xorijiy davlatlar yalpi ichki mahsuloti tarkibida xizmatlar sohasining ulushi yuqori bo'lib, jumladan, Monakoda – 95,1 foizni, Lyuksemburgda – 86,0 foizni, Maltada – 80,6 foizni, AQSHda – 79,6 foizni, Kiprda – 78,3 foizni, Fransiyada – 77,6 foizni, Belgiyada – 76,1 foizni, Gretsiyada – 75,7 foizni hamda Buyuk Britaniyada – 74,5 foizni tashkil etmoqda¹.

Aytish lozimki, O'zbekistonda xizmat ko'rsatish sohasida amalga oshirilayotgan keng ko'lamli ishlar kishilarning turmush darajasini yuksaltirishga xizmat qilib kelmoqda. Hozirgi vaqtda O'zbekistonda xizmat ko'rsatish sohasida ishlayotganlar ulushi iqtisodiyotda band jami aholining 50 foizdan ortig'ini

¹ 20 stran mira s naibol'shey doley sfery uslug v strukture BBП. <http://infotables.ru/statistika/43-ekonomicheskaya-statistika-stran-mira/426-struktura-vvp-stran-mira-tablitsa>.

tashkil etadi². Bu ko'rsatkich iqtisodiy rivojlangan davlatlarda xizmat ko'rsatish sohasida ishlayotganlar ulushi bilan deyarli teng.

Xizmat ko'rsatish sohasining bir tarmog'i hisoblanib, aholining kundalik hayotida alohida o'ringa ega bo'lgan umumiy ovqatlanish tizimi faoliyati ham muhim ahamiyatga ega.

Ma'lumki, umumiy ovqatlanish tizimi³ kishilar hayotida alohida o'ringa ega bo'lib, unda ishning to'g'ri tashkil etilishi, sharoiti, sifati, aholining ehtiyoj va takliflarini inobatga olinishi o'z o'rnida muassasa rivojida muhim ahamiyat kasb etadi.

Umumiy ovqatlanish muassasalari uzoq tarixga ega bo'lib, ularning zamonaviy ko'rinishlarini vujudga kelishida quyidagilarni e'tirof etish lozim. Bugungi kunda ham aholi ko'p tashrif buyuradigan

² Xaydarov N.X. Xizmat ko'rsatish sohasida moliyaviy munosabatlarni takomillashtirish // "O'zbekistonda moliyaviy sektorning rolini oshirish va unda ilg'or xorij tajribasidan foydalanish" mavzusidagi xalqaro ilmiy-amaliy konferentsiya materiallari to'plami. – Toshkent: TMI. "IQTISOD-MOLIYA", 2015. –B.29.

³ Umumiy ovqatlanish korxonalariga quyidagilar kiradi: Fabrika-kuxnya, fabrika- tayyorlov joyi, oshxonalar (tayyorlov, tayyorlashgacha, tarqatuvchi va boshqalar), restoranlar, vagon-restoranlar, umumiy ko'rinishdagi kafelar, maxsus kafelar (yoshlarniki, bolalarniki, muzqaymoqli, qandolatchilik, kafe avtomat) : umumiy emakxonalar, maxsus emakxonalar (kabobli, kotletli, sosiskali, chuchvarali, somsali, osh, cheburekli, pirojkali, quymoqli, ponchikli, buterbrodli) : chayxonalar, choy ichish joylari, barlar (pivoli, vinoli, kokteyl' bari, kokteyl' xolli, sutli), kafeteriy (magazin qoshidagi kafe bo'limi), bufetlar, kupe-bufetlar, qandolatchilik magazinlari, yarim mahsulotlar tayyorlashga mo'ljallangan maxsus tsexlar, qandolatchilik, konditerlik va un mahsulotlaridan.

choyxonalar qadimda rabotlar, bozor, guzarlar va mahallalardagi xushmanzara joylarga qurilgan, ularda choy-nondan tashqari turli qand-qurs, meva qoqilar sotilgan, taomlar ham tayyorlangan. CHoyxonalarlar musofirlar, yo'lovchilar tunab qoladigan joy vazifasini ham bajargan⁴. Qayd etib o'tish lozimki, choyxonalar fasl almashinishi jihatlarini inobatga olgan holda qishki va yozgi shaklida faoliyat yuritgan. Ayni vaqtda ham hududlardagi qator choyxonalarda shu kabi faoliyat ko'rsatish saqlanib qolganini ko'rish mumkin.

Qadimda karvonsaroylar atrofida barpo etilgan choyxonalarga nafaqat choy ichish uchun balki, turli masalalarda munozaralar bo'lib turgan. Jumladan, mahalliy aholi turli o'lkalardan kelgan sayohatchilar, olimlar va savdogarlar bilan uchrashgan, mamlakatlardagi yangiliklar to'g'risida ma'lumot olishgan hamda mahsulot bo'yicha savdo kelishuvi amalga oshirilgan⁵.

Keyinchalik umumiy ovqatlanish tizimiga restoran kabi yangi yo'nalishlar vujudga keldi. XIX asr oxiriga kelib Rossiya imperiyasi O'rta Osiyoni bosib olganidan keyin "Rivera", "Parij", "SHimol" (Samarqand), "Regina", "Buffa", "Anona" (Toshkent) kabi restoranlarda faqat yuqori tabaqa vakillariga xizmat ko'rsatilgan⁶.

⁴ O'zbekiston milliy entsiklopediyasi. 9-jild. – Toshkent: «O'zbekiston milliy entsiklopediyasi» Davlat ilmiy nashriyoti, 2005. (Elektron shakli)

⁵ Чайхана - это... Что такое Чайхана? (academic.ru)

⁶ O'zbekiston milliy entsiklopediyasi. 9-jild. – Toshkent: «O'zbekiston milliy entsiklopediyasi» Davlat ilmiy nashriyoti, 2005. (Elektron shakli)

Sovet hokimiyati davrida hukumat o'z g'oyalarini aholiga singdirishda ular uchun uzoq davrdan buyon an'anaviy bo'lgan choyxonalardan ustalik bilan foydalanishga harakat qilgan. Ularda turli mavzularda ma'ruzalar o'tkazish, gazeta va jurnallarni o'qish ishlari keng ko'lamda olib borilgan⁷.

Aholini maishiy holatini va ma'naviy-madaniy saviyasini yuksaltirish ishlarini keng ko'lamda olib borish maqsadida, respublikadagi shahar kengashlari xuzurida maishiy seksiyalar tashkil etildi. Ular o'z faoliyatlarida shaharda istiqomat qilayotgan aholini maishiy holatini o'rganishlari, uy-ro'zg'orda maishiy holatini yaxshilash bo'yicha to'garaklar ochishlari, ayniqsa, joylarda umumiy oshxonalar ochilishini tashkillashtirishlari belgilandi. SHu o'rinda alohida qayd etish joizki, bunday umumiy ovqatlanish muassasalariga mahalliy millat ayollari yuzlarini ochgan holda kelishlari talab etilgan edi⁸.

Aytish lozimki, sovet hokimiyati umumiy ovqatlanish muassasalaridan moliyaviy foyda ko'rishga harakat qilgan. Xususan, 1924 yilda Toshkent "yangi" shahar soveti shahardagi barcha restoranlar, oshxonalar va tamaddixonalar kechasi 23.00 dan keyin tashrif

⁷ Бешимов Р. Победа культурной революции в кишлаках Узбекистана (1933-1941 года) По материалам Бухарской и Самаркандской областей. Дисс... канд. ист. наук –Ташкент. 1963. – С. 180.

⁸ Собчак А.А. Руководства местных Советов депутатов трудящихся бытовым обслуживанием населения (по материалам УзССР) Дисс... канд. юрид. наук. - Ташкент, 1971. -Б. 19-20.

buyuradigan kishilar hisobiga 2 lik marka yopishtirish haqida buyruq berilgan⁹.

1930-yillar oxirlaridan boshlab bir qaraganda ovqatlanish tizimi faoliyatida o'zgarishlar ro'y berib, ularning miqdori yil sayin oshib borganidek ko'rinadi. Masalan, Toshkent shahrida oshxona va restoranlar soni 1924 yil 32'ta, 1938 yil 47 ta, 1939 yil-51, 1940-103 tani tashkil qilgan. Tamaddixonalar soni 1938-yilda-103, 1939 y.-181, 1940 y. -302 donadan iborat bo'lgan¹⁰.

Biroq, O'zbekistonda umumiy ovqatlanish tizimida yangi muassasalar tashkil etilgan bo'lsada, 1940 yilda 10.000 nafar aholiga 4 ta ovqatlanish muassasalari to'g'ri kelgan, o'z o'rnida bu ko'rsatkich shu davrda Gruziyada 5 tani, Ozarbayjonda -7, Latviyada-5, Estoniyada-5 taga to'g'ri kelgan¹¹. Bu borada fikrimizni davom ettirsak, O'zbekistonda umumiy ovqatlanish muassasalari soni 10.000 nafar aholiga 1940 yilda 4 taga, 1955 yil esa 5 taga va 1960 yilda 7 taga to'g'ri kelgan¹².

1960 yillarda respublikadagi bir qancha viloyatlarda umumiy ovqatlanish tizimni rivojlantirish, moddiy-

⁹ SHodmonova S. O'zbekiston shaharlarida transformatsiya jarayonlari (1917-1941 yillar). –Toshkent: Adabiyot uchqunlari, 2015. – B. 151.

¹⁰ SHodmonova S. O'zbekiston shaharlarida transformatsiya jarayonlari (1917-1941 yillar). –Toshkent: Adabiyot uchqunlari, 2015. –B. 151.

¹¹ SHodmonova S. Ko'rsatilgan adabiyot. – B. 152.

¹² Народное хозяйство СССР за 70 лет. Юбилейный статистический ежегодник.(М.: Финансы и статистика, 1987. ЦСУ. (Электрон песыпс (

texnik bazasini mustahkamlash, yangi binolar barpo etish hamda umumiy ovqatlanish muassasalarini tegishli muammolarini bartaraf etishga etarli e'tibor qaratmaganliklari natijasida respublikadagi zavod va fabrikalardagi oshxonalarda bir o'ringa Ittifoqda belgilangan me'yor bo'yicha 6 kishi o'rniga 11 kishi to'g'ri kelgan¹³.

1960-yillar yakunida Samarqand, Bekobod shaharlaridagi temir beton buyumlari va sement zavodlari, Qo'qondagi paxta zavodi, Buxorodagi poyabzal fabrikasi hamda boshqa fabrikalardagi oshxona va bufetlar xizmat ko'rsatish uchun noqulay binolarda joylashgan, omborxonalar yo'qligi, o'rindiqlar juda kamligi aniqlangan. Xodimlar soni 2000 nafarni tashkil etgan Toshkent shahridagi asbob-uskunalar zavodi oshxonasida o'rindiqlar 80 kishiga mo'ljallangan, Toshkentdagi plastmassa buyumlar zavodidagi (1500 nafar) oshxonada bitta o'rindiqqa 40 kishiga, Namangandagi kostyum va shtapel matolar kombinat oshxonasida 30 kishi to'g'ri kelgan¹⁴. Bu holatlar o'sha davrda aholining bunday xizmatdan foydalanishda muassasalarga ehtiyojni yuqori bo'lishida salmoqli o'rin egallagan.

Jizzax viloyatida esa 1977 yil viloyatdagi sanoat korxonalaridagi umumiy ovqatlanish muassasalarida 1000 nafar maksimal smenadagi xodimlarga -160 ta o'rin to'g'ri kelgan (me'yor bo'yicha 250 o'rin, davlat savdosi tizimida o'rtacha -180 o'rin) bo'lsa, o'quv yurtlarida 1000 nafar talabaga 80 o'rin (me'yor bo'yicha 180, davlat savdosi tizimida o'rtacha 120 o'rin), umum ta'lim maktablarida 1000 nafar

¹³ O'zR MA, R.91-fond. 11-ro'yxat, 298-ish, 59- varaq.

¹⁴ O'zR MA, R.91-fond. 11-ro'yxat, 427-ish, 4- varaq.

o'quvchiga 50 o'rinni (me'yor bo'yicha 250, davlat savdosi tizimida o'rtacha 78 o'rin) tashkil qilgan¹⁵.

Sovet hukumati yillarida aholi turar joylarida umumiy ovqatlanish muassasalarini barpo etish, ularning moddiy-texnik bazasini mustahkamlash bo'yicha bir muncha ishlar amalga oshirilgan. Biroq, yillar mobaynida ko'plab yirik tashkilotlar, o'quv yurtlari va qishloq hududlarida umumiy ovqatlanish muassasalarini barpo etish, rivojlantirish hamda mavjud muammolarini hal etishga etarli e'tibor qaratilmagan.

Sohadagi muammolar o'sha davrda qator olimlarning tadqiqotlarida ham aks etadi. Xususan, R.X. SHodievning umumiy ovqatlanish tizimining faoliyati bo'yicha o'tkazilgan tadqiqotida: so'rov o'tkazilganlardan - 48,1 foizi umumiy ovqatlanish tizimidan har kuni foydalanishlarini, -15,5 foizi alohida hollarda, -7 foizi umuman foydalanmasliklarini, -11,2 foizi esa oshxona, kafe va restoranlar xizmatidan dam olish kunlari foydalanishlarini ma'lum qilishgan. SHuningdek, ushbu tadqiqotda -24 foiz ishtirok etganlar o'z tashkilotlaridagi mavjud oshxonalarda emas, balki ochiq turdagi oshxonalardan foydalanishlarini, ish joyi va yashash joyidagi oshxonalardan foydalanmasliklari sababi so'ralganda -64 foiz so'rovda qatnashganlar taomlarning sifati pastligi hamda qimmatligini bayon etishgan¹⁶.

Tadqiqotchi M.D.Radjabova tomonidan bu borada quyidagi ma'lumot qayd etiladi. Jumladan, bu davrda Toshkent shahridagi CHkalov nomidagi zavod

¹⁵ O'zR MA, R.91-fond, 11-ro'yxat, 1407-ish, 13- varaq.

¹⁶ Шадиев Р.Х. Сфера обслуживания и уровень жизни населения. -Ташкент:Узбекистан. 1974. -144-145 с.

ishchilarining umumiy sonidan 70 foizi uyida ovkatlanib, oshxonaga vaziyat taqazo qilgandan kirishlari aniqlanganligini, ijtimoiy tadqiqotlar natijasida, farzandlari bor bo'lgan ayollardan 5 foiz kundalik ehtiyojida umumiy ovqatlanish muassasalariga borishlari va bu ko'rsatkich hafta mobaynida 12 foiz (2-3 marotaba) tashkil etishini ma'lum qiladi¹⁷.

Tadqiqotchi B.T.Barinov tomonidan 1960-1985 yillarda sovet mamlakatidagi aholining 10 ming nafar kishi hisobida umumiy ovqatlanish muassasalarida o'rindiqlar bilan ta'minlanganligi 206 dan 731 gacha yoki 3,5 marotabaga o'sganligi, bu boradagi hamda savdo maydonlari bilan ta'minlanish Moldaviyada-6,9 marotabaga, Belorusiyada-5,1 marotabaga, Armanistonda esa -4,6 marotabaga ko'payganligi, Kavkaz orti (Gruziya va Ozarbayjonda) respublikalari hamda O'rta Osiyoda (O'zbekiston, Turkmaniston va Tojikistonda) bu ko'rsatkichlar o'ta past darajada, ya'ni 3 marotabadan ham kam bo'lganligini qayd etilgan¹⁸.

O'zbekistonda 1970 yillarda aholi uchun oshxona, kafe, restoranlarni hamda tashkilotlar, o'quv yurtlar, sanoat korxonalarda ham ovqatlanish tizimini qoniqarsiz darajada bo'lib, belgilangan me'yorlar bo'yicha 1000 nafar ishchiga 180-250 o'rin to'g'ri kelishi lozim bo'lsada, ammo ko'pgina o'quv yurtlari va korxonalarda bu me'yor talabga javob bermagan.

¹⁷ Ражабова М.Д. __Неуклонное увеличение свободного времени - одна из закономерностей строительства коммунизма. Дисс. канд. филос. наук. -Ташкент 1968. -173 с.

¹⁸ Баринов Б.Т. Региональные проблемы управления и планирования сферы обслуживания населения .-Москва : Наука, 1989.-28-30 с.

SHu o'ringa, tibbiyot va politexnika institutlarida 4000 nafar talabaga oshxonalarda 140 va 60 ta o'rin to'g'ri kelgan¹⁹.

Aholi tomonidan yarim mahsulotlar ishlatish bo'yicha O'zbekiston Ittifoq respublikalariga nisbatan sezilarli darajada orqada qolgan. Agar Ittifoq bo'yicha sanoat korxonalaridan olinayotgan yaxlit holatdagi go'shtli yarim mahsulotlar ulushi, yarim mahsulotlar chiqarish umumiy ko'rsatkichida 1970 yilda 47,9 foiz bo'lgan bo'lsa, O'zbekistonda -28,7 foiz, Tojikistonda- 72,6 foiz, Gruziyada-72,9 foiz, Moldaviyada 72,9, Qirg'izistonda -70,3 foiz bo'lgan. Bundan tashqari, go'shtni iste'mol qilish umumiy ko'rsatkichida yarim mahsulotlar ulushi ittifoqda -51,6 foizni tashkil qilgan bo'lsa, O'zbekistonda 26,7 foiz, Armanistonda-58,7 foiz va Moldaviyada 66,1 foizni tashkil etgan²⁰.

Kompartiyaning "sotsialistik" turmush tarzini targ'ib etish g'oyalari sifatida aholini uy ishlaridan ozod etish, umumiy ovqatlanish muassasalari tizimini kengaytirish va faoliyatini yaxshilash, maishiy xizmat ko'rsatish sohasini kengaytirishga ko'rsatilgan holda²¹ xonadonlarda aholining taom tayyorlashlarini cheklash, buning o'rniga restoran hamda kafelarda ovqatlanishlarini yo'lga qo'yish uchun harakat yuz berdi. O'zbekistonda umumiy ovqatlanish muassasalari tizimini kengaytirishga va ularning faoliyati yaxshilashga, aholi uchun ma'lum bir

¹⁹ O'zR MA, R.91- fond, 11-ro'yxat, 425-ish, 2-3- varaqlar.

²⁰ O'zR MA, R.91-fond. 11-ro'yxat, 425- ish, 18- varaq.

²¹ За здоровый быт. (Материальные и моральные основы Социалистического быта-Лифанов М.И.) -Ташкент: Кзыл Узбекистан, Правда Востока и Узбекистони Сурх, 1957. – Б.6.

qulayliklar yaratishga e'tibor qaratildi. Biroq bu boradagi ishlar Ittifoqning boshqa respublikalaridagi kabi juda keng rivojlanmadi hamda aholi o'rtasida tashrif buyurish odatga kirmadi. Bunga asosiy sabablardan biri, aksariyat mahalliy aholi azaldan bo'sh vaqtini oila davrasida o'tkazishni, nonushta, tushlik yoki kechki ovqatni ham o'z oilasida tanovvul qilishni odat qilganligi, ko'pgina umumiy ovqatlanish muassasalarida taomlarning tayyorlanishi, sanitariya-gigiena qoidalariga rioya etilish holati va narxi aholining talab-istaklariga to'g'ri kelmaganligi hamda aholining restoran, kafe hamda oshxonalarda doimiy ovqatlanishlari uchun moliyaviy imkoniyat cheklanganligi edi. Masalan, 1940 va 1960 yillarda O'zbekistondagi ishchi va xizmatchilarning o'rtacha oylik maoshi miqdori Ittifoq respublikalariga qiyoslaganda 13-o'rinda, 1970 yilda 10-o'rinda bo'lgan²².

Bundan tashqari, umumiy ovqatlanish korxonalarining milliy bayramlarda mahalliy aholi ehtiyojlariga mos ravishda taom pishirganligi tanqid ostiga olindi. Jumladan, xalqimizning qadimiy tarixi bilan bog'liq qadriyatlaridan biri Navro'z bayrami kunlarida respublikadagi bir qancha savdo va umumiy ovqatlanish korxonalarida un mahsulotidan tayyorlanadigan taomlar hamda qandolat mahsulotlarini tayyorlash va sotish ishlari amalga oshirilayotganligi O'zbekiston Savdo vazirligi tomonidan qattiq tanqid qilingan. Buning amaliy isboti

²² Народное хозяйство СССР за 70 лет. Юбилейный статистический ежегодник. —Москва: Финансы и статистика, 1987. (Электрон ресурс: <http://ihistorian.livejournal.com/125169.html>).

sifatida barcha savdo va umumiy ovqatlanish korxonalari kelgusida o'z faoliyatlarida Navro'z bayrami timsolini anglatuvchi taomlarni sotib olishi, tayyorlash hamda aholiga sotishi ta'qiqlangan²³.

Xulosa tariqasida aytish mumkinki, sovet hukumati tomonidan "sotsialistik turmush tarzi"ni targ'ib etish g'oyalaridan biri sifatida umumiy ovqatlanish muassasalari tizimini kengaytirilgan va faoliyati yaxshilangan bo'lsa, ikkinchi tomondan bu borada aholi uchun ma'lum bir qulayliklar yaratilgan²⁴. Lekin, aholi ma'lum darajada umumiy ovqatlanish muassasalari faoliyatidan foydalangan bo'lsada, Ittifoqning boshqa respublikalaridagi kabi bu jarayon juda keng tarqalmadi. Buning asosiy sabablaridan biri o'zbek xalqining mentaliteti bilan bog'liq edi.

Ma'lumki, O'zbekistonda aksariyat mahalliy aholi azaldan bo'sh vaqtini oila davrasida o'tkazishni, tushlik yoki kechki ovqatni ham o'z oilasida tanovvul qilishni odat qilgan.

Ikkinchi tomondan esa mavjud ovqatlanish muassasalarining faoliyati aholining talabiga deyarli javob bermagan, ya'ni ko'pgina umumiy ovqatlanish muassasalarida taomlarning tayyorlanishi, sanitariya-gigiena qoidalariga rioya etilish holati va narxi aholining talab-istaklariga to'g'ri kelmagan.

Uchinchidan, restoran, kafe hamda oshxonalarda ovqatlanishlari uchun aholining moddiy mablag'i etarli emas edi. SHu bilan birga bu umumiy ovqatlanish

²³ O'zR MA, R.91-fond, 11-ro'yxat, 2196-ish, 131-135- varaqlar.

²⁴ Nasirov, B. U., & Boltaeva, M. J. Genesis And Transformation Of The Public Catering System In Uzbekistan During The Soviet Period. Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry (TOJQI) Volume, 12, 5834-5841.

muassasalarida evropacha taomlar bilan birga an'anaviy milliy taomlarning tayyorlanishi asta-sekin aholining ulardan foydalanishini ko'payishiga olib kelgan.

To'rtinchidan, hukmron mafkuraning g'oyalari o'zga madaniyat orqali singdirilib, aholining dunyoqarashi, fikrlashi va turmush-tarzi aynan "shaklan milliy, mazmunan sotsialistik" prinsipi asosida shakllantirishga harakat qilingan.

Beshinchidan, milliy va diniy qadriyatlar toptala boshlandi. Milliy bayramlarni nishonlash hamda shular bilan bog'liq urf-odatlar va qadriyatlarni ta'qiqlashga harakat qilingan.

**КЫРГЫЗ ТИЛИНДЕГИ АТ АТООЧТУН
ФУНКЦИОНАЛДЫК-СЕМАНТИКАЛЫК
ӨЗГӨЧӨЛҮГҮ**

**Functional and Semantic Peculiarity of Pronouns
in the Kyrgyz Language**

Cazgül CAKAKOVA

Ph.D., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Türkoloji Bölümü,
Bişkek/KIRGIZİSTAN,
cazgul.cakakova.manas.edu.kg

Abstract

Notwithstanding the fact that pronouns in the Kyrgyz language are studied from the aspect of Grammar, semantic and functional meanings of pronouns have not been broadly described. The present paper is aimed at providing complete and definite data regarding the meanings along with revealing their lexical, semantic and functional features. The communicative quality of a pronoun is considered as its most important characteristic. According to this quality pronouns can be classified as anaphoric and deictic. Thus, the paper is focused on these groups of classification. The pronoun has been used in the language since the most ancient times. The fact that it has existed in the language since the most ancient times is due to its ease of use. This is the greatest need of a pronoun in the language: firstly, that it conveys many words without changing the meaning, which leads to the fact that pronouns do not paraphrase words with preference; secondly, from the point of view of its accelerating, shortening role, it is close to cursive in conditional spelling; and in thirdly, the stylistic role of the transmission of some words in a sentence through the forms of pronouns in relation to their meaning without the need for their repetition. That is why the pronoun is widely used both in colloquial speech and in literary

speech. The greatest need for a pronoun in a language is explained by its communicative quality. Our article attempts to highlight the lexico-semantic and functional features of adjectives and reference pronouns of pronouns. These types of pronouns do not have the same possibility of being used in speech for stylistic purposes. Possessiv and referential pronouns that make up deictic pronouns have stylistic coloring and functional classification. The use of adverbial pronouns in speech is closely related to the context of speech and the interaction of speech participants in the dialogue. In dialogical speeches, it is often possible to answer with one word through a pronoun to a question posed by a word. The stylistic role is to convey words in a sentence through various pronouns in relation to their meaning without repeating them again. Therefore, pronouns have always been used as a substitute to avoid inappropriate repetition in speech. Reference pronouns in the Kyrgyz language are mostly similar to reference pronouns in related languages, but as a result of phonetic changes and additions in the Kyrgyz language, their composition has been significantly supplemented. In the Kyrgyz language, some pronouns that occur from related languages are used in full and abbreviated.

Keywords: pronoun, functional and semantic meaning, communicative quality.

Тилде ат атооч эң байыркы убактардан тартып эле колдонулган. Мунун тилде эң байыркы убактан бери жашашы анын колдонулууга ыңгайлуулугу менен байланыштуу. Ат атоочтун тилдеги эң керектүүлүгү мында турат: биринчиден, көп сөздөрдү маанисин өзгөртпөй туруп, аз сөз менен берүү жагынан ат атоочтор сөздөрдү артык баш кайталабоого алып келет; экинчиден, тездетүүчү, кыскартуучу ролу жагынан ал шарттуу түрдө жазуудагы скорописке жакын; үчүнчүдөн, сүйлөмдөгү кээ бир сөздөрдү улам кайталап отурбастан аны маанисине карата ат

атоочтун түрлөрү аркылуу берүүнүн стилдик ролу да чоң. Ошондуктан ат атооч оозеки речте да жана адабий тилде да кеңири колдонулат. Ат атоочтун тилдеги эң керектүүлүгү анын коммуникативдик сапаты менен түшүндүрүлөт. Макалабызда ат атоочтун жактама жана шилтеме ат атоочтордун лексико-семантикалык жана функционалдык өзгөчөлүктөрүн белгилөө максатка алынды. Ат атоочтун бул түрлөрү кепте стилистикалык максатта колдонулуу мүмкүнчүлүгү бирдей эмес. Дейктикалык ат атоочторду түзгөн жактама жана шилтеме ат атоочтор стилистикалык боёктуулукка жана функционалдык жиктелүүгө ээ. Жактама ат атооч сөздөрдүн кепте колдонулушу кептин контексти жана кепке катышуучулардын диалогдогу өз ара мамилелери менен тыгыз байланышкан. Диалогдук речте көп сөз менен берилген суроого ат атооч аркылуу бир сөз менен жооп берүүгө мүмкүн. Сүйлөмдөгү сөздөрдү улам кайталабастан, аларды маанисине карата ар кандай ат атоочтор аркылуу берүүнүн стилдик ролу чоң. Ошондуктан, ат атоочтор кепте кайталоону орунсуз болтурбоо үчүн алмаштыргыч каражат катары дайыма колдонулуп келген. *Жактама ат атоочтор* жакты билдирет. Жак сөзгө катышкандардын сүйлөөчүгө карата болгон мамилеси боюнча аныкталат. Башка түрк тилдериндеги сыяктуу, кыргыз тилинде да сөзгө тике жана кыйыр түрдө катышкан үч жак бар. (*мен, сен, сиз, ал, биз, силер, сиздер, алар*). Жактама ат атоочтун ар бир жагы мааниси боюнча төмөнкүчө мүнөздөлүшү мүмкүн. Жактама ат атоочтун биринчи жагынын

жекелик түрү да (мен), көптүк түрү да (биз) сүйлөөчү жакты билдирет. Бирок жекелик жана көптүгүнө байланыштуу алар сандык идея жагынан гана башкача болот.

Ал эми илимий жана публицистикалык стилдерде *мен* ат атоочунун ордуна *сыпайгерчилик жана жөнөкөйлүк* үчүн автордук кепте *биз* ат атоочу колдонулат: *Бу жолу биз кыргыз элинин атактуу дагы бир акынынын көркөм мурасын окурмандарга сунуш кылып коюуну туура таптык. (Ч.Айтматов).* *Мен* ат атоочунун стилдик максатта *биз* ат атоочуна алмаштырылышы фольклордук чыгармаларда да кеңири колдонулат: *Бишкектен төмөн Мерки бар, Бир өзүңө биз кумар. Билгизбей сүйүп ичинен, Бир күнү өлүп жан тынар. (фольк).* Публицистикалык жана көркөм чыгармаларда *мен* ат атоочу сүйлөөчүнүн (автордун) аты-жөнү менен да алмаштырылып берилиши ыктымал. Буга *мен* ат атоочундагы мактануу маанисинин авторлордун качуусуна байланыштуу болот: *Көрсө кыялкечтер жалгыз эле Аскар Акаев менен Осмон Ибраимов эмес экен. ("А.")* Жактама ат атоочтун биринчи жагынын көптүк түрү (*биз*) сүйлөөчү жак кирген коллективди билдирет. Кээде *биз* сылыктык үчүн же стилдик максатка ылайык "*мен*" дегендин ордуна да колдонулат. Жактама ат атоочтун бул мааниси илимий стилде жана диалогдук речте "*сиз*", "*биз*" дешип сылык сүйлөшкөн учурларда кездешет. Мисалы: ***Биз* менен *сиздин* пикирибиз келише албады.** Жактама ат атоочтун I жагынын көптүк түрү *биз* сүйлөөчү жак кирген жамаатты билдирип, кыргыз адабий тилинин стилдеринин

илимий стилинен башкасында орток мааниде колдонула берет. Ал эми илимий стилде *мен* ат атоочунун ордуна *биз* ат атоочу колдонулары жөнүндө жогоруда сөз кылдык. *Биз* ат атоочу кептик жагдайда "...сылыктык үчүн же стилдик максатка ылайык *"мен"* дегендин ордуна да колдонулат": *Ыракматы атабыз, анда биз жашпыз, ишиң илгери болгуча, итиңдин кошун тарт деп акыл айтчу эле.* (Т.Касымбеков). Кыргыз тилинде *биз* менен бирге сейрек түрдө *биздер* формасы да колдонулат. Бул экөө тең биринчи жактын көптүк түрү, бирок *биздер* жалпыланган коллективди көрсөтөт. *Биз* ат атоочу көптүк санды да туюнтуп турат. Сүйлөшүү стилинин боёгун берүү жана ыр сабындагы муун өлчөмүн сактоо максатында ага көптүктүн -лар мүчөсү жалганат: *Барчусуң тага журтту паанек кармай, Артыңдан мен дикилдеп кадам калбай. Ун-нанга болгон менен биздер жарды, Ошондо кызык эле жашоо кандай!* (Ж.Мамай) Жактама ат атоочтун экинчи жагынын жекелик (сен, силер, сиз, сиздер) жана көптүк түрлөрү сүйлөөчүнүн речь менен кайрылган жагын б.а. тыңдоочунун билдирет. *Сен* ат атоочу биринчи кезекте жашы жагынан тең болгон, баштадан тааныш тараптардын кебинде колдонулат: *Тиги институтта окуган неме болсо, сен болсо чала сабат шахтер болсоң, экөөңдүн оокатың келишмек беле.* (У.А.). *Сен* ат атоочу ата-эне менен баланын кебинде колдонула берет жана бул норма катары калыптанган: *Кунажынды сойдуңбу, ата?- деп сурады.* (М.А); *Айланайын апа, мейли, сенин айтканың эле болсун. Бирок сен дагы азыраак*

эле чыдачы. Жакында жазгы кош бүтөт, мен ошондо кайра келейин... Аз эле калды, апа, күтө тур. (Ч.Айтматов). Жакын туугандар, кээде бир өндүрүштө иштеген адамдардын кичүүсү улуусуна сен аркылуу кайрылат. Бирок улуусунун ысмына аке, ава деген сыяктуу түшүндүрмө мүчө кошулат же энчилүү ат кыстарылып, ага -ке мүчөсү жалганып айтылат. Мисалы: Ырахмат, Торгой аке, чыгаан болор малың бар экен. Көңүлүм ачыла түшпөдүбү; Танаке, ала өпкө болуп жүгүрө бербей балдарыңдын кашында эле олтурбайсыңбы? Сенсиз да мага келген текшерүүчүлөр көп. (Ч.Айтматов). Сен деген кайрылуулар угуучулар тарабынан жайынча гана кабыл алынды. Улуу адамдарга, абстракттуу түшүнүктөргө диний жана мифтик каармандарга, кудайга кайрылуу да сен ат атоочу аркылуу ишке ашырылат: О, Гений, улуу ишиңди эмнем менен актаар экем. Жакшы окуюн, жакшы адам болоюн, ылайым сүрөтчү болуп, сүрөтүңдү аскага чегейин. (К.С.); О, жараткан Эге, эгер озуң бар болсоң биздин аз айып, көп күнөөбүздү кечир, кулуң Казангаптын жанын кабыл ал, ашкере айыбы жок болсо кечиримдуулук кыл, жаннатыңан түбөлүк орун бер. (Ч.Айтматов) (Эдигей кудайга кайрылды). Сен ат атоочу аркылуу кимдир бирөөнү өзгөчө бөлүп көрсөтүү ишке ашырылат: МТС жер айдагыч берди, колхозчулар жүгөрү септи, анын чөбүн отоп, топурагын жумшартты, анан иш сугатка келгенде, **сен Каратай**, мээнеттин баарын жокко чыгардың (Ч.Айтматов). Риторикалык кайрылууларда да сен ат атоочу гана колдонулат. Мындай ыкмада кайрылуу көркөм чыгармаларда

көп керектелет. **Сен** үшкүрсөң жүрөк жара тилинсин, **Сен** кубансаң жаштык чалкып сүйүнсүн. Көз жумганда турпагымсың, Ата Журт, Тирүүлүктө өмүр сүрөөр үйүмсүн. (Ж.Мам.). Сиз ат атоочу кичүүлөрдүн улууларга, кызмат даражасы төмөнкүлөр, кызмат даражасы жогорку, өзүнөн кичүүлөргө жана бейтааныштарга карата сүйлөөчүнүн кайрылуусунда кеңири колдонулат: **Сиздин** жашыңызга жеткен да бар, жетпеген да бар, кайрылып салам айтып өтөйүн дедим, Теңирберди аке. (Сарыбай өзүнөн улуу Теңирбердиге кайрылды): Сиз ат атоочу расмий кептерде жана кайрылууларда да пайдаланылып, экинчи тарапты урматтоо маанисин туюнтат: Россиянын тарыхый миссиясы, **сиз** экөөбүздүн энебиз, Россиянын алдында өтөй турган ыйык карызыбыз мына ушунда; Сизден орус аскерин көп замбиреги менен Кокон шаарына тез аттанууга буйрук берет деп сынакы бурадар катары өтүнөм (Т.Касымбеков). Иш кагаздар стилинде арызда, чакырууда жана кызмат каттарында кайрылуу **сиз** ат атоочу аркылуу ишке ашырылып, текстте функционалдык расмийлүүлүк маани киргизилет: ...**кызматка** алууңузду **Сизден** сураймын. (арыздан); ...**мааракесине сизди** катышууга чакырабыз. (чакыруудан); ...**боюнча аукционмарт айынын акыркы бейшембисинде саат 14.00дө областтык китепткананын конференция залында өткөрүлөөрүн сиздерге маалымдайбыз (кызмат катынан)**. Элибиздин каада-салтында жаш өзгөчөлүгүнө карабай келиндин кайын сиңдилерин жана кайнилерин тергөөсү, кайын

синди, кайнилердин жеңеге кайрылуусу *сиз* аркылуу аткарылат. Жогоруда *сен* ат атоочу улуу адамдарга, мифтик каармандарга, диний инсандарга, кудайга, абстракттуу түшүнүктөгү нерселерге риторикалык кайрылууда жыш колдонулары көрсөтүлдү. Ат атооч *“силер”* дайыма эле көптүктү билдире бербейт. Кээде ал сүйлөөчү кайрылган экинчи жак жалгыз киши болсо деле сылык айтуу үчүн колдонулат. Формалдык көптүк белгисине карабастан, мааниси жагынан экинчи жактын жекелик сылык түрү *“сиз”* менен синоним болуп калат. Мисалы: ***Силер*** өзүңөрдү ким деп ойлойсуңар? (КТР). Ат атооч ал сөзгө катышпаган жалпы эле үчүнчү жакты билдирет. Ал ат атоочунун кептеги стилистикалык мүмкүнчүлүгү мен жана *сен* ат атоочторуна, алардын көптүк сандагы түрлөрүнө салыштырганда бир топ жарды келет. Бул ат атооч негизинен, кепте алмаштыргыч функцияны аткарып, кептин стилдик жактан көрктүү түзүлөрүнө шарт жаратат. Ал ат атоочунун бул формасы көркөм чыгармаларда каармандардын кебинде жана диалогдо көп пайдаланылган форма болуп саналып, кыргыз адабий тилинин оозеки формасында калыптанып бүткөн. Ал ат атоочуна жак таандык жана көптүк мүчөлөр уланып, кепте колдонулушунда сүйлөөчүнүн жактырбагандыгы, жаман көргөндүк мааниси туюнтулат; *Аныңарга эч качан, эч нерсе дей элекмин.* (Ж.М.). Мейкиндик жана мезгилдик мамилелердин негизинде затты көрсөтүүчү ат атоочтор шилтеме ат атоочтор деп аталат. (Кудайбергенов, 1970: 27). Кыргыз тилиндеги

шилтеме ат атоочтор, негизинен, тектеш тилдердеги шилтеме ат атоочторго окшош, бирок кыргыз тилинде фонетикалык өзгөрүүлөргө жана кошумчаланууга дуушар болуунун натыйжасында алардын составы бир топ толукталган. Тектеш тилдерден кезигүүчү кээ бир ат атоочтор кыргыз тилинде толук жана кыскарган формада эки түрдүү колдонулат. Кыргыз тилиндеги негизги шилтеме ат атоочтордун составы: 1) *бу-бул*; 2) *ушу-ушул*; 3) *ошо-ошол*; 4) *тиги-тигил*. Шилтеме ат атоочтордун толук формалары стилдик жактан орток маанилүү болот, алар кыргыз адабий тилинин функционалдык бардык стилдеринде кептик зарылдыктан улам колдонулат. Шилтеме ат атоочтор аркылуу зат жайынча же атайы дааналап, күчөтүлүп да көрсөтүлөт. Зат жайынча көрсөтүлгөндө за атооч менен айкашат. Дааналап күчөтүлүп көрсөтүлгөн учурда да атоочтор аркылуу берилген аныктоочтук айкашууга *мына* деген сөз кошулат (*мына бу*), ал сөз атоочтон мурун келет. Затты ат атоочтор аркылуу дааналап, күчөтүп көрсөтүү речти эмоциялуу жана экспрессивдүүлүккө алып келет. Мисалы: *Балам! мына бул боорду бышырып жеп отургула* (К. Жантөшев). Шилтеме ат атооч бул дааналап, күчөтүп көрсөткөн учурда кээде сүйлөөчү жакты да көрсөтүп калышы мүмкүн, бирок мындан анын жогорку мааниси өзгөрбөйт. *Мына бул мен, Эмгек менен жүрөмүн!* (Жусуп). Шилтеме ат атоочтор дайыма эле нагыз шилтемелик мааниде колдонула бербейт, кээде ал үчүнчү жактагы жактама ат атооч сыяктуу мурунку сүйлөмдө айтылган конкреттүү затты кийинки сүйлөмдө да кайталай бербес үчүн

стилдик ыкма (анафорическое использование) катарында да колдонулат. Мындай учурда ат атооч мурунку сөздүн ордуна колдонулат. Кээде ал бүт сүйлөмдүн же андагы ойдун бардыгына да тиешелүү болушу мүмкүн. Шилтеме ат атоочтордун стилдик ыкма катарында колдонулушу көпчүлүк учурда аларды заттанууга алып келет. Мисалы: **Буларды** кимдер жеп түгөтөт, Чиркин! (Т. Сыдыкбеков). Шилтеме ат атооч ушу сүйлөөчүгө жакын жана ага башта тааныш, белгилүү затты гана көрсөтпөстөн, кээде сүйлөгөн биринчи жактын өзүн да көрсөтүү үчүн колдонулат. Мындай учурда жактама ат атоочтук көрсөтүү мааниси бир канча күчөтүлөт. Мисалы: **“Ушул мен байкуштан эки кой, бир улак алды”,** - деди мурунку чалдын оң тарабында олтурган дагы бир чал (К. Жантөшев). Шилтеме ат атоочтордун кыскарган формалары кепте активдүү болот, анткени жөндөмө, таандык категорияларын мүчөлөрү, негизинен, кыскарган шилтеме ат атоочторго уланат: **ушулга эмес ушуга, ушулум эмес ушум ж.б.** Бул учурда шилтеме ат атоочтор затташкан абалда болот. Тиги (л) ат атоочу менен шилтеме ат атооч а (толук формасы - ал) кошо келип сүйлөшүү стилинин боёгу дагы да күчөтүлөт: **А тигил четтеги** кебелбеген жигит - Элебес дегенибиз; **А тигил** кетиреңдеп күлгөн келин талаа бригадасынын звеновою Акия кетирекей дегенибиз болот. (Т.Сыдыкбеков). Жыйынтыктап айтканда ат атоочтордун ичинен жактама жана шилтеме ат атоочтордун колдонулушун жана маанилерин изилдөө дагы да актуалдуу маселелердин бири деп эсептейбиз.

Колдонулган адабияттар

1. Аширбаев, Т. (2001). Кыргыз тилинин стилистикасы. Морфологиялык жана синтаксистик стилистика. 3-китеп. Бишкек.
2. Баскаков, Н.А. (1951). Личные и лично-притяжательные местоимения в каракалпакском языке // Тюркологический сборник I. Издательство Академии наук СССР. Москва-Ленинград.
3. Бенвенист, Э. (1974). Природа местоимений // Общая лингвистика. Москва.
4. Давлетов, С. Кудайбергенов, С. (1980). Азыркы кыргыз тили. Морфология. Фрунзе.
5. Дыйканов К., Кудайбергенов, С. (1957). Кыргыз тилинин морфологиясы. Фрунзе.
6. Кононов, А. Н. (1956). Грамматика современного турецкого литературного языка. Ленинград.
7. Кудайбергенов, С. Кыргыз тилиндеги ат атоочтор. (1960a). Фрунзе.
8. Кудайбергенов, С. (1970b). Ат атоочту окутуу методикасынын кээ бир маселелери. Фрунзе.
9. Кыргыз адабий тилинин стилдик түрлөрү.- Фрунзе, 1988.
10. Менгес, К.Г. (2000). Түрк элдери жана алардын тилдери. Бишкек.
11. Садыков, С., Сагынбаева Б. (2010). Кыргыз жана түрк тилдеринин салыштырма грамматикасынын негиздери. Бишкек.
12. Ercilasun, A.B. vd. (2006). Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri. Ankara.
13. Ergin, M. (2004). Türk Dil Bilgisi. İstanbul.
14. Kocosavaş, Y. (1995). Türkçede şahıs zamirleri. Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

AHİLİK TEŞKİLATI TİCÂRÎ ANLAYIŞININ FIKHÎ REFERANSLARI

An Evaluation Of Fiqh References Regarding Commercial Mentality Of The Akhîsm

Cemil LİV

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Çankırı/TÜRKİYE,
cemilliv@karatekin.edu.tr

Abstract

Private property was regarded as one of the essential principles of Islamic Law. However, private property is a fundamental right for people but it does not mean to damage public properties as Islam focuses on basic economic models that protect and improves social and commercial justice. Even governments underline the private properties, they do not neglect set policies protecting resources, funds so that no can speculate or waste these sources. This is the essential way to protect public wealth and is also necessary for the development of the governments as the resources stocks, work, production, and manufacturing are the basis of the economic systems of the states. Also, it is known that economic welfare is possible only if the balance between work and funds and the balance between production and consumption are practiced. In this system, private properties cannot encourage any type of waste of public resources. Public requirements or social necessities are determined by the governmental authorities and all the production affairs are done according to these requirements. It is important that the artificial needs that propagandize consumption-centered ideologies cannot cause a loss in the economies or resources. Thus, artificial needs are one of the most problematic barriers for economic developments as they overshadow the public and social welfare due to individual interests commercial systems are aware of the fact that product

supply is dependent on the consumption condition and policies aiming for more and more profits lead the individual speculations that change the stability of the market and ruin the balance between production and consumption. In this manner, Islamic law prohibits any kind of speculation or manipulation affairs so that social and economic welfare do not get damaged. Especially, some of the financial problems, not only in Turkey but also in the entire world, show how and why the Islamic Law underlines the significance of the economic model highlighting the public welfare and stability. In this study, the parameters of the commercial mentality of Akhî organization, based on the Islamic economy rules and resulted in the development of the commercial ethics in entire Anatolia, were analyzed in the manner of fîqh principles. It is notable that some of the commercial patterns that were maintained by the Akhî organization such as the supply-demand equilibrium, quality standard, direct manufacturing affairs from producer to consumer, are illustrated with their fîqhî references to guide the commercial affairs of our present.

Keywords: Islamic Law, Akhî, Commerce, Economy

Giriş

Ahîlik XIII. Yüzyıldan itibaren başta ekonomi olmak üzere askeri, siyasi ve sosyal alanlarda faaliyet göstermiş, toplumun tüm kesimlerinde güzel ahlak ve sosyal adaleti gerçekleştirmek için çalışmış; ahlaki değerleri kurumsallaştırmayı başarmış bir teşkilattır.¹ Anadolu topraklarında kaliteli, dengeli ve sürekli üretim, vasıflı emek gücü, arz talep dengesi, fiyat istikrarı ve güven ortamının sağlanması hususlarında

¹ Nurettin Öztürk, "Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2002), 1; Mehmet Karagül, "Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü" (Erişim 04 Haziran 2022), 265.

mücadeleler vermiştir. Temel ekonomik felsefesinde tekелci sermaye yerine toplumsal kalkınma hedef alınmıştır. Ekonomiye araç olarak gören ahi teşkilatları insan için üretim felsefesini esas almış, insanı üretim faktörlerinden emeği oluşturan bir araç olarak gören ekonomi anlayışını kabul etmemiştir.² Üretici- tüketici, zengin-fakir, fert-toplum, devlet ve millet arasında iyi ilişkiler kurarak barışın, dayanışmanın olduğu sosyal adalet anlayışının kurulup gelişmesinde, sosyal ve ekonomik dengenin kurulmasında önemli rol üstlenmiştir.³

Çalışmamızda yaklaşık altı asır ekonomik kalkınmaya katkı sunan, iktisadi ahlakı müşahhaslaştıran ahî teşkilatının iktisadi kalkınma, piyasa istikrarı, arz talep dengesi ve pazar güvenliği hususunda getirdiği ilkeler ve bunların fikhî referanslarının neler olduğunun tespitine gayret edildi. Elde edilecek verilerle günümüz ekonomilerinde yaşanan üretim problemleri, arzın talepleri karşılamaması, israf, gelir adaletsizliği gibi

² Fatih Çelik, “Ahilik Teşkilatının Geçmişten Günümüze Ekonomik Hayatta Üstlendiği Roller”, *II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu* (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2012), 1/462.

³ Barış Aytekin - Selçuk Bayramoğlu, “İktisat Sosyolojisi Açısından Dalgalanmalar ve Krizlere Karşı Tarihsel Bir Çözüm Durağı: Ahi Örgütlenmesi”, *Internatonal Journal of Academic Value Studies* 1/1 (2015), 72; Cemal Anadol, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1991), 64; Yusuf Ekinci, *Ahilik ve Meslek Eğitimi* (Ankara: Milli Eğitim Basım Evi, 1989), 32-34; Öztürk, “Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi”, 4; Mustafa Tekin, “Bir Sosyal Kontrol Aracı Ahîlik ve Toplumsal Dinamikleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 221.

sorunların çözümüne katkı sunması hedeflenmektedir. Zira geleneksel ekonomi modellerinin bireysel kazancı, kar maksimizasyonu ve tüketime teşviki önceleyen ekonomi modeli yerine, ahîlik ve temel referansı olarak düşündüğümüz islam iktisad anlayışında üretim ve tüketimde israfı engelleyecek, kişisel kar hırsı yerine toplumsal refahı önceleyecek temel ahlaki değerler üzerine kurulu bir ekonomi modeli sunulmaktadır. Halka hizmeti hakka hizmet olarak algılayarak, halkın ve hakkın rızasını kazanmak için hilesiz iş, kaliteli ürün, ölçülü kazanç ve adaletli kontrol sistemi temel ilkeler olmuştur.⁴ Elbette ki piyasa kuralları ve ilkelerinin gerekliliklerini yerine getirmek kalkınma için ehemmiyetlidir. Ancak kazan kazan felsefesi yerine kendisi için istediğini kardeşi içinde isteyecek, toplumsal kalkınmayı temel hedef alacak bir iktisad ahlakı, ekonomi sistemini ayakta tutacak temel parametre olmalıdır. Ahî teşkilatının iktisadi ahlakı kurumsallaştıran sistemi kanaatkârlık, iddihar yapmama, işbirliği, iç denetim ve standardizasyon gibi temel unsurlar üzerine inşa edilmiştir.⁵ Köklerini fıkıhın temel referanslarına dayandırdıkları sistemleri ile yüzyıllarca başta ticaret olmak üzere sosyal ve kültürel alanda toplumsal kalkınmanın öncüsü olmayı başarmışlardır. Piyasa istikrarsızlığı, ürün kıtlığı ve pazar güvensizliği gibi küresel krizlerle boğuşan dünyada iktisadi

⁴ Abdurrahman Güzel, “Ahilik Sisteminde Sanat ve Ticaret Ahlakına Kısa Bir Bakış”, *I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu* (Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi, 2005), 1/521.

⁵ Ekrem Erdem, *Ahilik: Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlandırma Modeli* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2008), 61-66; Karagül, “Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü”, 270.

kalkınmanın rol modeli olan bu teşkilatın ticari ilkelerini tahlil ederek mezkur sorunlarla ilgili çözümlerini ve referanslarını değerlendireceğiz. Ahi teşkilatının temel ilkelerinden her birini tahlil etmek çalışmanın sınırlarını aşacağından piyasa istikrarını temine yönelik yaklaşımlarını değerlendireceğiz.

Piyasa İstikrarını Sağlayıcı İlkeler ve Fıkhî Referansları

Bir ekonomik sistemin başarısı için kaliteli, dengeli ve sürekli üretim, vasıflı emek gücü, talep gücü, fiyat istikrarı ve güven ortamı gerekir.⁶ Bu hususların temini için ahî teşkilatı kanaatkârlık, iddihar yapmama, işbirliği, iç denetim ve standardizasyon gibi temel unsurları ilke edinmiştir.⁷ Ahî teşkilatının iktisadi anlayışının ana merkezinde üretim bulunur. Her insanın bir meslek sahibi olması ve üretim faaliyetinde aktif rol oynaması istenir.⁸ Bu sayede toplumun üretim ile kendi kendine yeterli olması hedefi gerçekleştirilmeye çalışılır. Hiç şüphesiz bu ilke Hz. Peygamberden nakledilen “*Hiç kimse kendi*

⁶ Erdem, *Ahilik: Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlandırma Modeli*, 65.

⁷ Erdem, *Ahilik: Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlandırma Modeli*, 61-66; Karagül, “Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü”, 270.

⁸ Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolunun Türkleşmesi ve İslamlaşması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 128; Adnan Mahiroğulları, “Selçuklu / Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik/Gedik Teşkilatı ve Sosyo-Ekonomik İşlevleri”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 54 (2008), 146.

*elinin emeğinden daha hayırlı lokma yememiştir.*⁹ ve “*Veren el alan elden üstündür.*”¹⁰ hadislerinin de bir gereğidir. Nitekim Seyyid Alaeddin el-Hüseyni er-Razavî (öl. 934/1528) Fütüvvetnâme’de¹¹ üretimin, emeğin, çalışmanın temel ilke olduğunu şu şekilde izah eder:

“Adem (a.s.) ekin ekerdi, Şit (a.s.) hallacluk iderdi, İdris (a.s.) derzilük iderdi, Nuh (a.s.) çömlekçilik iderdi, İbrahim Halil (a.s.) yaycılık iderdi, Dâvud (a.s.) zırh işlerdi, Süleyman Nebî (a.s.) zenbil örerd. Ekser ashab dahi tabiin, ulema ve meşâyih-i selef ehl-i kesb idi. Her kim satu-bazar eylese emanetle ve gerçeklikle haşr olına ve hem peygamberler ile siddıklar ile ve şehidler ile haşr olına. Be dürüsti bir kimse ki bir ipi alup arkasıyla odun getirse, satup bir mikdarın yiyüp bir mikdarın sadaka eylese ana yiğrekdür kim bir kimseye varup nesne dileyüp ya vire ya virmeye. Pes be dürüsti ki üstün el, altındaki elden yiğrekdür.”¹²

Toplum olarak, devlet olarak üstün ve güçlü bir hayat sürebilmek için çalışmak ve üretmek temel ilke olmuştur. Ahî teşkilatı üretime önem verip teşvik etmekle birlikte bunun belirli bir plan ve program dahilinde olmasını istemiştir. Herkesin her istediğinin değil, toplumda ihtiyaç duyulan ürünlerin üretilmesi asıldır. Kanaatkarlık düşüncesini iktisadi

⁹ Buhârî, “Büyû”, 15.

¹⁰ Buhârî, “Zekât”, 18; Müslim, “Zekât”, 94; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 28; Tirmizî, “Zekât”, 38.

¹¹ Asıl adı Seyyid Hüseyinb. Seyyid Alaeddin el-Hüseynî er-Razavî’nin Fütüvvetnâme-i Kebîr olarak da anılan eserinin orjinal ismi Miftâhu’d-Dekâik fî Beyâni’l-Futuvve ve’l-Hakâik’tir. Anadolu, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, 32.

¹² Raşan Gürel, *Razavî’nin Fütüvvet-nâmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992), 66-67.

anlayışlarının temel unsuru olarak belirleyen ahîler, sadece kendi şahsi çıkarları için değil yaşadığı toplumun, milletin ve devletin kalkınması için üretim faaliyetinde bulunur.¹³ Bu sebeple ahiliğin iktisat anlayışında üretim ve tüketicinin ihtiyaç merkezli olduğunu söyleyebiliriz. İhtiyaçların kamçılanarak tüketime özendirme kampanyalarına karşı ahî teşkilatı sınırlamalara gitmiştir. Üretici ile tüketiciyi karşı karşıya getirmeden, sorumluluğu esas alan dengeli iktisadi ve toplumsal hayatı tesis etmiştir.¹⁴ Üretim planlamasında, toplumsal maslahat gereği zorunlu ve helal ihtiyaçların temin edilmesi teşvik edilmiş, kar amacıyla ihtiyaç fazlası üretime müsaade edilmemiştir.¹⁵ Zira ahiliğin iktisadi anlayışı çok üretip çok kazanmak değil, gerektiğinde üretim miktarı ve fiyat belirlenmesi de yaparak kaliteli ürünler ortaya çıkarmak ve üretici - tüketici dengesini muhafaza etmek üzere kurgulanmıştır.¹⁶ Ürünlerin sunulacağı pazar, pazarda açılacak dükkanlar, iş aletleri ve tezgahlarında ihtiyaca göre belirlenmesi istenmiştir. Bu sayede fazla üretip çok kazanmak amacıyla piyasa istikrarının bozulması engellenmeye

¹³ Karagül, “Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü”, 271.

¹⁴ Karagül, “Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü”, 270.

¹⁵ Mehmet Nuri Güler, “Fıkıhın Belirlediği İktisâdî Yaşamı Ahilik Teşkilatının Topluma Yerleştirmesini Günümüz Toplumu İçin Yeniden Kıymetlendirme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2021), 756; Öztürk, “Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi”, 49.

¹⁶ Karagül, “Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü”, 270.

çalışılmıştır.¹⁷ Üretimin kontrollü olması eldeki sermayenin atıl kaldığı anlamına gelmez. Zira ahî teşkilatında can ve mal ortaklığı kavramıyla tanımlanan sistemde orta sandıkları kurularak ihtiyaç fazlası sermaye buralara yönlendirilmiştir. Orta sandıkları ile üretimde ihtiyaç hissedilen hammadde ve araç gereçler temin edilerek üreticilere destek olunmuştur.¹⁸ Üretim için ihtiyaç duyulan hammaddenin ahî birliklerince karşılanması ve bunu üreticilerin ihtiyacına göre dağıtılması, üretimde hammadde kaynağı sorununu çözdüğü gibi, karaborsa ve fahiş fiyat artışlarının da önüne geçilmesi sağlamıştır.¹⁹ Aslında devletlerin iktisadi kalkınma politikalarının amacı istihdam, piyasa istikrarı ve sürdürülebilir ekonomik büyümedir. Bu amacı gerçekleştirmek için ekonomide tasarruflar ile yatırımlar arasında dengenin sağlanmasına çalışılır.²⁰ Ancak günümüz neo liberal iktisad sistemlerinde bireylerin karlarını maksimize etmeleri temel hedef olarak belirlendiği için insanlar ürettikleri ürünleri de sahip oldukları sermayelerini de hemen piyasaya sürmek yerine iddiharı (stoklamayı) tercih

¹⁷ Mübahat S. Kütükoğlu, “Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi”, *Ahilik ve Esnaf* (İstanbul: İstanbul Esnaf ve Sanatkârlar Dernekleri Birliği Yayınları, 1986), 59; Galip Demir, “Geçmişten Günümüze Ahilik - Tüketici Koruma İlişkisi”, *Standart Ekonomik ve Teknik Dergi* 32/374 (ts.), 15; Güler, “Fıkıhın Belirlediği İktisâdî Yaşamı Ahîlik Teşkilatının Topluma Yerleştirmesini Günümüz Toplumu İçin Yeniden Kıymetlendirme”, 758.

¹⁸ Çelik, “Ahilik Teşkilatının Geçmişten Günümüze Ekonomik Hayatta Üstlendiği Roller”, 1/464.

¹⁹ Güzel, “Ahilik Sisteminde Sanat ve Ticaret Ahlakına Kısa Bir Bakış”, 1/524.

²⁰ Erdem, *Ahilik: Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlandırma Modeli*, 63.

ederek en karlı oldukları anın oluşması için uğraşmaktadırlar. Ahî teşkilatlarında ise ihtiyaç fazlası ürün ve sermayenin iddihar edilmemesi piyasaya arz edilmesi istenmiştir. Bu sayede sermayeyi elinde tutan ayrı bir kapitalist sınıfın oluşması engellendiği gibi, tasarrufların yatırımlara dönüşme döngüsü de sağlıklı bir biçimde işletilmiştir.²¹

Ahî teşkilatının üretimden pazara varıncaya kadar toplumsal ihtiyacı merkeze alan bu anlayışlarının İslâm hukuku açısından bir karşılığı veya bir dayanak noktası var mıdır? Bu sorunun cevabı için İslâm iktisat anlayışının temel parametrelerine bakılması gerekir. İslâm hukukunun iktisat anlayışındaki en önemli prensip tüm varlıkların ve mülkiyetin Allah'a ait olmasıdır. İnsanlar mülkiyeti Allah'ın halifesi olarak emaneten sahip olmaktadır. Dolayısıyla onu Allah'ın ve Rasûlünün belirlediği ilkeler doğrultusunda kullanmaları gerekir.²² Bu ilkelerden bir tanesi israf etmeden saçıp savurmadan mülkü kullanmaktır.²³ Her ne kadar bireysel hak ve özgürlük fıkıhın temel bir prensibi olarak benimsenmiş olsa da kişilerin kaynakları israf etmesine müsaade edilmez. Toplumsal ihtiyaçlar belirlenir ve bu ihtiyaçlara göre üretim yapılır. Sûni ihtiyaçlar ile kaynaklar israf

²¹ Karagül, "Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü", 271.

²² M. Umer Chapra, *İktisadi tehditler ve İslâm*, çev. Gülnihal Kafa (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 219; Nevvab Haydar Nakvi, *Ekonomi ve Ahlak*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 96; Seyfettin Aslan - Vedat Koçal, "İslâm Kaynaklarında Devlet ve Ekonomi Düşüncesi: Teolojik, Tarihi ve Felsefi Bir Çerçeve", *İslâm Ekonomisi ve Finansı* (İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2016), 26.

²³ Konu ile ilgili ayetler için bkz. En'am, 6/141; A'raf, 7/31.

edilmez.²⁴ İsrâf sadece tüketime has bir özellik değildir. Üretimi doğuran kaynakların, sahip olunan sermayenin, malların, üretim vasıtalarının, tesislerin kapasitelerinin çok altında verimsiz kullanmak da bir israftır. Kur'an-ı Kerimde *"Allah'ın geçimlerinize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermezle vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel şeyler söyleyin."*²⁵ ayeti ile kişilerin mülklerini toplumsal zarara yol açacak şekilde saçıp savurmalarına engel olacak tedbirlerin alınması istenmiştir. Bu tedbirler tüketicileri kapsadığı kadar üreticileri de kapsamaktadır. Zira *"o iş başına geçtiğinde ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozguncuları sevmez."*²⁶ ayetinde belirtilen bozguncular içerisinde üretim faaliyetlerinde aksaklıklara neden olanlar ve kaynakları ihtiyacın dışına kanaliz edenler de dahil edilebilir.²⁷

Kişi mülkiyetini kullanmada ve akit kurmada irade hürriyetine sahip olsa da bu özgürlüğünü toplumsal zarara neden olacak şekilde kullanılmasına müsaade edilmez.²⁸ İslâm'ın iktisat anlayışında sadece kişisel refah değil; fertle birlikte toplumsal refah ve kalkınma

²⁴ Konu ile ilgili bkz. Veli Sırım, "İslâm İktisadında İhtiyaç Kavramı", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2018), 910-919.

²⁵ Nisa, 4/5.

²⁶ Bakara, 2/205.

²⁷ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/322.

²⁸ Halit Çalış, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 270.

da temel hedef olarak belirlenmiştir.²⁹ Bu anlayışın bir sonucu olarak kaynakların verimli kullanımı, üretimde tekelleşmeye karşı rekabetçi politika ve gelir adaleti prensip olarak benimsenmiş devletin bu ilkeleri sağlayıcı tedbirler alması istenmiştir.³⁰ Zira sosyal adalet ve toplumsal refah için bu prensiplerin yerine getirilmesi önemlidir.³¹ Geleneksel ekonomi sistemlerinin kazan kazan felsefesi insanları kar hirsına yönlendirmekte ve haksız kazanca yol açacak usuller geliştirmelerine neden olmaktadır. İslam hukuk sisteminin getirdiği ihtiyaç odaklı fert ve toplumun birlikte kalkınması modeli ile kişisel hırslar ve yol açtığı olumsuzluklar engellenmeye çalışılmıştır.³² Bu sistemde piyasa dengesinin sağlanması için satıcıların pazara gelmeden yolda karşılanması, stokçuluk, simsarlık, sahip olunmayan malın satılması, hile, ölçü ve tartıda aldatma olmaz.³³ Piyasa arz talep dengesinin ve İslam hukukunun ticari ilişkilerde belirlediği temel ilkelerin sağlıklı bir biçimde yürütülmesi için piyasanın, pazar yerlerinin

²⁹ Enes Zerka, “İslâm İktisâdî: İnsan Refahına Bir Yaklaşım”, çev. Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisâdî Araştırmaları* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1988), 32; Mahmud Ebussuud, *İslâmî İktisâdın Esasları*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983), 24.

³⁰ Muhammed Abdul Mannan, *İslâm Ekonomisi: Teori ve Pratik*, çev. Bahri Zengin - Tevfik Ömeroğlu (İstanbul: Fikir Yayınları, 1980), 136.

³¹ Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisâdına Giriş* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), 83.

³² Abdullah Çolak, “İslâmın İktisâdî Prensipleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 38.

³³ İslam hukukunda piyasa istikrarı için alınan tedbirlerle ilgili bkz. Cemil Liv, “İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 363-398.

düzen, tertip ve denetimine ayrı bir önem verilmiştir. Bu minvalde Medineye hicret sonrası Hz. Peygamber'in talimatıyla Müslümanlara kendi pazarlarını kurmuştur. Hz. Peygamber de bizzat pazarda denetimler yapmış, ürünlerin ve kazançların bereketi için duada bulunmuştur.³⁴ Yaptığı denetimlerde piyasaya ürün arz eden üretici ve esnaflara "bizi aldatan bizden değildir"³⁵ uyarısında bulunmuş, pazar güvenliğine dikkat çekmiştir.

İslâm hukukunda piyasa istikrarını temin için adalet prensibinden hareket edilerek adil fiyat ilkesi belirlenmiş,³⁶ arz-talep dengesi bağlamında oluşan fiyatlara müdahale edilmemiştir. Ancak suni müdahalelerle oluşturulacak istikrarsızlığının uzun vadede üretim ve toplumsal kalkınmaya vereceği zarar dikkate alınarak müdahale dahil olmak üzere gerekli tedbirler alınmıştır. Piyasa düzenlemelerinde daha çok tüketicilerin fahiş fiyatlar karşısında ezilmelerini engelleyici önlemler öne çıksa da bazen üreticilerin emeklerinin istikrarsızlık karşısında zayı olmasını engelleyen müdahaleler de olmuştur. Zorunlu hallerde istisnai bir durum arz eden bu müdahalelerde kamu yararı, piyasa istikrarı ve toplumsal kalkınma temel kıstas olmuştur.³⁷

³⁴ Müslim, "İman", 74; Konuyla ilgili bkz. Güler, "Fıkıhın Belirlediği İktisâdî Yaşamı Ahlîk Teşkilatının Topluma Yerleştirmesini Günümüz Toplumu İçin Yeniden Kıymetlendirme", 750; Şevket Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 215.

³⁵ Müslim, "İman", 74.

³⁶ Şuâra, 26/183.

³⁷ Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", 220. (Döndüren Delilleriyle ticaret ilmi 283)

Piyasa istikrarını bozan ve fahiş fiyatlara neden olan önemli bir uygulamada komisyoncuların üreticiden malları alıp piyasaya çok yüksek fiyattan sunmasıdır. Bu tür satışlarda ürününü maliyet-kar dengesine dikkat etmeden satışa sunmak zorunda kalan üretici de yüksek fiyattan mal almak zorunda kalan tüketici de zarara uğramaktadır. Ürünün üretim aşamasından tüketiciye ulaşmasına kadarki zincirde hiçbir katkısı olmayan spekülör kişilerin aracı olarak yer almaları İslâm hukuku tarafından doğru bulunmamıştır.³⁸ Hz. Peygamber şehirlinin köylü adına satış yapmasını yasaklaması bu maksada yönelik bir düzenlemedir.³⁹ Bu düzenleme ile, ürün fiyatlarında artışa neden olacak spekülör aracılardan devre dışı bırakılması, maliyetlerin düşürülmesi, üreticilerin ve tüketicilerin haklarının korunması, piyasaya daha fazla satıcının dahil olması ile tekelciliğin önüne geçilmesi hedeflenmiştir.⁴⁰ Hz. Peygamber tarafından piyasaya mal arzı yapacak kişilerin yolda karşılanmasının yasaklanması da piyasa istikrarını temin için alınan tedbirler içerisinde yer alır.⁴¹ Telakki'r-rukban

³⁸ Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru lhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.), 3/54; Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416), 2/26; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425), 3/84.

³⁹ Buhârî, "Büyü", 58; Müslim, "Büyü", 11-12.

⁴⁰ Liv, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler", 377; Ekrem Erdem, "İslam İktisat Düşüncesinde ve Ahilik Geleneğinde Piyasa ve Devlet Odaklı Politikalar Üzerine Bir İnceleme", *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 6/2 (2020), 192.

⁴¹ Buhârî, "Büyü", 68, 71; Müslim, "Büyü", 11, 19; Ebû Dâvûd, "Büyü", 46.

kavramı ile İslam hukukunda izah edilen bu yöntem zaman içerisinde tekelleşmeye ve suni fiyat artışlarına neden olmaktadır. Günümüzde her ne kadar pazara mal getirenlerin şehir dışında karşılanması tarzındaki ticari usulle çok fazla karşılaşılmasa da telakki'r-rukbanın farklı şekillerde tezahür ettiği söylenebilir. Örneğin doğrudan fabrikalardan, üretim tesislerinden ürün stoklayıp, piyasayı kendi tekelleri içerisine alarak istediği şekilde yönlendiren spekülâtörler söz konusudur. Malın piyasaya arzından önce satın alan ve fiyatlarını kendi kişisel karları doğrultusunda oluşturma gayretinde olan bu spekülâtörler ürün arzında sınırlamalar yapabilmekte hatta ürünlerin bir kısmını imha etmekten de çekinmemektedirler. Telakki'r-rukbanla ilgili kınayıcı ifadeler ve yasaklayıcı düzenlemelerin suni fiyat artışına neden olan günümüz işlemlerini de içine alacağı aşikardır. Ahilik sisteminde de üreticilerin ürünlerini bizzat pazara arz etmeleri önemli bir faktördür. Bu sayede ürünün üretim aşamasında piyasaya arzına kadarki zincirde doğrudan katkı sunamayan araçlar devre dışı bırakılarak suni fiyat artışlarının önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Üreticilerin kar marjlarının el emeklerini karşılayacak oranda olması istenerek, aşırı karlar ile ürünün maliyet - kar dengesinin bozulmaması temel esas olmuştur.⁴²

Hız. Peygamber zamanında piyasa ürün ve işlem hacminin istikrarlı bir büyüme oluşturmaları için bir dönem iç gümrük vergileri kaldırmış, ithalata müsaade edilmiş, dışarıdan piyasaya dahil edilecek

⁴² Güzel, "Ahilik Sisteminde Sanat ve Ticaret Ahlakına Kısa Bir Bakış", 1/524.

ürünler için düşük vergi uygulamasına geçilmiş hatta bazı dönemlerde vergi talep edilmemiştir. Şehrin uluslararası ticaret merkezi haline gelmesi için her türlü alt yapı çalışmalarını yaptırmıştır.⁴³ Nitekim “*Caliplerin rızıklandırıldığı karaborsacının lanetlendiği*”⁴⁴, “*Müslüman beldelerine gıda ürünleri getirip piyasa fiyatlarından arz ederse Allah yolunca cihat etmiş gibi olur*”⁴⁵ hadisleri dikkate alındığında İslam hukukuna göre piyasalarda ürün arzı hususunda daralma yaşanmaması için ithalatı teşvik dâhil gerekli tedbirlerin alınması yönünde çaba sarf edildiği anlaşılmaktadır.⁴⁶

Sonuç

Ahî teşkilatının pazar güvenliği ve piyasa istikrarı için geliştirdikleri sistemin fikhî referanslarını değerlendirdiğimiz bu çalışmada şunları söylemek mümkündür:

Bir ekonomik sistemin başarısı için kaliteli, dengeli ve sürekli üretim, vasıflı emek gücü, talep gücü, fiyat istikrarı ve güven ortamı gerekir. Bu hususların temini için ahî teşkilatı kanaatkârlık, iddihar yapmama, işbirliği, iç denetim ve standardizasyon gibi temel

⁴³ Erdem, “İslam İktisat Düşüncesinde ve Ahilik Geleneğinde Piyasa ve Devlet Odaklı Politikalar Üzerine Bir İnceleme”, 193.

⁴⁴ İbn Mâce, “Ticârât”, 6.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411), 2/15 (H. No: 2167).

⁴⁶ Konu hakkında bkz. Sabri Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti* (Mayaş Yayınları: Ankara, 1984), 124; Cengiz Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim - Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 163 vd.; Şükrü Karatepe, *Kendini Kuran Şehir* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 28.

unsurları ilke edinmiştir. Ahiliğin iktisadi anlayışı çok üretip çok kazanmak değil, gerektiğinde üretim miktarı ve fiyat belirlemesi de yaparak kaliteli ürünler ortaya çıkarmak ve üretici - tüketici dengesini muhafaza etmek üzere kurgulanmıştır. Ürünlerin sunulacağı pazar, pazarda açılacak dükkanlar, iş aletleri ve tezgahlarında ihtiyaca göre belirlenmesi istenmiştir. Bu sayede fazla üretip çok kazanmak amacıyla piyasa istikrarının ve kalite standartlarının bozulması engellenmeye çalışılmıştır. Üretim için ihtiyaç duyulan hammaddeyi ahi birliklerince karşılanması ve bunu üreticilerin ihtiyacına göre dağıtılması üretimde hammadde kaynağı sorununu çözdüğü gibi, karaborsa ve fahiş fiyat artışlarının da önüne geçilmesi sağlanmıştır. Yüzyıllarca Anadolu topraklarında ticari kültürel, sosyal alanlarda etkin rol oynayan ahî teşkilatının üretimden pazara varıncaya kadar toplumsal ihtiyacı merkeze alan bu anlayışlarının temel ilkelerinin fıkıh kökenli olduğu görülmektedir. İslâm hukukunda tüm varlıkların ve mülkiyetin Allah'a ait olduğu ve insanlar mülkiyeti Allah'ın halifesi olarak emaneten sahip oldukları temel anlayışı ticari ilişkilerde belirleyici prensip olmuştur. Bu ilke doğrultusunda temel kaynakları israf etmeden saçıp savurmadan verimli kullanmak gerekir. Her ne kadar bireysel hak ve özgürlük fıkıhın temel bir prensibi olarak benimsenmiş olsa da kişilerin kaynakları israf etmesine müsaade edilmez. Toplumsal ihtiyaçlar belirlenir ve bu ihtiyaçlara göre üretim yapılır. Sûni ihtiyaçlar ile kaynaklar israf edilmez. İslam Hukukunda bu anlayışın bir sonucu olarak kaynakların verimli kullanımı, üretimde tekelleşmeye karşı rekabetçi politika ve gelir adaleti prensip olarak benimsenmiş devletin bu ilkeleri

sağlayıcı tedbirler alması istenmiştir. Geleneksel ekonomi sistemlerinin kazan kazan felsefesi insanları kar hırsına yönlendirmekte ve haksız kazanca yol açacak usuller geliştirmelerine neden olmaktadır. İslam hukuk sisteminin getirdiği ihtiyaç odaklı fert ve toplumun birlikte kalkınması modeli ile kişisel hırslar ve yol açtığı olumsuzluklar engellenmeye çalışılmıştır. Bu sistemde piyasa dengesinin sağlanması için satıcıların pazara gelmeden yolda karşılanması, stokçuluk, simsarlık, sahip olunmayan malın satılması, hile, ölçü ve tartıda aldatma olmaz. Ürünün üretim aşamasından tüketiciye ulaşmasına kadarki zincirde hiçbir katkısı olmayan spekülâtör kişilerin aracı olarak yer almalarına müsaade edilmez. Hz. Peygamber şehirlinin köylü adına satış yapmasını yasaklaması bu maksada yönelik bir düzenlemedir. Piyasada istikrarsızlığa neden olacak spekülâtör araçların devre dışı bırakılması, maliyetlerin düşürülmesi, üreticilerin ve tüketicilerin haklarının korunması, piyasaya daha fazla satıcının dahil olması ile tekelliliğin önüne geçilmesi, piyasa istikrarı ve pazar güvenliği açısından önemlidir. Ekonomiyi araç olarak gören ahi teşkilatları İslam hukukunun temel ilkelerinden hareketle insan için üretim felsefesini esas almış, insanı üretim faktörlerinden emeği oluşturan bir araç olarak gören ekonomi anlayışını kabul etmemiştir. İslâm hukukunun sosyal adalet ve toplumsal denge politikasına uygun olarak üretici- tüketici, zengin-fakir, fert-toplum, devlet ve millet arasında iyi ilişkiler kurarak barışın, dayanışmanın olduğu sosyal adalet anlayışının kurulup gelişmesinde, sosyal ve ekonomik dengenin kurulmasında önemli rol üstlenmiştir.

Kaynakça

Anadol, Cemal. (1991). *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

Aslan, Seyfettin - Koçal, Vedat. (2016). İslâm Kaynaklarında Devlet ve Ekonomi Düşüncesi: Teolojik, Tarihi ve Felsefi Bir Çerçeve. *İslâm Ekonomisi ve Finansı*. İstanbul: Umuttepe Yayınları.

Aytekin, Barış - Bayramoğlu, Selçuk. İktisat Sosyolojisi Açısından Dalgalanmalar ve Krizlere Karşı Tarihsel Bir Çözüm Durağı: Ahi Örgütlenmesi. *Internatonal Journal of Academic Value Studies* 1/1 (2015), 65-78.

Chapra, M. Umer. (2018). *İktisadi tehditler ve İslâm*. çev. Gülnihal Kafa. İstanbul: İktisat Yayınları.

Çalış, Halit. (2001). *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi.

Çelik, Fatih. (2012). Ahilik Teşkilatının Geçmişten Günümüze Ekonomik Hayatta Üstlendiği Roller. *II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. 1/457-467. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi.

Çolak, Abdullah. İslâmın İktisâdî Prensipleri. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 29-49.

Demir, Galip. Geçmişten Günümüze Ahilik - Tüketici Koruma İlişkisi. *Standart Ekonomik ve Teknik Dergi* 32/374 (ts.), 14-16.

Ebussuud, Mahmud. (1983). *İslâmi İktisâdın Esasları*. çev. Ali Özek. İstanbul: Hisar Yayınevi.

Ekinci, Yusuf. (1989). *Ahilik ve Meslek Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basım Evi.

Erdem, Ekrem. (2008) . *Ahilik: Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlandırma Modeli*. Ankara: Detay Yayıncılık.

Erdem, Ekrem. İslam İktisat Düşüncesinde ve Ahilik Geleneğinde Piyasa ve Devlet Odaklı Politikalar Üzerine Bir İnceleme. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 6/2 (2020), 184-210.

Güler, Mehmet Nuri. Fıkıhın Belirlediği İktisâdî Yaşamı Ahilik Teşkilatının Topluma Yerleştirmesini Günümüz Toplumu İçin Yeniden Kıymetlendirme. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 739-767.

Gürel, Rahşan. (1992). *Razavî'nin Fütüvvet-nâmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi.

Güzel, Abdurrahman. (2005). Ahilik Sisteminde Sanat ve Ticaret Ahlakına Kısa Bir Bakış. *I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*. 1/519-525. Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. (1425). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis.

Kallek, Cengiz. (1997). *Asr-ı Saadette Yönetim - Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Karagül, Mehmet. Türk İslam Medeniyetinde Ahiliğin İktisadi Hayat ve Devletin Oluşumundaki Rolü. Erişim 04 Haziran 2022. https://tasam.org/Files/Icerik/File/Pages_from_DTF5kit_pdf_7cb0e0b8-4b17-4b79-a504-008aa3c538b3.pdf

Karaman, Hayreddin vd. (2006). *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Karatepe, Şükrü. (2001). *Kendini Kuran Şehir*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kütükoğlu, Mübahat S. (1986). Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi. *Ahilik ve Esnaf*. 55-76. İstanbul: İstanbul Esnaf ve Sanatkârlar Dernekleri Birliği Yayınları.

Liv, Cemil. İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 363-398.

Mahiroğulları, Adnan. Selçuklu / Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik/Gedik Teşkilatı ve Sosyo-Ekonomik İşlevleri. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 54 (2008), 139-154.

Mannan, Muhammed Abdul. (1980). *İslâm Ekonomisi: Teori ve Pratik*. çev. Bahri Zengin - Tevfik Ömeroğlu. İstanbul: Fikir Yayınları.

Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. (1416). *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Nakvi, Nevvab Haydar. (1985). *Ekonomi ve Ahlak*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları.

Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-. (1411). *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Öztürk, Nurettin. (2002). Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7, 1-12.

Sırım, Veli. (2018). İslâm İktisadında İhtiyaç Kavramı. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/2, 910-919.

Şeker, Mehmet. (1999). *Fetihlerle Anadolunun Türkleşmesi ve İslamlaşması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Tabakoğlu, Ahmet. (2008). *İslâm İktisâdına Giriş*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Tekin, Mustafa. (2006). Bir Sosyal Kontrol Aracı Ahilik ve Toplumsal Dinamikleri. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, 219-235.

Topal, Şevket. (2005). İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1, 211-228.

Ülgener, Sabri. (1984). *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*. Ankara: Mayaş Yayınları.

Zerka, Enes. (1988). İslâm İktisâdı: İnsan Refahına Bir Yaklaşım. çev. Ahmet Tabakoğlu. *İslâm İktisâdı Araştırmaları*. 19-36. İstanbul: Dergah Yayınları.

**ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІК ҰҒЫМЫНЫҢ «ҚАЗАҚ
ХАНДЫҒЫ. АЛМАС ҚЫЛЫШ» ТАРИХИ
ФИЛЬМДЕГІ КӨРІНІСТЕРІ**

**Reflection Of the Concepts of National Identity,
National Character And National Mentality In The
Historical Film "Kazakh Khanate. The Diamond
Sword"**

Dana MATKERİM

Dr., Kazakhstan Abai Kazakh Pedagogical University,
Almatı/KAZAKİSTAN, matkerim85@mail.ru

Z. N. IZMAGAMBETOVA*

Prof., Al-Farabi Kazakh National University,
Almatı/KAZAKİSTAN, zuchra-50@mail.ru

Abstract

In the article, national character and national mentality are considered as tools for the formation of national identity. The main purpose of the article is to show the differences between the concepts of "national character", "national mentality" and "national identity" using the example of a historical film. In the study of analogy, methods of comparative analysis "Kazakh Khanate. Diamond Sword "on the example of a historical film with the aim of revealing the meaning and content of the concept of" national identity". Analyzing the events that form the basis of a historical film, the concept of uniqueness is reflected in the cultural factor, and not in the "uniqueness of the personality". For example, the example of a historical film suggests that the group form of uniqueness is often used. The relationship between the concept of "nation-building" and the

* Bu bildiri metni, sözlü sunumun gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş hâli olup Z. N. Izmagambetova ikinci yazar olarak eklenmiştir.

concept of national identity is discussed. An attempt was made to prove this concept through the ideas of these scientists and scenes from a historical film. The differences between the concepts of "uniqueness" and "unity" are also explained by the example of the events that formed the basis of the historical film. Music, costumes and national traditions become the main instruments for demonstrating national identity through the screen. Musical accompaniment, especially in historical films, contributes to the emergence of the concept of uniqueness. There are ideas about how the performed melodies help to describe the historical event in the minds of the audience.

Keywords: national identity, historical film, national character, national mentality.

Кіріспе

Әр мемлекетке қашан да ұлттық бірегейлік қажет, себебі, мемлекеттің тұтастығы ұлттық бірегейлігіне тәуелді. Ұлттық бірегейлік халықтың рухани деңгейінің көрсеткіші болып табылады. Аталмыш ұлттық бірегейліктің тарихи фильмдерде кино өнерінің көрнекі құралдары арқылы көрініс табуын анықтау мәселесі зерттеу жұмысының басты мақсатына айналды. Зерттеу барысында бірінші міндет болып тақырып бойынша ғылыми әдебиеттерді қарастыру. Сонымен қатар, «Ұлттық мінез», «Ұлттық менталитет» және «Ұлттық бірегейлік» түсініктерінің арасындағы айырмашылықтарды тарихи фильмның мысалында ажырату міндеті алға қойылып отыр. «Ұлттық бірегейлік» ұғымының мағынасын мен оның ұлттық санадағы рөлін айқындау. Кино туындысы арқылы көп қолданысқа ие болған бірегейліктің «Жеке» және «Топтық» түрлерін анықтау міндеттелген. Үшінші міндет, «ұлттық бірегейлік» ұғым көріністерінің

кино туындысының мысалында көрсетудегі кино тілінің көркемдік әдістерін анықтау. Мақаланың жаңалығы – кез-келген халықтың руханияты, яғни ар-намыс, қайырымдылық, төзім, қанағат, мейірімділік сынды ізгі қасиеттер арқылы ұлттық бірегейлік көрініс табады. Ал, сол руханияттың көрсеткіші тарихи фильмдер де қалай көрініс табады.

Материалдар мен әдістер

Зерттеу барысында автор ұлттық бірегейліктің тарихи фильмдердегі көріністер айқындау барысында әдістемелік құралдар есебінде аналогия, салыстырмалы талдау әдістерін қолдана отырып.

Негізгі бөлім

Қазақстан Республикасының Президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың 2017 жылы жарияланған «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты бағдарламалық мақаласының негізгі ұстанымы– ұлттық бірегейлікті сақтау [1]. Ұлттық бірегейлік феноменін талқылаудың өзектілігі тарихи фильмдерде ұлттық бірегейліктің қалыптастыру жолдары мен амалдары. Жалпы, ұлттық бірегейлік мәселесі ғалымдар тарапынан үлкен қызығушылыққа ие болып отыр. Ұлттық бірегейлік қазіргі таңда жас мемлекеттерге ұлттық идея қажет, өз елімен рухани байланысты қалпына келтіру қажет. Осыған орай ұлттық бірегейлік ғана осы мақсатқа қол жеткізуге жол ашады.

Бүгінгі таңда «бірегейлік» мәселесі гуманитарлық ғылымдардың барлық салаларында зерттелуде. Түрлі ойшылдардың еңбектерінде ұсынылған әр түрлі зерттеу позициялары арқылы философияда, саясаттануда, әлеуметтануда, психология мен антропологияда кеңінен қолданылады. Қазіргі Батыс ғылымында бірегейлік мәселесіне үлкен назар аударып жатқандар көп. Философияда «Бірегейлік» феноменін ауқымды сана тәрізді философиялық категориялармен байланыста Дж. Локктың [2], Р.Декарттың [3] еңбектерінде қарастырылды, ал «бостандық» философиялық категориясы ретінде Г.Лейбниц [4] еңбектерінде орын алды. Осылардың ішінде бірегейліктің концепциясын ең алғаш болып психоаналитикалық теория аясында Э.Эриксон [5] сынды ғалымдар ұсынды.

Зерттеу мәселесі бойынша көп жылдық еңбектері бар көрнекті философтар, мәдениеттанушылар мен әлеуметтанушылар арасында Ю. Хабермас [6], В. Хесл [7], А. Гидденс [8] атап өткен жөн болар.

Ресей ғалымдары бұл мәселені гуманитарлық ғылымның әр саласында қарастырды. Әлеуметтану ғылымынжа зерттеуші В.В. Кочетков [9], философияда зерттеуші А. В. Дахин [10], ғалым Матузкова Е.П. [11], зерттеуші Саракун Л.П. [12] есімдері мен еңбектерін атасақ болады.

Ал, отандық ғылымда бұл мәселеге ерекше көңіл бөлінді. Өйткені жаңа ғана қадам басып келе жатқан мемлекет үшін өзінің кім екенін түсініп, оны ұғыну өте маңызды еді. Осы тұрғыдан келсек «ұлттық бірегейлік» түсінігі біз үшін өте маңызды

мәселе болып табылады. Бұл бағытта зерттеуші К.С.Гаджиев «Национальная идентичность: концептуальный аспект» [13], Р.Қ. Қадыржанов [14], Ә. Ғали [15], Б.Б. Әбдіғали [16], М.М. Нұрғалиева [17], Д.Х. Ахмедьянова [18] өздерінің еңбектерінде бірегейлік мәселесін талқылауда ерекше үлес қосқандығын айтуға болады.

Ұлттық бірегейлік адамның белгілі бір ұлтқа, елге, мәдени кеңістікке жатқызады. Ол белгілі бір адамдар тобының тілін, тарихын, ұлттық мінезі мен ұлттық менталитетін қабылдаған кезде пайда болады. Осы орайда, «Ұлттық бірегейлік», «Ұлттық мінез», «Ұлттық менталитет» ұғымдарын көбінесе бөлек қарастырады, алайда, бұл ұғымдар мағыналық жағынан өзара тығыз байланысқан болып келеді.

Ғалымдар бұл түсініктерге түрлі анықтама беруге талпыныс жасаған. «Ұлттық мінез» ұғымының жоғарыда көрсетілген түсініктерден қандай айырмашылығы бар деген сауалға жауап іздеу мақсатында ғалым П.А.Сорокинның тұжырымдамасын келтірсек болады "ұлттық мінез – бұл белгілі бір қоғам адамдарының өмір бойы өзара әрекеттесуі нәтижесінде пайда болады" [19, с.463]. Демек, ұлттық мінез дегеніміз белгілі бір қоғамдағы адамдардың өзара әрекеттесу процесінде адамдар бірлескен тәжірибе, ортақ аумаққа, бірлескен естеліктер мен әсерлер, ортақ тарихқа ие болуы.

Ал, «Ұлттық менталитет» ұғымы әртүрлі мағынада түсіндіріледі. Түрлі түсіндірмелер сөздің негізгі мағынасына, яғни, «дүниетаным», «дүниені қабылдау», «психология» түсініктерімен

байланысты болып келеді. Атап айтқанда, ұлттық менталитет эмоционалды, мәдени ерекшеліктер, құндылықтық бағдарлар, әлеуметтік немесе этникалық топқа, ұлтқа, халыққа тән жиынтық болып анықталады. Сонымен қатар, менталитетті мәдениетте және мәдени топта шынайы, ешқандай рефлексияға ұшырамайтын құбылыс болып қабылданып жататын кездер де бар. Көбінесе бұл термин дүниетаным сипатын ашуда пайдаланады.

Егер жоғарыда келтірілген екі ұғымның мазмұнына назар аударып қарайтын болсақ, «Ұлттық мінез» бен «Ұлттық менталите» ұғымдары «Ұлттық бірегейлік» түсінігін қалыптастырушы негізгі ұғымдар болып табылады.

Әуел бастан «бірегейлік» түсінігінің этимологиясына назар аударсақ, «Бірегейлік» (ағылшынның «identity») –дәл сол сияқты немесе сәйкестік деген мағынаны береді. Ол барлық өзгерістер мен қайта құру кезінде заттың ешбір өзгеріске ұшырамай, мәннінің және ерекшелігінің сақталып қалу қасиетін білдіреді.

Бірегейліктің пайда болу тарихы мен пайдалану барысындағы түрлі түсініктердің болғаны мәлім. Бірегейлікті ғылымда әртүрлі бағыттар мен әдістерді қолдану арқылы анықтауға бағытталған біршама еңбектер бар. Бірегейлік мәселесін зерттеудегі негізгі теориялық тәсілдерді қарастырсақ, зерттеу мәселесі бойынша көп жылдық еңбектері бар көрнекті философтар, мәдениеттанушылар мен әлеуметтанушылар арасында Ю. Хабермас [6], В. Хесл [7], А. Гидденс

[8] атап өткен жөн болар. Ғалым Шилс, ұлттық бірегейлік табиғи болмыста болатын қасиет, оны қалыптастыру мүмкін еместігін алға тартты. Промордиализм бағытының өкілдері, ұлттық бірегейлік тек дәстүр, жақын қарым-қатынас, тіл арқылы қалыптаспайды, ол үнемі адамның бойында болған дүние деген қағиданы ұстанды. Ал, неміс әлеуметтанушы Ю. Хабермастың [6] тұжырымдамасында, ұлттық бірегейлік қоғам құрған, ынтымақ пен бірлік сезімі делінеді. Демек, біздің тұжырымдамасызда, «Ұлттық бірегейлік» адамның бойында туа біткен сезім, ол үлкен қозғаушы күшке ие және қоғам құрған ортада өз көрінісін табады.

«Бірегейлік» ұғымының ең көп қолданысқа ие болған түрі «жеке бастың бірегейлігі» мен «топтық бірегейлік». Мұндағы «жеке бастың бірегейлік» процессі кезінде белгілі бір құбылысты жеке тұлға өзіне іспеттес, өзінің болмысы туралы көрініс деп қабылдауын айтамыз. Ал, «топтық бірегейлік» ұғымына әр адамның нақты бір топқа жататындығын, топтың мұраттары мен құндылықтарына ішкі жан дүниесінің сәйкес келуі мен топтың әр мүшесін "басқасынан" оқшаулаудан тұрады. Атақты психоаналитик Зигмунд Фрейд [20] алға тартқан ойларының бірі, нақты тұлғаның белгілі топпен сәйкестігі туралы түсініктің қалыптасуы деп «топтық бірегейлік» дегенді меңзеген болар. Бірақ бірегейліктің қай түрі болмасын, мәдени фактор бірегейлікті анықтайтын негізгі фактор болып саналады. Этникалық топтар үшін бұл топтық құндылықтарды сақтайтын және дүниетанымды анықтайтын тіл, дін немесе идеология, сондай-ақ

топтық қажеттіліктер мен құндылықтарға байланысты тұрақты мінез-құлық нормалары. Басқаша айтқанда, топтағы адамдардың әлеуметтену, бейімделу процессі арқылы қалыптасатын мәдени бірегейлік деп түсінігу болады. Алайда, бұл тұжырымдардың бәрі «адам» түсінігінің аясында қалыптасқан болжам мен пікірлер болып отырғандықтан, демек, бірегейліктің түпнегізі адамның өзі туралы түсінікке сәйкес келуі деп тұжырымдауға болады. Демек, мақалада автор «топтық бірегейлік» аясында талдау жасауға талпыныс жасайды.

Жоғарыда аталып өткендей «ұлттық мінез», «ұлттық менталитет» түсініктерін «ұлттық бірегейлік» ұғымының негізін қалыптастырады делінген. Адам нақты ұлттың өкілі болып қабылданады. Демек, кез келген ұлт белгілі бір адам тобы ретінде өз мүшелеріне алдымен өмір сүруді қамтамасыздандыруға бағытталған. Бұл функцияны ұлт егер тұрақты бірегейлікке ие болған жағдайда ғана жүзеге асыра алады. Ал, сол адамдар тобының қажеттіліктері мен құндылықтарының негізінде туындайтын әлеуметтік нормалардың жиынтығы ұлттық мінездің қалыптасуында ерекше рөл атқарады. Осылайша ұлт ұзақ өмір сүретін қоғамның бір түріне айналады. Жоғарыда айтып кеткендей мәдени фактор бірегейлікті анықтайтын негізгі фактор болып саналады. Ұлттық менталитетті анықтайтын факторлар-тіл, дін, тарихи жад және тағы басқалары біз айтып отырған мәдени факторлар болып табылады. Демек, ұлттық мінез бен ұлттық менталитет бір-біріне ену арқылы өзара өздерін анықтайды. Аталған екі

компоненттің тұрақты анықтамаларының негізінде ұлттық бірегейлік қалыптасады. Сонымен, тұлға нақты бір ұлттың өкілі болғандықтан, сол ұлттың өткен тарихы мен болашақтағы мүдделерді ұғыну негізінде бірегейлік қалыптасады.

Кез-келген бірегейлік өз функциясын іске асыру барысында әлеуметтік ортада жүзеге асырады. Себебі, әлеуметтік ортада ұлттың тарихы, құндылықтары, дүниетанымы, өзін ұстау мәдениеті қалыптасады. Осы аталып отырған элементтердің арқасында бірегейлік ұлттық статусына ие болады. Осы орайда, зерттеу барысындағы ойларды Қазақстандағы тарихи фильмдерде орын алған көріністер арқылы дәлелдеуге тырысамыз.

Қорытынды

Соңғы уақытта көптеген зерттеушілер кино мен ұлттық бірегейліктің өзара байланысы тақырыбына үлкен назар аударуда. Мәдениет ұлттық бірегейлікті қалыптастырудың маңызды бөлігі болып табылатындығына сүйене отырып, автор бұл процесстегі киноның рөлі орасан зор екендігін айтып өтеді. Қазақ киносының алтын қорына енген тарихи фильмдерге ден қоя отырып, белгілі бір фильмдердегі кейіпкерлер ұлттық сананың көрсеткішіне қалай айналады деген сауалға жауап іздейді.

Кино- заманауи индустриялардың ішіндегі үлкен аудиторияға әсер ету мүмкіндігі бар құрал болып табылады. Кинематограф- бұл экранда әлеуметтік шындықты құрастыратын конструктор

іспеттес, бірақ өнердің бұл түрі ұлттық бірегейлікті құрудағы рөлі орасан зор. Осы орайда француз кино теоретигі Кристиан Метцтің [21]. «Воображаемое означающее. Психоанализ и кино» атты кітабындағы «Все воспринимающий субъект» тарауында Кино айна іспеттес екендігін мәлімдейді. Ғалым, айнаның алдында тұрған бала біріншіден қасындағы тұрған анасының бейнесін емес, ол өзіне сырттан қарайды. Сол арқылы өз бейнесін қабылдау процессі басталады. Осы сәтте бірегейлендіру немесе идентификациялау процессі іске асырылады, демек, бала өзін «басқа» адам ретінде және «басқа» адамдардың қасында көре алады. Осылайша бала өзінің санасында өзі болып идентификациялау процессі арқылы екі мағыналық тұрғыда қалыптасады, біріншіден, айнаның алдында тұрған өзінің бейнесі және айнаның арғы жағындағы оған ұқсас, бірақ оның емес денесі. Демек, бала объект ретінде өзімен өзін сәйкестендіреді немесе идентификациялайды [21, с.75].

Көтеріліп отырған мәселе аясында айта кететін жәйт, идентификация, яғни бірегейлену мен бірегейлік, ұқсас және бірін – бірі алмастыратын ұғымдар. Алайда, идентификация нақты бір процессті білдірсе, ал идентичность\бірегейлік\ сол процесстің нәтижесі болып табылады.

Келтірілген ойларды демонстрациялау үшін 2017 жылы жарыққа шыққан режиссер Рүстем Әбдіраштың «Қазақ хандығы. Алмас қылыш» тарихи фильмі алынды. Атақты жазушы Ілияс Есенберлиннің «Алмас қылыш» романының желісімен түсірілген фильм сценарий авторлары

Смағұл Елубай мен Тимур Жақсылықовтар болды. Қоюшы-оператор Сапар Койчуманов пен Александ Плотниковтар. Басты рөлдерді сомдағандардың қатарында Қ.Кемалов, Е.Дайыров, Д.Жолжақсынов, И.Әбілмажинов, А.Өтепбеген, М.Амангелдинді көре аламыз. Режиссер ұлттық бірегейліктің негізгі белгілері: ұлттық дәстүр, ұлттық тәрбие, діннің таза күйінде сақталуы, тарих, тарихқа құрмет, ұлттық өнер, туысқандық дәстүр, отбасында ұлттық құндылықтардың сақталуы, заман талабына сай икемділік, білімділік арқылы тарихи оқиғаны барынша деректерге сүйене отырып, шынайы формада көрсетуге тырысқан.

Фильмнің барысында баяндалып отырған тарихи оқиғада Жәнібек пен Керей сұлтандарының Қазақ хандығын құрыға бағытталған іс-әрекеттері, нақтырақ айтқанда, Шайбаншаһтың өмірінен шығу, көш ұйымдастыру, Ойраттарға қарсы күш көрсету, Есенбұға ханмен келіссөз жүргізу сәттері бірегейлендіру процессінің көріністері деп айтсақ болады. Ал, өз салт-дәстүрлерін, өмір салттарын сақтап қалуға бағытталған іс-әрекеттер қалыптасқан бірегейлендіру процесінің нәтижесі, яғни, бірегейлік пайда болды деп санасақ болады.

Кино көрнекі әлем өнері, кинотілі мен көркем құралдар режиссердің негізгі құрал-саймандары болып табылады. Режиссер әдетте , өмір салт, әуен, костюм, декорация сынды кодтарды фильм қамтыған кезеңнің көрінісін суреттеу мен көрермен аудиториясына режиссерлік ойын жеткізу үшін пайдаланады. Бұл кодтардың әрқайсысы әр ұлттың ерекшелігін көрсетуде нақты бір мағыналық жүктемені алады.

Талдау объектісі ретінде алынған фильмге тарихи оқиға арқау болды. Керей мен Жәнібек сұлтандарының қазақ халқының өзінің тарихи территориясының, өзіне тән ерекшелігінің мен тарихи даралығы үшін күресінің нәтижесінде қазақ хандығының ірге тасы қаланып, жас мемлекеттің бой көтеруі. Ғалым Энтони Смит айтып өткендей, «Ұлттық бірегейлік тұжырымдамасы, ең алдымен, халықтың өзіндік ерекшелігін, тарихи даралығын, ұлттық идеясын қамтиды» [22, с.466]. Енді тарихта болған оқиғаларға сүйене отырып, фильм барысында Смит айтып кеткен ұлттық бірегейліктің сақталу сәті қалай көрсетілді? Моғолстанның орталығы Алмалықты басқарып отырған Шағатайдың ұрпағы Есенбұға хан болды. Керей мен Жәнібек Шайбаншаһтың ойраттармен келіскен уәдесіне шыдай алмаған олар халықты жинап, көшіруге бел буады. Осылайша, тоссыннан ұйымдастырылған жасырын құрылтайдың шешімімен, Керей мен Жәнібек көшпен бірге Есенбұға ханның жері мен еліне жол тартады. Есенбұға ханнан қолдауды іздеп келген екі сұлтан келіс сөз жүргізу сәтінде ұсынылған талаптарды қабыл алмай, өздерінің сол сәттегі мүшкіл жағдайларына қарамастан, қазақ халқының даралығы мен ерекшелігінің сақталу талаптарын айтуы, қазіргі қазақ халқының ұлттық бірегейлігінің сақталуын қамтамасыз етті. Есенбұға қойған талаптарды қабылдаған жағдайда, қазақ халқы өзіне тән ұлттық даралығы күрделі өзгерістерге ұшырау қаупі бар еді.

Фильмдегі бұл көріністер қазіргі Қазақстанның ұлттық бірегейлігінің қалыптасуы күрделі кезеңдерден өткенін айғақтайды. Өнертану

докторы, кинотанушы Г.Абикеева өзінің «Нациостроительство в Казахстане и других странах Центральной Азии» атты кітабында айтып өткендей, «Ұлт үшін намыс әуел бастан біздің санамызда пайда болады, ал содан кейін барып ол нақты іс-әрекеттер арқылы көрініс табады» [23, с.23]. Осы пікірге орай, фильм барысында жол жөнекей Мұсаның ауылына бет бұрған Қазтұған мен Мұсаның арасындағы жаңа мемлекеттің құрылуы туралы келіспеушіліктері арқылы Қазтұған жаңа мемлекет құрылып, бой көтереді деген ойдың барын аңғартады. Демек, Қазтұған Керей мен Жәнібектің қолдарынан келетініне сенеді.

Фильмде көрсетілген тарихи тұлғалар арқылы қазақ халқы ағаштың бұтақтары іспеттес руларға бөлініп, әрқайсысы жан-жақта қазақ даласының әр шетінде өмір сүріп жатқандықтарына көзіміз жетті. Алайда, фильмдегі жағымды кейіпкер категориясындағы тұлғалардың асқақ арманы-қазақ елінің бір жұдырық болып жұмылып, дербес мемлекет болып құрылуы еді. «Алаш» деп ұрандатып, шайқасқа аттанған әрбір жауынгердің осы мақсатты жүзеге асыруға талпынғаны тағы бар. Алайда, Керей мен Жәнібек бастаған көшті ақымақтық деп санағандардың қатарын Шайбаншаһ бастап, Мұса мен Есенбұға ханның ұлы Досмұхамед хан жалғастырып, ойраттардың ханы, оның қолбасшысы Зеңгі аяқтады. Бірақ, өз ұлтының мүддесі мен бостандығына қол жеткізуді мақсат тұтқан сұлтандарға бұл қандастардың сенімсіздігі кедергі болмады. Өйткені, Жәнібек пен Керей-халық мүддесі үшін бірігуге және әрекет етуге қабілетті екі көшбасшы

ынтымақтастығының жарқын үлгісі болып табылады. Олардың арқасында қазақ этносының қалыптасуы орын алды, Қазақ мемлекеттілігінің негізі қаланды.

Ресей антропологи, тарихшысы В.А.Тишковтың тұжырымдауы бойынша «нациостроительство» — бұл ұлттық бірегейлікті қалыптастыру процесі, оның мәні патриотизм сезімін және өз мемлекетіне қатысты ортақ ынтымақты қалыптастыру болып табылады. [24, с. 144]. Бұл орайда, фильмде Керей мен Жәнібек жаңа құрылған мемлекетке хан сайлау кезінде «бірге - бастадық, бірге-жалғастырамыз» деген сөздерінен екі батырдың хан тағынан бауырмалдықты жоғары қоятындықтарын, бір-біріне құрметтерін байқаймыз. Ал, бұл көрініс көрерменнің көңілінде патриоттық сезімнің оянуына түрткі болды. Алға қойған мақсат пен міндеттер екі батырды жұдырықтай жұмылдырып, бір бүтін болып халықтың болашағы үшін шайқас алаңдары мен күрестен көз ашпай келетініне көз жеткіземіз.

Қазақ халқының батырлары әрқашан өздерінің жомарт, қайсар мінезді болып танылған. Мақсаты мен арманына деген адалдық сезімі, жұрты мен сарбаздарына дархан көңілмен қараған әр батыр олардың адалдықтарына кәміл сенгендіктерінің арқасында үнемі батыл қадамдар жасап отырды. Ал, Есенбұға ханның сарайында ханға Керей мен Жәнібек бара жатқан сәттерінде алдарынан ойраттың қолбасшысы Зеңгі жолдарында бөгеп тұру алады. Сол сәтте Керей алып денелі Зеңгінің кеудесіне қамшының сабағымен нұқып тұрып, жомарттық пен батылдылыққа толы

көздерін теңестіріп қарап тұрған кезде іштей бойын үрей билеген Зеңгі, батырдың алдынан тұрып, жолды ашып, құрмет көрсетіп басын төмен түсіріп тұрып қалады. Келесі кадр, басы төмен салбыраған Зеңгі кетіп бара жатқан еңселі, абырой мен құрметке бөлеген Керей мен Жәнібектің алыстап бара жатқан бейнелеріне қарап тұрады. Осы бір көрініс, қазақ халқының ұлттық мінезінің ұтымды тұста, яғни ұлттың рухани деңгейі тәрбие, діни сауаттылық, мәдениеті, қабілеті, өнері, білімі негізінде көрініп отырған. Мыңдаған әскері бар Шайбаншаһқа жалғыз өзі батыр Қобыландының келіп, оған жиіркенішті іс-әрекеті мен пасық ойларының анық болғандығын, оған ешбір сый мен құрметінің жоқтығын айтқан жомарт батыр Қобыландының бұл іс-әрекеті де ұлттық мінезге тән батылдықты тағы бір қырынан көрсетеді. Ал, Керей, Есенбұға ханмен келіссөз жүргізіп отырған сәтіндегі ханның талабына жауапты өз тарапынан талаптармен жауап берген сұлтанның бұл іс -әрекеті жомарт жүректі, дархан көңілді қазақты тағы бір қырынан суреттеген тұсы еді.

Ғалым Э. Смит, «Фильмді көріп отырған көрермен, өзін қандай затпен бірегейлендіреді? Оған міндетті түрде нақты бір объектімен өзін сәйкестендіру қажет.» [25, с.75]. Расында да, көрермен өзін нақты бір ұлтпен немесе нақты кейіпкермен сәйкестендіру арқылы өзінің кім екендігін санасында тағы бір мәрте растайды. Мысалға алып отырған фильмдегі Қасым сұлтанның бейнесін алсақ. Қасым қазақ жігітіне тән дана, жауынгер әрі ақылды қолбасшы. Сөзге адал Қасым үшін ананың мәртебесі мен аманаты

биліктен де жоғары. Ар-ождан мен сөзге берік болуды санасына түйіп өскен ұрпақ. Алайда, Қасымдай батыл да, ержүрек Бұрындық бар мәселені ақылдылық пен емес қара күшпен шешу құмар. Осылайша, жағымды кейіпкерлер категориясына енетін екі сұлтанның бейнелері әр қырынан көрсетілген, бірі дана болса, ал екіншісі қызуқанды, бірақ екеуі де батыл, қайсар, ер жүрек сарбаздар. Бұл тұрғыдан Смиттің тұжырымдамасын қарастыра отырып, көрерменнің кіммен өзін сәйкестендіру құқығы өзінде қалады деген ой қосса болады. Бұл тұста, көрермен өзін нақты бір бейнені сомдап жатқан актермен сәйкестендіруі мүмкін. Көбінесе көрермен сыртқы кел-беттік пішініне назар аударады. Алайда, қай тұрғыда көрермен өзін сәйкестендірсе де қазақ халқы туралы түсінікке сәйкес келуге тырысады.

Сондай-ақ, режиссердің негізгі құрал-саймандарының бірі музыкалық шешім. Ұлттық бірегейлікті көрсетуде фильмдердің музыкалық сүйемелдеуі маңызды критерий болып табылады. Музыка фильм баяндап отырған халықтың тарихын қамтитын белгілі бір код, өйткені этникалық топтың музыкасы көптеген жылдар, ғасырлар бойы қалыптасып келеді, сондықтан этникалық топ туралы көріністі көрсете алатын тұтас жүйені білдіреді. Әуен арқылы көз алдымызға Алаш тұлғаларының ұстанымына айналған бірлік, түсінік, төзімділік, қайырымдылық елестейді. Фильмді көре отырып көрермен музыкалық сүйемелдеумен көрсетілген әрбір кадрды оқи отырып, оны фильмге арқау болып отырған сюжетпен байланстырады, сол арқылы

халықтың тарихи бейнесін өз санасында қалыптастырады. Мысал ретінде Керей мен Жәнібек көшіріп бара жатқан ұлы көшті көрсетіп тұрған кадр сыртынан Қазтуған салған күйдің әуезді әуені көшіп бара жатқан халықтың қайғысы мен қасіретін суреттегендей болды. Алайда, дала халқы бостандықты пен дербестікке жаны құмар. Арман мен үміттің жетегінде кетіп бара жатқан халықтың сенімі мықты, армандары орасан зор. Сонымен қатар, фильмде қазақтың төл мәдениетінде ерекше орынға ие болған ақындар айтысы дәстүрінің жаугершілік заманынан терең тамыр жайғанын көрсететін майдан шебінде Қазтуған мен Нар ақынның көрінісі. Осы көріністер қазақтың санасындағы қазақ туралы көріністі жаңғыртқандай әсер қалдырады.

Зерттеу жұмысының мақсаты болып табылатын, ұлттық бірегейліктің тарихи фильмдерде кино өнерінің көрнекі құралдары арқылы көрініс табуын анықтау мақсатында аналогия, салыстырмалы талдау әдістерін қолданылды. Зерттеу жұмысының міндеттерінің біріне айналған «Ұлттық мінез», «Ұлттық менталитет» және «Ұлттық бірегейлік» түсініктерінің арасындағы айырмашылықтарын салыстырмалы талдау әдістері арқылы «Қазақ хандығы. Алмас қылыш» тарихи фильмның мысалында көрсетілді. Автор көбінесе қазақ хандығының ірге тасын қалаған Керей мен Жәнібек сұлтанның іс-әрекеттері арқылы талдау жұмыстарын жүргізді. Тарихи оқиғаның дамуына түрткі болағн Шайбаншаһ бейнесінің құйтырқы әрекеттеріне тойтарыс берген екі сұлтанның ұйымдастырған ұлы көш арқылы «Ұлттық бірегейлік» ұғымының

мағынасын мен оның ұлттық санадағы рөлі айқындалды.

Сондай-ақ, кино туындысы арқылы бірегейліктің «Топтық» түрі көбінесе қоданысқа ие болғандығын айта аламыз, өйткені фильмнің кадрлары арқылы көріп отырғанымыздай «Ұлттық бірегейлік» ұғымының мағынасы топтық көріністе жақсы ашылған. Әсіресе, құрылтайғай баланысты көріністер, Керей мен Жәнібектің өзара ақылдасқан сәттерде аталып отырған ұғымдар өз көріністерін ұтымды тапқан.

Кино тілінің көрнекі құралдары «ұлттық бірегейлік» ұғым көрсету барысында өте маңызды рөл атқарғанын атап айту қажет. Бұл орайда, әсіресе, қазақтың төл мәдениетінде ерекше орынға ие болған ақындар айтысы дәстүрінің жаугершілік заманынан терең тамыр жайғанын көрсететін майдан шебінде Қазтуған мен Нар ақынның көрінісі. Қазтуғанның шырқаған жырауында қазақ халқының тарихы мен руханияты жатыр. Әуен арқылы көз алдымызға Алаш тұлғаларының ұстанымына айналған бірлік, түсінік, төзімділік, қайырымдылық елестейді.

Жоғарыда айтылған ойларды түйіндей келе, ұлттық бірегейлік – дегеніміз ұлттың болмысы. Көп жағдайда этникалық топ мүшесі топтық бірегейлік формасында саналы түрдегі бірегейлікті көрсетуге тырысады. Ал, аталып өткен ұлттық мінез бен ұлттық менталитет ауқымды ұлттық бірегейлік түсінігінің құрамдас бөлігі болып табылады деген тұжырымдар қосымша болашақтағы зерттеуде анықтауды қажет етеді. Ұлттық менталитет пен ұлттық мінез

халықтың өмір салтын анықтайтын әртүрлі факторлардың әсерінен қалыптасады. Бұл нанымдардың анықталуы мен көрініс табуына фильмде көрсетіліп отырған тарихи оқиғалар түрткі болып отыр.

Әдебиет

1. Назарбаев, Н.А. Статья Главы государства "Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания" [Электрон. ресурс]// akorda.kz. –2017. – 17 апреля. – URL: Статья Главы государства "Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания" — Официальный сайт Президента Республики Казахстан (akorda.kz) (орыс.)
2. Локк, Дж. Избранные философские произведения : В 2 т. / [Вступ. статьи И. С. Нарского с. 5-54]. - Москва : Соцэкгиз, 1960. - 2 т. (орыс.)
3. Декарт, Р. Размышления о первой философии. 1641. 238 бб (орыс.)
4. Лейбниц, Г.В. Труды по философии науки. \Пер.с лат. Г.Г.Майорова\ Москва.Книжный дом «Либроком». 2010. 398 бб (орыс.)
5. Эриксон, Э. Детство и общество / Пер. с англ. изд. 2-е, перераб. и доп. СПб., 1996. 592 с.; Он же. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ.; Общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. М., 1996. 198 бб (орыс.)
6. Хабермас, Ю. В поисках национальной идентичности : философские и политические статьи / Ю. Хабермас. – Донецк : Донбасс, 1999. 203 бб (орыс.)
7. Хёсле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии, 1994, № 10 (орыс.)
8. Giddens, E. Ustroenie obshchestva: Ocherk teorii strukturatsii. Moscow, Akademicheskii Proekt. 2003 (ағыл.)
9. Кочетков, В.В., Национальная и этническая идентичность в современном мире. Вестник

- Московского университета, серия 18. Социология и политология. 2012. № 2 (орыс.)
10. Дахин, А. В. Соотношение этнической и национальной идентичности. Россия, Южная Корея, Канада // Философские науки. – 2003. – № 9. (орыс.)
 11. Матузкова, Е.П. Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2014. Вып. 2. (орыс.)
 12. . Саракун, Л.П. Национальный университет пищевых технологий, Киев. Идеи и идеалы № 2(20), 2014 (орыс.)
 13. .Гаджиев, К.С. Национальная идентичность: концептуальный аспект. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=400 (орыс.)
 14. Кадыржанов, Р. К. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана, - Астана, 2014, 402 бб (орыс.)
 15. Гали, А. Национальная идентичность. Борьба казахских националистов за лингвистические приоритеты // <http://www.centrasia.ru/news2.php?st=1360659420>. 12.02.2013 (орыс.)
 16. Абдыгалиев Б. Государственная идентичность казахстанцев // Общественно-политический ежемесячный журнал. – 1996. № 7 (орыс.)
 17. Нургалиева, М.М. Государственные строительства как фактор формирования национальной идентичности Казахстана. – Алматы, 2009, 219 бб (орыс.)
 18. Ахмедьянова, Д.Х. Национальная идентичность как условие сохранения и позиционирования казахстанского общества в глобализирующемся мире: дис. ... канд. полит. наук. – Астана, 2010, 308 бб (орыс.)
 19. Сорокин, П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии / О России и русской философской культуре. Философия русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990, 189 бб (орыс.)
 20. Фрейд, З. Введение в психоанализ \ пер с лат.яз Г. В. Барышникова\ . -Санкт-Петербург.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017, 417 бб (орыс.)

21. Метц, К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино.\ пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной; науч. ред. А. Черноглазов\ . -Санкт-Петербург.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013, 213 бб (орыс.)
22. Smith, Anthony D. Natsionalizm i Modernizm: Kriticheskiy obzor teoriy sovremennih natsiy i natsionalizma. Moskva: Praxis. 2004, 267 бб (ағыл.)
23. Абикеева. Нациостроительство в Казахстане и других странах Центральной Азии. – Алматы. ОФ «Центр центрально- азиатской кинематографии», 2006, 216 бб (орыс.)
24. Тишков В. Полиэтническое общество и государство: понимание и управление культурным разнообразием // Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики / под ред. М. Б. Погребинского, А. К. Толпыго. М., 2013, 285 бб (орыс.)
25. Smith, Anthony D. Natsionalizm i Modernizm: Kriticheskiy obzor teoriy sovremennih natsiy i natsionalizma. Moskva: Praxis. 2004, 267 бб (ағыл.)

KAYSERİ'YE GÖÇ EDEN UYGURLARIN RAMAZAN SOFRASI VE KÜLTÜREL MELEZLEŞME

The Ramadan Table Of Uyghurs Migrating To Kayseri And Cultural Hybridization

Ebru KILIÇ

Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara/TÜRKİYE,
ebru kilicedb@gmail.com

Abstract

Ramadan tables; When evaluated in terms of belief system, food variety, preparation, presentation and service, table manners and communication language, every Turkish society has rituals and practices that contain symbolic meanings specific to their own culture, although they are partially similar on holy days. However, when we look at the cultures of the migrating societies, it is certain that there will be changes, transformations and hybridization in the food cultures, especially the language of the region where they settled. In this study, Ramadan tables covering the identity, belief system, socio-cultural and economic structure and material culture of the Uyghurs who migrated to Kayseri in groups in 1965, 1967, 1989 and 2014 will be discussed. The variety of food, preparation, presentation and service, table manners, material culture elements, the environment and the structure of the society in which the Uyghurs shaped around the table, cultural communication, change, transformation and hybridization through interaction will be examined. As a method in the research, resource persons belonging to different age and gender groups who immigrated in different periods were selected. As a result of the interviews, it was examined how and to what extent they continued their traditions with migration in the context of intergenerational, and at what extent and at what

points cultural hybridization was. As a result of the study, it has been observed that the cultural hybridization of the Ramadan tables, which covers the identity, belief system, socio-cultural and economic structure of the Uyghurs in a holistic structure, is primarily specific to the plants included in the traditional Uyghur dishes and drinks. It was observed that they continued to cook their meals by using those that were found to be similar in terms of taste and harmony, instead of plants that could not be grown in Turkey. In addition to the obligatory changes caused by the unavailability of plants, they liked the dishes made in Turkey and the objects included in the meals, with the effect of cultural interaction and communication, and included them in their own tables and meals. Another situation was determined in the tools and presentations used because they could not be provided or the conditions could not be met. It has been determined that this cultural hybridization seen around the Ramadan table is intensely in material cultural elements compared to spiritual cultural elements.

Keywords: Food culture, cultural interaction, belief.

Giriş

Sosyal ve kültürel mesajlar, yemek kültürü alanında her toplumun kendi kültürüne ve kimliğine özgü sembol, anlam ve iletişim dili oluşturmaktadır. Çeşitli sebeplerle göç eden topluluklar da yerleştikleri yerde kendi kültürünü ve kimliklerini yaşatma ve sürdürme arzusunu yaşamaktadır. Fakat bu süreklilik; çevresel, ekolojik, ekonomik, sosyal vd. koşullar karşısında belirli oranda sağlanabilmekte ve zamanla da etkileşim ile kültürel melezleşme görülmektedir. Melezleşme kavramı, Altaweel & Squitieri tarafından “yeniden yorumlamalar ve uyarlamalar dahil farklı kültürel çevrelerden ödünç alınan yerel motifler ve bu motiflerin birleşimi” olarak tanımlanır (2018: 179). Kültürel melezleşmenin farklı faktörlerin sonucu olabileceğini ifade ederler ve göç, sürgün ya da

istilaların melez tarzların ortaya çıkmasıyla da ilişkilendirildiğini vurgularlar (2018: 179). Dolayısıyla göçmenlerin yerleştikleri yerin sosyal, kültürel ve ekonomik yapısını etkiledikleri ve yerleştikleri bölgeden aynı türde etkilendiklerini söylemek mümkündür.

Kültürel melezleşmenin belirgin bir biçimde görülebildiği göçmen yaşamında kendilerinin genel itibarıyla kültürel kimliklerini koruyabilmek için gittikleri yerde dağılmadan bir arada yaşamayı tercih ettikleri görülür. Bu durum Kayseri’de yaşayan Uygur Türkleri¹ için de söz konusudur ancak coğrafi konum, psiko-sosyal temeller, ekolojik yapı, kendilerine özgü kimliklerini şekillendirmektedir. Farklı bir kültüre göçle birlikte gelen en büyük değişimler; dilde ve mutfak kültüründe gözlemlenir. Söz konusu bu çalışma da hacminden dolayı Ramazan sofrası ile sınırlandırılmıştır. Ramazan sofrasının hazırlık süreci, yemeklerin hazırlanması, yemeğini sunumu ve hizmeti temelinde Uygurların Kayseri’ye göç etmeleriyle kültürel olarak hangi noktalarda melezleşmeyi oluşturan birleşim, yorumlama ya da uyarlama yaptıkları ele alınacaktır.

1. Maddî Kültür Unsuru Olarak Yemekler

Manevî kültürün maddî formlara dönüşümü, Uygurların Ramazan sofrasında da özellikle maddi nitelik taşıyan yemeklerin kimlik oluşturma ve

¹ Uygurların göç ile Kayseri’de sürdürdükleri yaşamları ve kültürleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Balcı, Fatih. (2021). Göç-Halkbilimi: Doğu Türkistan’dan Göç Ederek 1965 Senesinde Kayseri’ye Yerleşen Uygur Türkleri Örneği. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

yansıtmada belirleyici unsur olarak yer alır. Bu konuda Güngör, kültürün inançlar, bilgiler, his ve heyecanlar bütünü olduğunu, bu manevî uygulamaların da maddî formlara büründüğünü söyler (2003: 9).

Her iki bölgenin coğrafi yapıları, iklim özellikleri ve bitki örtülerinin farklılık teşkil etmesi yemeklerin içine katılacak nesnelerde değişim ve dönüşüm yapılmasını gerekli kılmaktadır. Özellikle Doğu Türkistan'da yetişen bitkiler bulunamadığında lezzet açısından en yakın türde olanın seçilerek eklenmesi göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra Türkiye'nin yemek kültürüyle etkileşim neticesinde beğenilerek kendi geleneksel yemeklerine eklenen unsurlar da yer almaktadır. Bu durum Güngör'ün (2003-8-9) maddi olanın kolay öğrenilir, benimsenir ve değişir düşüncesinin göstergesidir. Uygur halkı gereklilik ya da gönüllülükle değişim ve dönüşümü yemek kültüründe oluşturmıştır.

Doğu Türkistan'da Uygur geleneksel yemeklerinde kullanılan, Türkiye'de yetiştirilmeyen bitkiler bulunmaktadır. Uygurlar ikamet ettikleri Kayseri'de geleneksel yemeklerinden lagman² yemeğine eklenen “yesivilek /beysey” adlı sebze olmadığı için yerine lahana, pırasa, karnabahardan herhangi biri kullanılmıştır. Beyaz pilav, türlü, lagman yemeklerine

² Lagman tarifi şu şekildedir: un, tuz, su ile orta yumuşaklıkta bir hamur yoğurulur. Hamur 15-20 dakika dinlendirilir. Dinlendirilen hamur yufka haline getirilir. Uzun şeritler halinde kesilir. Şeritler yağlanarak önce rulo şeklinde sarılır. Sonra şeritler ucundan başlayarak uzatılarak sallaya sallaya spagetti makarna haline getirilir. Makarnalar tencerede kaynayan suya atılarak haşlanır. Tabaklara alındıktan sonra üzerine soze, laze ve sirke dökülerek servis edilir (Saka, 2009: 48).

katılan “canduk”, “çamgur” adlı bitkiler bulunamadığı zaman da yeşil fasulye eklenmiştir (K.K.1; K.K.2). “Suyukaş” adlı çorbanın içine katılan kişniş bulunamadığı zaman da yerine nane kullanılmıştır (K.K.2). Bu tür uyarlamalar; içinde bulundukları coğrafyanın ekolojik yapısına mümkün olduğunca uygun tür ve biçimde eklemeler yapılması tercih edilmiştir.

Uygur Ramazan sofrası denilince ilk akla gelenler arasında bulunan ve geleneksel yemek türlerinden mutlaka yapılması gerekenler arasında havuçlu pilav, suyukaş (çorba)³, lanzan, etli ekmek, lampu⁴ samsa bulunmaktadır. Bunların haricinde isteğe bağlı olarak ve geleneksel Uygur yemeklerinden sıklıkla çöçüre, lagmen, üzüm taşlap (çorba), ügre (çorba) yapılanlar arasında bulunur (K.K.1; K.K.4).

Uygurların değişim ve dönüşüm yaşamasını zorunlu duruma getiren kullandıkları bitkilerin Türkiye’de yetiştirilmiyor olması 1965, 1967 ve 1989 yıllarında gelenlerin aradıkları lezzete en uygun ve yakın olanı tercih etmelerine kaynaklık ederek yemeklerinde melezleşme durumunu meydana getirmiştir. Fakat 2014 yılında Türkiye’ye gelenler, Uygur yemeklerinde en sık kullanılan yesivilek, canduk, çamgur gibi türlü bitkilerin tohumlarını getirerek ekmeye başlamışlardır (K.K.7; K.K.8). 2014 yılından sonra bitki türlerinin

³ Suyukaş yapımı şu şekildedir: soğan, koyun eti kavrulur (kaburga olursa daha iyi olmaktadır) Ardından domates, biber, sağımsak eklenerek beraber kavrulur, az salça koyulur. Etin suyu çıkana kadar kaynatılır. Un, tuz, yumurta suyla hamur yoğurulur. Hamur açılır ve erişte şeklinde açılır, kaynayan suyun üstüne eklenir. Üstüne kişnişle sağımsak sosu karıştırılarak üstüne eklenir (K.K.3).

⁴ Serinlemek için nişastadan yapılan meze (K.K.3).

getirilerek ekilmeye başlanması, yakın tarihte gelenler ile önceki dönemlerde gelenler arasında da bir değişim oluşturmuştur. Yakın tarihte göç edenler getirdikleri bitkileri ve bunların yanı sıra diğer maddi unsurları kolaylıkla temin edebilmeleri, uyarlama yapmalarını zorunlu kılacak bir durum oluşturmamıştır.

Uygurların yemek kültüründe yukarıda bahsi geçen zorunlulukların haricinde gönüllü benimsenen ve uygulanan etkileşimle beraber dikkate değer bir değişim söz konusudur. Türkiye’de yemeklere renk ve lezzet vermesi için katılan salça, Uygurlar arasında kullanılmıyorken burada etkileşimle yemeklerine renk katmak için kullanılmaya başlanmıştır (K.K.3).

Günümüzde Kayseri’de ikamet eden Uygurlar, Ramazan sofraları için hem Uygur hem de Türkiye’de yapılan yemekleri hazırlanmaktadır. Türkiye’de görerek ve beğenerek yaptıkları yaprak dolması, lahana dolması, Kayseri mantısı, karnıyarık, pilav üstü kuru fasulye, su böreği bulunmaktadır. Uygurlar arasında her sabah kahvaltıda yenilen un helvası haricinde tatlı yapımı çok nadirdir. Fakat Kayseri halkının Ramazan sofralarında baklavanın yer alması, Uygurların beğenerek kendi sofralarında bulundurulması gerekenler arasında yer almasını sağlamıştır (K.K.1; K.K.4). Bu durum iki kültürün senteziyle birlikte Kayseri’de yaşayan Uygurların yemek çeşitliliğini artırmıştır.

Doğu Türkistan’da hangi eve gidilirse gidilsin sofranın üzerinde her zaman türlü kuruyemişler, taze meyveler, şekerler ve kurabiyeler vardır. Bu türlü yiyecekler sadece Ramazan sofralarında değil

günlük sofralarda da bulundurulur. Kayseri’de ise bu çeşitlerin sayıları azaltılarak meyve ve kuruyemişlerden tek çeşit koyularak azaltılmıştır. Ramazan’da özellikle bulunması gerekenler arasında hurmaya yer verilir (K.K.5; K.K.6:). Türkiye’de genel itibariyle böyle bir gelenek bulunmamaktadır. Doğu Türkistan’dan Kayseri’ye göç eden Uygurların yerleştikleri bölgeyle etkileşim ve iletişimle çeşitlerini azaltarak yaşadıkları toplumun sosyo-kültürel ve ekonomik koşullarına göre değişimi söz konusudur.

2. Yemek Hazırlama Süreci

İslamiyet’i kabul eden Uygurlar arasında Ramazan ayında sofraya hazırlıkları; dini inanç sisteminin etkisiyle birlikte davetli ya da davetsiz misafirlerin geleceği düşüncesiyle günlük yemeklere kıyasla daha özenli hazırlıklar yapılır. Bu durum onların hem İslamiyet’in gerektirdiği kaideler hem kültürel yapılarının özelliklerinden biri olan misafire verilen değerle ilişkilidir.

Uygurlar arasında iftar saatine yaklaşık bir saat varken herkes kapısının önün süpürür, temizlenmesi gereken yerler var ise buraları temizlerler ancak Kayseri’de ikamet eden Uygurlarda bu gelenek zaman içerisinde kaybolmaya yüz tutmuştur (K.K.2). Yemek öncesi yapılan hazırlıklara bakıldığında farklı dönemlerde göçlerin gerçekleşmesiyle etkileşimin oranının değişmesi ve kuşaklararası uygulamanın farklı şekillenmesi söz konusudur. Özellikle 1965, 1967 yıllarında gelenler bugün aile büyükleri olarak geleneği sürdürme amacını taşırlarken daha genç kuşaklar değişen sosyo-kültürel yaşamın tesiriyle daha az uygulandığına tanık olunmaktadır.

Uygur yemeklerinin zahmetli ve zaman gerektiren özelliklere sahip olduğu için yemeklerin bir kısmı misafir geldiğinde telaş olmaması için önceden hazırlık süreci başlar. Bu husus Kayseri’de yaşayan Uygurlar için de söz konusudur. Önceden hazırlığı gerektiren yemekler arasında hamur yoğurup kesilen Çöçüre adlı çorba⁵, yaprak sarması, Kayseri mantısı vb. vardır (K. K.2). Kayseri’de görülerek yapılan ve özellikle Ramazan sofralarına da eklenen yaprak sarması, Kayseri mantısının yer alması; Uygur Ramazan sofrasının yine kültürel melezleşmenin örneklerini oluşturur.

3. Yemeğin Sunumu ve Hizmet

Barthes, zengin bir yapıya besinsel “söz”ü, her türlü kişisel ya da ailesel yemek hazırlama ve yemekleri birbiri ardına sunma türlerini kapsadığını ifade ederek bir ailenin, belli sayıda alışkanlığın etkisi altındaki mutfağını, dilin bireysel kullanımına benzetmektedir. Her yemek dizisi; ulusal ya da bölgesel ve toplumsal yapıya uyar fakat bu yapı gününe ve kullananlara göre değişik bir biçimde dolar (Barthes, 2003: 19). Barthes’in ileri sürdüğü kişisel ya da ailesel yemek hazırlama ve sunmanın türleri toplum için de geçerli olup alışkanlığın etkisi bulunmaktadır. Doğu Türkistan’dan Anadolu’ya göç eden Uygurların Ramazan sofraları bu açıdan değerlendirildiğinde her toplumda gözlemlendiği şekilde bölgenin ya da yörenin alışkanlıkları; hizmetlerini toplumsal yapıya

⁵ Çöçüre adlı çorbanın yapımı şu şekildedir: Yoncanın en üstündeki iki yaprağı alınıp soğanla, kuyruk yağı, baharatla kavrulur. Hemşire şapkası şeklinde mantı yapılır. Suda haşlanır. Üstüne lağzım ve sirke dökülerek yenir (K.K.4).

uygun bir tarzda ilerlettikleri, şekillendirdikleri görülmektedir.

Uygurların sunum tarzlarını değerlendirmek gerekirse özellikle günlük yaşamında ve halk hekimliğinde çay⁶ önemli bir yere sahiptir. Geleneksel kültürlerine özgü bu türlü çayların sunumları da yine kendi kültürlerine özgü olan ve kimliklerini yansıtan piyale adını verdikleri kâselerle yapmaktadırlar. Kayseri’de ikamet eden Uygurlar arasında bu durum gözlemlendiğinde ailelere ve kuşaklara göre farklılık gösterdiği gözlenmektedir. Özellikle 1964, 1967 ve 1989 yılları arasında gelenlerin Türkiye’de görerek kullanmaya başladıkları çay bardakları piyalenin yerini almıştır. Uzun yıllar içinde bulundukları toplumun alışkanlıklarına kendi kültürlerini sentezleyerek sürdürmektedirler. 2014 gibi günümüze yakın bir tarihte Kayseri’ye göç eden Uygurlar arasında bu durum daha farklı nitelikte gelişme göstermiştir. Etkili olan faktörler arasında günümüz koşullarında Uygurların kendi kültürlerine ait maddi kültür unsurlarını kolaylıkla satın alabilmektedirler. Bir kültürden diğer kültüre geçişin başlangıçta zor olduğu noktalarda genellikle insanlar kendi kültürlerine özgü unsurları edinmeyi tercih etmektedirler. Ayrıca 2014 yılında gelenlerin iç içe bir yerleşim bölgesinde yaşamlarını sürdürmeleri

⁶ Halk hekimliğinde ve günlük yaşamlarında etken çay, sütlü yumurta çayı, sütlü meğiz (çekirdek) çay; bitki çayları, karışık çaylar, meyve çayları, kant çayları, yaprak çayları ve diğer çaylar bulunmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Gönel Sönmez, Tuğba (2018). “Uygur Halk Hekimliği Uygulamalarında Çay ve İşlevleri”, Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, 68-74.

geleneklerini sürdürbilmelerinde büyük rol oynamaktadır.

Uygurların Ramazan sofralarında gelen konuklara ya da aile büyüklerinden birine yiyecek ve içeceklerin sunumunda veya ikramında dikkat edilmesi gereken noktalardan biri doğrudan elle değil bir sunum tepsisiyle saygının göstergesi olarak sunulmasıdır. Bu tutum ve davranışların Uygurların honorofik yapılarının yaşamlarının merkezlerinde yer alarak çocukların eğitiminde aracı olarak uygulanmaktadır fakat günümüzde genç kuşağın çok dikkat etmediği vurgulanmaktadır (K.K.4). Kuşaklar arasında böyle bir çatışma ya da farklılığın toplum yapısında görülmesinde kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve çevre koşullarının da etkisi hâkimdir.

Sonuç

Doğu Türkistan'dan Anadolu'ya göç eden Uygurların Kayseri'ye yerleşmeleriyle yaşamlarında maddî ve manevî kültür unsurlarına dair birtakım değişim ve dönüşümler meydana gelmiştir. Uygurlar, kendi kültürlerini yaşatma ve sürdürme arzusunu yaşamaktadır fakat bu koruma ve sürdürbilibirlik coğrafi konum, bitki örtüsü ve iklimi kapsayan ekolojik yapı başta olmak üzere ekonomik, sosyo-kültürel özellikler ve çevrenin etkisiyle özellikle maddi kültür unsurlarında etkileşimle beraber kültürel melezleşmenin oluştuğu görülmüştür.

Uygurların yemek kültürünü, kimliğini, inanç sistemini, sosyo-kültürel ve ekonomik yapısını holistic bir yapıda kapsayan Ramazan sofralarına dair değişim ve dönüşüm değerlendirildiğinde öncelikle

geleneksel Uygur yemeklerinin, içeceklerinin içine katılan bitkilerde olduğu gözlemlenmiştir. Türkiye’de yetiştirilmeyen bitkiler yerine lezzet ve uyum açısından benzer olanı kullanılarak yemeklerini yapmaya devam etmişlerdir. Bitkilerin bulunamamasından kaynaklanan zorunlu değişimlerin ya sıra etkileşim ve iletişim sonucunda Türkiye’de yapılan yemekleri ve yemeklerin içerisine katılan nesneleri beğenerek kendi sofralarına, yemeklerine dâhil etmişlerdir. Bir diğer değişim kullanılan araç gereçler ve sunumlarda tespit edilmiştir. Manevî unsurların değişimi ise, maddî unsurlara kıyasla daha az yaşanmıştır.

Kaynakça

- Altaweel, Mark and Squitieri, Andrea (2018). Material Culture Hybridization. Revolutionizing a World, 179-198. UCL Press.
- Balcı, Fatih. (2021). Göç-Halkbilimi: Doğu Türkistan'dan Göç Ederek 1965 Senesinde Kayseri'ye Yerleşen Uygur Türkleri Örneği. Çanakale: Paradigma Akdemi Yayınları.
- Barthes, Roland. (1979). Göstergebilim İlkeleri. (Berke V. ve Mehmet R.) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gönel Sönmez, Tuğba (2018). Uygur Halk Hekimliği Uygulamalarında Çay ve İşlevleri. Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, 11, 68-74.
- Güngör, Erol. (2003). Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik. Hisar Kültür Gönüllüleri.
- Saka, Eser. (2009). Uygur Mutfak Kültürü ve Yemekleri. Ankara: Sistem Ofset Basım Yayın San. ve Tic.
- Tezcan, Mahmut. (1982). Türklerde Yemek Yeme Alışkanlıkları ve Buna İlişkin Davranış Kalıpları. Türk Mutfacı Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Uğur Çerikan, Fidan. (2019). Türk Ailesinde Sofra Adabı, Denizli Örneği ve İşlevselliği". Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 8, 486-492.

Kaynak Kişiler

K.K.1: A. T. Yarkent, 1959, İlkokul / Ev Hanımı. (18 Mayıs 2019 tarihinde Kayseri’de yapılmış olan bu derleme Ebru Kılıç’ın arşivindedir.)

K. K.2: R. Ö. Kayseri, 1966, Lise /Ev Hanımı. (18 Mayıs 2019 tarihinde Kayseri’de yapılmış olan bu derleme Ebru Kılıç’ın arşivindedir.)

K. K.3: Z. Y. Kayseri, 1977, lise / Ev Hanımı. (18 Mayıs 2019 tarihinde Kayseri’de yapılmış olan bu derleme Ebru Kılıç’ın arşivindedir.)

K.K.4: F. Ö. Kırıkkale, 1974, lise / Ev Hanımı. (18 Mayıs 2019 tarihinde Kayseri’de yapılmış olan bu derleme Ebru Kılıç’ın arşivindedir.)

K.K.5: Ö. T. Kayseri, 1979, Üniversite Terk. (18 Mayıs 2019 tarihinde Kayseri’de yapılmış olan bu derleme Ebru Kılıç’ın arşivindedir.)

K.K.6: A. M. Kaşgar, 1987, Üniversite Mezunu / Ev Hanımı. (18 Mayıs 2019 tarihinde Kayseri’de yapılmış olan bu derleme Ebru Kılıç’ın arşivindedir.)

K.K.7: A. K. 1988, Yarkent, Lise /Ekmek Ustası (19 Mayıs 2019 tarihinde Kayseri’de yapılmış olan bu derleme Ebru Kılıç’ın arşivindedir.)

K.K.8: İ. M. Ötügen, 1964, İlkokul /Ev Hanımı. (19 Mayıs 2019 tarihinde Kayseri’de yapılmış olan bu derleme Ebru Kılıç’ın arşivindedir.)

SON DÖNEM OSMANLI EĞİTİM-ÖĞRETİM ÖRGÜTLENMESİNİN ANA SORUNLARINDAN BİRİ OLARAK OKUL BİNALARI (1869-1914)

School Buildings As One of The Main Problems of The Latest Ottoman Educational Organization (1869-1914)

Ebubekir KEKLİK

Dr. Öğretim Görevlisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi,
Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü,
Çankırı/TÜRKİYE, ebubekirkeklik@hotmail.com

Abstract

In the Ottoman Empire, education was connected to the central administration in the 19th century. This century is also a period in which the understanding of mass education emerged in the Ottoman Empire. The main starting point of the idea of massifying education and linking it to a central administration is to increase the loyalty of the people to the state and to meet the demand for well-trained civil servants for the expanding bureaucratic needs. More importantly, there was a widespread belief that the state could be saved in this way. Based on these ideas, modern educational institutions began to be established in the Ottoman provinces from the mid-19th century. In particular, the Regulation On General Education has an extremely important role in the massification of education and the spread of modern educational institutions to the provinces. With this regulation, the educational organization in the Ottoman provinces was reconsidered, and a solid educational organization was envisaged in the provinces. One of the most important elements of educational organization is the issue of constructing modern school buildings on the wide geography of the Ottoman Empire. However, this is a job that can be tackled with great opportunities and in the process. Despite the efforts of the late Ottoman administrators/educators, it cannot be said

that the school building problem has been solved. Primary and secondary schools were built in many important city centers of the empire. However, education and training in remote areas was mostly held in old buildings or rented buildings that were not built to be schools. In our study, the problem of school buildings in the general education organization of the empire was discussed with reference to various official sources, especially archive documents, and the criticisms of the intellectuals of the period.

Keywords: Ottoman, Education, School Buildings.

Giriş

Son dönem Osmanlı eğitim sisteminin temel sorunlarından biri de modern eğitim-öğretim kurumlarının tesisi kadar bunların ülke geneline yayılmasıydı. Modernleşme dönemi Osmanlı idarecileri/aydınları halkın eğitimi ile devletin geleceği arasında sıkı bir irtibat görmekteydiler. Halkın genel eğitim alması gerektiği düşüncesi XIX. yüzyılda merkezîleşen devlet anlayışının kaçınılmaz bir sonucuydu. Özellikle 1869'da *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*'nin yayımlanmasıyla Osmanlı eğitim teşkilatının merkezileşmesi yönünde önemli bir adım atıldı. Nizamname, Osmanlı eğitim teşkilatı açısından önemli yenilikler getirmiştir. *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*'yle Osmanlı taşrasındaki eğitim teşkilatı yeniden ele alınmış, taşrada da sağlam bir eğitim örgütlenmesi öngörülmüştü. Takip eden yıllar *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*'yle öngörülen eğitim teşkilatının kurulması için yapılan çalışmalarla geçmiştir. Özellikle Sultan II. Abdülhamid dönemi, *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*'yle öngörülen eğitim teşkilatının bütün ülkeye yayılmasına büyük gayret gösterilen bir zaman dilimi olmuştur. Bu dönemde

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nde planlanan eğitim reformları hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Tanzimat devrinde kurulmaya başlanan ancak merkezin dışında pek yaygınlaştırılamayan modern eğitim kurumları, bu dönemde taşrada da açılmış, rüştiyeler, idadiler ve sultaniler taşrada yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır.¹ II.Abdülhamid dönemindeki siyasi istikrar, eğitim kurumlarının ülke sathında yaygınlaşmasının başlıca sebepleri arasında gösterilebilir. Ne var ki eğitim-öğretime uygun yeterli sayıda okul binasının inşası konusunda imparatorluğun sonuna kadar istenilen seviyeye gelinemediği bilinmektedir.

I.

Osmanlı eğitim-öğretim tarihinin en önemli belgelerinden biri olarak kabul edilen 1869 tarihli *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*² aynı zamanda okul binaları konusunu ele alan ilk belgedir. Nizamnameye göre, ilkokulların (sıbyan ve iptidai mektepleri) inşaat ve tamir masrafları -tıpkı öğretmen maaşları gibi- halka bırakılıyordu.³ Ortaöğretim kurumlarının birinci aşaması sayılabilecek rüştiye ve

¹ Özellikle II. Abdülhamid döneminde idadilerin açılması, yaygınlaşması ve idadi binaları hakkında bakınız: Benjamin C. Fortna (2005). *Mekteb-i Hümayun -Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim-*. (Çeviren: Pelin Sıral). İstanbul: İletişim Yayınları.

² *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* metni için bakınız, *Düstur, I. Tertip Cilt II* (1289). Dersaadet: Matbaa-i Âmiye. s. 184-219; Tam metin Transkripsiyonu için bakınız, Kazım Özalp (1982). *Millî Eğitimle İlgili Mevzuat*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. s. 165-197.

³ *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* 4. madde.

idadilerin inşaat masrafları ve öğretmen maaşları ise vilayet maarif idareleri sandığından karşılanacaktı.⁴ Sultanî (lise) mekteplerinin inşaat masrafları ise “*taraf-ı saltanat-ı seniyye*”den yani devlet bütçesinden karşılanacak, ayrıca öğrencilerden alınan ücret okulun daimî masraflarını karşılamaya yetmediği durumlarda bu masraflar da yine devlet bütçesinden karşılanacaktı.⁵

II. Meşrutiyet yıllarının ortalarına kadar yürürlükte kalan *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*’yle, Tanzimat’tan sonra başlayan eğitim modernleşmesinin sağlam bir temele bağlanması için esaslı bir teşkilat kurulmaya çalışılmıştır. Ancak nizamname bütün Osmanlı vilayetlerinde aynı anda uygulanamamıştır.⁶ Nizamnamesinin temel amacı, ilköğretimi mecburi hâle getirmek ve köylere kadar yaymaktır. Bu okullar merkezden idare edilecekti ve söz konusu okulların öğretmenleri Darülmuallimin mezunlarından oluşacaktı. Öğretmenlere yeteri kadar maaş bağlanacak ve maaşların zamanında ödenmesine özen gösterilecekti. Okulların programına dinî bilgilerin yanısıra dünyevî dersler de konulacaktı.⁷

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, okulları mekâtib-i umumiye ve mekâtib-i hususiye olarak ikiye ayırıyordu. Umumî mekteplerin denetim ve idaresi devlete âit olacak, özel okulların ise sadece gözetimi

⁴ *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* 28 ve 35 madde.

⁵ *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* 43. madde.

⁶ Selçuk Akşin Somel (2010). *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 28.

⁷ Hasan Ali Koçer (1992). *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı. s. 96.

devlete, kuruluş ve idareleri kişilere veya dinî cemaatlara âit olacaktı. Mekâtib-i hususiye Müslümanlar tarafından açılan özel okullar ve gayrimüslimler tarafından açılan özel okullar olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Gayrimüslimler tarafından açılan hususî mektepler de üçe ayrılıyordu. Bunlar, cemaatlar ve patrikhane tarafından kurulan millî mektepler, şahıslar tarafından açılan mektepler ve ecnebi mektepleridir (Yabancı okullar). Umumî mekteplere gelince, ilk derecedeki mektepler, sıbyan mektepleri ve rüştiyeler; ikinci derecedekiler, idadi ve sultaniler ve üçüncü derecedekiler mekâtib-i âliye denilen yükseköğretim kurumlarıdır. Nizamnameye göre, Osmanlı eğitim sistemi sıbyan, rüştiye, idadi, sultanî ve âli mektepler olmak üzere beş dereceden oluşuyordu. *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*'yle, Osmanlı eğitim teşkilatı merkezde ve taşrada yeniden yapılandırıldı.

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, eğitim teşkilatı yönünden asıl yeniliği taşra teşkilatında yapmıştır.⁸ Buna göre her köy ve kasabada birer sıbyan mektebi, beş yüz hâneli kasabalarda rüştiye, bin hâneli yerleşimlerde idadi ve vilayet merkezlerinde sultaniler açılacaktı. Ayrıca İstanbul'da kız ve erkek muallim mektepleri ve bir Darülfünun kurulacaktı.⁹ Uygun görülen yerlerde kız rüştiyelerinin açılması da nizamnamenin hükümleri arasındaydı. İlköğretim seviyesindeki okullar dinî bir esasa göre tanzim ediliyor, bu seviyedeki okulların finansmanı da idâresi

⁸ Bayram Kodaman (1991). *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. s. 23.

⁹ Osman Nuri Ergin (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi, Cilt I-II*. İstanbul: Eser Matbaası. s. 425.

de ahâliye bırakılıyordu.¹⁰ Ayrıca ilköğretim müslim veya gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın okul çağına gelmiş bütün çocuklar için mecburî olacaktı. İlköğretim zorunluluğuna uymayan veliler para cezasına çarptırılacaktı.¹¹

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ne göre, her ne kadar, ilkokulların bütün masraflarının karşılanması halka bırakılmış olsa da merkezî idare özellikle stratejik olarak önem verdiği yerlerde zaman zaman bu maddeyi uygulamamıştır. Bu sebeple hem Tanzimat hem II. Abdülhamid dönemlerinde hem de İkinci Meşrutiyet yıllarında masrafları devlet bütçesinden karşılanan pek çok ilkokul inşa edilmiştir.¹²

II.

Son dönem Osmanlı eğitim-öğretim örgütlenmesinin ikinci önemli belgesi sayılan 1913 tarihli *Tedrisat-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati*¹³ ilköğretim kurumlarının her türlü finansmanını halka bırakıyordu.¹⁴ Ancak bu sefer devletin gerekli gördüğü yerlerde (*devlet tarafından görülecek lüzum üzerine*) masrafları merkezî bütçeden karşılanmak üzere okullar

¹⁰ *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* 4. madde.

¹¹ *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* 8. ve 9. madde.

¹² Arzu M. Nurdoğan (2016). *Modernleşme Döneminde Osmanlı'da İlköğretim (1869-1914)*. İstanbul: Çamlıca Yayınları. s. 257.

¹³ *Tedrisat-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati* için bakınız: Düstur, *İkinci Tertip Cilt V*, s.804-823; Kazım Özalp (1982). *Millî Eğitimle İlgili Mevzuat*. Ankara Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. s. 83-102.

¹⁴ *Tedrisat-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati* 15. madde.

açılabilceğı söylenmekteydi.¹⁵ Böylece Tanzimat ve II. Abdülhamid dönemlerinde fiilen tatbik edilen bir uygulama bu dönemde resmîleştiriliyordu.

İkinci Meşrutiyet döneminde yapılan pek çok düzenlemeye rağmen son dönem Osmanlı eğitiminin temel sorunlarına çözüm bulunduğunu söylemek zordur. Son dönem Osmanlı eğitim örgütlenmesinin en önemli sorunlarından biri olan okul binası ihtiyacının bu dönemde daha da arttığı görülür. Osman Nuri Ergin'e göre, hiçbir devirde bina ihtiyacı İkinci Meşrutiyet dönemindeki kadar derinden hissedilmemiş yine o zamanki kadar hercümerç içinde bulunmamıştır:

[...] bilhassa 1908 inkılâbından sonra şiddetle hissedilen mektep ihtiyacını karşılayacak binaların birdenbire yapılamamış, daha doğrusu yapılmak için tahsisat da bulunmamış olduğu için en büyüğünden en küçüğüne kadar bütün mektepler kira ile tutulan konaklarda, evlerde harap kışlalarda ve karakol binalarında barınmaya mecbur olmuşlardır. Ya bina sahibinin istememesinden ya kiranın yüksek oluşundan veyahut yangın, istimlâk ve yıkılma tehlikesi yüzünden bir binadan diğerine taşınmak da başkaca yürekler acısı veren hadiselerdendir.¹⁶

Ergin'in yukarıdaki satırları dönemin resmî yazışmaları tarafından da teyit edilmektedir.¹⁷ *Terbiye Mecmuası*'nda 1918 yılında yayımlanan bir

¹⁵ *Tedrisat-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati* 66. madde.

¹⁶ Osman Nuri Ergin (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi, Cilt III-IV*. İstanbul: Eser Matbaası. s. 1321.

¹⁷ Birkaç örnek için bakınız: DH. MKT. 1300/16; MV. 160/45; MF. HTF. 1/55; MF. İBT. 429/13.

yazıda da konu ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Söz konusu yazıda, bu dönemde okul binası meselesinin, İstanbul da dâhil olmak üzere, bütün ülkede ne kadar büyük bir sorun olduğu izah edilir. Buna göre, İkinci Meşrutiyet dönemine kadar tesis ve inşa edilmiş olan resmî okullar iyi kötü bir binaya sahiptir fakat “ilan-ı hürriyet”ten sonra okulların sayısı artırılmakla birlikte bina temini konusuna gereken özen gösterilmemiş, eğitim-öğretim faaliyetlerini kiralık okul binalarında yürütmek adet hâline gelmiştir.¹⁸

Yazılarında sık sık eğitim konularına temas eden aydınlarından biri olan Tüccarzâde İbrahim Hilmi’ye göre de mektep binamız çok fakat mektebimiz yoktur. Mevcut mektep binalarında sıhhi şartlar iyi değildir. Sultani, Darülmualimin ve birkaç idadi ve birkaç özel okul dışındaki mektepler pek fena, eğitim çok noksandır. Hele iptidailer, hiçtir. Bu mektepler, mektepten başka her şeye benzeyen harap ve karanlık ocaklardır. Hocaların yüzde sekseni ne okuttuğunu bilmeyen câhil kimselerdir ve özel işlerinden vakit bulamazlar ki mektebe gelip ders okutsunlar.¹⁹

“Maarif Nezareti binlerce iptidai mektebinin varlığından bahseder durur. Bu mekteplerin adedini cetvele geçirmek kâfi görülür ve gazetelerde Maarif Nezaretinin bu sene tekrar iki bin iptidai mektebi birden açtığı okunur. Mektep kitapçıları sevinir. İptidai kitaplarından binlerce nüsha satılacağı ümit

¹⁸ “Mektep Muhâceretleri-Mektep Binaları.” *Terbiye Mecmuası*, Sene I, Numara IV. 15 Kânunuevvel 1334/15 Aralık 1918, s.239-240.

¹⁹ Tüccarzâde İbrahim Hilmi (1329). *Maarifimiz ve Servet-i İlimiyemiz*. Dersaadet: Kütüphane-i İslam ve Askeri. s. 25-26.

edilir, aradan iki sene geçer kitapların satışında hiçbir fark görülmez, hayret eder, fihrist bastırır mekteplere gönderir. Posta ekser fihristleri iade eder. Zarfların üzerine postahanede şöyle bir yazı yazılır: 'Filan mahalledeki mektebin tahsisat-ı mahalliyesi olmamasından veyahut hocası bulunmadığından sedd edilmiştir.' Kitapçı kendi kendine bu ne perhiz bu ne turşu diye söylenir."²⁰

II. Meşrutiyet döneminin en çok tanınan maarif nazırı olan Emrullah Efendi de okul binası eksikliğinden yakınmaktadır. Ona göre Maarif Nezareti siyasî bir bakanlıktır ve belli başlı üç amacı vardır: İlmi himaye etmek, vatandaşlara genel eğitim vermek ve eğitim yoluyla imparatorluğun bütünlüğünü sağlamak.²¹ Ancak vatandaşlara genel eğitim vermek konusunda ciddi bir sorun vardı, hem eğitimin parasız ve zorunlu olması isteniyor hem de ilköğretimin finansmanı halka bırakılıyordu. Nitekim Emrullah Efendi, "köylerde mektep binası yok, inşa edilen yerlerde ise muallimlere maaş vermek için para yok. Bu işi bütçedeki tahsisatla yapmak mümkün değildir. İlköğretimin yaygınlaştırılması işi ise 'servet-i umumiye' artsın o zaman yaparız denilerek sonraki bir zamana bırakılamayacak kadar önemlidir. Bunun için esaslı bir tedbire ihtiyaç vardır, o da ilköğretimin bina ve masraflarının mahalline terk edilmesidir." demektedir. Ona göre, her köy, her nahiye, her kasaba ilkokulunu kendisi yapmalı ve okulun masrafları nispetinde gene kendisi idare

²⁰ Tüccarzâde İbrahim Hilmi (1329). *Maarifimiz ve Servet-i İlimiyemiz*. Dersaadet: Kütüphane-i İslam ve Askeri. s. 26.

²¹ Mustafa Ergün (1982). "Emrullah Efendi, Hayatı-Görüşleri-Çalışmaları" *DTCF Dergisi*, Cilt 30, Sayı 1-2. Ankara: Ankara Üniversitesi. s. 11.

etmelidir.²² Ancak bunun Emrullah Efendi'nin söylediği kadar kolay olmayacağı açıktır zira ülkenin pek çok bölgesinde halkın mali imkânları eğitim-öğretim kurumlarının inşaat masraflarını ve diğer ihtiyaçlarının karşılanması için yeterli değildir.²³

Dönemin bir diğer maarif nazırı Nail Bey de 1909'da *Sabah Gazetesi*'ne verdiği bir röportajda bu konuya değinmekte ve şunları söylemektedir:

"Mülkümüzde yeni bir maarif teşkilatı henüz yapılacaktır. Devri sabıktan kalan teşkilat, içinde levha bulunmayan köhne bir çerçeveye benzer; matluba hizmet edemez. Dikkat buyurulsun ki birçok yerlerde mektebin yalnız teşkilat ve tedrisatı değil, binası bile bir darütedrise, bir melce-i ilm-i irfana benzemiyor. Diğer mahallerde ise o kadarı bile yok. Yani hiç mektep yok. İşe bidayetden başlamak lüzumu vardı. Başlıca buna hasr-ı meşagil eyledim."²⁴

Ahmet Şerif Bey'in *Tanin* gazetesinde yayımladığı seyahat notları da II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı taşrasında okul binaları sorunu hakkında oldukça aydınlatıcı bilgilerle doludur. Ahmet Şerif Bey'in seyahat yazıları 1909-1913 yılları arasında

²² Osman Nuri Ergin (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi, Cilt III-IV*. İstanbul: Eser Matbaası. s. 1278.

²³ Emrullah Efendi'nin eğitimle ilgili görüşleri için bakınız: Ebubekir Keklik (2020). "Emrullah Efendi ve Tuba Ağacı Nazariyesi: Eğitim Reformuna Nereden Başlamalı?". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(11). s.79-96.

²⁴ Teyfur Erdoğan (1996). "Maarif-i Umumiyye Nezareti Teşkilatı I". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 51, Sayı I. Ankara: Ankara Üniversitesi. s. 217.

Anadolu²⁵, Trablusgarp, Arnavutluk ve Suriye'nin²⁶ çeşitli bölgelerinde yaptığı gezilere dayanmaktadır. Ahmet Şerif Bey'in söz konusu gezi notları büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Notların konumuz açısından dikkate değer yönü yazarın gittiği hemen her yerde okulları da ziyaret etmiş olmasıdır.

Ahmet Şerif'e göre Anadolu, İstanbul'un bütünüyle meçhulüdür. Uğradığı her yerde okulları ziyaret etmiş olan Ahmet Şerif'in okullarla ilgili verdiği bilgiler pek iç açıcı değildir. Birkaç istisna dışında bütün memlekette maarifin durumu perişan bir vaziyettedir. Harap, havasız, rutubetli mektep binaları, programların sık sık değişmesinden kaynaklanan aksaklıklar, kitap temin etmenin zorlukları, halkın cehalet ve taassubu, muallim ve muallimelerin yetersizlikleri, maaş alamayan muallim ve muallimeler, toplanmayan maarif komisyonları, maarif gelirlerinin darlığı, mektepsiz ve muallimsiz köyler...²⁷

III.

Yazılarında sık sık eğitim-öğretim konularına değinen yazarlardan Hüseyin Cahit de İkinci Meşrutiyet döneminde okul binasına duyulan büyük ihtiyaçtan ve mevcut okul binalarının yetersizliğinden

²⁵ Ahmet Şerif (1999). *Anadolu'da Tanîn, Cilt I.* (Hazırlayan: Mehmet Çetin Börekçi). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

²⁶ Ahmet Şerif (1999). *Arnavudluk'da Sûriye'de ve Trablusgarb'de Tanin, Cilt II.* (Hazırlayan: Mehmet Çetin Börekçi). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

²⁷ Ahmet Şerif (1999). *Anadolu'da Tanîn, Cilt I.* (Hazırlayan: Mehmet Çetin Börekçi). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. s.70, 88-89, 180-181.

yakınmaktadır. Ona göre, İstanbul'da ilköğretim okulu yok denecek seviyededir zira binalar yetersizdir ve sağlık şartlarına uygun bir şekilde inşa edilmemiştir. Hüseyin Cahit, velilerde çocuklarını okutmak için büyük bir istek bulunduğunu, ancak ortada ihtiyacı karşılayacak okul bulunmadığını söyler.²⁸

Nitekim “hıfzı's-sıhha” müfettişlerinden Nuri Ömer Efendi tarafından 1909'da hazırlanan bir rapor Hüseyin Cahit'in söylediklerini destekler niteliktedir. Rapora göre, İstanbul'da bulunan birkaç okul hariç hiçbirinin inşa tarzı sağlık şartlarına uygun değildir. Nuri Ömer Efendi, bu binaların çoğunun mevcut hâliyle okul kabul edilemeyeceği kanaatindedir. Bunların okul olarak adlandırılmaya layık olmadığını, buralara olsa olsa hastalık evi denilebileceğini söyler.²⁹

Nuri Ömer Efendi ayrıca, Avrupa'nın bazı yerlerinde Osmanlılara dâir bahis açıldığında İstanbul'un teneke kaplı evlerinden, geniş meydanlarında köpek sürülerinden, çamur deryasını andıran sokaklarından, gündüzlü ve yatılı okullarının üç kişi alabilecek kapasiteye sahip olmasına rağmen sekiz on öğrenci istif edilmiş sınıflarından, bu okulların köhne karyolalarından, dar dershanelerinden

²⁸ Osman Nuri Ergin (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt III-IV. İstanbul: Eser Matbaası. s. 1323; Hüseyin Cahit'in II. Meşrutiyet Döneminde eğitimle ilgili yazdığı yazıların künyesi ve değerlendirildiği bir çalışma için bakınız: Mehmet Fatih Sancaktar (2009). *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Milli Hâkimiyet Düşüncesinin Gelişimi ve Hüseyin Cahit Yalçın Örneği (1908-1925)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

²⁹ MF. HFS. 2/31.

bahsedildiğini söyler ve bu duruma hayıflanır. Nuri Ömer'e göre, İstanbul'da yabancılar tarafından kurulan okullarla, devlet okulları mukayese edildiğinde "vatanın yegâne istikbâl ümidi" olan Türk çocuklarına acımamak elde değildir. İstanbul'da inşa edilen ve okul şekline sokulan büyük konakların hiçbirisi sağlık şartları dikkate alınarak yapılmamıştır. Üstelik elli kişi alabilecek, "hücrelere" taksim olunmuş olan bu gibi yerlere, yüzlerce çocuğun doldurulduğu görülür. Nuri Ömer Efendi okullarda çocuklara verilen yemeklerin kontrol edilmediğini ve sağlıksız olduğunu ilave etmektedir. Maarif Nezaretinin söz konusu sorunları dikkate almadığını ise ayrıca vurgular.³⁰

Selanik maarif müfettişinin 1911 yılında Maarif Nezareti'ne gönderdiği bir yazıda da aynı konuya temas edilmektedir. Müfettişe göre devlet okullarıyla ilgili inkâr edilemeyecek bir şey varsa o da bu okullarda sağlık şartlarına hiç önem verilmediği gerçeğidir. Maarif Nezaretinin bu konudaki müsamahakâr tavrı okul idarelerinin okulların sağlık şartlarına uygunluğu konusunu ciddiyle ele almalarını engellemektedir. Ona göre, okul idarelerini bu işe yönlendirmek için onlara görevlerini anlatacak ve sorumluluk yükleyecek sağlam bir kanun yapılmalıdır.³¹

1909'da İstanbul Darülmüallimatına dair bir teftiş kaydında da benzer sorunlara değinilmektedir. Sıhhiye müfettişinin verdiği bilgiye göre Darülmüallimat binası harap hâldedir. Üstelik dershaneleri gayet dar, yemekhanesi karanlık ve son derece yetersizdir. Yüksekokullardan kabul edilen

³⁰ MF. HFS. 2/31.

³¹ MF. HFS. 2/116.

Darülmuallimatın vaziyeti öğrencilerin sağlığı için elverişli değildir. Yeni bir binanın yapılmasını mümkün görmeyen müfettiş en azından “şimdilik” binanın tamir edilmesi gerektiğini söylemektedir.³²

Osmanlı Arşivi'nde Maarif Nezareti evrakı arasında bulunan *Hıfzı's-Sıhha-i Mekâtib* kaleminin dosyaları arasında İstanbul'daki devlet okullarına dair pek çok teftiş raporu mevcuttur. Burada, söz konusu belgelerden birkaç örnek alınması yeterli görüldü. Bu belgelerden İstanbul'daki devlet okullarının ne kadar kötü bir durumda olduklarını görmek mümkündür. Raporlardan okulların dar ve karanlık, sınıfların genellikle çok kalabalık olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca tuvaletlerin berbat durumda olduğuna ve bu sebeple bazı okullarda eğitim-öğretime devam edilemeyeceğine dair ifadeler bulunmaktadır.³³

İstanbul'daki okulların acınacak vaziyeti taşradaki okulların durumu hakkında tahminde bulunmamızı sağlar. Bununla birlikte, elimizde taşradaki okul binalarının vaziyetine dair de pek çok belge bulunmaktadır. Belgelerde genel olarak taşradaki okulların çoğunun eğitim-öğretime elverişli olmadığına, eğitim faaliyetlerinin ekseriyetle geçici binalarda yürütüldüğüne dair bilgiler mevcuttur.³⁴

Bu belgeler arasında, Maraş livası ilkokul müfettişlerinden Hüseyin Hüsnü Bey'in 1910 tarihli teftiş raporları, taşradaki devlet okullarının genel vaziyeti hakkında bir fikir edinmek açısından çok

³² MF. HFS. 1/101.

³³ MF. HFS. 1/62; MF. HFS. 2/41; MF. HFS. 2/100; MF. HFS. 2/166; MF. HFS. 3/25; MF. HFS. 3/107.

³⁴ İ. MF. 14/6; MF. TLY. 304/4; MF. İBT. 512/49; İ. MMS. 179/30.

dikkat çekici bilgiler içerir. Hüseyin Hüsnü Bey'in ifadesinden Maraş'ın merkezinde bulunan ilkokulların hepsinin teftiş edildiği anlaşılmaktadır fakat raporda sadece altı ilkokulla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Maraş'ın ortasında bulunan Hatun Camii avlusundaki ilkokuldur. Binasının yeni olduğu söylenen bu okul, sağlık şartlarına uygundur ancak okulda ders araç-gereçleri mevcut değildir. İki sınıflı olan okul, altmış öğrenciye sahiptir ve burada usul-i cedide uygun ders yapılmaktadır. İkinci okul yine bir cami avlusundadır ve tıpkı diğeri gibi burada da ders araç-gereçleri mevcut değildir. Ancak bu okuldaki eğitim usul-i cedide uygun değildir. Üçüncü okul, İrfaniye iptidai mektebidir. Müfettiş Hüseyin Hüsnü Bey, buradaki öğretmeni övmekle birlikte, okul binasının sağlık şartları açısından eğitim-öğretime kesinlikle uygun olmadığı kanaatindedir. Ders aletleri yine mevcut değildir; ancak eğitim usul-i cedide uygundur. Ayrıca bu okulun öğrencileri okula sığmayacak kadar kalabalıktır. O sebeple yeni bir okul inşa edilmesi gerekmektedir. Bilgi verilen dördüncü okul olan Hayriye iptidaisine gelince, burada da benzer bir durumla karşılaşmaktadır. Öğrenci sayısı okulun alamayacağı kadar fazladır. Üstelik okulun binası eskidir ve tamire muhtaçtır. Ders aletleri mevcut olmamakla birlikte usul-i cedide uygun ders verilmektedir. Beşinci okul Darülhamd iptidaisidir. Bu okulu diğerlerinden ayıran şey, okulun müstakil bir binası bulunması ve diğerlerinin aksine müfettiş tarafından sağlık şartlarına uygun bulunmasıdır. Anlaşılan öğretmen usul-i cedide uygun ders yapmasına rağmen Darülmuallimin mezunu değildir. Müfettiş okula, Darülmuallimin mezunu bir öğretmenin görevlendirilmesinin daha iyi

olacağı kanaatindedir. Hüseyin Hüsnü'nün bilgi verdiği son okul Şemsülmaarif iptidaisidir. Bu okul yirmi beş kişilik olmasına rağmen okulda kırk öğrenci vardır. İki dersaneli olan okulun sağlık açısından sorunsuz olduğu ifade edilmektedir. Ders aletleri ve eğitim için lazım olan araç gereç ise hiç bulunmamaktadır.³⁵

Hüseyin Hüsnü Bey'in Maraş'taki eğitim faaliyetlerine ve okul binalarına dair bir başka raporunda ise, Elbistan kazası ve köylerinin okulları hakkında bilgi verilmektedir. Buralardaki okulların vaziyeti, doğal olarak, Maraş merkezindekilere çok daha kötüdür. Örneğin Efsus nahiyesi iptidai mektebi bir dersaneli ve içinde eğitim yapılamayacak kadar harap bir hâldedir. Nahiye müdürünün gayretleri sonucu ahalinin iki erkek ve bir kız iptidaisi ile bir rüştiye inşa etmeyi taahhüt ettiği görülmektedir. Mevcut okul binası öğrencilere yetmediği için yeni binalar inşa etmek gerekmektedir ancak Hüseyin Hüsnü'ye göre, bu mümkün olmadığı için eğitim-öğretimin devamını sağlamak amacıyla mekân kiralamak lazımdır. Elbistan kazasında Güneşli Camii dahilindeki iptidai mektebinin de havasız, rutubetli, bir dersaneli olduğu görülmektedir. Öğrenci sayısı ise okulun alamayacağı kadar çoktur ve eğitim-öğretimin devam etmesine imkân bırakmayacak kadar harap bir vaziyettedir. Hüseyin Hüsnü, burada da yeni bir binaya ihtiyaç olduğunu ancak yeni bina inşa etmek mümkün olmadığından kiralama yoluyla başvurulmasını tavsiye etmektedir. Üstelik öğrenci sayısının çokluğuna bakılırsa okulun bir öğretmenle idare edilmesi mümkün değildir. Dikkat çekici nokta

³⁵ MF. HFT. 1/37.

okulun bir yazı tahtasına, on rahleye, bir muallim kürsüsüne sahip olmasıdır. Öte yandan, toplam öğrenci sayısının seksenden fazla olduğu göz önüne alındığında okulun yetersizliği ortaya çıkmaktadır. Okulda ders araç gereçlerinden hiçbirisi yoktur ve eğitim usul-i cedide uygun değildir. Til köyünün iptidai mektebinde de durum farklı değildir. *“Tedrisat bu köyde fakirlik ile müsavidir”*. Okul bir dersanelidir, ders araç gereçleri nâmına hiçbir şey yoktur. Celaki köyünün iptidai mektebi de bir dersanelidir ve içinde eğitim yapmak mümkün değildir. *“Heyet-i ihtiyariyeye bir arsa satın alınmak suretiyle üç dersaneli bir mektep inşa ettirilmesi taahhüt ettirildi.”* Hüseyin Hüsnü bu köyde de eğitimin köyün fakirliğine denk olduğu kanaatindedir. Ayrıca okul, mevcut öğrenci sayısına yetmeyecek durumdadır ve ders araç gereçleri yoktur. Öğrencilerin sayısı altmış civarında olduğu için bir öğretmen yeterli görülmeyerek, köylüler tarafından senelik 2000 kuruş kıymetinde zahire karşılığında köyün imamı öğretmenin yardımcılığına getirilmiştir. Kızılcaoba köyü iptidai mektebinin de harap bir vaziyette, ışık ve havadan mahrum olduğu görülmektedir. Burası da müfettişe göre, hiçbir şekilde okul olamayacak bir yerdir. Burada da ahaliden yeni bir okul inşa ettirilmesi için taahhüt alınmıştır. Kırk öğrenciye karşın, okulda sadece sekiz rahle mevcuttur. Ders araç gereçlerinin hiçbirisi Kızılcaoba iptidaiyesinde de yoktur. Elbistan’da Kapu Camii dahilindeki Kapu iptidai mektebine gelince, mektebin cami duvarıyla çevrili ve pencerelerinin azlığından ötürü son derece karanlık bir mekân olduğu anlaşılmaktadır. Bu okul da öğrenci sayısına yeterli değildir. Yeni bir okul binası yapılmasına ihtiyaç duyulduğu ancak o zamana

kadar kiralık bir yer bulunması gerektiği söylenmektedir. Bu okulda da yine aynı sorunla karşılaşmaktadır. Okulda elli öğrencilik mevcuda karşın sadece on rahle bulunmaktadır. Ayrıca burada da bilindik manzarayla karşı karşıyayız. Ders araç gereçleri hiç yoktur ve eğitim usul-i atikaya göre yapılmaktadır. Büyük Yaylak köyü iptidai mektebi de bir dersanelidir. Köyde okula gitmesi gereken çocuk sayısı yüz yirmi olmakla birlikte, okula devam eden sadece yirmi öğrenci vardır. Hüseyin Hüsnü Bey'e göre, köy ahalisinin durumuna bakılırsa ilköğretimin mecburi olmasına dair kanun hükmü uygulanmazsa çocuklarını hiç okula göndermeyecekleri anlaşılmaktadır. Ona göre, burada da eğitimin durumu köylülerin fakirliğine denktir. Ancak o, bu durumu tuhaf bir şekilde, öğretmenlerin iyi yetişmemiş olmasına ve ahalinin cahilliğine bağlamaktadır.³⁶

Hüseyin Hüsnü Bey'in haklarında olumlu raporlar yazdığı, az da olsa beğendiği okullar da vardır. Örneğin Maraş'ta Nuh Camii derununda bulunan Naciye iptidai mektebinin sağlık şartları açısından uygun olduğunu söylemektedir; ancak, vakıflar idaresi tarafından tamir edildiğini öğrendiğimiz bu okulun da ders araç gereçlerine sahip olmadığını, eğitimin usul-i cedide bir dereceye kadar uygun olduğunu söylemektedir.³⁷ Elbistan'da bulunan Çayır Mescidi dahilinde bulunan inas iptidai mektebinin de sağlık şartlarına uygun olduğunu görüyoruz; ancak burası da mevcut öğrenci sayısı için yetersizdir. Bir öğretmenle idare edilen okulun on adet rahlesi

³⁶ MF. HFT. 1/59.

³⁷ MF. HFT. 1/58.

bulunmaktadır. Görüldüğü gibi bir öğretmene seksen öğrenci, bir rahleye yaklaşık olarak sekiz öğrenci düşmektedir.³⁸

Lazkiye mutasarrıfının Lazkiye idadisinin durumunu izah eden ve yeni bir idadi binası yapılması talebiyle Maarif Nezaretine gönderdiği arzıda da benzer sorunlarla karşılaşılmaktadır. Mutasarrıfa göre, Lazkiye’de Fransızların, Amerikalıların ve Rusların kızlar ve erkekler için muntazam bahçeler içinde mükemmel okulları bulunduğu hâlde resmî idadi mektebi, kasabanın uzak bir yerinde Ortaçağdan kalma köhne, berbat bir hane içinde bulunmaktadır. Ona göre, böyle yerleri okul yapmak dosta düşmana karşı devletin şanına yakışmayacak çirkin işlerdendir.³⁹ Tıpkı Lazkiye idadisi gibi Drama idadisi de içerisinde eğitim yapılamayacak harap bir binadır. Burada da binanın bu hâlinin dosta düşmana karşı çirkin bir görüntü oluşturduğu söylenmekte ve Drama’ya bir an önce yeni bir idadi binası yapılması istenmektedir.⁴⁰

Halep vilayetinin eğitim-öğretim durumu hakkında vilayetin merkez sancağı mekâtib-i ibtidaiye müfettişinin raporu da son dönem Osmanlı taşrasında okul binaları hakkında önemli bilgiler içermektedir. Buna göre, vilayet merkezinde altısı erkek üçü kız olmak üzere dokuz iptidai bulunmaktadır. Ancak bunların hiçbirisi talimatlara uygun bir şekilde inşa edilmemiştir. İlginç olan, söz konusu altı erkek iptidaisinin eski medreseler ve tekkelerin tamiriyle oluşturulmuş olmasıdır. Kız

³⁸ MF. HFT. 1/59.

³⁹ MF. TLY. 191/58.

⁴⁰ BEO. 3491/261809.

iptidaileri ise kiralık evlerde bulunmaktadır. Okul olarak inşa edilmeyen bu binaların da talimatlara uygun olmadığı açıktır. Rapordan öğrendiğimize göre, vilayet merkezinin nüfusu 119600'dür. Yirmi mahalleye ayrılan vilayet merkezinde yirmisi erkeklere, sekizi kızlara mahsus olmak üzere toplam yirmi sekiz iptidaiye ihtiyaç duyulmaktadır.⁴¹

İşkodra mebuslarından Murtaza ve Mehmet beylerin 1909'da Maarif Nezaretine verdikleri takrir de hem Arnavutluk'ta Osmanlı eğitim-öğretiminin genel durumu hem de okul binaları sorunuyla ilgili önemli bilgiler içermektedir. Söz konusu takrir İşkodra vilayeti merkez sancağının stratejik önemine ve bölgenin içinde bulunduğu hassas duruma vurgu yapılarak başlamaktadır. İşkodra vilayetinin stratejik önemine binaen en azından vilayet merkezinde yabancı okullarla rekabet edecek bir okul açılması gerektiği ve bunun halkın temel arzularından biri olduğu söylenmektedir. Mevcut okulların düzensizliği sebebiyle eğitimin geri kaldığı ifade edilmekle birlikte aynı zamanda devletin İşkodra'da eğitimin ilerlemesi için fekakârlıklarda bulunduğuna vurgu yapılmaktadır. Takrirden öğrendiğimize göre, İşkodra merkezinde bir maarif müdürlüğü dairesi, biri mülkî biri askerî olmak üzere iki adet rüştiye bulunmaktadır. İşkodra merkezinde, buraya bağlı Tuz, Leş ve Puka kazalarıyla bu kazalara bağlı köylerde toplam altmış beş iptidai mektebi bulunmaktadır. İlginç olan bu iptidailerin öğretmen maaşlarının devlet hazinesince karşılandığının söylenmesidir.⁴² Bilindiği üzere, *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* ile iptidai

⁴¹ MF. HTF. 1/57.

⁴² MF. VRK. 28/39.

mekteplerinin maaşları tıpkı binalarının inşaat masrafları gibi halka bırakılmıştır.⁴³ Ancak devlet, stratejik önem verdiği bölgelerde zaman zaman bu nizamnamenin ilgili maddesinin aksine okul binalarının inşaat masraflarını ve öğretmen maaşlarını merkezi devlet bütçesinden veya vilayet bütçelerinden karşılama yoluna başvurmuştur.⁴⁴ Bu hareket tarzının sebebi eğitim-öğretimin yaygınlaşması ile devletin bütünlüğü ve istikbali arasında kurulan bağla ilgilidir. Özellikle Arnavutluk'ta eğitimin yaygınlaşmasının Müslüman Arnavutların devlete sadakatini artıracak düşüncesi bu bölgede açılan iptidailerin masraflarının devlet tarafından karşılanmasının en önemli sebeplerinden biridir.

Osmanlı eğitim sistemi iptidai mekteplerinin masraflarını ve öğretmen maaşlarını halka bırakmıştı. Bu okulların masraflarının devlet bütçesinden karşılanması ise istisnai bir uygulamaydı. Ancak özellikle yabancıların veya misyonerlerin faaliyetleri devleti bu konuda adım atmaya zorlamıştır. Bu sebeple zaman içerisinde devlet bütçesinden finanse edilen taşra iptidailerinin sayısı sürekli olarak artmıştır. Söz konusu okulların çoğu imparatorluğun çevre bölgelerinde ve devletin stratejik önem verdiği yerlerde açılmakta iken, Anadolu ve Rumeli'nin çekirdek vilayetlerindeki merkezi idareye bağlı daha sağlam olarak görülen, nispeten zengin kısımlarında devlet bütçesinden

⁴³ *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* 4. madde.

⁴⁴ Birkaç örnek için bakınız: BEO. 3809/285650; BEO. 3817/286264; BEO. 3928/294536; MF. MKT. 1099/30.

finanse edilen okulların sayısının daha az olduğu görülmektedir.⁴⁵

Yeniden İşkodra mebuslarından Murtaza ve Mehmet beylerin Arnavutluk'ta Osmanlı eğitiminin durumu hakkında geniş bilgi verilen tahririne dönersek, burada ayrıca şunlar söylenmektedir: Mevcut okullar içerisinde doğru düzgün eğitim yapılabilenler askerî rüştiye ile İşkodra merkezdeki iki adet iptidai mektebidir. Rüştiye mektebi öğretmenlerinin ders programı öteden beri zaten pek âdî ve sınırlıdır. Bu konulara maarif müdürlüğünce yeteri kadar önem verilmediği ve öğretmenler düzenli bir şekilde maaş alamadıkları için okulların varlığı ile yokluğu birdir. Üstelik İşkodra vilayetinde Darümualliminden yetişmiş öğretmen bulunmadığı için eğitim-öğretim usul-i atikaya göre devam etmektedir. Mevcut öğretmenler işlerinde ehil olmamakla birlikte okula devam konusunda da fazla gevşeklik göstermektedirler, bu konuda hiçbir denetim yoktur. Okulların bu hâliyle kalması durumunda buralardan hiçbir fayda umulmamalıdır. Bu durum buralara sarf edilen masrafların heba edilmesi demektir.⁴⁶

Murtaza ve Mehmet beylere göre, söz konusu okulların muhakkak ıslah edilmeleri gerekmektedir. Öncelikle rüştiye mektebi binası genişletilmeli, öğretmen sayısı artırılmalı, liyakatli öğretmenler tayin edilmeli, ders programları tadil edilmeli ve şimdilik gündüzlü bir idadi mektebi tesis edilmelidir. Köyler ve nahiyelerdeki iptidailer çoğaltılmalıdır; ayrıca mevcut

⁴⁵ Selçuk Akşin Somel (2010). *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. İstanbul: İletişim Yayınları. s.202.

⁴⁶ MF. VRK. 28/39.

iptidailerde kızlar ve erkekler birlikte ders yaptıklarından ve bu durum kaideye uygun olmadığından kızlar için ayrıca birkaç iptidai kurulmalıdır. Vilayet merkezinde kızlar ve erkekler için iki adet sanayi mektebi açılmalıdır fakat öncelikli konular rüştiye ve iptidailerin ıslahı, iptidailer için öğretmen yetiştirecek bir Darülmuallimin kurulmasıdır.⁴⁷

Bağdat vilayetinden gönderilen bir yazıda da aynı durumla karşılaşılmaktadır. Burada da altmışa yakın iptidai mektebinin ancak onunun yeni olduğu, yedisinin tamire muhtaç bir vaziyette bulunduğu geriye kalanların ise okul olmak için yapılmamış kiralık binalarda bulunduğu görülmektedir.⁴⁸ Bütün Osmanlı taşrasında okulların durumunun bundan çok da farklı olmadığı ortadadır. Okul binaları genellikle harap vaziyettedir, pek çok okul aslında okul olarak inşa edilmeyen kiralık binalarda bulunmaktadır. Üstelik bu durum sadece iptidai mekteplerine has değildir, rüştiye ve idadi binaları için de vaziyet budur.⁴⁹

Maarif-i Umumiye Nazırı Şükrü Bey'in, Birinci Dünya Savaşı öncesinde (1 Mart 1914) Sadarete gönderdiği

⁴⁷ MF. VRK. 28/39.

⁴⁸ MF. VRK. 39/85.

⁴⁹ Örneğin Yafa rüştiyesinin kendisine ait binasının bulunmamaktadır: İ. MF. 14/6. Musul vilayeti dâhilinde bulunan bazı köylerdeki okulların eğitime elverişli olmadığı görülmektedir: MF. HFT. 1/87. Rodos'ta 150 kuruş bedelle inas rüştiyesi olarak kullanılmak üzere bir bina kiralanmıştır: MF. İBT. 512/49. Sivas Vilayeti Aziziye kazası rüştiye mektebinin eğitim yapılamayacak kadar harap bir vaziyettedir: MF. İBT. 241/52. Trablusgarp idadisi için bir konak satın alınmıştır: İ. MF. 14/18.

bir yazıda sultanî (lise) binalarının da çoğu yerde ihtiyacı karşılamadığı görülmektedir. Üstelik bazı yerlerde sultanî mektepleri bile sağlık şartlarına uygun olmayan kiralık binalarda eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etmektedir. Sultanilerin genişletilmesi veya tamiri için 300.000 liraya ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca İstanbul vilayetindeki iptidai mektepleri için de bu miktarda paraya ihtiyaç olduğu görülmektedir. Öte yandan Maarif nazırı ders araç ve gereçlerinin bulunmaması sebebiyle eğitimin arzu edildiği şekilde yapılamadığını da ilave etmiştir.⁵⁰

Sultaniler ve sadece İstanbul iptidai mektepleri için ihtiyaç duyulan meblağ, taşra mekteplerinin inşaat ve tamir masraflarının ne büyük bir miktara tekabül edebileceği hakkında bir tahminde bulunulmasını sağlamaktadır. Yeni okul inşaatları ve tamir masrafları devletin, hele savaş döneminde, üstesinden gelemeyeceği kadar büyüktür. Buna rağmen II. Meşrutiyet döneminde okul binası ihtiyacını azaltmak için önemli çalışmalar yürütüldüğü görülmektedir. Maarif Nazırı Şükrü Bey'in nazır olduğu zaman 600000 liralık borçlanma yapılarak en azından İstanbul'da yüz iptidai, dört sultani binası yapılmaya teşebbüs edilmiş ancak Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması bütün işler gibi bu alandaki çalışmaları da büyük oranda durdurmuştur. Ne var ki Birinci Dünya Savaşı'nda, İtilaf devletlerine ait okullara Osmanlı Devleti tarafından el konulması okul ihtiyacını bir dereceye kadar azaltmış ancak savaşın

⁵⁰ İ. MMS. 179/30.

kaybedilmesi eskisinden de kötü bir durum ortaya çıkarmıştır.⁵¹

Kaynakça

TC. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA).

Babıâli Evrak Odası Evrakı (BEO.). 3491/261809; 3809/285650; 3817/286264; 3928/294536.

İrade Maarif (İ. MF.). İ. MF. 14/18; İ. MF. 14/6; MF. HFT. 1/87; 14/6; İ. MF. 14/6.

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH. MKT.). 1300/16; 1300/16.

İrade Meclis-i Mahsus (İ. MMS.). 179/30.

Maarif Nezareti Hıfzıssıhha-i Mekatib (MF. HFS.). 1/101; 1/62; 2/100; 2/116; 2/166; 2/31; 2/41; 3/107; 3/25.

Maarif Nezareti Heyet-i Teftiş-iye Kalemi (MF. HFT.). 1/37; 1/58; 1/59; 1/55; 1/57.

Maarif Nezareti Tedrisat-ı İbtidaiye Kalemi (MF. İBT.). 241/52; 429/13; 512/49.

Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (MF. MKT.). 1099/30.

Maarif Nezareti Tedrisat-ı Taliye Dairesi (MF. TLY.). 191/58; 304/4.

Maarif Nezareti Evrak Odası (MF. VRK.). 28/39; 39/85.

Meclis-i Vükela Mazbataları (MV.). 160/45.

Resmi Yayınlar

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, Düstur, I. Tertip Cilt II (1289). Dersaadet: Matbaa-i Âmire. s. 184-219.

Tedrisat-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati, Düstur, İkinci Tertip Cilt V (1332). Dersaadet: Matbaa-i Âmire. s.804-823.

⁵¹ Osman Nuri Ergin (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi, Cilt III-IV*. İstanbul: Eser Matbaası. s. 1321.

Telif ve Tetkik Eserler

Ahmet Şerif. (1999). *Anadolu'da Tanîn, Cilt I.* (Hazırlayan: Mehmet Çetin Börekçi). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ahmet Şerif. (1999). *Arnavudluk'da Sûriye'de ve Trablusgarb'de Tanin, Cilt II.* (Hazırlayan: Mehmet Çetin Börekçi). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Erdoğan, Teyfur. (1996). "Maarif-i Umumiyye Nezareti Teşkilatı I". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 51, Sayı I. Ankara: Ankara Üniversitesi. 183-247.

Ergin, Osman Nuri. (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi, Cilt I-II.* İstanbul: Eser Matbaası.

Ergin, Osman Nuri. (1977). *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi, Cilt III-IV.* İstanbul: Eser Matbaası.

Ergün, Mustafa. (1982). "Emrullah Efendi, Hayatı-Görüşleri-Çalışmaları". *DTCF Dergisi*, Cilt 30, Sayı 1-2. Ankara: Ankara Üniversitesi. 7-35.

Fortna, Benjamin C. (2005). *Mekteb-i Hümayun -Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim-*. (Pelin Siral, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Keklik, Ebubekir. (2020). "Emrullah Efendi ve Tuba Ağacı Nazariyesi: Eğitim Reformuna Nereden Başlamalı?". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(11). 79-96.

Koçer, Hasan Ali. (1992). *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.

Kodaman, Bayram. (1991). *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

"Mektep Muhâceretleri-Mektep Binaları." *Terbiye Mecmuası*, Sene I, Numara IV. 15 Kânunuevvel 1334/15 Aralık 1918, 239-240.

Nurdoğan, Arzu M. (2016). *Modernleşme Döneminde Osmanlı'da İlköğretim (1869-1914)*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Özalp, Kazım. (1982). *Millî Eğitimle İlgili Mevzuat*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Sancaktar, Mehmet Fatih. (2009). *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Milli Hâkimiyet Düşüncesinin Gelişimi ve Hüseyin Cahit Yalçın Örneği (1908-1925)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Somel, Selçuk Akşin. (2010). *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tüccarzâde İbrahim Hilmi (1329). *Maarifimiz ve Servet-i İlimiyemiz*. Dersaadet: Kütüphane-i İslam ve Askeri

**EBU HEYYA'NIN "KİTABU'L – İDRAK LI –
LİSANİ'L – ETRAK" SÖZLÜĞÜNDEKİ
AZERBAIJAN-TÜRK KÖKENLİ KELİMELEİN
SÖZLÜK-ANLAMSAZ ÖZELLİKLERİ**

**Glossary-Meaningful Features of Azerbaijani and
Turkish Right Words in Ebu Heyya's "Kitabu'l-
İdrak Li-Lisani'l-Etrak" Dictionary**

Elbrus VELİYEV

Doç. Dr., Nahçıvan Devlet Üniversitesi Azerbaycan
Dili ve Edebiyatı Bölümü, AZERBAIJAN,
elbrusveliyev79@gmail.com

Abstract

Although the modern Azerbaijani language belongs to the Oghuz-Seljuk subgroup of the Oghuz group of the Turkic language family, historical linguistic research shows that other Turkic languages also left a great mark on this language. Kipchak is one of the ancient Turkic languages at the root of today's Azerbaijani language. Therefore, when studying the history of the modern Azerbaijani language, it is necessary to refer to the language of ancient written monuments in this language.

One of these historical sources, which reflects the ancient historical features of the modern Azerbaijani language, is the book "Kitabu'l-idrak li-lisani'l-ettrak" by the Arabic author Abu Hayyan, an excellent connoisseur of Turkish linguistics. Abu Hayyan (1256-1344) was the author of 65 works, five of which were devoted to the phonetics, lexicon, morphology and syntax of the Turkish language. Only one of these five works, the Kitab al-İdrak li-lisan al-Atrak, has reached us. Although the book provides a dictionary of words used mainly in Turkish, the parts of speech are also widely covered. In the second section of the work "sentence - the definition of grammar", the author spoke about the syntax of the sentence in Turkish. Almost all of the

words in Abu Haya's dictionary, which covers more than 2,300 words, are of Turkmen origin, more than 90 percent of which are currently used in Turkish, Turkmen, Gagauz and Azerbaijani.

Keywords: Abu Hayyan, Turkish, Azerbaijan, Kipchak, vocabulary, dictionary

Dilbilimin önemli sorunlarından biri dilimizin söz varlığının dün, bugün ve geleceği ile ilgilenmek, gelişim tarihini sistematik olarak incelemek ve ortaya çıkarmak, zaman zaman dilbilimcilerin dilbilime katkılarını ortaya koymaktır. Bu nedenle bazı düşünürlerin tabiriyle geçmişimizi unutursak, bugünü düzenleyemez ve geleceğimize önemli bir katkı sağlayamayız. Bu anlamda klasik dilbilimcilerin eserlerine başvurmak her zaman gerekli olmuştur ve olacaktır.

Azerbaycan edebi dilinin gelişmesinde ve teşekkülünde klasik edebiyatın, aynı zamanda çeşitli tarihi dönemlerde dile ait yazılmış teorik eserlerin rolü oldukça büyüktür. Turkoloji dilbilim tarihinin bu gibi önemli eserlerinden biri Arap bilgini Ebu Haya'nın "Kitabü'l-İdrak li-Lisani'l-Etrak" (Türklerin Dilini Anlama Kitabı) eseridir.

Arap ülkelerindeki Türk diline olan ilginin Türklerin Selçuklu halifeliğine girmesinden çok önce de var olduğunu tarihten biliyoruz. Böylece, Arap hilafetinde Türk dilinin öğrenilme aşaması IX. yüzyılda başlamıştır. Bunun esas nedenini öğrenmek için ise Halife el-Mötesim'in (833-842) döneminde 70.000'den fazla Türk'ün Arap ordusunda görev yaptığı tarihi gerçeğini zikretmek yeterlidir. Şu veya

bu nedenle, Türk dillerinin derinlemesine incelenmesine ciddi bir ilgi vardı.

Özellikle Arap dilbilimcileri, Türk dillerinin kelime sözlüğünü, fonetik ve gramer yapısını incelemeye çalışmışlardır. XII-XIII yüzyılların başından itibaren, İslam'ın hakim olduğu bölgelerde iktidar Türklerin eline geçmiştir. Bu nedenle Orta Çağlarda tüm Şarkta, özellikle Arap ülkelerinde Türkçe öğrenmeye ilgi zorunlu hale geldi. Bu nedenle 12. yüzyılın sonlarında ve 13. yüzyılın başlarında Arap yazarları tarafından Türk diline ait çeşitli sözlükler ve gramer kitapları ortaya çıkmıştır.

Bu tür eserlerden biri de Arap dilcisi Ebu Hayyan el-Andalus'un "Kitabi-el İdrak li-lisan al atrak" sözlüğüdür. Ebu Hayyan, Türkçe öğrenme alanındaki çalışmaları hakkında şunları yazıyordu: "Dili harfi harfine öğrendim, kelimelerin anlamlarını güvendiğim kişilere sordum ve netleştirdim, şekil ve söz dizimi açısından kimseyi takip etmedim, yetenek ve bilgime dayalı olarak morfoloji ve sözdizimi yasaları hakkında dili bilenlere danıştım ve derinlemesine anlayarak en iyi sonuçları elde ettim "(Ebu Hayyan, 1992: s.4).

Ebu Hayyan'ın (1256-1344) beşi Türk dilinin fonetiği, sözlüğü, morfolojisi ve söz dizimine ayrılmış 65 eserin müellifi olduğu belirtilmelidir. Bu beş eserden sadece biri olan Kitab el-İdrak li-lisan el-Atrak bize ulaşmıştır. Kitap, ağırlıklı olarak Türkçe olarak kullanılan kelimelerin bir sözlüğü olmasına rağmen, eserde konuşma bölümleri de geniş bir şekilde ele alınmıştır. "İkinci cümle - dilbilgisi açıklaması" bölümündeki sözdizimi, daha doğrusu cümlenin konusuna değinilmiştir.

Yüzü 1312'de göçürülen bu eserin ilk nüshası İstanbul'da Valiaddin efendi'nin kütüphanesinde bulunmaktadır (№ 2896). Bir başka nüsha ise 1963 yılında Akademisyen A. Zayančovsky tarafından Avrupa'nın en eski kütüphanelerinden biri olan Floransa'daki Bibliotheca Medicea Laurenzina kütüphanesinde çalışırken keşfedilmiştir. (Ebu Hayyan, 1992: 5).

Araplara Türkçe öğretmek için 1312 yılında Esire'd-din Ebû Hayyân tarafından yazılmış bu eser Kıpçak Türkçesine ait dilbilgisi kitabı olarak sözlükten oluşmaktadır. Abu Haya'nın bu sözlüğü 2.300'den fazla kelime içeriyor. Bu kelimelerin tamamı Türk kökenli olup, yüzde 90'dan fazlası şu anda Türkçe, Türkmence, Gagavuzca ve Azerbaycan dillerinde kullanılmaktadır. Bizim kesin hesaplamamıza göre, yani 2014, bu sözlükteki kelimeler bugün Azerice'de kullanılmaktadır ve herkesin anladığı ortak kelimelerdir. Bu kelimelerin çoğu 700 yılı aşkın bir süre şekil ve içeriklerini değiştirmeden varlığını sürdürmüş, bir kaç küçük fonetik değişikliklere uğramıştır (erkek-erkek, ucuz boldu-ucuz oldu, açık-açık, örümcek-örümcek, uttu-yutmak vb.).

Kahire'de Gırnatalı Esirü'd-din Ebu Hayyan tarafından yazılmış Kıpçakça-Arapça bir sözlükten oluşan bu eserde sözcük ve ekler konusunu ele alan dilbilgisi bölümünde eski Türk dilinde, Kıpçakça yeni söz yaratıcılığı prosesini kolaylıkla izlemek mümkündür. 3500 sözcük içeren “Sözlük” bölümünün dışında eserde “Dil bilgisi” bölümünde ise Kıpçakçanın ses ve biçim bilgisi ele alınmaktadır. Sözlük bölümü yaklaşık 3500 sözcük içerir. Eserin yabancı dil öğretim yöntemlerinden dilbilgisi çeviri yöntemi, yapısalcı yaklaşımla kullanılmıştır. Pratik

Türkçe öğretimini amaçlayan eserde ticarî Türkçenin öğretiminin hedeflendiği bölümlere de rastlanır.

Çağdaş Azerbaycan Türkçesi Türk dilleri ailesinin Oğuz grubunun Oğuz-Selcuk yarım grubuna ait olsa da, tarihi araştırmalar Azerbaycan Türkçesinin kökünde eski Kıpçak Türkçesinin de önemli rol olduğunu göstermektedir. Prof. Nizami Hudiye'ın yazdığı gibi, Azerbaycan Türk dünyasından izole edilmiş bir ülke, Azerbaycan halkı Türk halklarından izole olunmuş bir millet değildir. Azerbaycan edebi dilinin oluşumu, hem farklılaşma (Azerbaycan Türkçesinin ortak Türkçeden ayrılması), hem de bütünleşme (yerel Kıpçak ve yabancı Oğuz aşiret dillerinin birleşimi) süreci, daha doğrusu bu süreçlerin etkileşimi anlamına gelir [Hudiye, 1995: s.4].

Sözlükteki Türk kökenli 2300 kelime yaklaşık 4 gruba ayrılabilir:

1. Arkaik - Türk kökenli eski kelimeler.
2. Sadece Osmanlı Türkçesinde kullanılan kelimeler: (sirt, omuz, demir, un, bacak, uyku, beyaz, bozuk, arkadaş vb.)
3. Bazı fonetik değişikliklere uğrayan ve aynı anlamda kullanılan kelimeler: *süt-süd, sütük-südük, siuk-sınıq, sınır-sinir, saırattı-sııratdı, tuz-duz, tana-dana, toydu-doydu, talaq-dalaq, quıdu-qucdu-qucaqladı, qqıan-haıan, qarsu-qarşı, gitti-getdi*.
4. Günümüzde kullanılan, fonetik, morfolojik, form değişikliğı yapmayan, sözlük-anlamsal anlamlarını tamamen koruyan genel kelimelerdir. Sözlükte bu tür kelimelerin sayısı 1000'den fazladır. Bu sözlükten anlaşılıyor ki, XII-XIII yüzyıllar ve öncesinde sadece Türk bilginleri değıl, Arap dilbilimcileri de dilimizin

zenginliğini, kapsamını ve konumunu takdir etmiş, bu kelimeleri lügat etmiş ve en azından Doğu dünyasına, Türk dünyasına yaymıştır. Aşağıda, Ebû Hayyan'ın "Kitabu'l-idrak li-lisânü'l-atrak" sözlüğündeki ve bugün edebî dilimizin aktif sözlüğünde lügat terkinde leksik-semantik bakımdan değişmeyen bir grub sözlerle dikkat edek:

Aç(maq) – açmaq	orta – orta
Ad – ad	ort(mək) – örtmək
Ard – ard (arxa)	ortük – örtük
Ac(maq) – açmaq	ertə - ertə
Acı – acı	araba - araba
Aç – aç	üçün – üçün (qoşma)
Al(maq) – almaq	üzüm – üzüm
Ara – ara	uzatmaq – uzatmaq
ı(sırğa) – sırğa	əski - əski (qədim)
Esik – eşik	eşək – eşşək
Eşit(mək) – eşitmək	at – at (ev heyvanı)
Ot – ot	otuz – otuz
Ağnadı – ağnamaq (bəzi heyvanların yerə yuvarlanması)	
Ağac – ağac	ək(mək) - əkmək (toxum və sş yerə basdırmaq)
Ağ – ağ rəng	oğlaq – oğlaq
Ağrıdı – ağırmaq	ağız – ağız
Əkin - əkin	almaq – almaq
Alın – alın (saçla qaş arasındakı hissə)	
ağır – ağır (yüngül olmayan)	

İkinci – ikinci	öküz – öküz
Əl - əl	ala – ala (rəng)
Ələk - ələk	alqış – alqış
Əmcək - əmcək	amac– yaxın məqsəd
Ana – ana	un – un
Ay – ay	ayaq– ayaq(bədən üzvü)
Baba – baba bacı)	bibi – bibi (böyük)
Batmaq – batmaq	budaq – budaq
Bıçaq – bıçaq	biz – biz
Boz – boz	buz – buz
Bazar – bazar	baş – baş
Boş – boş boşanmaq	boşanmaq –
Bağ – bağ (ip, bağça)	turp – turp
Təzə - təzə	təzək – təzək
Buyruq – buyruq (əmr, göstəriş)	
tər – tər	
Təknə - təknə (taxtadan hazırlanmış çörək qabı)	
Tütün – tütün	təpə - təpə
Boyun – boyun	cızmaq – cızmaq
Çürük – çürük(k) etmək)	çalmaq – çalmaq (ifa etmək)
Çul – çul (arxaik söz, at və eşşəyi soyuqdan qorumaq üçün örtük)	
Düzmək – düzmək	dəl(mək)– dəlmək, deşmək

Dilək – dilək, diləmək dəvə quş – dəvəquşu	
Söz – söz	sirkə - sirkə
Sürmə - sürmə (gözə çəkilən boyaq)	
Süpürgə - süpürgə	süpürmək– süpürmək
Şiş – şiş (təndir aləti)	
şiş– bədəndə, təkərdə qabarma	
Sal – sal	sor(maq) – sormaq (əmmək)
Sarı – sarı	sağrı – atın sağrısı
Soğan – soğan	sağmaq – inəyi
sağmaq	
Suç – suç (qüsurlu, qəbahət)	su taşı – su daşı
Sal – sal	son – son, axır
Torpa – torpa	toz – toz
Tutulmaq – tutulmaq	çavuş – çavuş
Dilənçi – dilənçi	qatır – qatır
Qara – qara	qarğa – qarğa
Qabardı – qabarmaq	qıt – qıt, az
Nə - nə	yaba – yaba, şana
Yağ – yağ	yelkən – yelkən
Yaman – yaman, pis	yalamaq – yalamaq

Çağdaş Azərbaycan-türk dilində bəzi fonetik dəyişikliklərə uğramış, lakin eyni sözlük anlamı olan kelimələr.

Borsuk – porsuk	biş – beş
Bilərzik – bilərzik	bəltək – pəltək

Tükürmək – tüpürmək	tir – dir
Təri – dəri	tört – dörd
Tözdü – dözdü	tüvmə - düymə
Çara – çarə (əlac)	çok – çox
Çəküc – çəkic	çəpiş – çəpic
Təyirmi – dəyirmi	təyirman – dəyirman
Təniz – dəniz	çəkər – şəkər
Çümən – çəmən	dükmə - düymə
Dəlü – dəli	dəpə - təpə
Duvar, tufar - divar	süt – süd
Sınuk – sınıq	sınır – sinir
Səviz – səkkiz	saqal – saqqal
Sıqtı – sıxdı	topraq – torpaq
Yapraq – yarpaq	turdı – durdu
Tur – dur	tuzluk – duzluq
Tuzaq - duzaq, tələ, hiylə və s.	tutsaq – dustaq, əsr
Taşdı – daşdı	tağ – dağ
Toğdı – doğdu	toqsan – doxsan
Tonmaq – donmaq	taquq – toyuq
Tağlad – dağladı	dəpə - təpə
Taz – daz (baş)	tonuz – donuz
Talaq – dalaq	tuman – duman
Tay – dayça	tamar – damar
Tuydu – duydu, hiss etdi	tulquq – tuluc
Toladı – doladı	tamaq – damaq

Tınc – dinc kişi)	tul – dul (qadın və
Tayı – dayı	qapu – qapı
Qobuz – qopuz (musiqi aləti)	qabuq – qabıq
Qat – bir qat, lay	qaçan – haçan
Qarış – qarğış quş)	qurığı – qırğı (yırtıcı
Qıpdı – göz qırpmay	qucaq – qucaq
Nəsə - nə isə	nəçə - neçə
Yüpek – ipək	yumə - yüksək, uca
Yaruk – yarıq	yir – yer, ərazi
Yastuq – yastıq	yat – yad – yabançı
Yoq – yox	yoqlu – yoxsul
Yigirmi – iyirmi	yigit – igid
Yaqsı – yaxşı	yulduz – ulduz
Yanak – yanaq	yalanuz – yalqız
Yumsak – yumşaq əyilmiş ipin dairəvi dolanması	yumak– yumaq,
Yıl – il	yanaldı – yanıldı
Yün – yun	yünül – yüngül
Yavuq – yaxın yiylədi – iylədi	(yavuq dialektlərdə)
Yiy – iy (isim, qoxu)	yəit, yigit – igit
Arslan – aslan	eşək – eşşək
Işiq – işıq (dialektdə)	əmdərđi - əmdərmək
Alçu – alça	əvlü – evli

Avrat – arvad	ovlan – oğlan
Ayva – heyva	bitün – bütün
Batənli – ayaqqabı, şapşap	butak – budaq
Bakır – baxır	baltır – baldır və s.

Önce bahsedildiği gibi, 2.300 kelime içeren Ebu Haya'nın Kitab al-Atrak al-Lisan al-Atrak adlı eserindeki bir kısım sözler arkaikleşerek edebi dilimizin dışında kalmış olsa bile, bu kelimelerin binden fazlasının basit kelimeler olduğunu ve birçoğunun günümüzde Türkçe dahil edebi dilimizde kullanıldığını vurgulamayı önemli buluyoruz. Örneğin: *necə, gecə, qarpız, namaz (y) ipək, mu(ədat), y(inək), yarğa, qatıq, qucaq, qatır, qoç, qara, qurut*.

Sözlükteki bir grup kelime, “ol”, “et”, “ele” gibi yardımcı sözler fiillerle katılarak birleşik fiiller oluşturmaktadır: *arka olmak, yardım etmek, zulum etemek, oruç tutmak, sarhoş olmak, altüst etmek* vb. Görüldüğü gibi bu kelimeler çağdaş dilimizin aktif söz varlığında yer almaktadır. Sözlükte düzeltme kelimelerinin azınlıkta olduğuna dikkat edilmelidir. Ancak dilimizde kullanılan yapım eklerinin çoğunun bu düzeltme sözcüğünün bir parçası olduğu söylenebilir: [-lı⁴], [-lıq⁴], [-sız⁴], [-la²], [-sır⁴], [-ıq⁴], [-aq²].

Sonuç olarak, kaydetmek gerekir ki, Azerbaycan-Türk asıllı olmayan bir Arap Türkologun uzun yıllarını Azerbaycan dilini bilen ve Azerbaycan dilini mükemmel bir şekilde öğrenen yüzlerce insanla tanışması ve bir sözlük oluşturması garip görünse de, tarihi bir gerçektir.

Kaynakça

1. Asiraddin Ebu Hayyan, (1992). El Endülüsi. Al-İdrak Li-Lisan Al-Atrak. Z. Bunyadov'un çevirisi. Bakü: Azerbaycan Devlet Poligrafiya Birliğı
2. Axundov A. (1979).Ümumi dilçilik. Bakü: "Maarif".
3. Azerbaycan dilinin orfografiya lüğeti. (2004) Bakü: "Lider".
4. Caferov S. (1960). Azerbaycan dilinde söz yaradıcılığı. Bakü: AUL,
5. Halilov B. (2002). Müasir Azerbaycan dilinin morfolojisi. Bakü: «Papyrus NP»
6. Hasanov H. (1988). Müasir Azerbaycan dilinin leksikası. Bakü: "Maarif".
7. Hudiyeve N. (1995). Azrbaycan edebi dili tarihi. Bakü: "Maarif".
8. Hüseyinzade M. (1956). Müasir Azerbaycan dilinin morfolojiyası. Bakü: "Maarif".
- 9.Mirzazade H., (1990). Azerbaycan dilinin tarihi grammatikası. Bakü: Azerbaycan Universiteti Neşriyyatı.
10. Seyidov Y. (2000). Azerbaycan dilinin grammatikası(morfoloji). Bakü: "Maarif".
11. Verdiyeva Z. (1979). Azerbaycan dilinin semasiologiyası. Bakü: "Elm".

RUS ORTODOKS KİLİSESİ'NİN TÜRK HALKLARINA YÖNELİK MİSYONERLİK FAALİYETLERİ (XVI-XIX. YÜZYIL)

Missionary Activities of The Russian Orthodox Church For Turkish People (XVI-XIX Centuries)

Elif Rümeysa ULUÇAM

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara/TÜRKİYE

Abstract

The Principality of Moscow, which started to come to the forefront in the region with the loss of the influence of the Mongolian domination in the Russian geography in the 15th century, turned into the Russian Tsardom by getting stronger after the disintegration of the Golden Horde State and decided to pursue an imperialist policy with the aim of increasing its influence in the region. In this context, during the rule of Ivan IV (Ivan the Terrible), the first Moscow ruler to receive the title of "Tsar", a large-scale Christianization policy towards the Turkish peoples began. The main purpose of this policy, which started with the invasion of Kazan Khanate by Ivan IV, is to both eliminate the political security problem of the Kazan Khanate, which became its representative after the collapse of the Golden Horde State, and to facilitate the spread of Russian culture by ensuring the religious conversion of the people of the region. At this point, the Kazan invasion period, which has not only a political occupation but also a social assimilation, is the beginning of the Russian Christian missionary that will continue for centuries in varying forms. When we look at the historical sources, it is seen that the activities in question for Turks, who are both Muslim and Pagan, are systematically applied to disinformation of both the religious and ethnic identity of the people. For this, a series of actions such as opening churches, appointing clergy, building monasteries, establishing

educational institutions that impose Russian culture and Christianity, arranging various economic sanctions and even exiles were implemented in the Turkish regions under domination. The strict attitude of the Russian state, which continued for many years within the scope of conversion, became more moderate in the middle of the 18th century, during the reign of Tsarina Catherine II (1762-1796), and some steps were taken for religious freedom. However, since the 19th century, the moderate and tolerant attitude on this issue was abandoned and missionary activities were accelerated. For this reason, prominent figures such as Makariy, Luka Konashevich and Ilminskiy have done remarkable work on the point of Russian missionary work. As a result, although the Christianization policy towards the Turks slowed down, especially with the political turmoil in Russia, it resulted in the cultural, social and religious assimilation of the peoples in question as well as the physical difficulties. For this reason, this study, in which we will examine the nature of the Christian missionary practice applied by the Russian Orthodox Church on the Turkish peoples in the region, is important in order to make sense of the identity and current situation of these peoples.

Keywords: Missionary, Russian Orthodox Church, Kazan Khanate

Giriş

Rusların 988 yılında devlet eliyle Hristiyanlaşmasından XV. yüzyıla kadar geçen süreç, Hristiyanlığın Rus toplumuna tamamen yerleştiği ve böylece Rusların milli ve dinî unsurları bir arada ihtiva eden yeni bir kimlik kazandığı dönemdir. Bu dönem içerisinde Ruslar, önce Hristiyanlığın resmî din olmasıyla beraber eski inanışlarını terk etmeye başlamış ve yeni dinle birlikte gelen Bizans kültürünün etkisi altında kalmışlardır. Bu bağlamda gelişen siyasî ve sosyal yapı sayesinde bölgede yükselmeye başlayan Rus nüfuzu, Moğolların XIII. yüzyılda bölgelerine

gelmesiyle geri planda kalmaya başlamıştır. Rus coğrafyasının Moğol hâkimiyetine girmesi, Rus devleti içerisinde birbirinden bağımsız güçlerin ortaya çıkmasına ve iç karışıklıktan ötürü oluşan toplumsal düzensizliğe zemin hazırlamıştır. Bu süreç içerisinde kilise ve din unsurunun gerek siyaset gerekse halk nezdinde önem kazanması, Rus topraklarında Moğol hâkimiyetinin azalmaya başladığı XV. yüzyıldan itibaren Rus siyasetine yön verecek yeni bir ideolojinin doğuşunda önemli bir yer teşkil etmiştir. XV. yüzyılda Altın Orda Devleti içerisindeki bölünmelerle bölgedeki egemenliği daha da güçlenen Moskova Knezliği, nihayetinde XVI. yüzyılda fiilen kurulacak olan Rus Çarlığı'nın merkezi olmuştur. Rus Çarlığı'nın böylesine çalkantılı bir siyasî dönemde ortaya çıkışı, dış politikada emperyalist bir tavır takınması ve bölgedeki hâkimiyetini artırmak adına kontrolsüz güç kullanması için önemli bir fırsat oluşturmıştır. Bu bağlamda hem iki yüzyılı aşkın bir süre topraklarında egemen olan Türklerin yeniden güç kazanmasını engellemek hem de Rus kültürünü diğer halklara empoze ederek onları kendi kimliklerinden uzaklaştırıp Rus egemenliğini benimsetmek, Rus dış siyasetinin ana unsuru haline gelmiştir. Tüm bunların yanı sıra oldukça uzun bir zaman boyunca Türklerin hükümler altında bulunmalarının da Rusları yayılmacı bir siyasî anlayışa itmiş olması mümkündür. Netice itibarıyla bu zihniyetten hareketle faaliyete geçen Rus Çarlığı'nın IV. Ivan döneminde Kazan Hanlığı'nı işgal etmesi, bu politikanın en önemli adımıdır. İşgal sonrasında Türk halklarıyla Rus kültürünü entegre etmek adına kullanılabilecek en geçerli argüman da şüphesiz ki Hristiyanlık

olmuştur. Böylece devlet desteğiyle Rus Ortodoks Kilisesi'nin başlatmış olduğu misyonerlik faaliyetleri, yüzyıllar boyunca sürecek olan Türkleri Hristiyanlaştırma çalışmalarının ilk aşamasıdır. Hülasa XVI. yüzyılın ortalarında Türklere yönelik başlayan Rus misyonerliği, ilerleyen süreçte siyasetin gidişatıyla paralel bir seyir izlemiş ve nihayetinde Türk halklarının belirli bir seviyede kimliğini kaybederek asimile olmasını sağlamıştır. Bu çalışmada Rus misyonerliğinin başlangıcını teşkil eden siyasî zihniyeti ve akabinde bu çerçevede yapılan faaliyetleri ve neticelerini ele alacağız. Bunu yaparken ise misyonerliğin başladığı ve ilerleyen dönemde de merkezini teşkil edecek olan Kazan bölgesini baz alacak ve ekseriyetle Tatarlara ve diğer birtakım Türk halklarına odaklanacağız.

1. XVI. Yüzyılda Başlayan Misyonerlik Faaliyetlerinin Siyasî Arka Planı

Rusların Hristiyanlaşma sürecinin başlangıcından tekamülüne kadar devletten bağımsız bir şekilde gelişmemesi ve Moğolların uzun bir süre bölgede hâkim konumda bulunması, ulusal karakterli bir dinî bilincin oluşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda XV. yüzyılın çalkantılı siyasî ortamı, Rusların söz konusu bilinci politik bir seviyeye taşıması açısından büyük bir öneme sahiptir. Ruslar üzerinde Moğol egemenliğinin giderek zayıfladığı ve Moskova Knezliği'nin Türklere karşı mücadelede diğer Rus şehirlerine nazaran öne çıktığı dönemde Konstantinopolis'in de Türk hâkimiyetine geçmesi, Rusları Tanrı tarafından kendilerine bir misyon

verildiği düşüncesine sevk etmiştir.¹ Bu bağlamda ortaya çıkan “III. Roma” ideolojisi, uzunca bir süre Rus siyasetinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu düşünceye ilişkin elimizde bulunan en eski kaynak, muhtemelen keşiş Philotheus’un Moskova Knezi III. Vasily’e yazdığı 1511 tarihli mektuptur. Mektupta konuya dair şu ifadeler yer alır:

“Eski Roma Kilisesi, Apollinarizm² sapkınlığının dinsizliği sebebiyle düştü; İkinci Roma Kilisesi, Konstantinopolis, Agarenlerin³ savaş baltaları altında vuruldu; ama egemen imparatorluğunuzun bu şimdiki Üçüncü Kilisesi, Yeni Roma, Kutsal Katolik Apostolik Kilisesi... tüm evrende güneşten daha parlak bir şekilde parlıyor. Ey dindar Çar...! Sen tüm evrendeki tüm Hristiyanların tek imparatorusun... Çünkü iki Roma düştü ve üçüncüsü ayakta ve dördüncüsü asla olmayacak, çünkü senin Hristiyan İmparatorluğun asla başkalarına devredilmeyecek.”⁴

¹ Peter J. S. Duncan, *Russian Messianism, Third Rome, Revolution, Communism And After*, (London: Routledge, 2000), s. 11-12.

² Laodicea (Suriye) episkoposu Apollinarius (310-390) tarafından sistemleştirilmiş olan ve heretik(sapkın) kabul edilen Kristolojik bir görüştür. Buna göre İsa ne tam bir Tanrı ne de tam bir insandır. Bir insan bedenine sahip olmasına rağmen insan zihnine sahip değildir; İsa’da bu zihnin yerine “Logos” yani ilahî kelimeler bulunmaktadır. (Kadir Albayrak, “İznik Konsili Öncesinde Ve Sonrasında Heretik Hristiyan Akımları”, *Uluslararası İznik Sempozyumu*, 5-7 Eylül 2005, (Bursa: İznik Belediyesi Kültür Yayınları, 2005) s. 123-124.)

³ Hz. Hacer’e ve onun soyundan gelenlere atıf yapan bu ifade Müslümanları ve dolayısıyla Türkleri tanımlamak için kullanılmıştır.

⁴ Cyril Toumanoff, *Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea*, “*The Catholic Historical Review*”, Vol. 40, No. 4, (1955): s. 438.

III. Roma ideolojisini Rus siyasetine yerleştiren fikir elbette hem siyasî hem de dinî temelli belli başlı olaylara dayanmaktadır. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Hristiyanlık Rus toplumu içerisinde henüz yerleşmeye başlamışken Moğolların bölgeye gelerek tahakküm kurması, Kilise'nin manevi bir dayanak noktası olma ve ulusal bilinci güçlendirme misyonunu yüklenmesini sağlamıştır. Bu süreçte diğer şehirlere nazaran ön plana çıkmaya başlayan Moskova yönetimi, Moğollara karşı duruşu sebebiyle din adamları camiası tarafından kutsal addedilmeye başlamıştır. Siyasî noktada olaylar Moskova lehine seyrederken aynı dönemde yaşanan dinî gelişmeler de Rus Ortodoks Kilisesi'nin konumunu yükseltmesine olanak tanımıştır. 1047 yılında Kilise içerisinde meydana gelen bölünmeye son vermek amacıyla 1439'da Floransa'da toplanan konsilde Ortodoks Kilise yani Bizans, Roma ile yani Katolik Kilise ile birleşmeyi kabul etmiştir. Bu karara politik çıkarları sebebiyle karşı çıkan Moskova Knezi II. Vasily, Floransa Konsili'ne Rus temsilcisi olarak giden Yunan kökenli Metropolit Isidor'u görevden almıştır. Sonrasında Kilise Konseyi, Konstantinopolis Patrikliği'nin onayı olmaksızın kendilerine bir Rus Metropolit tayin etmiştir. 1453'te Konstantinopolis'in Türk hâkimiyetine geçmesinden kısa bir süre önce yaşanan bu hadise, Rus Ortodoks Kilisesi'nin özerklik ilanı olarak nitelenebilir. Nitekim Ruslar bu olayın akabinde Bizans'ın tarih sahnesinden silinmesini, Floransa'da aldıkları karara Tanrı tarafından verilen bir ceza olarak görmüştür.⁵

⁵ Michael Cherniavsky, The Reception of the Council of Florence in Moscow, "Church History", Vol. 24, No. 4, (1955): 347-59.

Bunların yanı sıra zikredilmesi gereken bir husus daha vardır ki o da 1472’de Moskova Knezi III. Ivan’ın son Bizans imparatorunun yeğeni Sofia Paleologina ile evlenmesidir. Bizans hanedanlığı ile kurulan bu ilişki, devletin “Çarlık” olmasının önünü açmıştır.⁶ Netice itibariyle XV. yüzyılda yaşanan tüm bu olaylar ve özellikle de din argümanı hem Rus devletinin coğrafyanın yeni yükselen gücü olmasının hem de Rusların fiilî ve kültürel tahakkümünün resmen inşa edilmesinin önünü açan temel etkenler haline gelmiştir.

XVI. yüzyılda başlayacak olan Rus misyonerliğinin siyasî ve tarihî arka planını kısaca yukarıdaki biçimde özetlemek mümkündür. IV. Ivan’ın iktidara gelmesinden ve Türk topraklarına işgal hareketi başlatmasından sonra resmen hayata geçecek olan bu emperyalist politika, Türklerin vaftiz edilme sürecinin başlangıcı olacaktır.

2. IV. Ivan’ın Kazan Hanlığı’nı İşgali ve XVI. Yüzyıl Rus Misyonerliği

XV. yüzyılın ortalarından itibaren gittikçe güçlenen ve bölgedeki tahakkümünü artıran Rusların, geniş çaplı ve sistematik bir misyonerlik faaliyetine başlaması Kazan’ın IV. Ivan tarafından işgal edilmesinden sonrasına rastlar. Dolayısıyla burada IV. Ivan’ın yönetime geldiği 1547 yılından sonrasını incelemeyi uygun buluyoruz. 1547’de Moskova’da iktidara gelmiş ve 1584 yılına kadar devleti yönetmiş olan IV. Ivan, Rus siyaset tarihinin en önemli isimlerinden

⁶ Duncan, *Russian Messianism, Third Rome, Revolution, Communism And After*, s. 12.

biridir. Zira Rus tarihinde ilk kez metropolitin elinden taç giyen ve bu şekilde “Çar” unvanını alan hükümdar olma sıfatına sahiptir.⁷ Kendisinden önceki Moskova yöneticileri de söz konusu unvanı kullanmış olsa dahi tacı bir din adamının elinden giymesi, IV. Ivan’ı ve saltanat dönemini diğerlerinden farklı kılan en önemli husustur. Öyle ki onun hüküm sürmeye başladığı 1547 yılı, Rus Çarlığı’nın kuruluşu olarak telakki edilir.

IV. Ivan’ın tahta geçtikten sonraki ilk işi 1548’de Kazan Hanlığı’nı işgal etmesidir.⁸ Ancak işgalin fiilî boyutuna geçmeden önce bu konunun düşünsel altyapısına değinmek gerekir. Zira IV. Ivan’ı Kazan’ın işgaline götüren bu altyapı, aynı zamanda işgal sonrası misyonerlik için harekete geçecek olan Kilise’nin motivasyon noktasını teşkil etmektedir. Konuya ilişkin tarihî kayıtlara bakıldığında Kazan Hanlığı hususunda din faktörünün kayda değer biçimde ön planda olduğu görülür. Nitekim IV. Ivan

⁷ Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917’ye Kadar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), s. 145.

⁸ O dönemki coğrafyanın durumuna kısaca bakmak gerekirse, 1241 yılında Batu Han tarafından kurulan Altın Orda Devleti’nin içerde siyasî sorunlar sebebiyle giderek zayıflaması, XV. yüzyıldan itibaren parçalanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Altın Orda Devleti Sibir, Kazan, Kırım, Nogay ve Astrahan Hanlığı’na bölünmüştür. (Mehmet Saray, “Altın Orda Hanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), XXXVI, 116-117.) XV. yüzyılın sonlarına doğru Kazan Ruslar tarafından işgal edilmiş olsa da III. Ivan’ın ölümü ve Kazan’ın Kırım Hanlığı ile iş birliği sonrasında Tatarlar bölgedeki hâkimiyeti tekrar ele almışlardır. Ancak içeride yaşanan siyasî çalkantılar sebebiyle zayıflayan Kazan Hanlığı, IV. Ivan döneminde yapılacak olan seferler neticesinde tamamen Rus tahakkümü altına girecektir. (Kurat, *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917’ye Kadar*, s. 152-153.)

döneminin ünlü Rus siyasî düşünürü Ivan Peresvetov'un IV. Ivan'a hitaben kaleme aldığı "*The Greater Petition*" isimli eserinde Kazan Hanlığı'na yönelik serdettiği fikirler oldukça dikkat çekicidir. Peresvetov eserinde Boğdan Voyvodası Peter'ın Kazan'ın durumu hakkında şu sözleri sarf ettiğini nakleder:

"Eğer biri Tanrı'nın yardımıyla Kazan Çarlığı'nı almak istiyorsa, kendini hiç esirgememeli, askerlerin kalplerini ödüller, güzel sözler ve imparatorluk maaşıyla teşvik ederek Kazan'a bir ordu göndermelidir; Kazan yerleşim yerlerine başka yetenekli askerler göndermeli ve onlara [bu yerleri] ateşe vermelerini ve orada yaşayanları öldürmelerini veya esaret altına almalarını emretmelidir; Tanrı merhamet etsin ve kutsal desteğini versin. Onlar zorla fethedilmeli ve vaftiz edilmelidirler..."

Bu alıntının haricinde Peresvetov eserinde genel anlamda devleti büyütmek için emperyalist bir plan izlenmesi gerektiğini ve Kazan'ın Ruslar tarafından alınması konusunda din unsurunun fazlasıyla önem taşıdığını savunur. Ona göre fethin yanı sıra Kazan Tatarları vaftiz edilmeli ve bu kafirler Hristiyanlığa döndürülerek Tanrı yüceltilmelidir.⁹ Kazan'ın istila edilmesine yönelik bürokratik çevre dışında olan Peresvetov'un bu tutumu, söz konusu işgalde siyasî çıkarların yanı sıra din temelli motivasyonun da ne denli ön planda olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Netice itibariyle işgal sonrası Kilise'nin bölgedeki faaliyetleri bu fikriyatı doğrular niteliktedir. Bunun haricinde söz konusu dönemde Kazan Hanlığı'nda

⁹ Jaroslaw Pelenski, *Russia And Kazan Conquest And Imperial Ideology (1438-1560s)*, (The Hague: Mouton, 1974), s. 190-191.

esir bulunan Rusların da işgale dayanak teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim IV. Ivan'ın işgal öncesi bu konuya atıf yapan şu sözleri kayda değerdir:

“İsa tarafından himayeme verilen Hristiyanların öldürülmesine dayanamıyorum; inancım ve Kilise'ye bağlılığım uğrunda son nefesime, ölümüne kadar akıtılan kan için kisasımı istiyorum ve İsa kat'i imanımı görüp bizi bütün düşmanlarımızdan kurtarır.”¹⁰

İşgalin fiilî tarafına gelinecek olursa, Kazan Hanlığı'nın Ruslar tarafından kuşatılması ilk seferinde başarıyla sonuçlanmamıştır. IV. Ivan 1548'deki girişimden sonra 1550 ve 1552 tarihinde yine bölgeyi ele geçirmeye çalışmıştır. İlk girişimlerde Tatarların güçlü direnişi yüzünden geri püskürtülen Rus kuvvetleri, son işgal girişimi öncesinde yapılan hazırlıklar ve ordunun gücü sayesinde üstün konuma gelmişlerdir. Nihayetinde kanlı bir mücadelenin ardından muvaffakiyet elde eden Ruslar, 2 Ekim 1552 tarihinde Kazan Hanlığı üzerinde tamamen hâkimiyet sahibi olmuşlardır.¹¹

İstila sonrasında başlayan misyonerlik faaliyetlerine geçmeden önce Kazan Hanlığı'nda bir Rus tahakkümü sağlanması konusunda seküler çevrenin dışında din adamlarının da güçlü desteğine değinmek gerekir. Bu duruma dair söz konusu camiadan en fazla öne çıkan isim şüphesiz ki Metropolit Makariy'dir. Tarihsel kayıtlara bakıldığında onun işgalin ideolojik boyutunu tahsis etme

¹⁰ İlyas Topsakal, *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı Ve Türkler (1552-1917)*, (Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2009), s. 108-110.

¹¹ Kurat, *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, s. 153.

hususundaki rolü yadsınamaz. Zira IV. Ivan, sefer öncesinde Metropolit Makariy'e fikir danışmış, onun manevî yardımını almak ve kutsanmak istemiştir. Makariy bu konuda konumunun gerektirdiği sorumluluğu yerine getirmenin yanı sıra orduya birlik olmaları ve ayrılığa düşmemeleri hususunda telkinde bulunmuştur. Nitekim ilk seferdeki başarısızlığın ardından hazırlıklarını tamamlayan IV. Ivan, Kazan bölgesindeki Rus tutsakların kurtarılabilmesi için Makariy'in şefaatinı istemiştir. Kazan'a tamamen egemen olduğu 1552 yılında Metropolit Makariy'in IV. Ivan'a ve Rus ordusuna hitaben üç mektup yazdığı bilinmektedir. Bu mektupların ikincisinde Makariy'in Kazan Hanlığı ve Tatarlara karşı bakış açısını ortaya koyan önemli sözler mevcuttur:

“Sürekli olarak masum Hristiyan kanı döken ve kutsal kiliseleri kirleten ve yok eden düşmanlarınıza, tanrısız Kazan Tatarlarına, hainlere ve dinden çıkanlara karşı, Mesih'i seven ordunuzla düşmanlarınıza karşı Çar gibi katı bir şekilde tavır almalısınız; daha da önemlisi, ey dindar Çar Ivan, size Prens Vladimir Andreyevich ve Mesih'i seven tüm ordunuzla birlikte, Tanrı'nın yardımıyla, Tanrı'nın kutsal kiliseleri ve tüm Ortodoks Hristiyanlar için sebatla, yiğitçe ve cesur bir şekilde mücadele etmek yakışır...”¹²

Kazan Hanlığı'nın Rus hâkimiyetine girmesinden sonra ilk olarak Rus devletine direkt bağlı olan bir valilik tahsis edilmiştir. Tayin edilen valilerin gerek idarî ve hukukî gerekse malî ve askerî açıdan geniş yetkilere sahip olması, sosyal huzursuzlukları beraberinde getirmiştir. Zira halktan alınan vergilerin ağırlığı ve din hususunda yapılan baskılar toplumu

¹² Pelenski, *Russia And Kazan Conquest And Imperial Ideology (1438-1560s)*, s. 194-199.

işgal devletine karşı kıskırtmıştır. Bu sebeple halk arasında başlayan ayaklanma hareketleri, kitlesel isyan olaylarına dönüşmüştür. Büyüyen hadiseleri valilik bünyesindeki askerî yapılanmalar kontrol altına alamayınca bizzat IV. Ivan tarafından bölgeye bir ordu gönderilmiştir. Bu bağlamda isyanları bastırmak için binlerce erkek, kadın ve çocuğun esir alındığı ve cezalandırıldığı bilinmektedir. Bu cezalar başkaldırıları ciddi anlamda azaltmış olsa da Ruslar tarafından asayiş sağlamaya yönelik askerî, hukukî, dinî ve iktisadî alanlarda bir dizi reform yapılması kararlaştırılmıştır. Bu reform neticesinde Kazan şehrine Müslümanların girmesi yasaklanmış ve binlerce Tatar sürgün edilmiştir. Bunun akabinde Hristiyanlığı yayma amacıyla yeni şehirler kurulmuş ve bu yeni yerleşim yerlerine Rus göçmenler yerleştirilmiştir.¹³

Rus devletinin Kazan Hanlığı'nın nüfuzunu azaltmak noktasında yaptığı en önemli girişim, Hristiyanlığın halka dayatılma çalışmalarıdır. Dolayısıyla IV. Ivan'ın Kazan bölgesini ele geçirdikten sonra yaptığı ilk işlerden biri önemli noktalara haç dikilmesini emretmesidir. Yedi önemli noktaya dikilen bu haçlar, Kazan'da kurulacak olan kiliselerin yerini belirlemiştir.¹⁴ IV. Ivan Hristiyanlaştırma faaliyetleri için kilisenin önemini bildiğinden bu konuda önemli adımlar atmıştır. Bu bağlamda cami ve mescit gibi Müslüman mabetleri yıkılıp yerine kiliseler inşa

¹³ Topsakal, *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı Ve Türkler (1552-1917)*, s. 113-120.

¹⁴ Topsakal, *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı Ve Türkler (1552-1917)*, s. 112.

edilmiştir.¹⁵ Bölgenin verimli topraklarının söz konusu kiliselere tahsis edilmesi, Kilise yöneticilerine ekonomik açıdan destek verilmesi, din adamlarının yetkilerini genişleterek idarî konumdaki kişilerin kararlarına müdahale edebilmeleri için hak tanınması da yine bu adımlardan bazılarıdır.¹⁶ Bunların yanı sıra bölgede manastırlar inşa edilmesi de ihmal edilmemiştir. Manastırlara devlet tarafından verilen malî desteğin yanı sıra gelen Rus yerleşimcilerin söz konusu bölgelerde iskan edilmesi, onlara “dokunulmazlık payesi” verilmesi ve hukukî konularda manastır görevlilerine çeşitli yetkiler tanınması kararlaştırılmıştır.¹⁷ Ayrıca Troice-Sergieiev Manastırı’na IV. Ivan tarafından yine toprak alma hakkı ve gümrük ayrıcalığı tanınması da kayda değerdir.¹⁸ Birkaç yıl içerisinde inşa edilen bu manastırlara da kiliselere olduğu gibi tanınan ayrıcalıklar, misyonerlik faaliyetlerinin ivme kazanmasını sağlamıştır.

Misyonerlik çalışmaları kapsamında hayata geçirilen en önemli projelerden biri de 1555 yılında Kazan’da bir başpiskoposluk kurulmasıdır. Bizzat IV. Ivan ve Metropolit Makariy’in de katıldığı Kazan Başpiskoposluğu’nun açılışı, burada sürdürülen faaliyetlerin daha kapsamlı hale geleceğinin açık bir göstergesi olmuştur. Bu bağlamda başpiskopos

¹⁵ Janet Martin, *Medieval Russia, 980-1584*, (New York: Cambridge University Press, 2007), s. 395.

¹⁶ Aliya Sharafullina, “Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2017), s. 24-25.

¹⁷ Topsakal, *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı Ve Türkler (1552-1917)*, s. 121-122.

¹⁸ Pelenski, *Russia And Kazan Conquest And Imperial Ideology (1438-1560s)*, s. 265.

olarak atanan Rahip Guriy'in misyonerlik çalışmaları önem arz etmektedir. IV. Ivan'ın dini sevdirmeye ve benimsetme amacıyla Guriy'e mutedil bir yaklaşım sergilemesini tavsiye etmesi, ilk dönemde misyonerliğin hoşgörölü bir şekilde yapılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Hristiyanlığı kabul eden Tatarlar içerisinde belirli suçlardan hükümlü olanların cezalarının bağışlanması,¹⁹ inşa edilen manastırlarda yardıma muhtaç olanların barındırılması ve söz konusu manastırlara ekonomik açıdan yardım yapılması²⁰ gibi hususlar uygulamaya koyulmuştur. Ancak tüm bu uygulamalara rağmen dinî dönüşümün istenilen düzeyde gerçekleşmemesi üzerine konuya ilişkin politikalar da şiddetli bir hale gelmeye başlamıştır. Nitekim yukarıda da bahsi geçtiği üzere hem Rus tahakkümüne hem de zorla Hristiyanlaştırmaya karşı çıkan Türklerin 1556 isyanı kanlı bir biçimde bastırılmış ve vaftiz olmayı reddeden Tatarlar Kazan'dan sürgün edilerek şehri çevreleyen kalenin dışına taşınmıştır.²¹ Netice itibarıyla 1565 ve 1568 yılları arasında bölgedeki Rus nüfusunun yerli halktan daha fazla olması,²² kısa süre içerisinde böyle bir demografik değişim yaşanması hasebiyle sürgünün ne denli geniş çaplı olduğunu ispatlar niteliktedir.

¹⁹ Sharafullina, "Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)", s. 29.

²⁰ Topsakal, *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı Ve Türkler (1552-1917)*, s. 136.

²¹ Azade-Ayşe Rorlich, *The Volga Tatars A Profile in National Resilience*, (California: Hoover Institution Press, 1986), s. 62.

²² Pelenski, *Russia And Kazan Conquest And Imperial Ideology (1438-1560s)*, s. 268.

Bölge halkının Hristiyanlaşması için yürütülen tüm bu faaliyetler kapsamında Tatarların bir kısmı vaftiz olmuş ve Hristiyanlığı kabul etmiş; böylece Tatarlar içerisinde “*Kreşin (vaftiz edilmiş) Tatarlar*” isimli oluşum ortaya çıkmıştır. Dini yeni kabul edenlerin çocuklarının tamamen bu kültürle yetişmesi ve ilerleyen süreçte Hristiyanlığı terk etmesini önleme amacıyla manastırlar içerisinde okullar kurulmuş ve burada Türklerin çocuklarına Hristiyanlık ve Rus kültürü empoze edilmiştir. Bu da ileriki nesillerin kısmen asimile olmasıyla neticelenmiştir. Kabul etmeyenlerin ise birçoğu yaşadığı bölgelerden uzak yerlere sürgün edilmiş ve onların toprakları Ruslara verilmiş, bir kısmı da öldürülmüştür. Öyle ki Nikon Kroniği’nde 1553-57 yılları arasında Rusların emirlerine uymadığı için Tatarların ileri gelenlerinden 1560 kişinin öldürüldüğü anlatılmaktadır.²³ Bu hadiselerin yukarıda sözü geçen isyan dönemlerinde yaşanmış olması muhtemeldir.

Kazan istilasının hemen akabinde hayata geçirilen bu proje kısa bir süre içerisinde bir zulüm politikası halini alsa da istenilen sonucun elde edilemediği, Guriy’den sonra Kazan Başpiskoposu olan Germogen’in bildirilerinde zikredilmektedir. Guriy’in ölümünden sonra hız kesmeden devam eden Hristiyan misyonerliğinin bir duraklama yaşadığını, sonrasında Guriy’in makamına gelen Germogen’in döneminde tekrar ivme kazandığını söylemek mümkündür. Bu duraklama sürecinde hem Guriy’in ölümünün hem de Rus devletinin dış sorunlarının rol oynadığını belirtmek gerekir. Netice itibarıyla

²³ Sharafullina, “Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)”, s. 23-26.

Germogen'in başpiskopos olmasından sonra çalışmalar kaldığı yerden devam edecektir. 1586'da göreve gelen Germogen, misyonerliğin yavaşladığı söz konusu dönemde Müslüman ve pagan menşeli olup da Hristiyanlaştırılmış olan birçok Türk'ün eski dinlerine geri döndüğünü gözlemlemiştir; bu durumu dönemin devlet idarecisi Çar I. Fyodor Ivanoviç'e bir rapor sunarak bildirmiştir.²⁴ Bu raporda Germogen kabaca vaftiz edilmiş olanların kiliseye gelmediğini, çocuklarını vaftiz ettirmediğini, üzerlerinde haç taşımadığını, cenazelerini Hristiyan mezarlarına defnetmediklerini ifade eder. Bunun yanı sıra eski Tatar geleneklerinin sürdürüldüğünü ve bu bağlamda Kilise'de nikah kıymayıp kendi âdetlerine göre evlendiklerini, ayrıca haftanın belirli günlerinde oruç tuttuklarını bildirmiştir.²⁵ Başpiskopos Germogen'in gözlemlediği tüm bu unsurlar Rus misyonerliğinin ciddi anlamda başarısızlıkla sonuçlandığını ortaya koymaktadır. Bu yüzden Germogen Hristiyanlıktan dönen bu kişileri dine tekrar kazandırmak amacıyla harekete geçmiştir. İlk olarak 1591'de onları kilisede toplayıp bir Hristiyan'ın hayatını nasıl tatbik etmesi gerektiğini anlatmış; dinin emir ve yasaklarını halka aşılama çalışmıştır. Ancak bu çalışmalar da kayda değer bir sonuç vermemiştir. Bu arada Germogen'in sunduğu rapor Çar tarafından olumsuz karşılanmış ve bu sebeple konuya ilişkin birtakım önlemler alınması kararlaştırılmıştır. Bu noktada Hristiyanlaşmış olanların Müslüman Tatarlarla ya da Çuvaş, Çirmiş, Mordova ve Arlarla görüşmelerinin

²⁴ Rorlich, *The Volga Tatars A Profile in National Resilience*, s. 62.

²⁵ Topsakal, *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı Ve Türkler (1552-1917)*, s. 136.

sınırlandırılması, bunun için de söz konusu kişilerin yalnızca Hristiyan nüfusun olduğu bölgelerde ikamet etmeleri amacıyla Müslümanların yaşadığı yerlerden zorla taşınmaları²⁶, bu kısmî serbestlik döneminde bina edilen mescit vb. ibadethanelerin yıkılması, başka din mensuplarıyla Hristiyan olanların evlenmesinin ve alışveriş yapmasının yasaklanması ve hatta Ruslarla evlilik yapmanın şart koşulması gibi milli bir asimilasyona yönelik ve halk üzerinde önemli ölçüde baskı oluşturan eylemler hayata geçirilmiştir.²⁷

XVI. yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve XVII. yüzyılın başlarına kadar sistematik biçimde yürütülen misyonerlik çalışmaları, gerek devlet sınırları içerisinde çok ulusluluğun getirdiği yönetim zorluğu gerekse dış meselelerle ilgili problemler nedeniyle kısmen durağan bir hal almıştır. Ancak 1600'lerin ilerleyen sürecinde konuya ilişkin yeni adımlar atılması ve baskının artması, Türkler içerisinde yeni sorunların yaşanmasına neden olacaktı.

3. XVII. Yüzyıl Misyonerlik Çalışmaları ve Türk Halklarının Durumu

Rus devletinin siyasî konjonktürü XVII. yüzyılın başlarında dış sorunlardan ötürü olumsuz bir izlenime sahiptir. Bu durum devletin odak noktasının başka yönle kaymasına ve dolayısıyla Türk halkları üzerinde uygulanan Hristiyanlaştırma politikalarında

²⁶ Pelenski, *Russia And Kazan Conquest And Imperial Ideology (1438-1560s)*, s. 275.

²⁷ İbrahim Maraş, "Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri" *Dinler Tarihi Araştırmaları I Sempozyumu*, 8-9 Kasım 1996, Dinler Tarihi Yayınları I, (Ankara:1998), s.239.

belirgin bir durağanlık yaşanmasına neden olmuştur. Ancak 1613 yılında I. Mihail Fyodoroviç'in yönetime gelmesi sonrası söz konusu sorunların büyük oranda çözüldüğü ve devlet içerisinde belirgin bir asayişin sağlandığını söylemek mümkündür. Bu süreçten sonra misyonerlik için pratiğe dökülen uygulamalar, şiddet içerikli eylemlerden ziyade iktisadî yaptırımlar, sosyal tedbirler ve birtakım imtiyazlar üzerine bina edilmiştir.

XVII. yüzyılın Hristiyanlaştırmaya yönelik en önemli uygulamaları şüphesiz ki konuya ilişkin belirli aralıklarla çıkarılan kanunlardır. Bu bağlamda 1649 yılında Kazan bölgesi hakkında hazırlanan "Konsey Kanunnamesi", Kreşin Tatarların mülklerini Müslüman olanlara kiraya vermemesi, Müslümanların da ihtida faaliyeti addedilecek bir eylemde bulunmaları durumunda ölüm cezasına çarptırılması gibi önemli hususları ihtiva etmektedir.²⁸ Bu kanunnamenin evvelindeki bazı girişimler ya da söz konusu yasalar Hristiyanlığın istenilen biçimde yayılmasına yardımcı olmamıştır. Bu yüzden devlet ekonomik temelli uygulamaları artırma yoluna gitmiştir. Nitekim 1654 yılında Çar Aleksey Mihayloviç'in emriyle Hristiyanlığa girmeyi kabul eden Rus halkı dışındakilere 15 ruble ödenmesi ve ölen Müslüman bir Tatarın mirasının birinci derece vârislere değil, uzak da olsa Hristiyan olan akrabalarına verilmesi hususları yasalaşmıştır. Bu durum Tatarlar arasında mal varlığı fazla olanlardan

²⁸ Sharafullina, "Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)", s. 37-38.

bir kısmının vaftizi kabul etmesini sağlamıştır.²⁹ Ancak yine de Hristiyanlığın beklenen seviyede yaygınlık kazanmadığını ve hatta bu kuralların Hristiyan olmayanlar tarafından ciddi tepkilerle karşılandığını söylemek mümkündür. Öyle ki Tatarlar 1669 ve 1670 yıllarında Kazak lider Stephan Razin'in başlatmış olduğu isyana katılmışlardır.³⁰

XVII. yüzyılın sonlarına doğru misyonerlik politikaları -özellikle devlet yöneticilerinin değişmesinden dolayı- değişkenlik arz etmiştir. Baskıların elle tutulur bir getirisi olmadığına kanaat getiren Ruslar, daha itidalli bir tavır izlemeyi kararlaştırmış olmalı ki konuya ilişkin müspet uygulamalar hayata geçirilmiştir. Örneğin 1680 yılında "mirzalar" olarak isimlendirilen Tatar seçkinlerinin Hristiyan olması için ekonomik teşvik alması sağlanmıştır.³¹ Yine bu yıl içerisinde Hristiyanlığı kabul etmiş olan Tatar ileri gelenlerine önceden el konulmuş olan mülkleri ve toprakları iade edilmiş; bu kişiler 3 yıl boyunca devlet hizmetinden muaf tutulmuştur. Ancak bu ılımlı durum çok uzun sürmemiş ve 1681 yılında Mihayloviç'in oğlu Çar III. Fyodor, Hristiyan olmayı reddeden Müslüman menşelilerin topraklarına el konulmasına³² ve bu toprakların yeni Hristiyan olmuş Tatarlara

²⁹ İsmail Türkoğlu, "Tataristan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), XL, 163-168.

³⁰ Rorlich, *The Volga Tatars A Profile in National Resilience*, s. 63.

³¹ Matthew P. Romaniello, "Mission Delayed: The Russian Orthodox Church after the Conquest of Kazan", *The American Society of Church History*, 76:3, (2007): s. 537.

³² Danielle Ross, *"Tatar Empire Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia"*, (Bloomington: Indiana University Press, 2020), s. 22.

verilmesine hükmetmiştir. Tüm bunların yanı sıra Türkler, Rus Ortodoks Kilisesi'nin mevcut durumundan da etkilenmişlerdir. XVII. yüzyılın ortalarında Rus Ortodoks Kilisesi içerisinde ayrılıkçı bir grup olarak ortaya çıkan *Eski İnanırlar*'ın³³ görüşlerinin yayılmasından duyulan endişe, Türkler üzerinde kurulan baskıyı daha da artırmıştır. Zira yeni Hristiyan olmuş kişilere şüpheyle yaklaşan Kilise, onlara yönelik yaptığı incelemeleri de sıklaştırmıştır. Ayrıca yerel halkın ikamet ettiği bölgelerde yaşanan birtakım vahşet olayları ve şiddetin yaygınlaşması, Türklerin de konuya ilişkin önemli sorunlarla karşılaşmalarına neden olmuştur.³⁴

Yukarıda sözünü ettiğimiz tüm bu politikalar önceki yüzyıla nazaran bazen daha teşvik edici bazense daha baskıcı olsa da halkın Hristiyanlaşması sağlanamamıştır. Ekonomik yaptırımların neticesinde bazıları din değiştirmeyi kabul etse de çoğunluk eski inançlarını sürdürmeye devam etmiş; bu yüzden de devlet tarafından farklı yerlere sürgün edilmiştir. Hristiyanlığı kabul edenlerin de Rus kültürü içerisinde asimilasyona uğraması kaçınılmaz olmuştur.³⁵ Ancak Rus devleti, girişimlerine mukabil olan bu başarısızlığına rağmen misyonerlik

³³ Eski İnanırlar, Moskova Patriği Nikon'un 1652 yılından itibaren Kilise'de gerçekleştirdiği bir dizi reformu reddeden ve litürjik uygulamaları eski anlayışa göre sürdüren gruba verilen isimdir. Rus Ortodoks Kilisesi içerisinde ayrılıkçı bir grup olarak ortaya çıkan Eski İnanırlar, 1666-67'de yapılan bir sinodda Kilise tarafından aforoz edilmişlerdir. ("Old Believer", (Erişim Tarihi: 19 Mayıs 2022), <https://www.britannica.com/topic/Old-Believers>)

³⁴ Romaniello, "Mission Delayed: The Russian Orthodox Church after the Conquest of Kazan", s. 538.

³⁵ Maraş, "Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri", s. 240.

faaliyetlerini ilerleyen süreçte de uygulamaya devam edecektir.

4. XVIII. Yüzyılda Hristiyanlığı Yaymaya Yönelik Uygulamalar

Rus devletinin Hristiyanlığı Türkler arasında yayma çalışmaları ilk dönemde paganlara nazaran Müslüman Türkler üzerinde yoğunlaşsa da tarihsel kayıtlar, XVIII. yüzyıldan sonra bu faaliyetlerin paganlar için etkin biçimde hayata geçirildiğine işaret etmektedir. Bunun muhtemel sebebi pagan kökenlilerin vaftiz edilmesinin Müslümanlara nispeten daha kolay olmasıdır. Zira hem Müslümanlar Hristiyanlığa karşı güçlü bir direniş göstermiş hem de misyonerler İslamiyet'in argümanlarına karşı başarılı bir antitez geliştirememiştir. Dolayısıyla bölgedeki siyasî nüfuzunu güçlendirmek için dikkatini pagan halklara da kanallere vermeye karar veren Rus devleti, ilerleyen süreçte konuya ilişkin daha kapsamlı ve sistematik adımlar atacaktır.

XVIII. yüzyılın başlarında uygulanan misyonerlik araçlarından en önemli olanı, eğitim alanında yapılan atılımlardır. I. Petro'nun Kazan Metropoliti olarak görevlendirdiği Tihon, 1707-9 yılları arasında vaftiz olmuş 32 Tatar çocuğu misyoner olmaları için eğitmeye başlamıştır. Ayrıca 1723 yılında din adamlığı için eğitilen çocuklar için "Kazan Ruhban Slav Latin Okulu" açılmış; burada da 14 Tatar öğrenciye eğitim verilmiştir.³⁶ Bu girişimler halkı vaftiz etme konusunda istenilen başarıyı elde edememiş

³⁶ Sharafulina, "Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)", s. 43-44.

olsa da ilerleyen süreç için önem teşkil etmektedir. Zira hem yeni dini Türk kökenli çocuklara empoze ederek kökten bir Hristiyan yetiştirmeye dönüktür hem de XIX. yüzyılda bu konuda yapılacak ileri düzeyde çalışmalara bir nevi dayanak oluşturmuştur. Bunların yanı sıra Tihon'un eğitim noktasında yalnızca dinî boyutla sınırlı kalmaması da üzerinde durulması gereken bir husustur. Onun Slav kültürünü baz alarak eğitim vermesi, Hristiyanlığı kabul edenlerin aynı zamanda milli kimliğinin de dejenere olmasına zemin hazırlamıştır. Eğitim çalışmalarının yanı sıra Tihon'un pagan olan Çeremişler üzerindeki başarısına da değinmek gerekir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere XVIII. yüzyılda pagan halkların Hristiyanlaştırılması daha fazla önemli hale gelmiştir. Bu bağlamda I. Petro, Tihon'u Yaranski, Urjumski ve diğer bölgelerde yaşayan Çeremişleri vaftiz etme hususunda görevlendirmiştir. Bunlar içerisinde 3683 Çeremiş'in Hristiyanlaştırılması neticesinde I. Petro, maliyeti kendi hazinesinden karşılanmak üzere kiliseler ve din adamı yetiştirecek okullar yapılmasına karar vermiştir.³⁷

XVIII. yüzyılın Rus misyonerliğine yönelik üzerinde durulması gereken bir diğer nokta, tıpkı önceki dönemlerde olduğu gibi Çar I. Petro döneminde de uygulanan askerî ve iktisadî faaliyetlerdir. Bu bağlamda yine Hristiyanlığı kabul edenlere vergi muafiyeti, etmeyenlerin ise mal varlıklarına devlet tarafından el konulması gibi yaptırımlar uygulanmıştır. Bunun haricinde I. Petro'nun Tatar toprak ağalarının 6 ay içerisinde Hristiyan olmaları,

³⁷ Topsakal, *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı Ve Türkler (1552-1917)*, s. 148.

aksi takdirde mallarının devlet mülkiyetine geçeceği yönündeki 1713 tarihli fermanı da kayda değerdir.³⁸ Ayrıca 1720'li yıllarda ve XVIII. yüzyılın sonlarına doğru çıkarılan yasalarla Hristiyanlığı seçen Tatarlar 3 yıl boyunca vergiden ve askerlikten muaf tutulmuş; yeni vaftiz olanların ödeyeceği vergiler de Müslüman olanlara yüklenmiştir. Bu şartlar sebebiyle birçok Tatar vaftiz olmayı kabul etmişse de bunun gönüllü bir din değiştirme kararı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak tüm bu politikalar netice vermiş olmalıdır ki 1725'e kadar yaklaşık olarak 40 bin yabancı kökenli kişinin Hristiyan olduğu kabul edilmiştir.³⁹ Nicelik olarak kısmen başarılı addedilebilecek bu bilançonun mahiyetinin ise başarılı olduğunu söylemek zordur. Zira bölgeden gelen istihbarata göre devletin verdiği tüm bu ayrıcalıklara rağmen Hristiyanlığın kalben benimsenmesi söz konusu değildir. Vaftiz olanlar yalnızca cezalardan kaçabilmek ya da tanınan fırsatlardan yararlanabilmek adına Hristiyanlığı kabul etmiştir ve dinin hiçbir emrini yerine getirmeden hayatlarını eskisi gibi tanzim etmeye devam etmektedir.⁴⁰ Bu durum yani “görünüşte başarı”, devleti halkın Hristiyanlığı özümsemesi adına daha organize bir girişime sevk edecektir.

³⁸ Sharafullina, “Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)”, s. 45-46.

³⁹ Rorlich, *The Volga Tatars A Profile in National Resilience*, s. 64.

⁴⁰ Robert P. Geraci, Michael Khodarkovsky, *Of Religion and Empire Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, (New York: Cornell University Press, 2001), s. 130.

4.1. Yeni Vaftizliler Dairesi

XVI. yüzyıldan bu yana gerek Kilise mensuplarının uğraşları gerekse devlet tarafından yürürlüğe konulan muhtelif uygulamalar, misyonerlik konusunda elle tutulur ve kalıcı bir sonuç vermemiştir. Esasında XVIII. yüzyılın ortalarına kadar konuya sistematik bir yaklaşımın olmadığını, misyonerlik kapsamındaki faaliyetlerin idarecilerin siyasî anlayışına ya da Kazan Başpiskoposluğu'na atanan görevlilerin muamelelerine göre değişkenlik gösterdiğini ifade etmek gerekir. Bu durum hem devlet hem de misyonerler tarafından Hristiyanlaştırma çalışmalarının enikonu bir başarı sağlayamamış olmasındaki temel sebep olarak addedilmiştir. Dolayısıyla çalışmaları organize ve sistematik bir hale getirmek ve belli bir düzen çerçevesinde yürütmek için harekete geçilmiştir. Bu kapsamda kurulan Yeni Vaftizliler Dairesi, XVIII. yüzyılın ve tüm misyonerlik çalışmalarının en önemli adımlarından biri olmuştur. 1731 yılında Hristiyanlığın yayılmasına ilişkin çalışmaları yönetme ve hızlandırma amacıyla kurulan Yeni Vaftizliler Dairesi, Aleksey Raifsky liderliğinde belirli bir misyon politikası belirlemiş ve bu doğrultuda çalışmalarına başlamıştır. İlk olarak misyoner kadrolarının tamamlanması gündeme gelmiş bu doğrultuda misyonerlik eğitimi verecek kurumların tahsis edilmesinin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu noktada 1732'de Kazan'a piskopos olarak atanan Rahip Larion'un da etkisi yadsınamaz. Onun aracılığıyla 1735 yılında Kazan bölgesindeki Hristiyan ve Hristiyan olmayan çocuklar için 4 okul kurulması kararlaştırılmıştır. Okulların eğitim programı Hristiyan olanlara din, olmayanlara ise

yalnızca Rusça ve genel ilimler öğretmek üzere planlanmıştır. Bu durum da yerli halkı Hristiyanlaştırmadan önce asimile etmeye yönelik bir politika uygulandığının açık kanıtıdır. Ancak Larion'dan sonra onun projelerinin sekteye uğraması ve sonraki idarecilerin döneminde yaşanan kargaşalar, Çariçe Anna Ivanovna'yı 1740 yılında Daire'de bir revize yapmaya sevk etmiştir.⁴¹ Yeni düzenlemeyle birlikte Daire'nin Kazan, Nijniy Novgorod, Astrahan ve Voronej'de 4 ayrı merkez kurması ve faaliyetlerini bu merkezler üzerinden yürütmesi kararlaştırılmıştır. Yeni Vaftizliler Dairesi'nin bundan sonra kapatıldığı 1764 yılına kadar sürecek olan faaliyetleri, baskı ve zulüm üzerine kurulu uygulamalardan müteşekkildir. Kazan piskoposu Luka Konaşeviç döneminde halk üzerindeki tahakküm artırılmış ve hükümetin emriyle 1743 yılında Kazan'da bulunan 536 caminin 418'i yıkılmıştır. Bu durum ve artan baskılar halkı isyan noktasına getirmiş ve bazı köylerde başkaldırı hareketleri yaşanmıştır. Kayıtlarda bu olayları bastırmak adına Rus askerleri tarafından halka şiddet uygulandığı, bazı kimselerin öldürüldüğü, bazılarının da tutuklanarak zorla vaftiz edildiği anlatılmaktadır.⁴²

4.2. II. Katerina Dönemi ve Hoşgörü Politikası

Yukarıda bahsi geçen zulümlere tahammülü kalmayan halkın çeşitli bölgelerde isyan etmesi

⁴¹ Topsakal, *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı Ve Türkler (1552-1917)*, s. 161-63.

⁴² Geraci, Khodarkovsky, *Of Religion and Empire Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, s. 133-34.

devlette bu başkaldırı hareketlerinin büyüyeceği noktasında bir endişe uyandırmış; bu sebeple belirgin bir politika değişikliğine gidilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak baskı döneminin öne çıkan ismi Luka Konaşeviç görevden alınmış ve Yeni Vaftizliler Dairesi kapatılmıştır.⁴³ Akabinde yapılacak olan misyonerlik çalışmalarının zorlama değil, eğitim ve Hristiyanlığı tanıtmak üzerine kurulması kararlaştırılmıştır. Bu bağlamda halka İncil'i anlatması için yıllık 150 ruble maaş alacak olan vaizler görevlendirilmiştir.⁴⁴ Bunun dışında 1773 yılına gelindiğinde “Dinî Hoşgörü Kararnamesi” yayınlanmış ve bu kapsamda Hristiyan olmayanları vaftize zorlamak devlet tarafından yasaklanmıştır. Ayrıca bu kararnameyle yeni ibadethaneler yapılmasına izin verilmiş ve Tatarların Rusya’da ticaret yapabilmesinin önü açılmıştır.⁴⁵ Böylece Tatarlar hem dinî hem iktisadî açıdan kısmî bir özgürlüğe kavuşmuştur.

II. Katerina dönemindeki hoşgörü politikasının en önemli tezahürü Rusya sınırları içerisinde bulunan Müslümanlar için 1789 yılında Ufa şehrinde “Orenburg Müftülüğü/Nezaretî” açılmasıdır. Bu kurumun açılması bir noktada devletin Müslüman nüfusu resmî olarak tanınması anlamına gelmektedir ki akabinde bu doğrultuda önemli adımlar atılmıştır. Örneğin bu kurumun açılışından sonra belirli bölgelerde faaliyet göstermesi için Tatar imamlar

⁴³ Türkoğlu, “Tataristan”, 165.

⁴⁴ Michael Khodarkovsky, *Russia Steppe Frontier The Making of a Colonial Empire, 1500-1800*, (Bloomington: Indiana University Press, 2004), s.196.

⁴⁵ Sharafullina, “Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)”, s. 51.

tain edilmiş, -hükümetin izniyle- mollalar ve alimler yetiştirilmiştir. Ayrıca söz konusu imamlar için bazı şehirlerde kervansaraylar ve camiler inşa edilmiştir. Dışarıdan bakıldığında hoşgörü merkezli politikalar olduğu düşünülecek olan bu uygulamalar, aslında devletin Müslümanlara başka bir yönden müdahale edebilmesi için bir vasıta görevi görmüştür. Nitekim hükümet nezdinde yetiştirilen mollalar ve alimler sayesinde devletin dine karışması, halkın onlara yönelik güvenini sarsmıştır. Rus devleti muhtemelen bu vesileyle halkı İslamiyet'ten soğutmayı, belki de yüzyıllardır başaramadığı Hristiyanlığa dönüşümü bu biçimde sağlamayı ummuştur.⁴⁶

Özetlemek gerekirse XVIII. yüzyılın misyonerlik siyaseti, genel anlamda önceki döneme benzer bazı uygulamaları ve kısmen eğitime yönelik girişimleri ihtiva etmektedir. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi bu yüzyılda eğitim noktasında atılan adımlar, konunun önemini ortaya koyması hasebiyle XIX. yüzyıl misyon çalışmalarına ilham verecek ve Rus devleti bu bağlamda oldukça önemli adımlar atacaktır. Bunun yanı sıra Hristiyanlaştırma konusunun kurumsal bir boyut kazandığı XVIII. yüzyıl, bu sayede önemli ölçüde zulüm ve baskıların yaşandığı bir dönem haline gelmiştir. Yüzyılın sonlarına doğru devlet, politikasını değiştirip ılımlı bir yaklaşım benimsese de bunun kayda değer bir başarı sağladığını söylemek zordur. Zira nicel olarak belirgin sayıda kişi vaftiz olmuştur ancak bu kişiler eski inançlarına ait çeşitli pratikleri sürdürmeye devam etmiş ve Hristiyanlığı özümsememiştir.

⁴⁶ Maraş, "Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri", s. 242.; Türkoğlu, "Tataristan", 165-66.

Bunun haricinde Hristiyanlığa geçen Müslüman sayısı ise oldukça azdır çünkü İslamiyet'i bünyesinde barındırdığı tarihî ve edebî kültürden ve ilmî birikimden bağımsız düşünmek ve yalnızca bir din olarak tanımlamak zordur. Bu yüzden Hristiyanlığı seçmek, esasında tüm bu medeniyet unsurlarından vazgeçmeye tekabül etmektedir.⁴⁷ Tüm bu durumlar misyonerliğin paganlara nispeten Müslümanlar üzerinde çok daha az tesir etmesine neden olmuştur. Muhtemelen Rus devleti de bu perspektiften bakarak XIX. yüzyılda politikaları belirli bir yöne, eğitim alanına kanalize etmiş ve bu sayede Türkleri hem Hristiyanlaştırmayı hem de Ruslaştırmayı gaye edinmiştir.

5. XIX. Yüzyılda Rus Misyonerliği

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Çariçe II. Katerina'nın direktifleri doğrultusunda benimsenen hoşgörü siyaseti ve ılımlı misyonerlik çalışmaları, Türk halkları için kısmen serbest bir ortamın oluşmasını sağlamış ve bu durum vaftiz edilmiş olan birçok kişinin eski dinine geri dönüşünü beraberinde getirmiştir. Bunlar arasında ekseriyeti Müslüman olan yeni vaftizlilerin İslamiyet'e geri dönmesi ve yukarıda da bahsi geçtiği üzere Müslümanlar için birtakım kurumlar tahsis edilerek mollalar yetiştirilmesi, Müslümanların belirli düzeyde nüfuz ve özgürlük kazanmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra yüzyıllar boyu yapılan misyonerlik çalışmalarının kayda değer bir netice sağlamamış olması, devleti pratiğe dökülen

⁴⁷ Geraci, Khodarkovsky, *Of Religion and Empire Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, s. 143.

uygulamaların mahiyetini sorgulamaya itmiştir. Bu bağlamda XIX. yüzyıla kadar zorlama ve maddi teşviklerin sonuç getirmediği ve bu biçimde Hristiyan olanların dine karşı bir gönül bağı oluşmadığı, yalnızca şeklen vaftiz olmayı kabul ettiği anlaşılmıştır. Ayrıca -bilhassa eğitim faaliyetleri çerçevesinde- Rus dilinin kullanımı da halkın dine uzak kalmasındaki bir başka faktör olarak görülmüştür.⁴⁸ Tüm bu etkenler XIX. yüzyılın misyon siyasetini şekillendirecek ve Hristiyanlaştırma çalışmaları artık tamamen hedefteki halkların sosyokültürel yapısına ve dil hususuna odaklanarak yürütülecektir.

Eğitim faaliyetlerine geçmeden önce XIX. yüzyılın başlarında sürdürülen politikalara kısaca değinmek gerekir. 1812 yılında İncil'i yerel dillere çevirmek ve böylece halkın Hristiyanlığın esaslarını anlamasını sağlamak için kurulan Kitab-ı Mukaddes Topluluğu, 1814 yılında İncil'i Kazan Tatarcası'na tercüme etmiş ve 1818 yılında da Kazan'da bir şube açmıştır. Ancak kuruluşun çeşitli faaliyetlerine rağmen Hristiyanlaştırma konusunda bir ilerleme kaydedilmemesi ve vaftiz olmuş olanların yine bu dönemde eski dinlerine geri dönüş yapması, devletin farklı yöntemlere yönelmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda Çar I. Nikolay tarafından Kitab-ı Mukaddes Topluluğu kapatılmış ve 1827 yılında Hristiyanlıktan başka inançları kabul etmek yasaklanmıştır. İlerleyen süreçte eğitime yönelik adımlar atılsa da derslerin Rusça verilmesi, geçmişte olduğu gibi elle tutulur bir

⁴⁸ Geraci, Khodarkovsky, *Of Religion and Empire Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, s. 276.

başarı sağlanamamasına neden olmuştur.⁴⁹ Bu durum devleti farklı metotlar izlemeye sevk etmiştir. Dolayısıyla XIX. yüzyılda eğitim yoluyla Hristiyanlaştırma çalışmaları, önceki girişimlere nazaran bazı nüansları bünyesinde barındırmış; aynı zamanda bu dönemde benimsenen uygulamalar Rus devletinin XX. Yüzyıl eğitim politikalarına dahi sirayet etmiştir. Bu noktada yeni eğitim fikirlerinin öncüsü İlimsky ve dil eğitimcisi Timotiyeve, icraatları hasebiyle XIX. yüzyıl misyonerliğinin eğitim ayağında ön plana çıkan isimleridir.

XIX. yüzyılın büyük eğitim reformcusu olarak niteleyebileceğimiz Türk dili profesörü Nikolay Ivanoviç İlimsky, 1822 yılında dünyaya gelmiştir. Çocukluğu boyunca dinî eğitim aldıktan sonra Kazan İlahiyat Akademisi'nde okuyan İlimsky, dil konusunda uzmanlaşmış ve bu alanda faaliyet göstermeye başlamıştır. Birçok dile iyi derecede hâkim olduğu bilinen İlimsky, özellikle Tatarca ve Tatar kültürüyle yakından ilgilenmiştir. Bu bağlamda Tatar köylerini gezerek dilin yerel kullanımlarını öğrenmeye gayret etmiş, ilim adamları ve tüccarlarla münasebet kurmuş ve Tatar medreselerinde derslere girerek onların eğitim tarzlarını gözlemlemiştir.⁵⁰ Bu sayede Tatarların sosyokültürel yapılarına derinden vakıf olmayı başaran İlimsky, Hristiyanlaştırma çalışmaları için eğitim odaklı ancak eski denemelere kıyasla kritik noktalarda farklı yaklaşımlar içeren bir sistem önermiştir. Bu sisteme göre hem genel hem

⁴⁹ Sharafullina, "Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)", s. 55-57.

⁵⁰ Mehmet Aça, "Misyoner-Şarkiyatçı Nikolay İvanoviç İl'minskiy'in Çarlık Rusyası'nın Hristiyanlaştırma ve Ruslaştırma Politikalarındaki Yeri", *Yeni Türkiye*, 55, (2013): s. 5.

de dinî eğitimin yapıldığı okullarda din muhtevalı müfredata ağırlık verilecek ve eğitim dili Tatarca olacaktır. Bunun yanı sıra Ilminsky'nin sistemi kullanılacak olan eğitim materyallerinin Tatarca dilinde ancak Kiril alfabesiyle yazılmış biçimde hazırlanmasını⁵¹ ve eğitimcilerin de yerli halktan seçilmesini⁵² öngörmektedir. Böylece çocuklar hem Rusça'ya ve dolayısıyla Rus kültürüne aşina olacak ve kendi dillerinden kısmen uzaklaşacakları için geleneksel ve manevi bağlarında bir nebze kopma meydana gelecektir hem de dinî eğitimi bilmedikleri bir dilde değil de kendi dillerinde almış oldukları için Hristiyanlığı çok daha yakından tanıyarak içselleştireceklerdir. Nitekim Ilminsky dil meselesini Hristiyanlığı yaymanın ve yabancıları entegre etmenin en önemli basamağı olarak görmüş ve bu doğrultuda adımlar atarak Rus devleti içerisinde yaşayan farklı etnik kimliklerin Ortodoks bir Rus gibi yetişmesini hedeflemiştir. Bu bağlamda 1863 yılında Kazan'da açılan "Hristiyanlaştırılmış Tatarlar Merkez Okulu" isimli kurumda Ilminsky'nin söz konusu politikaları hayata geçirilmiş ve bu okulda misyonerler ve öğretmenler yetiştirilmeye başlanmıştır. Ilminsky'nin projesinde önemli bir yere sahip olan dil eğitimcisi Vasily Timotiyev de burada hizmet vermiştir.⁵³ Kreşin bir Tatar olan Timotiyev, kutsal metinlerin Tatarcaya ve yöresel ağızlara çevrilmesi işindeki katkılarından dolayı ayrıca önemli bir teşkil

⁵¹ Sharafullina, "Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)", s. 60.

⁵² Dominic Lieven (Ed.), *The Cambridge History Of Russia Volume II Imperial Russia, 1689-1917*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. 41.

⁵³ Maraş, "Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri", s. 243.

etmektedir.⁵⁴ 1917 yılına kadar faaliyet gösteren bu okulların mezunları din adamı ya da Hristiyanlığı yayacak olan öğretmenler haline gelmiştir. Bu uygulamanın başarılı sonuç verdiği görülünce Ilminsky dönemin Eğitim Bakanı Tolstoy'a projesini sunmuş ve nihayetinde hem dinî hem de müspet ilimlerin verildiği, bunun yanında Rusçanın da öğretildiği 4 yıllık ilkokullar kurulmuştur. Netice itibarıyla iki kültürün ve dilin sentezlenerek sunulduğu bu proje eskiye nazaran ciddi bir başarı sağlamış ve Hristiyanlık yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu yeni tarzın göz ardı edilemez başarısı, Rus devletinin de dikkatini çekmiş ve 1870 yılında yayınlanan bir kararnameyle sistem kabul görmüştür.⁵⁵ Böylece vaftiz olanlar için Tatarca Eğitim veren Rus-Tatar okulları, hükümetin direktifleriyle birçok yerde faaliyete geçmiştir.⁵⁶ 1872 yılına gelindiğinde ise yabancılara eğitim vermesi için öğretmenler yetiştirilmesi amacıyla kurulan “Kazan Öğretmen Okulu”, 1914 yılına kadar aktif olmuştur.⁵⁷ Bu okul sayesinde Hristiyanlığı köklü bir biçimde öğrenen öğrenciler, mezun olup göreve başladıklarında eğitimli birer misyoner halini almış ve Hristiyanlığın yayılmasında önemli bir rol oynamışlardır.

⁵⁴ Aça, “Misyoner-Şarkiyatçı Nikolay İvanoviç İl'minskiy'in Çarlık Rusyası'nın Hristiyanlaştırma Ve Ruslaştırma Politikalarındaki Yeri, s. 9.

⁵⁵ Kutay Üstün, Metehan Karakurt, “İlminski'nin Eğitim Sistemi Üzerinden Rus Milliyetçiliğinin Kısa Bir Okuması”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 42, (2019): s. 183.

⁵⁶ Lieven, *The Cambridge History Of Russia Volume II Imperial Russia, 1689-1917*, s. 212.

⁵⁷ Durmuş Arık, “Türk Kültürünün Farklı Bir Boyutu Olarak Kreşin-Hristiyan Tatarların Dinî İnanışları” *AÜİFD*, 47/1, (2006): s. 77.

Kazan'ın ilk piskoposu Rahip Guriy'in anısını yaşatmak adına onun ismi verilen "Aziz Guriy Kardeşliği" de Hristiyanlığın halka sevdirmesi amacıyla ortaya çıkan kuruluşlardan biridir. 1867'de kurulan bu kurum, Hristiyanlığın yaygın olmadığı bölgelerde kiliseler inşa etmek, bu kiliselerin mensuplarının ihtiyaçlarını gidermek, eğitim vasıtasıyla dini güçlendirmek ve vaftiz edilenlerin ana dillerinde kitaplar yayınlamak gibi misyonlara sahiptir.⁵⁸ Bu son misyon doğrultusunda söz konusu dönemde çeviri faaliyetlerinin de kayda değer bir ilerleme sağladığını söylemek gerekir. Zira bu cemiyetin de desteğiyle 1876 yılında "Ortodoks Misyoner Cemaati Tercüme Komisyonu" kurulmuş ve bu kuruluş sayesinde muhtelif dinî metinler farklı Türk dilleri başta olmak üzere birçok dile çevrilmiştir.⁵⁹

İlminsky'nin eğitim politikalarının devlet tarafından benimsenmesinde şüphesiz ki yalnızca Hristiyanlaştırmaya olan katkıları değil, aynı zamanda azınlıkları Ruslaştırma noktasında sağladığı yarar etkin olmuştur. Zira bu sistem sayesinde kendi kültüründen ve dilinden kısmen uzaklaşmış ve Ortodoks Rus kimliğini rahatlıkla ve kendi rızasıyla benimseyebilecek olan belirli bir nüfus ortaya çıkmıştır. Muhtemelen bu sebeptendir ki İlminsky, yalnızca Tatarların değil Çuvaşların, Kazakların, Özbeklerin ve diğer grupların da bu tarzda eğitim almasını savunmuştur. Ayrıca Türk halklarının tek bir dil konuşmalarını ve bu sayede

⁵⁸ Sharafullina, "Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)", s. 67-68.

⁵⁹ Aça, "Misyoner-Şarkiyatçı Nikolay İvanoviç İl'minskiy'in Çarlık Rusyası'nın Hristiyanlaştırma Ve Ruslaştırma Politikalarındaki Yeri, s. 12.

ortak bir kültürün içinde bulunmalarını engellemek ve ayrı etnik kökenler ait olduklarını düşündürmek isteyen İlimsky, onların dilleri arasında bulunan nüansları artırmak için çalışmalar yapmıştır.⁶⁰ Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere İlimsky'nin misyonerlik kapsamındaki fikirleri ve hayata geçirdiği uygulamalar, esasında çok daha derin hedefleri bulunan ve azınlıkların kimliklerine ve tarihî kökenlerine bir saldırı niyeti taşıyan çalışmalardır. Başlangıçtan beri hedeflenen bu olmasına rağmen yanlış stratejiler sebebiyle istediği sonuca ulaşamamış olan Rus devleti, bu eğitim modeli sayesinde kayda değer bir yol kat etmiş ve sırf XIX. yüzyılda 200.000 Tatarın Hristiyanlaşmasını sağlamış olsa da yüzyılın sonuna doğru geriye dönüş hareketleri başlamış ve nihayetinde 1900'lerin başında 50.000'den fazla kişi tekrar Müslüman olmuştur. Bolşevik İhtilali'nden sonra da - muhtemelen Rusya içerisindeki siyasî çalkantıların oluşturduğu boşluk ve din temelli siyasetten vazgeçilmesi hasebiyle- geriye dönüşler devam etmiştir.⁶¹ Netice itibarıyla Rus devletinin bünyesinde bulunan farklı etnisiteleri kolektif bir milli şuur oluşmasını engellemek adına asimile etme ve kendi içerisinde homojen bir Rus milleti oluşturma yönünde sürdürdüğü çalışmalar, belirli bir derecede başarıya ulaşmış ve Türk halkları dinî ve kültürel noktada bir dezenformasyona uğramıştır. Ancak bu amaç için dine, dile ve kültüre yönelik yüzyıllarca uygulanan çalışmalara rağmen nihai anlamda istenilen sonuç

⁶⁰ Üstün, Karakurt, "İlimskiy'nin Eğitim Sistemi Üzerinden Rus Milliyetçiliğinin Kısa Bir Okuması", s. 184.

⁶¹ Sharafullina, "Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler)", s. 63.

elde edilememiş ve Türk halkları kimliklerini belirli ölçüde koruyabilmiştir. Dolayısıyla Rus devletinin yaklaşık 400 yıl süren çabası, farkı kimlikleri Rus milletine mezcederek tek tip bir ulus oluşmasını hedeflerken nihai anlamda yalnızca “zulüm politikaları” olarak tarihteki yerini almıştır.

Sonuç

Bu çalışmada Rus Ortodoks Kilisesi ve Rus devletinin ortaklaşa yürüttüğü Türk halklarına yönelik Hristiyanlaştırma faaliyetlerini genel hatlarıyla ele almaya çalıştık. XVI. yüzyılda Çar IV. Ivan'ın Kazan Hanlığı'nı işgal ederek bölgede bir Rus hâkimiyeti kurmasıyla başlayan misyonerlik çalışmaları, XX. Yüzyılın başlarına kadar Türk halklarının dinî ve sosyal yaşantısı üzerinde ağır baskılar oluşturan bir furya haline dönüşmüştür. Zira bu çalışmalar Hristiyanlığı yaygın hale getirmekten ziyade hem devletin emperyalist ideallerine ulaşma hem de bünyesinde bulunan yabancı unsurları kültürel noktada bir dejenerasyona uğratarak asimile etme ve böylece söz konusu unsurların tehdit oluşturma ihtimalini ortadan kaldırma aracı olmuştur. Öyle ki misyonerlik faaliyetleri için Rus Ortodoks Kilisesi'ne maddi manevi her türlü desteği sağlayan Rus devleti, bu hedeflere ulaşabilme uğruna zaman zaman ılımlı zaman zaman da baskıcı ve zulüm denilebilecek politikaları hayata geçirmiştir. Netice itibarıyla yaklaşık olarak 350 yıllık Hristiyanlaştırma sürecinde belirgin aralıklarla büyük çoğunluğu Müslümanlardan, bir kısmı da paganlardan müteşekkil olan Türk halklarına Hristiyanlığı benimsetme ve sevdirmeye adına askerî ve malî konularda çeşitli imtiyazlar

verilmesi ya da bazı ödüller konması gibi müspet politikalar uygulanmıştır. Ancak bunların kayda değer bir gelişmeye imkan sağlamadığını anlayan yöneticiler genel itibariyle şiddet uygulamalarına başvurmuştur. Bu bağlamda ceza, şiddet, sürgün, zorla Hristiyanlaştırma ya da çeşitli haklardan mahrum bırakma gibi uygulamaların yanı sıra Türk çocuklarına Hristiyanlığın ve Rus kültürünün çekirdekten empoze edilmesi için eğitim kurumları ihdas edilmesi, vaftiz olanlar için kurumsal yapıların oluşturulması ve bu suretle Türk halklarına takibat yapılması söz konusu olmuştur. Yönetici değişikliğini ya da bölgede misyonerlik çalışmalarını idare eden din adamlarının, zaman içerisinde farklılık gösteren bu uygulamalarının değişmeyen tek yönü, sadece halkı inançlarından vazgeçirerek Hristiyanlaştırmaya değil aynı zamanda onların milli kimliklerine de etki ederek Ruslaştırmaya yönelik olmasıdır. Netice itibariyle yüzyıllar süren bu çalışmaların nihayetinde belirli bir kesimin Hristiyanlaşması sağlanmış olsa da misyonerliğin ekseriyeti, kişileri mecbur bırakmaya dayalı olduğundan ve dolayısıyla yeni dini kabul edenler bunu cebren yapmış olduğundan birçoğu eski inançlarına geri dönmüştür. Ancak Rus Ortodoks Kilisesi'nin ve Rus devletinin bu çabasının yalnızca vaftiz olanlar üzerinde karşılık bulduğunu söylemek gerçekçi olmaz. Zira Hristiyan olanların çoğunluğu eski dinlerine geri dönmüş olsa da -özellikle XIX. yüzyılda yürütülen eğitim faaliyetlerinin etkisiyle- öz kültürlerinin belirli ölçüde bozulmaya uğradığını ve Rus kültürü içinde kısmen asimile olduklarını ifade etmek mümkündür. Nihayetinde Rus devleti bünyesine kattığı topraklarda yaşayan farklı etnik kökenlerin dinî ve milli kimliklerine hoşgörü

göstermeden ve eşitlikçi bir yaklaşımı benimsemeden onları kendi kültürleri içerisinde eritmeyi ve sonunda Ruslaştırmayı hedeflemiş, bunun için de en geçerli ve işe yaraması muhtemel argüman olan dini kullanmıştır. Zira Rus kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelen Ortodoks Hristiyanlık, yabancıları asimile etmek için istifade edilebilecek en kuvvetli araçtır. XVI. yüzyıldan itibaren Rus siyasetine yön veren dinsel menşeli ideolojilerin etkisi de bu girişimlerin bir başka boyutunu teşkil etmektedir. Ancak Rusların Türklere yönelik yüzyıllar süren misyonerlik çalışmalarına ilişkin kanaatimizce söylenebilecek en kesin şey, Rus devletinin siyasî çıkarları için kutsalı, Rus Ortodoks Kilisesi'nin ise dini yayabilmek için politikanın nüfuzunu kullandığıdır. Devletin ve Kilise'nin bu amaçları, nesiller boyunca baskı ve zulümlere maruz kalan Türk halklarının kısmen asimile olarak kendi kültürlerine ve yapılarına yabancılaşmasıyla sonuçlanmıştır.

Kaynakça

- Aça, Mehmet, (2013). Misyoner-Şarkiyatçı Nikolay İvanoviç İl'minskiy'in Çarlık Rusyası'nın Hristiyanlaştırma Ve Ruslaştırma Politikalarındaki Yeri. Yeni Türkiye, 55, 1464-1477.
- Albayrak, Kadir, (2005). İznik Konsili Öncesinde Ve Sonrasında Heretik Hristiyan Akımları. Uluslararası İznik Sempozyumu. Bursa: İznik Belediyesi Kültür Yayınları.
- Arık, Durmuş, (2008). Tatar Türkleri Arasındaki Hristiyanlar: Kreşinler. AÜİFD, XLIX/II, 57-75.
- Arık, Durmuş, (2006). Türk Kültürünün Farklı Bir Boyutu Olarak Kreşin-Hristiyan Tatarların Dinî İnanışları. AÜİFD, 47/I, 67-86.

Bogatyrev, Sergei, (2007). Reinventing the Russian Monarchy in the 1550s: Ivan the Terrible, the Dynasty, and the Church. SEER, 85 (2), 271-293.

Bolsover, G. H., (1957). Ivan the Terrible in Russian Historiography. Transactions of the Royal Historical Society, 7, 71-89.

Cherniavsky, Michael, (1959). Khan or Basileus: An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory. Journal of the History of Ideas, 20 (4), 459-476.

Cherniavsky, Michael, (1955). The Reception of the Council of Florence in Moscow. Church History, 24 (4), 347-59.

Duncan, Peter J. S., (2000). Russian Messianism Third Rome, Revolution, Communism And After. London: Routledge.

Geraci, Robert P., Khodarkovsky, Michael (Ed.), (2001). Of Religion and Empire Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia. New York: Cornell University Press.

Gökgöz, Saime Selenga, (2008). Misyoner Rahip Yevfimiy Malov'un Şakirtle Sohbeti: Çarlık Rusyası'nda Ortodoks Misyon Siyasetinin Araçları. Volga-Ural Bölgesinde İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri. İstanbul.

Halperin, Charles J., (2020). On Recent Studies Of Rus' Relations With The Tatars Of The Jochid Ulus. Gorden Horde Review, 8 (1), 32- 50.

Halperin, Charles J., (1987). Russia And The Golden Horde The Mongol Impact On Medieval Russian History. Bloomington: Indiana University Press.

Hayes, Stephen Tromp Wynn, (1998). Orthodox Mission Methods: A Comparative Study. Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of South Africa, Pretoria.

Kapıcı, Özhan, (2017). Halil İnalçık Armağanı- III Tarih Araştırmaları (Ahmet Özcan Ed.). Tsargrad'ın Düşüşü, Moskova'nın Yükselişi: Çarlık Dönemi Rus Tarih yazımında 1453 Üzerine Apokaliptik Anlatılar, Mesiyanik Söylemler Ve Oryantalistik Betimlemeler (ss. 23-61). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Khodarkovsky, Michael, (2004). Russia Steppe Frontier The Making of a Colonial Empire, 1500-1800. Bloomington: Indiana University Press.

Kurat, Akdes Nimet, (1987). Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Lieven, Dominic (Ed.), (2006). The Cambridge History Of Russia Volume II Imperial Russia, 1689-1917. Cambridge: Cambridge University Press.

Maraş, İbrahim, (1996). Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri. Dinler Tarihi Araştırmaları-I Sempozyumu, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları/1.

Martin, Janet, (2007). Medieval Russia 980-1584. New York: Cambridge University Press.

Pelenski, Jaroslav Z., (1974). Russia and Kazan Conquest and Imperial Ideology (1438-1560s). Mouton: The Hague.

Romainello, Matthew P., (2007). Mission Delayed: The Russian Orthodox Church after the Conquest of Kazan'. The American Society of Church History, 76 (3), 511-540.

Romainello, Matthew P., (2012). The Elusive Empire Kazan and the Creation of Russia 1552-1671. Madison: The University of Wisconsin Press.

Rorlich, Azade-Ayşe, (1986). The Volga Tatars A Profile in National Resilience. California: Hoover Institution Press.

Ross, Danielle, (2020). Tatar Empire Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia. Bloomington: Indiana University Press.

"Old Believer". 19 Mayıs 2022 tarihinde <https://www.britannica.com/topic/Old-Believers> adresinden erişildi.

Saray, Mehmet, (2009). "Altın Orda Hanlığı". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). (XXXVI, s. 116-117). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Sharafullina, Aliya, (2017). Hristiyanlaştırılmış Türkler (Tatarlar-Kreşinler). Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Soloviev, Sergei M., (1995). History of Russia Volume 10 The Reign of Ivan the Terrible. Lethbridge: Academic International Press,

Strémooukhoff, Dimitri, (1953). Moscow The Third Rome: Sources of the Doctrine. Speculum, 28 (1), 84-101.

Topsakal, İlyas, (2009). Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı Ve Türkler. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Toumanoff, Cyril, (1955). Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea. The Catholic Historical Review, 40 (4), 411-447.

Türkoğlu, İsmail, (2011). "Tataristan". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). (XL, s. 163-168). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Üstün, Kutay, Karakurt, Metehan, (2019). İlminskiy'nin Eğitim Sistemi Üzerinden Rus Milliyetçiliğinin Kısa Bir Okuması. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, 42, 177-187.

Werth, Paul W., (2002). At the Margins of Orthodoxy Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827-1905. New York: Cornell University Press.

Yalçinkaya, Alaaddin, (2006). Kafkasya'da Siyasi Gelişmeler Etnik Düğünden Küresel Kördüğüne. Ankara: Lalezar Kitabevi.

“HAAN-TÖGÜLDÜR” VE “ALİŞAH” DESTANLARINDA YARIŞ VE SINAMALAR

Contests And Trials in The Epics of “Toguldur Khan” and “Alishah”

Elmira MEMMEDOVA KEKEÇ

Doç. Dr., Bakü Avrasya Üniversitesi, Genel Filoloji
Bölüm Başkanı; Hazar Üniversitesi, Diller ve
Edebiyat Bölümü, Bakü/AZERBAYCAN,
mamedovaelmira4@gmail.com

Abstract

“Toguldur Khan” is an epic of Tuvan Turks and “Alishah” is included in the epics of South Azerbaijani Turks. “Toguldur Khan”, which is listed among the heroic epics such as “Alday – Buuchu”, “Boktu – Kirish”, “Bora – Sheelei”, “Ari Khan, “Moge Shagaan – Toolay”, “Arzilan- Kara Attig Chechen – Kara Moge”, is one of the Maadirlig tools. The epic of “Alishah” belongs to South Azerbaijani Turks. In both epics, the hero goes through different contests and trials. Toguldur Khan sets out to meet Toyly – Buduk, the girl he will marry, and participates in contests that are held for her. He beats the camel, wrestles with a hero named Koshkulday Mergen, then takes part in horse races, defeats three hundred and sixty wrestlers, and marries Toyly – Buduk.

The hero of the epic of “Alishah” goes hunting to prove his bravery and realizes that the girls he thought were birds are actually beautiful women. One of the doves is particularly charming and he gives her a love letter and a bunch of flowers. After returning from hunting, Alishah gets sick of love and learns that the beautiful girl dressed as a dove lives in Gulustan-i İrem (The Garden of Paradise). He sets out to meet her and goes through many contests and trials until he reaches his lover. The peculiarity of this epic, unlike other love and heroic epics, is that the hero fights with magical creatures such as giants. From this

perspective, the epic of “Alişah” shares a lot in common with “Toguldur Khan” which is studied in detail in the article.

Keywords: Tuva, South Azerbaijan, Epic, “Toguldur Khan”, “Alishah”

Giriş

Türk Dünyası destanları ve halk hikayeleri çok zengindir. Hemen hemen bütün Türk boylarının destan metinleri bulunmaktadır. Bildiride Tıva Türklerinin “Haan-Tögüldür” ve Güney Azerbaycan Türklerinin “Alişah” destanlarının metinleri karşılaştırılarak incelenmiştir. “Haan-Tögüldür” destanını yayına Salih Mehmet Arçın hazırlamış, “Alişah” destanı ise Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü tarafından basılmıştır. Doç. Dr. Metanet Maşallahkızı (Abbasova) ve Dr. Muhammed İbadi`nin yayına hazırladıkları kitap “Güney Azerbaycan Folkloru” serisinden XII. kitaptır. Kitapta üç destan metni verilmiştir: “Aslı ve Kerem”, “Seyidi” ve “Alişah”. Bu destan metinlerinin her üçü sevgi hikayesi üzerine kurulsada, sonuncuda alplık, kahramanlık motifleri daha güçlüdür ve dünyaüstü güçler, devler de yer aldığı için arkaik destanlarla, aynı zamanda söz konusu Tıva destanı ile örtüşmektedir. “Haan-Tögüldür” destanı da alp evliliği üzerine kurulan bir kahramanlık destanıdır. Her iki destanda kahraman evlilik için evinden ayrılır ve birçok yarış ve sınamalardan geçtikten sonra sevdiği kızla evlenir ve geri döner, düğün yapar.

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin`e göre alp tipi evlilik, Türk destan ve masallarına özgü bir evlilik çeşididir. Hazar denizini bir çizgi kabul ederek Batı ve Doğu Türklerinin masal ve hikayelerinden hareketle

araştırma yapan halkbilimci, evlenme motiflerinde imtahanların büyük önem arzettiğinin altını çizer. Türkiye sahası masallarına özgü evlenme motiflerini ise aşağıdaki şekilde sıralar:

- A. Ok atarak evlenme;
- B. Elma atarak evlenme;
- C. Büyük bir binanın yapılması ve ortadan kaldırılması ile evlenme;
- D. Kalın (başlık) istemeyle evlenme;
- E. Karışmış toprakların birbirinden ayrılması karşılığında evlenme;
- F. Ateşin içerisinde yatma, bir kazan yemeği yeme, çok uzaklardaki çiçeğin getirilmesi karşılığında evlenme;
- G. Güreşme ve beline kadar gömülme ve oradan çıkma ile evlenme;
- H. Ayakkabı kimin ayağına olursa onunla evlenme;
- İ. Diğer evlilik imtahanları (Alptekin, 2015: 256-270)

Kıdırbayeva ve Muratov'a göre ise *“Alplara mahsus evlilik, epik baş kahramanın kendisine uygun eşi arayıp bularak her türlü şartı yerine getirip, sınavlardan geçtikten sonra onunla evlenmesidir”*. (Kıdırbayeva, Muratov, 1998: 78) Alplara mahsus evliliğin birkaç çeşidinin olduğunu Manas araştırmacısı E. Abdılđaev aşağıdaki şekilde değerlendirmiştir:

1) Destanî-mitolojik esastaki evlilik. Burada epik kahramanlar muhtelif mitolojik hanların (Teneri-kaan, Aykaan, Kün-kaan, Cılan-biy, vs.) kızlarıyla evlenirler. 2) İptidaî halkın hayatında olan evlenme kaide-geleneğinin sokulması. Burada epik kahramanların kızla bire bir kapışıp ve muhtelif müsabakaları kazanarak (kahramanın kız ve kızın babasının koyduğu türlü vazifeleri yerine getirmesi, engellerden geçişi, esasında bu tür sınavlara bir kaç talibin katılması ve o zaman kahramanın galip çıkışı) evlenmeleri ve müstakbel nişanlının kendi

isteğine göre kahramanı seçip hayat kurması söz konusudur. 3) Halkların daha sonraki devirlerdeki cemiyet hayatındaki evlenme kaide-geleneklerinin sokulması. Burada epik kahramanlar, dünür olma yoluyla başlık verip ve zorla alıp kaçırma yoluyla evlenmişlerdir (Kıdırbayeva, Muratov, 1998: 79).

Tıva destanı “Haan-Tögüldür”de birinci kısım evlilikten bahsetmek mümkündür. Baş kahraman Haan-Tögüldür bir Han kızının evlilik yarışına katılarak evlilik yapar. Alişah ise avda bir kuş şeklinde gördüğü kıza aşık olarak evlenir. Evlenilecek her iki kız dünya ötesindedir. Araştırmacılarca,

“Tıva kahramanlık destanlarında alplara özgü evlilik ön plandadır. Alplara özgü evlilik, bahadırların almak istedikleri kızlar için rakipleriyle yarışmalarını ve kızların babaları tarafından konulan sınavları başarıyla geçmelerini gerektirmektedir. Alplara özgü evlilik ve bu evliliğin gerektirdiği yarış ve sınamalar, başta Kitâb-ı Dedem Korkutta yer alan kimi boylar (Bamsı Beyrek ile Kan Turalı’nın merkezinde yer aldığı boylar) olmak üzere, Türk kahramanlık anlatılarının genel bir özelliğidir” (Aça, Olgunsoy, 2010: 4).

Böylece Tıva kahramanlık destanlarında bahadırlar değişik sınavlardan geçerek evlilik yaşamlarını kurabilirler. O kızların babaları adeta yarışlar düzenlerler ve söz konusu yarışlara katılarak rakiplerini yenerler. Yarışlar değişik ve rengarenktir. Sadece fiziksel güçlerin denenmesiyle kısıtlı kalmaz, akıl ve kurnazlık da imtihan edilir. Genelde bütün yarış ve sınamalarda baş kahraman başarılı olur. Azerbaycan muhabbet (sevgi) destanlarında da bu tür evlilikler söz konusudur. “Alişah” destanı ortaçağ destanlarının özelliklerini taşımakla birlikte arkaik destanların da motif yapısını anlatısında barındırır.

Kahramanların birçoğu gerçekdışıdır. Devlerin de katılmasıyla masalsı bir özelliğiyle dikkat çeker. Mehmet Ali Yolcu bu tür evliliklerde sevgiliyle karşılaşmayı veya sevgiliden haberdar olmayı aşağıdaki şekilde tasnif eder:

- A. Kahramanı Ailesi Sevgilisinden Haberdar Eder
- B. Bir Kitap ya da Mektup Yoluyla Sevgilisinden Haberdar Olur
- C. Evlilik Yarışması İçin Halka Duyuru Yapılır
- D. Kahraman Doğrudan Kızla Karşılaşır.
(Yolcu, 2013: 3-4).

Bildiride incelediğimiz Tıva destanında C, Güney Azerbaycan destanında ise B ve D şıklarıyla sevgiliden haberdar olunur. Bundan sonra yolculuk başlar. Bu yolculuk üzerine Salahaddin Bekki'nin tespitleri her iki destanı da özetleyecek niteliktedir:

“Kahramanın evlilik seyahati oldukça meşakkatli bir o kadar da engellerle doludur. Kahramanın yolculuk sırasında karşılaşacağı engeller hakkında ilk bilgi, kahramanın evleneceği kızın ismiyle birlikte dile getirilir. Bu engelleri ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi zirvesi görünmeyen dağlar, geçit yeri olmayan nehirler ve denizler, bataklıklar, sık ormanlar, asit denizi vs. coğrafi engeller ile yılan, boğa, kurt, kuzgun gibi hayvanlardır. Kahramanın yolculuğu sırasında bir başkasıyla evlendirilmek istenmesi veya yer altı güçlerinin sihrine maruz kalıp yolculuktan alıkonulması da ikinci engeller grubunu oluşturur. Sayısı oldukça fazla olan engelleri aşmada kahramanın doğuştan sahip olduğu sihirli nesneler ile atı en önemli yardımcısıdır. Bu yolculuğa çıkmadan önce kahramanı ailesi caydırmak ister ancak kahraman kararından dönmez. Bu yolculuk kahraman ve atı için çetin bir yolculuktur. Yolculuk esnasında önlerine birçok engel, zorluk çıkar ama kahraman ve atı bu zor durumları ve engelleri aşar.

Bu yolculuğun sonunda ise kahraman eşine kavuşur” (Bekki, 2009: 106).

1. “Haan-Tögüldür” Destanının Kısa Özeti: “Haan-Tögüldür” Tıva Türklerinin kahramanlık destanlarından biridir. Kaydettiğimiz gibi destan metninin elimizde bulunan varyantı Salih Mehmet Arçın tarafından yayınlanmıştır. Destan baş kahramanın ismiyle adlandırılmıştır. Haan-Tögüldür`ün destanın başlangıcında özellikleri şöyle açıklanır: Orta kıtayı istila ederek doğmuş, omurgasının bileşkesi yoktur, kaburga kemikleri çok güçlüdür, şefkatli Kan-Hüren adlı atı var. Kız kardeşi ise Angır Çeçen`dir. Kardeşi on üç yaşındadır. Haan Tögüldür bir alptır ve onlara mahsus özellikleri taşımaktadır:

Haan-Tögüldür sırtında bileşkesi olmayan,
Kaburga kemikleri çok güçlü olan,
Şefkatli Kan-Hüren atını
Tutuyormuş.
İyi ayın başında,
İyi günün başında,
İyi giysilerini giyerek,
Atına binip yola çıkıvermiş.
Bir nehri geçip,
Bir dağ geçidini aşarken,

Ay, güneş ışığını kapatan Haan-Tögüldür (Tuva Destanları, 2014: 59).

Görüldüğü üzere Haan-Tögüldür ayın ve güneşin ışığını kapatacak derecede olan bir alptır. O, Demir-Kurlug Han`ın kızı Toylu-Buduk hakkında duymuştur. Toylu-Buduk güzeller güzelidir ve evlenmesi için yarış yapılacaktır. Haan-Tögüldür de bu yarışa katılmak, güzelleri güzeli Toylu-Buduk`la evlenmek istemektedir. Destan Haan-Tögüldür`ün evden

ayrılmasıyla başlar ve çeşitli sinama ve yarışlardan geçerek dileğine ermesiyle biter.

“Alplara özgü evliliğin önemli bir yer tuttuğu Tıva kahramanlık destanlarında yarış ve sinamalar, genellikle alınmak istenen kızlar ya da sözlüler uğruna yapılmaktadır. Orta ve üst dünyanın kızlarına talip olan destan kahramanları, kızların babaları tarafından düzenlenen yarış ve sinamalara rakipleriyle birlikte katılmaktadırlar. Destan kahramanlarının rakipleri, aşağıda da ele alınacağı üzere, sadece orta dünyanın bahadırlarından değil, üst dünyanın olağanüstü/doğaüstü kahramanlarından da oluşmaktadır” (Aça, Olgunsoy, 2010: 5).

“Haan-Tögüldür” destanında da böyle bir evlilik söz konusudur. Araştırmacılarca bu çeşit evlilik ekzogami geleneğine bağlı bir evliliktir.

“Kahramanlık destanlarında ekzogami geleneğine göre aile kurmada kızı almak için bir kaç talip harekete geçer. Taliplerden her birisinin evlenebilmesi için hususi yarışlar düzenlenmekte ve mükafatı hangisi kazanırsa o evlenmektedir. Taliplerin hünerini sinamada çoklukla üç yarış; at koşturma, ok atma, bire bir güreş esas olmaktadır”. (Kıdırbayeva, Muratov, 1998: 80)

“Haan-Tögüldür” ve “Alişah” destanlarında yarış ve sinamalar evlenmek için yapılmaktadır. “Haan-Tögüldür” destanında baş kahraman evden ayrıldıktan sonra ilk karşısına çıkan bir kuştur. Haan-Hereti adlı bu kuş ona saldırır, Haan-Tögüldür okuyla onu vurmak istediğinde uslu durur ve soru sormaya, kim olduğunu ve nereye gittiğini anlamaya çalışır. Haan-Tögüldür kendisini tanıtır ve amacını açıklar. Daha sonra baş kahraman bir deveyle karşılaşır. Bu deve sıradan bir hayvan değildir. Gök gibi gürleyen, yüz sekiz köşesiyle dağları taşları çınlatan ve azı

dişini bileyip duran deve onu görünce saldırır ve öldürmek ister. Fakat Haan-Tögüldür bir koluyla devenin boynundan, bir koluyla devenin kulağından tutup boynunu çit diye kırar ve onu öldürerek amacına doğru acele eder. Bundan sonra onu bekleyen mekansal zorlukları – üç nehir ve üç dağ geçidini de aşar ve Demir-Kurlug Han`ın ülkesine varmaya çalışır.

Deveyi yendikten sonra Haan-Tögüldür`ün karşısında daha bir yarış belirir. Atı ona Kojagar-Sarıg ata sahip Koşkulday-Mergen adlı güreşçiden bahseder ve onları nasıl defedeciğini merak eder. Haan-Tögüldür erin yanına vardığında onu uyumuş görür. Kojagar-Sarıg ses ederek onu uyandırır ve güreşmeye başlarlar. Bu güreş üç ay devam eder. Alt dünyanın karıncaları ve üst dünyanın kuşları olaya şahit olurlar. Haan-Tögüldür rakibini yener ve boğazını kesip atar. Atına da söyler ki, eğer başarırısın, diriltirsin, diriltemezsen, geri döndüğümde seni de alırım.

Haan-Tögüldür yoluna devam ederek Demir-Kurlug Han`ın ülkesine yetişir ve bir aksakallı ile karşılaşır konuşur. Ona Toylu-Budug`un oturduğu sarayı sorar, yol göstermesini ister. İhtiyar adam bu sırrı veren kişinin Demir-Kurlug`un beş sihirbazı tarafından bilineceğini belirtir, korktuğunu söyler, Haan-Tögüldür öldürmekle tehdit eder. İhtiyar adam cevabında bir demir tencere, bir bakır tencere su, beyaz bakır borazan, sarı bakır borazan, imbik bulup getirmesi karşılığında sarayın yolunu gösterebileceğini açıklar. Tan vaktine kadar bulmak şartını da ekler. Haan-Tögüldür bu sınamadan da geçer ve ihtiyarın istediklerini bulup getirir. İhtiyar yüz sekiz kat cam evin en üstünde, dokuz kat altın cam evin içinde

oturduğunu fısıldar. İhtiyardan ayrılan Haan-Tögüldür keçe kepenekli, irin gözlü insanoğluna dönüşür:

Tamam, şefkatli Kan-Hüren atı
Omurgası yedi kertik darmadağın
Yağız tay gibi değiştirip
Kendisi kara bit yolunda koşup gider,
Çukur biti yolunda koşup gider,
Keçe kepenekli, irin(li) gözlü
İnsanoğluna dönüşmüş. (Tuva Destanları, 2014: 71)

Böylece atı ve kendisini kılık değiştiren Haan-Tögüldür, güzeller güzeli Toylu-Buduk'un yanına varır ve dokuz kat minder üzerinde uyuyan güzelin yanına uzanır, uykuya dalar. Demir-Kurlug Han ertesi gün uyandığında çingiraklı boz atının yanında yanında yabancı atı görür. Atın kime ait olduğunu bilmek için Çinli sihirbazlar davet edilir ve onlar Haan-Tögüldür hakkında bilgi verirler. Demir-Kurlug Han bunu öğrendiğinde onun üzerine güreşçilerini gönderir. Önce Uzun-Sarıg gider. Fakat yüz sekiz kat evin üstüne, dokuz kat altın cam evin dört katının içinden girip beş katın dışından girdiğinde akciğeri ağzından çıkar, dayanamaz, geri döner, başaramadığını söyler. Demir-Kurlug Han bu kez Tenek-Sarıg adlı güreşçiği gönderir. Fakat o da başaramaz ve geri döner. İş böyle olduğunda Demir-Kurlug Han, Demir-Ool güreşçiği yanına alır ve ikisi birlikte saraya varırlar. Bakarlar ki, Haan-Tögüldür güzeller güzeli Toylu-Buduk'un koynunda uyuyor. Atı onu uyandırır ve yeni yarışlar ve sınamalar başlar. Bu kez Demir-Kurlug Han Demir-Ool ve Haan-Tögüldür'e şart koşar. Kim yarışta yenerse Toylu-Buduk onun olacak der. Önce at yarışı yapılır. Destanda at yarışı diğer yarışlara göre daha detaylı anlatılmıştır.

“Güney Sibiry Türk destanlarında kahramanın evlenilecek olan kıza ve kızın babasına yakışır bir yiğitlik göstermek ve kız ile evlenmeyi talep eden birden çok kişinin içerisinde, her türlü mücadeleden birincilik ile çıkarak kendini ispatlamak amacıyla at yarışlarına katıldığı; kendi katılmadan atını bir biniciyle veya yalnız başına, üstüne yük yükleyerek veya eyer bile takmadan koşturduğu örnekler mevcuttur” (Uluişik, Kara, 2018: 102).

At yarışında başarılı olan Haan-Tögüldür daha sonra şarta göre güreş yarışmasına katılır:

Ertesi gün üç yüz altmış güreşçinin güreşi
Başlayıvermiş.
Üç gün bir öğle vakti denilen güreşi Haan-Tögüldür
Üç saat otuz dakika içinde
Üç yüz altmış güreşçiyi
Bir yere yığmış imiş. (Tuva Destanları, 2014: 95)

Bu kez Gök oğlu Demir-Möge ile savaşan Haan-Tögüldür üç ay boyunca savaşarak nihayet rakibini yener ve nihayet güzeller güzeli Toylu-Buduk'a kavuşur, onu alarak geri vatanına döner. Ona yardım eden kişiyi de kız kardeşiyle evlendirir ve destan mutlu sonlukla sona erer.

2. “Alişah” Destanının Özeti: “Alişah” destanı Güney Azerbaycan Türklerinden derlenmiş bir destan metnidir. Bu destan Tıva Türklerinin kahramanlık destanından farklı ve ortak özelliklere sahiptir. Farklı yönleri kahramanın çocukluğunun ve doğmasının anlatılmasından başlar. Alişah, Cevad Şah adlı bir padişahın oğludur. Padişah oğlu yedi veya sekiz yaşına vardığında yaşlandığının farkına varır ve vezirine vasiyet eyler. Vasiyete göre padişah ölünce tahta vezir çıkacak fakat oğlu ergenlik çağına gelince

ona devredecektir. Alishah on iki yaşına geldiğinde medreseye gidip gelirken arkadaşlarından farklı olarak herkesin ona büyük saygı duyduğunun farkına varır. Bunun hikmetini sorunca annesi, onun bir şah oğlu olduğunu ve büyük ihtiramın bundan kaynaklandığını söyler. Vezire de söyler ki, artık Alishah devleti yönetecek yaşa gelmiştir ve tahta çıkabilir. Vezir görevi devreder. Bir gün annesi oğluna gelir ve babasının iyi bir avcı olduğundan, ok attığından bahseder. Tebriz'in üstündeki Eynalı dağına çıkarak maharetini sergilemesini ister. Alishah'ın baş kahraman olarak evden ilk ayrılışı böylece başlar. Onlar dağa gelirler, fakat avlanacak hayvan bulamayınca bir çeşme başına oturur ve dinlenmek isterler. Alishah burada bir takım güvercin görür ve vezire bunlardan bir tanesini av adına vuracağını ve annesine götürceğini söyler. Alishah güvercini vurmak isterken aslında onların kuş değil, allı yeşilli kız gelin olduklarının farkına varır. Onlardan en güzeli Alishah'ın kalbini yaralar ve ona aşık olur. Güvercinler uçarken o, Alishah'ın eline bir gül bırakır. Gülün ortasında ise bir name bulunur. Namede bir şiir vardır:

Başına döndüyüm cavan,
Ara bul məni, bul məni.
Olum gözlərinə qurban,
Axtar al məni, al məni.
Bir bilən birin təhrindən,
Qəvvəsəm dərya sehrindən.
Gülüstən-İrəm şəhrindən,
Axtar al məni, al məni.

Hurləqadı mənim adım,
Oğlan məndən alaydın muradı.
Amma pərilərdir əsli-zatım,
Axtar al məni, al məni. (Güney Azərbaycan, 2021: 263)

Nameye göre perizadın mekanı Gülüstan-i İrem, ismi ise Hurleka'dır. Vezir Gülüstan'ı İrem'in göklerde bulunduğunu söyler. Yarış ve sınamalar bundan sonra başlar. Alişah, annesiyle vedalaşıp yola çıkar. Epey yürüdükten sonra bir deryaya varırlar, burada bir sınamadan geçer. 33 seneden bir deryada tufan koparmış, bu kez de Alişah'ın seferine denk gelen tufandan kurtulmak için o, şiir söyleyerek yardım ister. Önce erenleri, vezir-i Mustafayı (İmam Ali'yi), Kadir Allah'ı, İmam Rıza'yı imdada çağırır. Fakat tufan yatmayınca deryalar cebiri Hızır İlyas'ı hatırlar ve onu yardıma çağırır:

Oxudum Qurani qlasbaqlas,
Qadir Allah, bu deryadan meni özün et xilas.
Deryalar cabiri, ya Xızır İlyas,
Kömək eylə, qurtar meni deryadan! (Güney Azərbaycan,
2021: 277)

Bu şiiri söyleyince hemen bir ihtiyar halçanın üzerinde geliverir. Beni çağırdın, geldim sana yardım etmeye, söyler. Alişah tufandan böylece kurtulur. Yine yol gider ve bir ırmak başında bir ihtiyara rastlar. İhtiyar ırmağın o tarafına geçmek istediğini, fakat yürüyemediğini söyler. Bir kişinin onu geçirmesini beklediğini söyler. Alişah iyi kalbiyle ve düşüncesiyle ihtiyarı omuzuna alır ve onu karşıya geçirir. Geyişpaça adlı bu ihtiyar ırmağın o tarafına vardığında ayaklarını onun kemerine dolar, sık sık sarılır ve inmek istemez. Alişah ne kadar yalvarsa da faydası olmaz. Hoşlukla inmeyeceğini gören Alişah, önce kılıçla, sonra hançerle ona saldırır. Fakat sanki kayaya, taşa vurmuş gibidir ve kan çıkmaz. Böylece 40 gün Geyişpaça onun sırtında gezir, bazen de tırnaklarını batırıp canını acıtır. Alişah 40. gün bir ağacın gölgesinde uyur ve bakar ki, Geyişpaça da

ayaklarını gevşetmiş, çabucak ayaklarını açar ve onu boynundan indirir. Kafasına hançerle darbe indirir ve kanadığını görünce iki taş getirir, kafasını taşın arasında ezerek öldürür ve kurtulur. Yine yol alır ve bir şehre varır. Şehirde yer içer, yoluna devam eder ve üç dağla karşılaşır. Fakat bu dağlarda da devler yaşamış: *“Divzaddar gedir heykel bir zadmışlar. Hem göynen tenure vurarmışdar, hem yernen gidermişder. Özderi de insannan zidd imişder. Her yanda görseymişder öldürermişder”* (Güney Azerbaycan, 2021: 283). Dağların o tarafında ise Elmasib`in şehri bulunmaktadır. Şehrin şahı Şahbalı, oğlu ise Şehriyar`dır. Şehriyar yedi yaşına geldiğinde devler onu kaçırmışlardı. Şehriyar şimdi on yedi on sekiz yaşına gelmişti ve devler arasında büyüdüğü için onlardan da güçlüydü. Devler onun suya bakmasına izin vermezlerdi. Çünkü yansıyan aynada kendisinin onlardan olmadığını farkına varmasını istemiyorlardı. Bir gün ava gittiklerinde Şehriyar çeşmeden kendisini seyrederek ve devlere kim olduğunu, gerçeği söylemelerini ister. Onlar inat edince ikisini öldürür, üçüncü de korkusundan sırrı açıklar. Şehriyar sırrı öğrenir ve doğduğu şehre gelir. Bir derya kenarında bir ihtiyardan şehrin şahı ölünce kafer ve Müslüman vezirlerden birincinin hakimiyete geçtiğini öğrenir. Şehriyar ihtiyarla kafer şaha bir name gönderir. Kafer şah bu haberi alınca onu öldürmek kararına gelir, fakat Müslüman vezir engel olunca zindana attırır.

Alişah da tam bu sırada şehre varır. Zindanın muhafızlarını öldürür. Şehriyar`ı kurtarır ve birbiriyle kardeş olurlar. Onlar bir ava çıkarlar ve bir ahu yakalarlar. Alishah ahuyu öldürmez, atlarının yanına bağlar. Kafer şah da avcılarını ava gönderir. Onlar av

bulamayınca Alişah`dan rica ederler ki, ahuyu versin, götürsünler. Alişah bir name de verir, Kafer şahı savaşa çağırır. Şah, ordusunu toplar gelir ve Şehriyar onu öldürür. Şehirde kiliseler yıkılır, yerine camiler yapılır. Şehriyar Alişah`ı memleketinde şah olarak görmek ister. Fakat o yola çıkış amacının Hurlika ile evlilik olduğunu söyler ve yoluna devam eder. Şehriyar da ona eşlik eder. Bir deryayı geçip kuruya varırlar. Alişah uyur, Şehriyar da başında bekler. Beklerken bakar ki, kayanın birine burası zindan dağı derler, devlerin mekanıdır, yazmış. Bu sırada Ehrimen devin dişi ağrır, bacısı adam bulunmasını ve dişine korsa ağrısının geçeceğini bildirir. Adam arayışına çıkan devler onları bulurlar. Alişah, onların ikisini öldürür, birinin de tabanını kesir. Diğer devler bunu öğrenince savaşmaya gelirler. Alişah`ın kafasını taşla yararak götürürler. Şehriyar arkadaşını aramaya başlar. Bir ihtiyara rastlar. İhtiyar meğer ki Ehrimen devin veziriymiş. O, Şehriyar`a akıl vererek söyler ki, Ehrimen deve bir name yazsın ve üç şart ileri sürsün. Namede kendilerini Kahraman pehlivanın yeğeni olarak tanıtsın. Şartlar ise şöyledir:

Ehrimen dev yedi yıllık haraç vermelidir

Savaşa hazır olmalıdır

Veya üç devle onları Gülistan-i İrem`e yolçu etmelidir.

Ehrimen üçüncü yolu seçer ve böylece Alişah Hurlika Hanıma kavuşur. Hurlika Hanımın amcasının kızı Bedircahan Hanım da Şehriyar`la evlenir. Destan Alişah`ın Tebriz şehrinde düğünüyle sonlanır.

3. Destanların Benzer Özellikleri: “Haan-Tögüldür” ve “Alişah” destanlarının benzer ve farklı özellikleri bulunmaktadır. Benzer özelliklerini aşağıdaki şekilde tespit edebiliriz:

1. Evden ayrılan kahramanın her ikisinin ailesinden sadece bir kişi yolunu gözetler: Haan-Tögüldür`ün annesi, Alişah`ın bacası.
2. Her iki kahraman dünya ötesi bir kıza aşık olurlar.
3. Evlenmek için yola çıkan kahramanlar birçok imtihanlardan geçerler.
4. Yarış ve sınamalarda fiziksel güçleriyle başarılı olurlar.
5. Destan coğrafyası gerçek ve gerçek dışı olmakla ikiye ayrılır.
6. Her iki destanda ihtiyarla karşılaşan baş kahraman görülür.
7. Her iki destan kahramanı dünya ötesi mekanda alplığını ispat eder.
8. Destanlar evlilik töreniyle sonlanır.

4. Destanların Farklı Özellikleri: Tıva ve Güney Azerbaycan Türklerinin destan metinlerinde benzerliklerle birlikte örtüşmeyen, anlatıda farklı motif ve söylemlere de rastlanılır.

1. Alişah soylu bir aileden çıkmıştır. Haan-Tögüldür`ün ise anne ve babası üzerine bilgi verilmez. Destan onun görkemli bir alp gibi betimlemesiyle başlar. Böylece Alişah`tan farklı olarak Haan-Tögüldür kendi fiziksel özellikleriyle toplumda saygı görmüş olur.

2. Alişah evleneceği kızı ava giderken güvercin cildinde görmüş olur. Haan-Tögüldür ise evleneceği kız üzerine sadece duymuştur, kendisini görmemiştir.
3. Destanlarda yarış ve sınamalar da tam örtüşmemektedir. Haan-Tögüldür alplara mahsus fiziksel özelliğiyle dikkat çekmekte ve birçok rakibini yenmektedir. Alişah ise Şehriyar'a (kahramanın yardımcısı) rastlayana kadar bazen kötülere aldanmakta ve yenilmektedir. Geyişpaça adlı mitik bir varlığı kırk gün sırtında gezdirmesi buna örnek olabilir. Burada kırk rakamı da rastlantı değildir. Destan anlatısında kullanılan kırk sayısı sabır ve çileyi de sembolize eder. Köroğlu'nun atlarla olan macerası ve 39. günde sabrını zorlayarak delikten içeriye bakması buna bir örnektir.
4. "Haan-Tögüldür" destanında baş kahraman cilt değiştirme özelliğine de sahiptir. Bununla da başlangıç olarak soylu bir aileden olmasa da dünya ötesi bir varlığın çocuğu olmasına kanaat getirmek mümkündür.
5. Haan-Tögüldür'ün katıldığı yarış ve sınamalarda atı da büyük önem arzeder. Şöyle ki yarışlar içerisinde at yarışı da yer alır. Alp tipinin atı da sıradan bir at değildir ve olağanüstü özelliklere sahiptir: *"Bu at, insan gibi anlayışlı ve duygulu olup kuş gibi havada uçan özelliklere sahiptir. Destanlarda yer alan atlar son derece süratlidirler. Göz açık kapayınca kadar dağları, dereleri aşarlar"*. (Yardımcı: 6) Haan-Tögüldür'ün de atı buna birer örnektir.
6. "Alişah" destanında kahramana engel olan varlıklar sırasında Geyişpaça, aynı zamanda devler de yer alır.

7. “Alişah” destanı Ortaçağ muhabbet (sevgi) destanlarına özgü bir anlatım örgüsüne sahiptir, şiir ve düzyazıdır. Fakat onlardan farklı olarak kahramanları içerisinde mitolojik varlıklara da rastlanılır.

8. “Alişah” destanında İslam motifleri çok belirgindir. İslam’ın tebliği değişik kısımlarda karşımıza çıkar.

9. “Haan-Tögüldür” destanı şiirle anlatılmıştır ve arkaik destanların özelliklerini taşımaktadır.

10. “Alişah” destanında Hızır motifi de yer almaktadır.

Tabii ki, bu sıralamayı artırmak mümkündür. Genel olarak baktığımızda Mehmet Ali Yolcu’nun Sibiry destanları için belirlediği özellikleri “Haan-Tögüldür” destanına da ait edebiliriz: *“Özellikle Sibiry destanlarında bu yolculuk mitolojik unsurlar taşımaktadır. Bu destanlarda gökyüzüne ya da yeraltına yolculuk söz konusudur. Sevgilisinin obasına giren kahraman, burada yarışmalara katılır. Rakip, bazen diğer talipliler, bazen de vahşi hayvanlardır”*. (Yolcu, 2013: 6)

Sonuç

Tuva ve Güney Azerbaycan Türklerinden derlenmiş destan metinleri ortak motif ve anlatım yapısına sahip olmakla birlikte, bunlardan en belirginini evlilik uğruna yarış ve sınamalardır. Yarış ve sınamalar diğer taliplerle yarışma, vahşi hayvanlarla güreş şeklindedir. Yarış ve sınamalarda Haan-Tögüldür bir alp tipi olarak karşımıza çıkar, yardımcısı atıdır. Alişah ise yardımcısı Şehriyar’la birlikte zorlukları aşar ve amacına ulaşır. Türk Dünyasının değişik coğrafyalarından derlenmiş söz konusu destanların

motif ve anlatı yapısı ortak yönlerini kanıtlamakta, ayrı ayrı çağlarda anlatılmış destanların bile Türklerin eski gelenek ve göreneklerini yansıttığını ispatlamaktadır.

Kaynakça

1. Aça, Mehmet ve Olgunsoy, Berna. (2010). Tıva Kahramanlık Destanlarında Yarış ve Sınamalar, *Acta Turcica*, s: 2/1, s. 1-18
2. Alptekin, Ali Berat (2015). *Halk Bilimi Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları
3. Bekki, Salahaddin. (2009), *Uzak Türk İllerinde Destanlaşan Evlilikler*, Ankara: Öncü Kitap.
4. *Güney Azərbaycan folkloru*, (2021). Toplama və tərtibat: Mətanət Maşallahqızı (Abbasova), Məhəmməd İbadi (Alışiq), XII kitab. Bakı: Elm və təhsil
5. Kızırbayeva, Burul ve Muratoy, Abdikerim (1998). Alplara Mahsus Evlilik, (Aktaran: Mehmet AÇA), *Millî Folklor*, (37), Bahar, s. 78–84.
6. *Tuva Destanları 2. Haan Tögüldür*. (2014). Haz.: Salih Mehmet Arçın. Ankara: TDK Yayınları
7. Uluişik, Yaprak Pelin ve Kara, Mehmet. (2018). Türk Destanlarındaki Toy Geleneğinde At Yarışı: Hakas Destanı Altın Taycı Örneği, *idil*, cilt / volume 7, sayı / issue 42, s. 99-105
8. Yardımcı, Metin. Türk Destanlarında Tipler Ve Motifler. 22 Temmuz 2022 tarihinde https://www.elibrary.az/docs/jurnal/jrn2015_482.pdf adresinden erişildi.
9. Yolcu, Mehmet Ali. (2013). Türk Destanlarında Kahramanın Sevgilisine Ulaşmak İçin Sınanması Motifinin Tip Yapısı. *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı: 34 Ocak – Şubat, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, ISSN:1694-528X İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Kırgız – Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Celalabat – Kırgızistan, s. 1-11.

ÇAM MESELESİ VE ONA İLİŞKİN ATATÜRK'ÜN YENİ HÜKÜMETİ'NİN BAZI GÖRÜŞLERİ

The Cham Issue and Some Views on The Attitude of The New Government of Atatürk on It

Entela MUÇO

Ph.D, President of Friendship, Scientific, Cultural
Albania-Azerbaijan Association, ARNAVUTLUK,
entelatirana@yahoo.com

Abstract

The Cham issue is a complex topic and carries problems related to numerous threads of the history of two brotherly peoples and countries: Albanian and Turkish, Albania and Turkey. Its roots are deep and should be sought centuries ago in the southwest of what is called ethnic Albania, on the border with Greece.

The Cham issue first related to the place where it takes place and becomes an object, "issue", Chameria. The province of Chameria or ancient Thesprotia known in ancient times as a country so prosperous with a favorable geo-strategic position, coveted has always been by foreigners, equally populated by a pure Illyrian-Albanian population (thesprotians in the 5th century BC and then the Chams) were distinguished for a province unscathed by the difficulties and waterfalls of all times, to the political surprises of the "enlightened" minds of Europe.

Their decisions caused a lot of unrest in the country and the Cham people, made the province of Chameria the object of the most famous European chancelleries of the time until it turned into the "Cham issue".

The Congress of Berlin (13 June 1878), the Conference of Ambassadors (17 December 1912), the Treaty of Lausanne (30 September 1923) were notorious initiatives of European diplomacy that severely damaged Albanian territory, ancient

Chameria of Epirus and the Cham population and displaced force from its native lands to the lands of New Turkey as a population of the Muslim faith. Mustafa Kemal Atatürk, the legendary leader of the Turkish people and not only, with his government opened the doors to the Albanian Cham population of Chameria. The attitude of the new government of Turkey and its leader on this issue are the object of the topic and my aim is to highlight this painful truth as well as a thank you to the Turkish people, the Turkish government and its leader, who received this people in its most difficult days.

Keywords: Albania, Turkey's Government

Giriş

Çam meselesi karmaşık, içeriğinde hassas, sosyo-politik-tarihsel bir karaktere sahip ve iki halk ve kardeş dost ülke olan Arnavut ve Türk, Arnavutluk ve Türkiye tarihinin birçok meselesiyle ilgili sorunları içeriyor.

Türkiye'nin yeni hükümetinin ve liderinin bu konudaki tutumu konunun nesnesidir ve niyetim bu gerçeği acı olduğu kadar vurgulayarak, Çamerya'nın Çam Arnavut nüfusuna en zor günlerinde kabul eden, yakın durarak kapılarını açtığı Türk halkına, Türk hükümetine, Türk milletinin efsanevi liderine Mustafa Kemal'e teşekkür etmektir.

"Çam sorunu"nın kökleri derindir, yüzyıllar önce etnik Arnavutluk (Arnavutça dili konuşulan coğrafi alan)¹ olarak adlandırılan bölgenin güneybatısında ve Kuzey Yunanistan'ın sınırında bu sorun aranmalıdır. "Çam meselesi", ele aldığım konunun zaman

¹ Yazarın Notu (Arnavutça konuşulan coğrafi alanı), "**Shqipëria Etnike**" (Etnik Arnavutluk), https://sq.wikipedia.org/ëiki/Shqipëria_etnike

çerçevesi içerisinde ele alınmalıdır ve şu alt konularla ilgilidir:

Birincisi: "sorunun" meydana geldiği ve nesne haline olduğu yer, Çamerya, ikincisi: ne zaman olduğu ve olay olarak geliştiği zaman, üçüncüsü: ülke sakinleri, Çamlar, XX yy.'ın ilk yarısında (1923-1938)², Arnavut topraklarında meydana gelen ve gerçekleştirilen benzersiz Yunan soykırımının olayların baş karakteri, Arnavut kahraman halkı.

Sorunu ele almamanın önemi, onun hazırlanması için kaynak materyallerin tanınmasında ve kullanımında farkedilip anlaşılabilir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Çam nüfusu akibetinin sorunu, uluslararası alanda zamanın tüm Avrupa Şansölyelerinde, sadece insan haklarının ihlali gibi açık bir mesele değil, aynı zamanda Çam Müslüman Arnavut nüfusuna yönelik Yunan hükümetinin aşırılıkçı olsun ya da olmasın, çevrelerinin saf soykırımı olarak ele alındı. Yunanistan hükümetlerinin genişleme hırs ve açgözlülüklerinin açık bir ifadesi olarak aşırılıkçı, şovenist ve faşist platform "Megalidhe", "Büyük Yunanistan"ı yaratan çevrelerdir. Yunan Megalitesi platformunun düşüncesi³, Yunanlıların kendilerine ait olmayana sahip olmak, yerleşim yerlerinde yerli Arnavut Müslüman Çam nüfusunu asırlık evlerinden ve topraklarından etnik olarak yok etmek ve "temizlemek", onların yerine yeni insanlar, Anadolu'dan gelen Rum nüfusunu yerleştirmeye karar verdiklerinde başladı. Artık Çam sorunu bir İnsan Hakları sorununa dönüşmüştür. Çamerya ili,

² (Yazarın notu) Mustafa Kemal Atatürk iktidarda olduğu zaman

³ "Idea e Madhe" (Büyük Fikir), 2022,
https://sq.wikipedia.org/wiki/Idea_e_madhe

Arnavutluk'un güneyinde EPIR⁴ adı verilen bir bölgede yer almaktadır. Antikliği, Yunanlıların günümüz topraklarına henüz gelmediği antik çağa ve ötesine uzanır.

Çam nüfusu, Avrupa'nın en eski üç halkından biri olan İLIRYALILARIN soyundan gelen Arnavut nüfusedir.⁵ En eski zamanlarda, Thesprotia olarak da bilinen Çamerya, müreffeh bir ülke olarak, elverişli bir jeo-stratejik konumda bulunan her zaman yabancılar tarafından ayırt edip imrenildi, aynı zamanda homojen bir İlirya-Arnavut nüfusu vardı. M.Ö. 5. yüzyılda Thesprots ve ardından Çamlar, Avrupa'nın "aydınlanmış" zihinlerinin siyasi sürprizlerine, tüm zamanların zorluklarından ve sıkıntılarından etkilenmeyen bir il ve halk olarak öne çıktı. Onların "bencil" kararları, ülkeye, Çamerya'ya ve Çam halkına çok kargaşaya nedeni sebep oldu, onları "Çam Sorunu" olana kadar zamanın en çok duyulan Avrupa Şansölyelerinin nesnesi haline getirdi.

Büyük Güçler (İngiltere/Britanya, Fransa, Almanya, Avusturya-Macaristan, Rusya ve İtalya) ile Osmanlı Devleti arasındaki savaşların tarafları, kongre ve uluslararası konferanslarda aldıkları taraflı kararlarla Arnavutluk'un kimliğini, toprak bütünlüğünü ve Arnavut halkını ihlal ettiler.

Çam sorunu, Berlin Kongresi'nde (13 Haziran-13 Temmuz 1878)⁶ gerçekleşen birinci bölünmede sonlanmamış bir sürecin devamı gibi Büyükelçiler

⁴ **"Shteti i Epirit"** (Epir Devleti), <https://fv.al/t/shteti-i-epirit.467/>.

⁵ **"İlirët"** (İliryalılar), <https://sq.wikipedia.org/wiki/Ilir%C3%ABt>

⁶ **"Kongresi i Berlinit"** (Berlin Kongresi), https://sq.wikipedia.org/wiki/Kongresi_i_Berlinit

Konferansı'nda (17 Aralık 1912-29 Temmuz 1913)⁷ tarihlerde yapılan Arnavut topraklarının ikinci parçalanmasıyla ilişkindir. 30 Ocak 1923 Lozan Anlaşması'na kadar yaklaşık on yıl sonra, Çameriya ve Çam halkına ne oldu?

Atina Rum yetkilileri, 29 Temmuz 1923'te⁸ Çameriya'da Rum yönetimini resmi olarak ilan etmek için acele ettiler, ancak Anadolu'nun Rum nüfusu yerleşiminden biraz farklı bir biçimde, Atina askeri idare yetkisini kurmak için karar aldılar. Çam halkına yönelik polis, siyasi ve etnik şiddet, açık ve net bir şekilde uygulandı. Atina otoritesi, aldığı yeni karara karşı pasif kalmadı.

Yunanlı yetkililer, Büyük Güçler'in kendilerine yaptıkları bu "iyilik" karşısında Çam Arnavut Müslüman nüfusuna zarar vermek ve buraya Anadolu'dan gelen Rum nüfusunu yerleştirmek için kullandı. İnsanlar üzerinde baskı uygulamak, evleri tahrip etmek, mal ve ürünleri yakmak, canlıları, sürüleri kaçırmak gibi eylemleri uygulamak bir dizi kapsamlı önlemi içeriyordu. Yunan hükümeti sahip olmadığı her şeyi kaçırdı, el koydu ve bunları zimmetine geçirdi.

1912-1937 döneminde Arnavutluk'u yöneten hükümetler ve hükümet başkanları (İsmail Kemal,

⁷ “**Copëtimi i Shqipërisë**” (Arnavutluk'un Parçalanması), https://sq.wikipedia.org/wiki/Cop%C3%ABtimi_i_Shqip%C3%ABris%C3%AB; “**Konventa e Kongresit të Berlinit (1878)**” (1878 Tarihli Berlin Kongresi Sözleşmesi), [https://sq.wikipedia.org/wiki/Konventa_e_Kongresit_t%C3%AB_Berlinit_\(1878\)](https://sq.wikipedia.org/wiki/Konventa_e_Kongresit_t%C3%AB_Berlinit_(1878))

⁸ Kristo Frashëri, **Historia e Çamërisë** (Çameriya Tarihi), “UET Pres”, Ekim, 2015, Tiranë, s. 215.

Turhan Paşa, Prince Wilhelm Vidi, Esat Paşa Toptani, Süleyman Delvina, İlyaz Vrioni, Pandeli Evangeli, Kâzim Koculi, Hasan Priştina, İdomeno Kosturi, Cafer Üpi , Ahmet Zogu, Şefket Verlaci, Fan Noli⁹ Arnavut topraklarının akibetini belirleyen devletlerin Şansölyelerine protestolar ve dilekçeler gönderdi. Devlet başkanları, siyasetçiler, diplomatlar ve Arnavut aydınları protestolarında Arnavut halkının haklarının dikkate alınmasını ve asırlık topraklarında otokton bir halkın meşru hakları olarak değerlendirilmesini talep ettiler. Güney Arnavutluk topraklarını Yunan devletine vermelerine izin verilmemesini istediler. Çok sayıda protesto sadece Çam halkı ve aydınlar tarafından değil, Amerika'daki Arnavutlar tarafından da çeşitli siyasi-kültürel dernekler aracılığıyla düzenlendi. Arnavut diplomatlar, ülkenin parçalanma tehlikesi altındaki topraklarını kurtarmak için ciddi emek sarf ettiler. Mesela Yunanistan'da Mithat Frashëri'den, Amerika'da Fan Noli'den söz edebiliriz. Böylece Arnavutluk'un Milletler Cemiyeti'ne kabulü 17 Aralık 1920'de gerçekleşti.¹⁰

Ancak Yugoslavya ve Yunanistan, Barış Konferansı'na katılacak olan Fransa, İngiltere ve Japonya'nın Arnavutluk hükümeti ve toprak sınırları sorunuyla ilgilenmesi gerektiği tezini ortaya attılar.¹¹ Tiran hükümetine yönelik Yunan devletinin

⁹ (Yazar Notu), Arnavutça dilinde şöyle yazılır: Ismail Qemal, Turhan Pasha, Princi Wilhelm Vidi, Esat Pasha Toptani, Sulejman Delvina, Iljaz Vrioni, Pandeli Evangjeli, Qazim Koculi, Hasan Prishtina, Idhomeno Kosturi, Xhafer Ypi , Ahmet Zogu, Shefqet Verlaci, Fan Stilian Noli)

¹⁰ Kristo Frashëri, *age*, s. 227

¹¹ Kristo Frashëri, *age*, s. 228

memnuniyetsizliklerini, Rum azınlığı için kültürel hak ve özgürlüklerin, eğitimsel, hatta özel eğitimin yetersiz oldukları iddiası birçok talepte ifade edildi. Ortaya bir soru çıkar: Bu arada Yunan hükümeti, kendi topraklarında Çameriya'daki yaşatan yerli otokton Çam Arnavut Müslüman nüfusa hangi taleplerini yerine getirdi?¹²

1922'nin sonu - 1923'ün başı, uluslararası diplomasi alanında Arnavutluk ve onun halkı için hem hassas hem de önemli diğer bir gelişme ile, Lozan Antlaşması'nın (20 Kasım 1922-24 Temmuz 1923) imzalanmasıyla sona erdi. Anlaşma, Birinci Dünya Savaşı'nda (28 Temmuz 1914 - 11 Kasım 1918¹³) savaş tarafları arasında imzalanan anlaşmalarından biri, İsviçre'nin Lozan şehrinde 24 Temmuz 1923¹⁴ tarihinde Büyük Avrupa, Asya ve Balkan Güçleri (Britanya İmparatorluğu, Fransa Cumhuriyeti, İtalya Krallığı, Japonya İmparatorluğu, Yunanistan Krallığı ve Romanya Krallığı) ve Osmanlı İmparatorluğu arasında ve huzurunda imzalanmış barış anlaşmasıdır. Anlaşma'nın çalışmaları iki aşamada gerçekleştirilmiştir:

¹² Kaliopi Naska, Drejtoria e Përgjithshme e Arkivave të Shqipërisë (DPA), **Dokumente për Çamërinë, 1912- 1939** (Arnavutluk Arşivlerin Genel Müdürlüğü, Çamerya'ya Dair Belgeler, 1912-1939), Yayınevi, "Dituria", 1999, Tiran, s. 637.

¹³ **Lufta e Parë Botërore** (Birinci Dünya Savaşı), https://sq.wikipedia.org/wiki/Lufta_e_Par%C3%AB_Bot%C3%AABrore

¹⁴ **"Vendimet e Traktatit të Lozanes, Dinakwria dhe Hipokrizia Greke"**, **Bashkimi i Shqipërisë**, 20.09.2018, Itali, <https://www.ikvi.at/?p=227284>

Birinci aşama (20 Kasım 1922-4 Şubat 1923),¹⁵
ikinci aşama (23 Nisan- 24 Temmuz 1923)¹⁶.

Arnavut toprakları, Çameriya ve halkının kaderi ilk aşamada 30 Ocak 1923'te İsviçre'nin Lozan şehrinde Rum-Türk Nüfus Mübadelesine Dair Özel Sözleşme'nin imzalanmasıyla belirlendi.¹⁷

İki komşu ülke arasında imzalanan Lozan anlaşması, her ne kadar çıkarlarına uygun olsa da, aynı zamanda Arnavutları için Avrupa diplomasinin en kötü şöhretli girişimleri arasında yer aldı ve Yunan hükümeti Arnavutluk'tan haksız aldığı kısmında, Çameriya ve Çam nüfusuna ciddi zarar verdi. Eski Epir'in ve Çameriya'nın Çam halkını kendi

¹⁵ *Ray Haber Gazetesi*, "What is the Lausanne Peace Treaty? What are the articles of the Treaty of Lausanne and their importance?", 24.07.2020, Türkiye, <https://sq.rayhaber.com/2020/07/24/%C3%87far%C3%AB-%C3%ABsht%C3%AB-Traktati-i-Paqes-i-Lozan%C3%ABs%3F/>; Fahri Dahri, *Vendimet e Traktatit të Lozanës Dinakëria dhe Hipokrizia Greke (Lozan Antlaşması Kararları Yunan Kurnazlığı ve İkiyüzlülüğü)*, 20 shtator 2018, İtalya Bashkimi i Shqiperise, <https://www.ikvi.at/?p=227284>

¹⁶ "Traktati i Lozanës" (Lozan Antlaşması), https://sq.wikipedia.org/wiki/Traktati_i_Lozan%C3%ABs; "Marrëveshja e Lozanës 30 janar 1923, ku parashihet shpërngulja e Shqipëtarëve nga Çamëria (Greqia), Jugosllavia për në Turqi", Gjergj Shqipëria- Skënder Jashari, (Arnavutların Çameriya (Yunanistan), Yugoslavya'dan Türkiye'ye göçünü öngören 30 Ocak 1923 tarihli Lozan Anlaşması), 29.07.2017,

<https://skenderjashariblog.wordpress.com/2017/07/29/marreveshja-e-lozanes-30-janar-1923-ku-parashihet-shperngulja-e-shqipetareve-nga-cameriagriqia-jugosllavia-per-ne-turqi/>

¹⁷ "Marrëveshja e Lozanës 30 janar 1923....", agm.

topraklarından zorla yerlerinden edilmiş ve Türkiye'nin, yeni bilinmeyen topraklarına Müslüman bir nüfus olarak gönderilmiştir¹⁸.

Lozan Antlaşması, Çam müslüman Arnavut nüfusunun otokton topraklarından Anadolu'ya sürülmesini öngörmüş müydü? Anlaşma maddelerinde Çam müslüman Arnavut nüfusunun sınır dışı edilmesinin yapılması gerektiği yazıldı mı? Değilse, Yunan hükümeti neden ve nasıl bu yasadışı eylemi uyguladı? Korkmuyor muydu? Anlaşmanın herhangi bir satırda Rum nüfus yerine Çam müslüman Arnavut nüfusunun topraklarını terk edip Anadolu'ya gitmesi gerektiği yazılı mıydı? Anlaşmada nüfusların ilgili ülkelerden uzaklaştırılması ve yeni yerleşim yerlerinde barınma yöntemi belirlenmiş miydi? Yunan hükümetinin uzmanları, otokton nüfusa karşı şiddet ve soykırım kullandıklarında ve onun yerine daha önce tanınmayan başka bir nüfusu yerleştirmek için anlaşmanın hangi kanununa veya maddesine dayandı? Milletler Cemiyeti tüzüğü'nün hangi maddesinde böyle bir madde yer almaktadır?

Lozan Anlaşması'nın gerçekleştirilmesi ve uygulanması, birçok uluslararası örgütü, Avrasya ve Balkan devletleri ve büyük siyasi güçleri meşgul etti. Bunların arasında en önemli olan Türkiye, Yunanistan ve Arnavutluk yer alıyordu. Katılımcı devletlerin politikacıları ve diplomatları, yalnızca sürecin düzgün işleyişiyle değil, aynı zamanda Sözleşme'nin kurucularının kendi yol açtığı çıkmazın sonuçları ve çözümüyle de ilgilendiler.

¹⁸ Kaliopi Naska, age, “*Procesverbal i Sesionit të 27^{të} të Lidhjes së Kombeve, Seanca e 10^{të}”*, s.184.

Bu nedenle, nüfusların mübadelesinin bir parçası olacak sakinler için bir Karma Komisyon oluşturulmasının uygun olduğu değerlendirilmiştir¹⁹. Milletler Cemiyeti, işlerin daha düzenli olması ve bu işe liderlik etmek için Mülteciler Dairesi'nin üst düzey yetkilisi olarak baş mimarı Norveçli Fridtjof Nansen'i göndermeye karar verdi²⁰.

Yunan hükümeti, Lozan Antlaşması'nın maddelerini Arnavut nüfusun aleyhine kasten yanlış yorumladı. Kendi çıkarları için, Müslüman inancına sahip Çamerya'nın Arnavut nüfusunu, nüfus mübadelesine dahil etmeye uygun olarak nitelendirdi.

Mübadele sorunu için oluşturulan komisyon olan Karma Komisyon, platformda ve resmi olarak Arnavutların bu mübadeleye kabul edilmeyeceği söylenip yazılmasına rağmen, hatta Türk müslüman nüfusu Çam müslüman Arnavut nüfusuyla karıştırmamak amacıyla çeşitli üslûp varyantları dahi düşünülmüştür.

Bu kargaşa döneminde yeni Türk hükümetinin bu sorun üzerindeki tutumu neydi?

Atatürk'ün yeni hükümeti Antlaşmanın maddelerini ve Karma Komisyon üyeleri²¹ arasında yapılan anlaşmaları ihlal etmeyi kabul etti mi? Hayır.

Lozan Anlaşmasının 40. maddesinde net ve açık yazıyor: "...Batı Trakya'daki Türkler hariç,

¹⁹ Kaliopi Naska, **agm**, s.180-187.

²⁰ **"Mungesë Informimi apo transparencë e diktuar!"** (Bilgi Eksikliği Veya Zorunlu Şeffaflık), <https://www.ikvi.at/?p=14672>

²¹ (Yazar Notu) Komisyon Türk ve Yunan heyetlerin üyeleri ve Büyük Güçler, İngiltere, Fransa ve İtalya temsilcilerinden oluşuyordu.

İstanbul'daki Rumlar, Anadolu ve Doğu Trakya'daki Rumlar ve Yunanistan'daki Türklerin mübadelesine karar verildi.”²²

Nüfus mübadelesi, iki halk ve acı çeken ülkeler, Arnavutlar ve Türkler için istenen sonuçları getirmedi. Çam müslüman Arnavut nüfusu, Yunanistan'da kalan Türk nüfusun yerini alamazdı. Ayrıca, onun bir vatani, bir kökeni, menşei ve yıllarca, asırlardır kurulmuş bir temeli vardı²³. Türk tarafı, mübadelenin dini bir temelde değil, dil temeline dayanarak yapılması gerektiğini, din bir kişiyi veya insanları diğerinden ayırt etmede ana unsur olmadığını tespit etmekte kararlıydı. Çamerya'nın Çam kişilerinden bazıları olarak şunlardan bahsedebiliriz.²⁴

No.	Şahsının İsmi ve Soyadı	No.	Şahsının İsmi ve Soyadı
1	Olimpya Kraliçesi	30	Sheh İbrahim Preveza (Şeh)
2	Molos Aleksandër	31	Alush Taka (Aluş)
3	Epir'in Pirrosu	32	Rasih Dino
4	Aya Eleuteri Papa	33	Faik Konica

²² **Ray Haber Gazetesi, agm.**

²³ Kaliopi Naska, age, “**D. Kosturi, pranë Kryekonsulatës mbretërore të Shqipërisë në Janinë, i Drejtohet Xhafer Vilës, Ministër i Punëve të Jashtme, në Tiranë**”, s. 637.

²⁴ Mirela Kondi, **Figura të Shquara të Çamërisë (Çamerya'nın en Seçkin Şahsileri)**, ISBN: 978-928-1999, Tiranë 2016, s. 9; 13; 16; 21; 23; 25; 28; 32; 36; 41; 44; 49; 53; 58; 65; 69; 75; 79; 83; 87; 92; 98; 103; 107; 111; 115; 119; 124; 126; 130; 134; 139; 144; 147; 151; 155; 159; 163; 167; 170; 175; 178; 180; 184; 187; 190; 193; 196; 200; 204; 208; 212; 215; 218; 222; 226; 230; 233.

5	Aya Donati	34	Qamil Izet Çami (Kamil)
6	Pjetër Llosha (Pyetir Loşa)	35	Mehmet Sejko (Seyko)
7	Gjin Bue Shpata (Kılıç)	36	Musa Demi
8	Gjon Zevenishti	37	Spiro Çalluka (Çaluka)
9	Mërkur Bua Shpata (Mırkur Kılıç)	38	Haxhi Murat Çami (Haci)
10	Mihal Artioti	39	Refo Çapari
11	İbrahim Pasha (Paşa)	40	Patriku Atenagora I
12	Dionis "Filozofi" (Felsefeci)	41	Jasin Sadiku (Yasin)
13	İslam Prronjo (Pronyo)	42	Doktor Asaf Ajdonati (Aydonati)
14	Hasan Çapari	43	Merushe Nelo İsmaili
15	Haxhi Mehmet Dalani (Haci)	44	Ali Dino
16	Muhamet Kuçuku-Çami (Muhamed)	45	Arif Dino
17	Marko Boçari	46	Salih Çeka Filati
18	Odise Andruco	47	Lejla Dino (Leyla)
19	Gjergj Karaiskaqi	48	Aziz Çami
20	Mihal Anagnosti	49	Daut Bejdeshati (Beydeşati)
21	Hasan Tahsin	50	Rexho Plaku (Reco İhtiyari)
22	Elena Gjika (Gika)	51	Haki Rrushiti (Ruşidi)

23	Abedin Pashë Dino (Paşı)	52	Mitrush Kuteli
24	Osman Taka	53	Abedin Dino (i Riu) (Genç)
25	Tahir Mete	54	Taho Sejko (Seyko)
26	Rexhep Demi (Recep)	55	Teme Sejko (Seyko)
27	Muharrem Rrushiti (Muharem)	56	Ali Demi
28	Kol İdromeno	57	Abaz Dojaka (Doyaka)
29	Daje Sako Mediu (Daye)	58	Bilal Xhaferri (Caferi)

Aşağıda, anlama ve yönlendirme kolaylığı için, Çamerya bölgesini illeri ile ayrı detaylı şekilde ve Arnavutluk'tan bölmeden, şematik ve haritalarla



sunmamın makul olduğunu düşünüyorum.

Resim 1: Çamerya sahası bütünlüğü 15674 km²dir.²⁵

²⁵ Agron Alibali, **Çameria**, <https://www.frosina.org/cameria-an-albanian-region-divided-between-greece-and-albania/>

İkinci fotoğrafta ise renkli olarak yazılı açık şekilde, Avrupa ve Balkan güçlerin konferans ve kongreler düzenlemeleri yapmadan ve bölmeden önce beyaz çizgi ile çevreleyen etnik Arnavutluk ve ona ait Çamerya bölümü bulunur.



Resim 2: Haz. Liridon Muça, Prizren, Shqipëri (Arnavutluk)



Resim 3

Çameria (Çamëria) Haritası: Siyah çizgiyle çevrelenen bölge Çameria bölgesi olur, bu bölgenin kuzey batısında siyah çizgi dışında ve devamında olan bölge Arnavutluk Cumhuriyeti (R. E SHQIPËRISË) bulunur.

Kaynaklar:

Arşiv

NASKA Kaliopi, Drejtorja e Përgjithshme e Arkivave të Shqipërisë, Dokumente për Çamërinë, 1912-19139 (Arnavutluk Arşivlerin Genel Müdürlüğü, Çamerya'ya Dair Belgeler belgeler 1912-1939), Yayın Evi "Dituria", 1999 Tiranë.

Kitaplar

FRASHËRI Kristo, Historia e Çamërisë (Çamerya Tarihi), "UET Pres", Tetor 2015, Tiranë

KONDI Mirela, Figura të Shquara të Çamërisë (Çamerya'nın en Seçkin Şahsileri), ISBN: 978-928- 1999, 2016, Tiranë

Link

Ray Haber, "What is the Lausanne Peace Treaty? What are the articles of the Treaty of Lausanne and their importance?", 24.07.2020, Türkiye,

<https://sq.rayhaber.com/2020/07/%C3%87far%C3%AB-%C3%ABsht%C3%AB-Traktati-i-Pages-i-Lozan%C3%ABs%3F/>

ALIBALI Agron, Çameria, (Çamerya), <https://www.frosina.org/cameria-an-albanian-region-divided-between-greece-and-albania/>

FAHRI Dahri, Vendimet e Traktatit të Lozanës Dinakëria dhe Hipokrizia Greke (Lozan Antlaşması Kararları Yunan Kurnazlığı ve İkiyüzlülüğü), 20 shtator 2018, İtalya Bashkimi i Shqiperise, <https://www.ikvi.at/?p=227284>

GECI Rustem, Çamëria së Shpejti do t'i Ketë Institucionet e Veta, 23.10.2016, <https://www.ikvi.at/?p=18127>

"Copëtimi i Shqipërisë", (Arnavutluk'un parçalanması), https://sq.wikipedia.org/wiki/Cop%C3%ABtimi_i_Shqip%C3%ABris%C3%AB

“İdea e madhe”, 2022, (Büyük Fikir),
https://sq.wikipedia.org/wiki/Idea_e_madhe

“İlirët” (İliryalılar), <https://sq.wikipedia.org/wiki/Illir%C3%ABt>

“Kongresi i Berlinit” (Berlin Kongresi),
https://sq.wikipedia.org/wiki/Kongresi_i_Berlinit

“Konventa e Kongresit të Berlinit (1878)” (1878 Tarihli Berlin Kongresi Sözleşmesi), [https://sq.wikipedia.org/wiki/Konventa_e_Kongresit_t%C3%AB_Berlinit_\(1878\)](https://sq.wikipedia.org/wiki/Konventa_e_Kongresit_t%C3%AB_Berlinit_(1878))

“Lufta e Parë Botërore” (Birinci Dünya Savaşı),
https://sq.wikipedia.org/wiki/Lufta_e_Par%C3%AB_Bot%C3%A
Brore

“Marrëveshja e Lozanës 30 janar 1923, ku parashihet shpërngulja e Shqipëtarëve nga Çamëria (Greqia), Jugosllavia për në Turqi” (Arnavutların Çamerya (Yunanistan), Yugoslavya'dan Türkiye'ye göçünü öngören 30 Ocak 1923 tarihli Lozan Anlaşması), 29.07.2017, Gjergj Shqipëria-Skënder Jashari,
<https://skenderjashariblog.wordpress.com/2017/07/29/marrevet-hja-e-lozanes-30-janar-1923-ku-parashihet-shperngulja-e-shqipetareve-nga-cameriagreqia-jugosllavia-per-ne-turqi/>

“Mungesë Informimi apo transparencë e diktuar!” (Bilgi Eksikliği Veya Zorunlu Şeffaflık), <https://www.ikvi.at/?p=14672>

“Traktati i Lozanës” (Lozan Antlaşması),
https://sq.wikipedia.org/wiki/Traktati_i_Lozan%C3%ABs

BOLU'DA TÖRELİ BİR EVLENME ÂDETİ: “DAMAT GUYMA”

The Custom of Marriage in Bolu: “Grooming”

Erhan ÇAPRAZ

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen-
Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Bolu/TÜRKİYE, erhancapraz38@gmail.com

The groom's suit constitutes the basis of the marriage tradition, which also includes the basic behavioral codes of the ancient Turkish culture. Especially when we came to the period of the Ottomans, this tradition transformed into a political and bureaucratic power, almost as an institution. On the other hand, in the life of Turkish society, where the continuity of the lineage is essential, this institution sometimes has the character of adoption law, of course, mostly in families where there is no son. In other words, the groom has turned into a family member, as if from the same lineage, within the family itself, beyond the figures such as "his groom", "internal groom" and "brother-in-law". However, as we mentioned above, this situation has turned into many customs since ancient times. According to the information we have obtained from the field and the Ottoman population records, Bolu is one of the sanjaks where the custom of putting the groom, that is, bringing the inner bridegroom to the bride's house, gains a lot of importance. Today, the custom still maintains this importance within the borders of the province, albeit to a lesser extent. In addition, the fact that the custom has been expressed in the region has almost registered its permanence within the marriage tradition. Therefore, in the paper, the nature of the traditional custom, whose roots are very old, is emphasized.

Keywords: Family, groom, inner groom, grooming, Bolu.

“Burası Bolu öyne de olu, böyne de olu.”

Atasözü

Giriş

Türk aile yapısının temelini evlilik müessesesi teşkil eder. Bu yüzden kadim dönemden beri bu müessesenin tesisine yönelik pek çok âdetin geçerlilik kazandığı görülmektedir. Bu âdetler içerisinde en şayan-ı dikkat olanlardan biri ise genellikle Batı Karadeniz’de, özellikle de Bolu’da yaygınlık kazanmış olan “damak guyma” (damat koyma), yani gelin evine iç güveyi getirme âdetidir.

Bildiride; kökleri oldukça eskilere dayanan, bölgede “damat guyma” şeklinde tabirleşmiş olan âdetin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Öncelikle tabirin “özne”sini oluşturan damatlığın tarihî sürece bağlı sergilediği görünümeler ortaya konulmuş, sonrasında ise “Bolu” özelinde damat koymak âdetinin temel nitelikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Türkçede “güvey”, “güveyi” ve “damat” kelimesinin eski Türk metinlerindeki şekli “küdegü”dür (İnan 1998b: 335). Gütmek fiilinden türediği düşünülen kelime, “çobanlık” ile ilişkilendirilerek güveyin, güvey olacağı kızın ailesine bir müddet çobanlık yaparak hizmetinin esas olduğu kabul edilmiştir. Bu ise ekzogami yasasına dayanan ve barış yoluyla kurulan aile müessesinin tekâmül yolunda geçtiği bir merhale olarak değerlendirilmektedir (İnan 1998b: 336).

Aslında Çin kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla eski Orta Asya kavimlerinde güvey, alacağı kızın ailesine bir müddet hizmet etmeye mecburdu (İnan 1998b:

336). Örneğin Fusan kavminin evlenme yasasına göre erkek, kızın evine gider, kapı arkasına bir kulübe yapar, avluyu temizler, hizmet ederdi. Bir yıl sonra kıza kendisini beğendirebilirse evlenir, beğendiremezse onu kovarlardı. Yine bir Buryat efsanesine göre eski zamanda güvey kızın evine giderdi, sonra kızın güveyin evine gelmesi âdet oldu (İnan 1998b: 337). Hiç şüphesiz bunlar, anaerkil dönemin/erkin bakiyeleri olarak değerlendirilebilir.

XII. asır Moğollarında güveyi, nişanlısının evine bırakmak âdeti. Moğolların gizli tarihinin verdiği malumata göre, Day-Seçen kızını Timuçin'e nişanlarken Yesügey'e, "Ben sana kızımı veriyorum. Giderken oğlunu damat olarak bırak" demişti. Yesügey Bahadır, oğlunu damat olarak bıraktı (İnan 1998b: 337). Dolayısıyla damat guyma âdetinin ilk uygulamalı şekli olarak bu "damat bırakmak" uygulaması görülmektedir. Bu bağlamda âdetin damadı "bırakmak"tan "guyma" (koyma) eylemine doğru bir değişim veya dönüşüm yaşadığı da düşünülebilir. Güveyi kayınbabasının evinde bir yıl alıkoyma âdeti, XIII. asırda Harezmi Türklerinde de vardır. Altay Türklerinden Televüt, Telengit ve Şorlarda bu âdet son zamanlara kadar müşahade edilmiştir (İnan 1998b: 338).

XIV. asır Moğollarında da güveye "uşak" gibi bakmak âdetinin unutulmadığı görülmektedir (İnan 1998b: 337). Büyük hakanın elçisi Akbuka ile Calayırılı Emir Hüseyin Küregen arasında geçen bir tartışmada, bir ziyafette Emir Hüseyin'in Akbuka'ya oturduğu yerden kâse sunmak istemesi üzerine, Akbuka'nın söylediği şu sözler, bu durumu açıkça ortaya koyar: "Sen vassal ve kölesin. Nasıl olur da oturduğun yerden (ayağa kalkmadan) sunduğun kâseyi kabul ederim.

Diğer taraftan sen kadim nizamı (yasayı) ve töreyi unutmuşsun. Yasaya göre kürgen (damat), kabilenin (yani kayınbabasının mensup olduğu kabilenin) hizmetinde uşak gibi olmak gerektir.” (İnan 1998b: 337).

Yakutların ilk atası Omogon Bay, bir yabancıya yıllarca hizmet ettikten sonra kızını vermiştir (İnan 1998b: 339). Boy teşkilatlarını son zamanlara kadar muhafaza eden Kazaklarda, yoksul güveylerin kızın evinde “yiğit” (uşak) olarak çalıştırılması vârittir (İnan 1998b: 339). Ayrıca Kazak ve Kırgızlarda, bir aileye güvey olan kimse bütün kabileye güvey sayılmıştır (İnan 1998b: 338). Dolayısıyla gerek Akbuka’nın söylediği sözler gerekse biraz önce aktardığımız örnekler, söz konusu durumun bir yasaya dönüştüğünü de bize açıkça göstermektedir. Bunun eyleme geçmediği durumlarda ise tepki, hayli sert olmaktadır.

Güveyliğin doğrudan hakikat alanına dönük bir tarafı da vardır. Hz. Mûsâ, bir Mısırlıyı öldürdüğünde Mısır’ın ileri gelenleri onu öldürmek için plan yapar. Bunu haber alan Hz. Mûsâ ise oradan kaçıp Medyen’e gider. Medyen suyunda iki kıza hayvanlarını sulamada yardımcı olur. Kızların babası, Hz. Mûsâ’yı çağırıp başından geçenleri dinler, ona emniyette olduğunu ve sekiz yıl çalışması karşılığında kızlarından biriyle evlenebileceğini söyler. Hz. Mûsâ, bu teklifi kabul eder ve orada kalır (Harman 2020: 208).

Şemseddin Sivasî’nin “Menâkıb-ı İmâm-ı A’zam” adlı eserinde, İmam-ı Âzam’ın babası Sabit Hazretleri için aktardığı bir olay da yine iç güveylik olgusuna dönüktür. Sabit Hazretleri, dereye abdest alırken bir

elma görür ve elmayı alıp yer. Fakat tükürüğünden kan gelmesi üzerine bunun elmadan ileri geldiğini tahmin eder. Bunun üzerine elmanın sahibini bulup helalleşmek ister. Elmanın sahibi, kör, sağır, dilsiz ve kötürüm bir kızı olduğunu, eğer onunla evlenirse hakkını helal edeceğini Sabit Hazretlerine söyler. Sabit Hazretleri ise teklifi kabul ederek kız ile evlenir. Fakat ilk gece kızı gördüğünde hemen odadan ayrılıp kayınpederine koşar. Zira kızda sayılan vasıflardan eser yoktur. Bunun üzerine kayınbabası gülümseyerek bu vasıfları kızının hiç haram görmediğini, haram duymadığını, haram konuşmadığını ve hiç harama koşmadığını anlatmak için saydığını söyler. İşte bu evlilikten İmâm-ı Âzam efendimiz dünyaya gelmiştir (Şemseddin Sivasî 2017: 185-195).

Bu iki örnekte de olgunun hakikat katında ceza-mükâfat bağlamında değerlendirildiği görülmektedir. Aslında bunlarda iç güveyliğin bir ceza olarak kabul edilse bile mükâfata açılan bir kapı olduğu tamamen hakka dönük bir nazarla anlatılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla âdet, töreli bir evlenme âdeti şekline de bürünmüştür.¹ Hakikata açılan yönüyle olgunun Türk sözel anlatı geleneğine yansıyan pek çok örneği de vardır.

“Damat” kelimesinin aslı Farsça olup “ana babaya göre kızlarının kocası” anlamına gelir (Nutku 1993: 434). Ayrıca Osmanlı tarihi açısından bir “terim değeri” kazanmış olan kelime, “hanedandan kız alan” anlamına da gelmektedir (Nutku 1993: 434). Bu yüzden de padişah kızlarıyla evlenenlere damat; kız

¹ “Törelî” kavramı ve kavramın Türk edebiyatında mahiyeti için ayrıca bkz. Dağlar 2022, Çapraz 2022.

kardeşleriyle evlenenlere de enişte denilmiştir (Nutku 1993: 435).² Biraz sonra ayrıca ele alacağımız üzere Bolu'daki damatlık âdetinin teşekkülünde de yukarıda aktardığımız üzere aslında kökleri kadim döneme kadar uzanan, bu hanedanlık uygulaması yatmaktadır.

Bolu'da Damat Guyma Âdeti

Dünya'da düğün ve evlilik âdetlerini derleme çalışmaları, XIX. yüzyılın ilk yarısında başlamıştır (Erdentuğ 1970: 231). Bizde ise 1940'larda yapılan derlemeleri bir araya getiren Hamit Zübeyir Koşay'ın (1944) "Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme" adlı çalışması dışında bu konu üzerine hazırlanmış ciddi bir çalışma maalesef yoktur. Dolayısıyla konuyla ilgili ikincil kaynakların önemi ortadır. Bu yüzden Bolu'da söz konusu âdetin mahiyeti hakkında bilgi alabileceğimiz en eski ve önemli kaynaklar, nüfus kayıt defterleridir.³ Mehmet

² Düğünlerde görülen "enişteyi tavana asma geleneği"ne (Görkem 2012) bakılacak olursa Doğu Karadeniz Bölgesi'nde damada yönelik âdetlerin "enişte" kelimesi etrafında teşekkül ettiği söylenebilir. Bu husus, ayrı bir araştırma mevzuu olduğu için buraya dâhil edilmemiştir.

³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bolu'da düğün âdetlerinin genel mahiyeti hakkında doğrudan bilgi alabileceğimiz üç çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki, 1940 yılında *Halk Bilgisi Haberleri*'nde çıkan M. Nuri Erensoy'a ait "Bolu'da Düğün Âdetleri" isimli yazıdır. Yazıda, "Kızın Seçilmesi, Nişan" ve "Nikâh ve Düğün" başlıkları altında Türkiye Türk düğünlerinin genel karakterine de uygun düşen Bolu'nun düğün âdetleri genel hatlarıyla kısaca tanıtılmıştır (Erensoy 1940: 292-296). İkinci yazı da yine Mehmet Nuri Erensoy tarafından 1961'de *Türk Folklor Araştırmaları*'nda kaleme alınmış, "Bolu ve Dolaylarında Düğün" adlı yazıdır. Yazıda ele alınan hususlar,

Süme'nin (2018) hazırlamış olduğu “Bolu Nüfus Defteri 1840” adlı eserde konumuz bakımından değerlendirebileceğimiz çok sayıda örnek bulunmaktadır. Süme, konuyla ilgili olarak şu bilgileri aktarmaktadır:

“Nüfus defterlerinde aile ile ilgili olarak Bolu’da günümüzde de sürdürülen bir uygulamanın izlerine rastlıyoruz. Bolu ve çevresinde erkek çocuk sahibi olmayan bazı aileler, kızlarından birini evlendirirken kız gelin gitmek yerine, damat kayınpederinin evine gelmekte ve bu uygulamaya damat getirme anlamında “damat koyma” denilmektedir. Müslüman mahallelerinde bu uygulamaya uygun 62 örnek tespit edilmiştir. Akmesjid Mahallesi 10 numaralı hanede ikamet eden Ekinciklioğlu Hüseyin’in hanesinde ise iki damat birden

Erensoy’un ilk yazısında ele aldığı hususların hemen hemen aynısıdır (Erensoy 1961: 2307-2308). Fakat her iki yazıda da bizim bildiride ele aldığımız evlenme âdeti hakkında herhangi bir bilgi aktarılmamıştır. Üçüncü yazı ise Gülin Öğüt Eker (1998) tarafından kaleme alınan “Türk Kültürü İçinde Geleneksel Bolu Evlenme Âdetlerinin Yeri” adlı yazıdır. Yazıda, yazarın da ayrıca belirttiği üzere “1940-1965 yılları arasında gerçekleştirilen geleneksel Bolu evlenme âdetleri esas alınmıştır.” (Eker 1998: 30). Yani yazı, 1940-1965 yılları arasında Bolu düğün âdetleri üzerine yapılan çalışmaların (Erensoy 1940, 1961) özeti mahiyetindedir. Bu yüzden de yazıda bizim ele aldığımız evlenme âdeti, maalesef ele alın(a)mamıştır. Nermin Erdentuğ’un yazıları (1970, 1973), Bolu’nun da içerisinde yer aldığı Karadeniz evlenme âdetleri hakkında önemli bilgi ve analizler içermekle beraber, bizim bildiride ele aldığımız evlilik âdetine değinmemiştir. Elbette bu yaklaşımda, ele aldığımız âdetin bir istisna teşkil etmesinin, yani toplumda önyargıya dönüşmüş bir âdet olmasının, dolayısıyla yazılı kaynaklara aktarılamamış olmasının tesiri büyüktür. Fakat bir bölge veya ile ait âdetler ele alınırken meselenin genel Türk kültürü ile olduğu kadar kendi coğrafi sınırları içerisindeki kültürel bütünlüğünün de mümkün mertebe bütüncül bir şekilde ele alınıp ortaya konulması elzemdir.

kayıtlıdır. Uygulama Gayrimüslimler arasında da görülmektedir. Gayrimüslim mahallelerinde ise uygulamaya ilişkin 6 örneğe rastlanmıştır.” (Süme 2018: 12).

Defterdeki kayıtlara daha yakından baktığımızda ise âdetin icrasına yönelik başka uygulamalar da göze çarpmaktadır. Mesela Semerkand Mahallesi 31 nolu hanede ikamet eden Sağır Alibeyzade eşkinci çömlekçi mülkü tımarına mutasarrıf Ali Bey (yaş 43), 11 ve 1 yaşlarında iki oğlu olmakla birlikte hanesinde Dikici Halil (yaş 26) isminde damat koymuştur (Süme 2018: 59). Yine Aslahaddin Mahallesi 5 nolu hanede Hancılar Kethüdası el-Hâcc Ali Ağa (yaş 50), 27 yaşında Hüseyin adında bir oğlu bulunduğu halde Ali (yaş 25) adında damat koymuştur (Süme 2018: 233). Yine bir başka örnek olarak Debbağlar Mahallesi 48 nolu hanedeki Mahalle İmamı Haşim Efendi (yaş 56), Hâfız Ahmed Efendi (yaş 33) isminde bir oğlu, Mustafa İzzet (yaş 11) ve Mehmed Rıfkı (yaş 2) adlarında torunları varken tebaadan Hâfız Abdullah (yaş 40) isminde bir de damat koymuştur (Süme 2018: 253). Dolayısıyla bu örnekler toplumda, şüphesiz zenginlik yanında önemli bir mevkide bulunan kimselerin oğulları oldukları halde hanelerine damat koyduklarını açıkça göstermektedir. Nitekim ilk örnekte Ali Bey, bir beyzadedir, aynı zamanda eşkinci olup Çömlekçi mülkünün tımarına sahiptir. İkinci örnekte el-Hâcc Ali, ağa ve kethüdadır. Üçüncü örnekte Hâşim Abdullah Efendi, mahalle imamıdır, kendisine aynı zamanda hizmetkârlık yapan Hâfız Abdullah Efendi'yi damat koymuştur. Ayrıca defterde, ikinci örneğe benzer şekilde, Karaçayır Mahallesi 197 nolu hanede yine tebaadan Kuzviranlı Halil, kethüda damadı olarak kaydedilmiştir (Süme 2018: 219).

Defterde damat koyan, “Kutucuoğlu Aşçı Hacı Hüseyin” (Süme 2018: 37), “Çolak Beyoğlu Nalband Salih” (Süme 2018: 39), “Alagözoğlu Dülger Mehmed” (Süme 2018: 99), “Kebe Ahmedoğlu Çiftçi Mehmed” (Süme 2018: 99), “Kalaycı Hacı Mehmed” (Süme 2018: 241), “Aşçı damadı Aşçı Hüseyin” (Süme 2018: 63), “Debbağ damadı Duhancı Abdurrahman” (Süme 2018: 125), “Çamaşurcu damadı Duhancı Mehmed” (Süme 2018: 241) gibi örneklere bakıldığında ise âdeti icra edenler arasında toplumun önde gelen meslek sahipleri olduğu da görülecektir. Özellikle son örnekler, âdetin icrasında meslek grupları arasındaki yakınlığın önemine de işaret eder cinstendir. Hatta âdeti icra edenler arasında Ermenilerden Sarraf Tikfos’un da olması (Süme 2018: 275) bu bağlamda hayli dikkat çekicidir.

Defterlerde âdetin icrasına dönük dikkatimizi çeken bir başka husus ise “tebaa” bağlantısının da icradaki geçerliliğidir. Nitekim defterde, daha önce de aktardığımız Mahalle İmamı Haşim Efendi’nin damadı tebaasından Hâfız Abdullah’tır (Süme 2018: 253). Yine Damat Kuzviranlı Halil, kethüda tebaasındandır (Süme 2018: 219). Kutucuoğlu Aşçı Hacı Hüseyin’in damadı tebaasından Emin bin Ali’dır (Süme 2018: 37). Akmeahmedoğlu Aşçı Mustafa’nın damadı, tebaasından Ahmed’dır (Süme 2018: 85). Dolayısıyla damat guymada, tebaanın da ön planda tutulduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu bağlamda damatlığın hizmetkârlığa eş bir konumda bulunduğu görülmektedir. Bunun ise damatlığın kadim dönemden beri izlenilebilen görünümüne uygun bir görünüm arz etmesi yine hayli dikkat çekicidir.

Damat guyma âdetinin kalıntılarına tesadüf edebileceğimiz bir diğer önemli kaynak ise

sâlnâmelerdir. Bolu Livâsı 1921-1925 Senesi Sâlnâmesi'nde "Hacı Mustafa Bey" hakkında şu şekilde bir bilgi aktarılmıştır:

"Mengen cihetlerinde mukîm Kolçak Paşa ahfâdındandır. Bolu derebeylerinden Ali Bey'in damadıdır. Ali Beyzâde Mahmûd Beyin vefâtıyla bütün servetine varis olmuş, zalemeden olduğu hâlde Hüsrev Paşaya çatarak idâmdan tahlîs-i giribân etmiş ve 1147'de Bolu mütesellimi olmuştur." (Nermin Kılıç vd. 2008: 448).

Aktarılan bu bilgide, Hacı Mustafa Bey'in servete varis olması, onun Ali Bey tarafından damat koyulduğunu akla getirmektedir. Kendisi bu yönüyle daha sonra mütesellim bile olmuştur. Kısacası ele aldığımız tüm bu örnekler, zenginlik dışında veya zenginlikle beraber toplumda önemli bir konumda bulunanların damat guyma âdetini icra ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Bolu'da söylenen "Hakkari'ye vali olma, Bolu'ya damat ol"⁴ (<https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/bayram-tadinda-bolu-sohbeti-19171409>, 06.08.2022) sözü de bu durumu bir başka açıdan teyit eder. Dolayısıyla durum, kanaatimizce bizi, doğrudan padişah damadı uygulamalarına götürür. Aslında bu manzara, dikkat çekici bir şekilde, daha önce aktarmış olduğumuz

⁴ Bolu il sınırları söz konusu olduğu zaman ise aynı sözün "Bolu'ya vali olacağına Soku'ya damat ol" (KK1) şeklinde bir varyanta dönüştüğünü görmekteyiz. Kaynak kişinin aktardığı bilgilere göre Soku, özellikle Aşağı Soku Mahallesi damat guyma âdetinin Bolu'da en yoğun görüldüğü yerlerden biridir (KK1). Bunda ise eskiden bir köy olan Soku'nun çok sayıda değerli arsa sahibi ve zengin tüccar ailesi barındırması etkili olmuştur (KK1).

İslam öncesi dönemdeki damat bırakmak âdetine de uygun düşer.⁵

Osmanlıda padişah, “kızını veya kız kardeşini evlendirmek isteyince sadrazama bir hatt-ı hümayun yazar, damad olacak kişinin nişan takımlarını göndermesini emrederdi. Bazen de sadrazamdan uygun bir damad için tavsiyede bulunmasını ister, sadrazamın gösterdiği adaylardan birini damadlığa kabul ederdi. Damad adayı fermanı alır almaz evliyse karısını boşar ve hemen hazırlıklara başlardı. Damadın ağırlık ve hediyeleri sağlayabilmesi için gerekirse hazineden para yardımı yapılır, çeyizler de hazineden karşılanırdı. Damad geline gönderdiği hediyelerden başka haremdekilere de armağanlar yollardı. Bu evlilikte genellikle sultanların rızası alınmazdı. Nikâhı şeyhülislâm kıyardı. Gözde sultanların nikâhı Dîvân-ı Hümayun’da, diğerlerinininki ise dârüssaâde ağasının odasında veya misafir odasında kıyılırdı. Gelinin vekili dârüssaâde ağası olur, büyük bir debdebe ve ihtişamla yapılan düğün törenini de o idare ederdi. Damadların yaşı genellikle sultanlarınkinden çok ileride olduğundan birçok sultanın genç yaşta dul kaldığı görülmüştür.” (Nutku 1993: 435).

Dolayısıyla Osmanlıda padişah saraylarında görülen âdetin bir nevi minyatürünü Bolu’da da görmek

⁵ *Bolu Livâsı 1921-1925 Senesi Sâlnâmesi*’nde Bolu’nun beşerî tetkikatına dair aktarılan şu görüşler, aslında dikkat çekici bu durumun mahiyetini açıklar bir nitelik taşır: “Anadolu’nun, husûsıyla Bolu’nun şimdiye kadar geçirdiği dînî, millî, siyâsî inkılâblara rağmen kadîm şark milletlerine âid pek çok âdetleri muhâfaza etmesi birtakım istihâlelere uğramakla berâber hâlâ târîhî an’aneleri yaşatması şâyân-ı hayrettir.” (Nermin Kılıç vd. 2008: 277).

mümkündür. Bunu mümkün kılan ise Bolu'nun aynı zamanda bir hanedanlık merkezi olmasıdır. Zira defterlerde XVII. yüzyılda kurulup XIX. yüzyılın başlarına kadar devam eden voyvodalık idaresinin izlerini taşıyan “Bolu hanedanı” ibaresi kullanılmıştır (Süme 2018: 16). Nitekim Bolu'yu ziyaret eden Evliya Çelebi de eserinde Bolu'da âyân, eşrâf ve tüccârın çokluğundan dem vurmaktadır.⁶ Bolu Livâsı 1921-1925 Senesi Sâlnâmesi'nde ise Bolu'da “Osmânlılık teşkîlât ve âdâtı hâkimdir” (Nermin Kılıç vd. 2008: 283) denilmektedir. Dolayısıyla gerek Evliya Çelebi'nin aktardıkları gerekse sâlnâmede vurgulan bu husus, âdetin asıl çekim merkezinin doğrudan İstanbul olduğunu işaret etmektedir.

Diğer taraftan Bolu eyaleti, konumu gereği de bu tesire oldukça açıktır. Mart 1842'de Kastamonu ve Viranşehir (Safranbolu ve Karabük havalisi) sancakları Ankara Eyaleti'nden, Kocaeli ve Bolu Sancakları Hüdavendigar (Bursa) Eyaleti'nden alınarak bunlara Sinop'unda eklenmesiyle Bolu Eyaleti oluşturulmuştur. Dolayısıyla Bolu eyaleti, “günümüzde doğuda Sinop'tan başlayarak batıda Şile'ye kadar uzanan Karadeniz sahil şeridinde yer alan çok geniş bir alanı kaplamaktadır.” (Süme 2018: 4). Nitekim söz konusu âdetin Bolu dışında Sinop, Kastamonu, Karabük, Bartın, Zonguldak, Düzce ve Sakarya gibi illerde de varlığı söz konusudur.

⁶ Evliya Çelebi'nin Bolu halkının ruhiyatından bahsederken aktardığı şu bilgiler ise Bolu'nun İstanbul'la olan yakınlığının bir başka tezahürü olarak da değerlendirilebilir: “Ama burada gâyet adâlet etmek gerek, gayr-i meşrû birkaç akçe alınsa hemen reâyâsı üç günde İstanbul'a varıp şikâyet ederek zâlim hâkimin hakkından gelirler.” (Evliya Çelebi 2011: 283-285).

Örneğin Bartın’da âdetin esası şu şekilde ifade edilmiştir:

“Genellikle erkek evladı olmayan aileler kızlarına iç güveysi damat alırlar. Kız tarafı tüm yakın akrabaları ile birlikte erkek evine damat istemeye giderler. Tıpkı kız istemedeki gibi tüm olaylar gerçekleşir. Alınacak altını ve düğün masraflarını bu durumda yarı yarıya paylaşırlar. Aileler genellikle erkek evlatlarını damat vermek istemezler. Oğlumuz gittiği yerde rahat edemez, gözler üstünde olur, üstüne çok yük bindirirler diye bu konuya pek yanaşmazlar.” (Seher Erol 2019: 434).⁷

Kaynak kişiden aldığımız bilgiye göre Bolu’da âdetin icrası da benzer bir görünüm arz eder (KK2). Zengin kız aileleri, damadı bulduktan sonra istemeye giderler. Nişan ve düğün, gelenekte olduğu şekliyle icra edilir. Düğün masrafları büyük ölçüde kız tarafı tarafından karşılanır. Damada ailenin akaretlerinden tahsis edilir. Görüştüğümüz kaynak kişi, böyle bir istekte bulunmadığı için kendisine “Jawa” marka motor alındığını belirtmiştir (KK2). Düğünden sonra damat, doğrudan kalkıp kız evine gitmekte, böylece iç güvey evlilik süreci başlamaktadır (KK2). Damat nüfusunu da kız tarafının nüfusuna aldırılmaktadır. Soyadı olarsa genellikle kızın soyadı alınmaktadır. Fakat kaynak kişimiz, soyadını değiştirmek için nüfus dairesine gittiğinde memurunun telkini sebebiyle bunu yapmaktan vaz geçtiğini belirtmiştir. Kızın

⁷ Âdet, Sakarya’da da benzer bir görünüm arz etmektedir (Irmak ve Taş 2012: 217). Yılmaz Irmak ve Ertuğrul Taş, Sakarya’da sınırlı bir bölgede “Manav”lar arasında görülen bu tür evliliği, “tersine evlilik modeli” bağlamında değerlendirmekte ve içgüvey evliliğin bir nevi alt türü olarak kabul etmektedir (Irmak ve Taş 2012: 217).

ailesinin yine de bunda ısrarcı olduğunu ifade etmektedir (KK2).

Her hâlükârda erkek evladı olmayan aileler, damat guyma âdetini icra etmektedir. Nitekim bir kaynak kişiden aldığımız bilgi de bu uygulamayı teyit etmektedir. Kaynak kişi (KK3), 1950’li yıllarda, küçük yaşta anne ve babasını kaybeden dedesinin de sadece dört kızı olan zengin bir çiftçi babanın ilk kızına damat gittiğini ifade etmektedir. Ayrıca çiftçinin tüm malı mülkünü fakir dedesinin üzerine geçirdiğini;⁸ bu yüzden diğer damatların ayrı ve diğer illerde yaşamalarına rağmen dedesinin hâlâ erkek evladı gibi çiftçiye baktığını söylemektedir. Şüphesiz bu durum, evlatlık müessesesine de dayanmakla birlikte kadim bir uygulama olan damat koyma âdetinin toplumda oldukça önemli bir mevki işgal ettiğini açıkça gösterir. Tabii bu uygulama şeklinin, XIX. yüzyılın ilk yarısında tespit ettiğimiz âdetin, belki yeni örfî hukuk kuralları içerisinde aldığı biçimi de ortaya koyması muhtemeldir. Fakat âdetin her hâlükârda insanların pek yaklaşmak istemedikleri bir evlilik şekli olduğu açıktır. Aslında bu manzara, “iç güveyisinden hallice olmak” deyiminin anlam ve nesne dünyasını da yeterince aydınlatır.

Diğer taraftan sosyal medyadan aldığımız iki haber, âdetin bugün gerek manzarasına gerek mahiyetine ilişkin unsurları da içermesi bakımından değerlidir. Muharrem Demirel, “İç Güveysi” adlı yazısında isim vermeden, zengin bir ailenin tek oğlu olan bir zatın

⁸ Tüm malın mülkün damada devredilmesi, âdeti, “evlatlık edinme âdeti hukukuna” (İnan 1998a: 307) yakınlaştırmaktadır. Bu durumda âdetin evlatlık ile damatlık arası bir konumda ilerlediğini söyleyebiliriz.

ailenin servetini tükettikten sonra iç güveyi girişini şöyle aktarmaktadır:

“Bizim taş fırın oğlan
İç güveysi giriyormuş
İsmine bir başka isim ekletiyormuş
Hısım akraba, konu komşu buna bozuluyormuş.”
(<https://www.bolutakip.com/yazar/muharrem-demirel/ic-guveysi8230-2>, 06.08.2022).

Bu hadise, iç güveyliğin genellikle ihtiyaç sahibi fakir ve gariban damat adaylarına dönük bir âdet olduğunu sergilemekle beraber, damadın zengin olduğu durumlarda ise bu vaziyetin geniş aile içinde bir huzursuzluğa neden olduğunu da bize açıkça göstermektedir. Ayrıca bu ifadelerden damat koyma âdetinin toplumca ataerkilliğe hâlel getiren bir davranış şekli olarak görüldüğü sonucu da çıkarılabilir. Nitekim yukarıda esası için ortaya koyduğumuz bilgilerde de toplumda âdete karşı bir önyargı oluştuğu açıktır. Yine aktarmada geçen, damadın isminin önüne başka bir isim ekletilmesi, âdetin XIX. yüzyıldaki manzarasıyla da tamamen uyuşmaktadır. Zira 1840 nüfus defterlerinde hane reisi konumundaki damatların hepsi, “Karabeyoğlu damadı Dikici İbrahim, Hatib damadı Mehmed, Aşçı damadı aşçı Hüseyin” gibi kayınbabanın ismi, mesleği veya lakabıyla anılmaktadır. Bu da kimi durumlarda aile ocağı tüttürme vazifesinin damatlara tevdi edildiğine açık bir delildir.

Bir başka haberde ise Bolu’nun Gerede ilçesinde yaşayan bir vatandaşın miras kavgası yüzünden bacanağını öldürmesi üzerine verdiği şu ifadeler, bize iç güveyliğin genelde tercih sebebi olmadığını, hatta zaman zaman bazı sorunlara yol açtığını da göstermektedir: “İç güveysi olarak ailede yaşıyordum.

17 yıl bana hak etmediğim şeyleri yaşattılar. Bir insanı öldürecek birisi değilim.” Aslında bu açıklama da damatlığın Osmanlıdaki görünümüne uygun düşer. Zira Osmanlıda damat, zevcesinin bir bendesi gibiydi; başka bir kadınla evlenemez ve zevcesinin sözünden pek çıkamazdı (Mordtmann 1987: 465).

Burada yeri gelmişken âdeti doğuran veya yaşatan sosyal, ekonomik ve psikolojik şartlara değinmek de elzemdir. Yukarıdaki genel görünüşüne bakılırsa âdetin başlıca iki cihete malik olduğu, yani iki farklı uygulamaya tabi olduğu ifade edilebilir. Birincisi, kızı olup da erkek evladı olmayanlar damat koyarlar; ikinci durumda ise damat koyanlar, erkek evladı olduğu halde kızını evden dışarı göndermek istemeyenlerdir. Fakat her iki durumda âdet, cinsiyet ayrımı olmaksızın evlat sevgisine odaklanmış gözükmektedir. Yani her iki durumda da aileler için duygusal eşik aralığının birbirine denk olduğu düşünülebilir. Nitekim aşağıdaki bölgeye ait manide, muhtemelen her iki durumda da bir annenin kendisini kızının hatırı için damadının kahrını çekmek zorunda hissediş söz konusudur:

“Kesme şeker ezerim
Üste bade ekerim
Damadımın kahrını
Kızım için çekerim”

(<http://www.boluekspres.com/icerik/haber.php?i=62291>,
6.8.2022).

“Anaları besler hep hurma ile
El oğluysa döğer hep yarma ile
El oğluna oldum yalvarma ile
Git kızım sağlıklarla
Sil gözünü yağlıklarla” (İnan 1998c: 342).

“Alın yeşilin aldı mı
Seni yadlara verdi mi” (İnan 1998c: 342).

Yukarıdaki türkü parçalarında da görüldüğü üzere, babanın veya ebeveynin tek kızını veya kızlarını, ekzogami geleneğinin bakiyesi olan, çoğunlukla şikâyet edilen “yad ellerden”, “el oğlundan” kurtarmak istemesi de damat koyma âdetinin teşekkülüne tesir etmiş olabilir. Nitekim yukarıdaki ilk türküde de kızını el oğlunun zulmünden kurtarmak isteyen bir annenin feryadı duyulmaktadır. Tabii bu durumda nüfus defterine de yansıdığı kadarıyla mevki, makam ve zenginlik gibi unsurların da tesiri oldukça fazladır.

Hiç şüphesiz âdetin temelinde aile ocağını tütürmek amacıyla bir erkek evlada sahip olma düşüncesi vardır. Nitekim yukarıdaki kaynak kişimizin dedesine dair aktardıkları bu durumu açıkça ortaya koyar. Diğer yandan zengin ailelerin ekonomik açıdan kendilerini mevcut durumlarını korumak ve sahip oldukları akaretleri korumak zorunda hissetmeleri âdetin günümüzde de neşv ü nemasına fırsat tanımıştır. Bolu’da âdetin en yoğun yaşadığı yerlerden biri olarak Aşağı Soku Mahallesi ifade edilmektedir (KK1). Kaynak kişi, eskiden bir köy olan bölgede çok sayıda değerli arsa sahibi ve zengin tüccar ailesi varlığının bunda doğrudan etkili olduğunu belirtmektedir (KK1). Dolayısıyla zengin ailelerin gerek erkek evlat özlemi gerekse mevcut ekonomik durumlarını sürdürmek istemeleri geleneğin günümüzde de varlığına fırsat tanımıştır.

Damat açısından ise âdetin icrasında büyük ölçüde ekonomik durum belirleyicidir. Kaynak kişimiz, köy imamı olan babasının ekonomik açıdan rahatlaması ve diğer iki kardeşinin ihtiyaçlarını daha iyi

karşılması için bu tür evliliği kabul ettiğini belirtmektedir. Hatta annesinin başta razı olmadığını, fakat kendisinin bu gerekçeleri öne sürerek annesini ikna ettiğini ifade etmektedir (KK2). Yani âdetin icrasında damat, bir anlamda kendini ailesi için feda etmektedir. Ailesine karşı rüşdünü de bu şekilde ispat etmiş olmaktadır. Bu yüzden kaynak kişimiz bu türden bir evliliği bugün de olsa tasvip etmediğini ifade etmektedir (KK2).

Âdet, damatlar tarafından pek makbul görülmediği için kız tarafları damat bulmak için genellikle Bolu'nun Kırısçık ilçesini tercih etmişlerdir. Kaynak kişi, Kırısçık ilçesinin ekonomik açıdan diğer ilçelerden geri olmasının bunda doğrudan etkili olduğunu belirtmektedir (KK1). Bununla birlikte, sâlnâmeden öğrendiğimiz kadarıyla Kırısçık, Timur vak'ası üzerine bölgeye yerleştirilmiş olan Kırızlardan müteşekkil bir ilçedir (Nermin Kılıç vd. 2008: 283). Dolayısıyla âdetleri itibarıyla diğer ilçelerden ayrılan Kırısçık'ın âdete ittiba etmesi kolaylaşmış görülmektedir. Diğer taraftan Kırısçık'ın icrada aktifliği, âdetin kadim ile olan bağıni tekrar öne çıkarması bakımından hayli dikkat çekicidir.

Sonuç

Damat guyma âdetinin temelinde, bugün de toplumda büyük ölçüde geçerli olan egzogami yasası ve geniş aile yapısı yatar. Bolu'da âdetin teşekkülünde ise kanaatimizce hanedanlığın damatlık uygulamaları etkili olmuştur. Âdetin ta İslam öncesi döneme dayanan töreli bir evlenme âdeti olması ise hayli dikkat çekicidir. Şüphesiz bunda âdetin evlatlık müessesesinden de güç alması etkilidir.

Yani amaç, her hâlükârda aile ocağını tütürmektir. Yoğun “şehir hayatı” ve “çok gelişen tarım kültürü” bu âdetin de eski canlılığını kaybetmesine neden olmuş görünmektedir. Sonuçta “iç güveysinden hallice olmak” deyiminde de içkin olduğu cihetle, toplumda meşru olmakla beraber çok da benimsenmeyen ve tercih edilmeyen bir âdet şeklinde kalmıştır.

Kaynakça

Çapraz, Erhan. (2022). Hakikatin Hikâyesi, Hikâyenin Hakikatı: Bir Hakikat Alanı Olarak Türk Halk Hikâyeleri. İslara Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022) Bildiriler Kitabı, (Erdem Can Öztürk, Ed.) içinde (ss. 87-99). Ankara.

Dağlar, Abdülkadir. (2022). Edebî Töre Çatısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı. İslara Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022) Bildiriler Kitabı, (Erdem Can Öztürk, Ed.) içinde (ss. 100-115). Ankara.

Erdentuğ, Nermin. (1970). Türkiye'nin Karadeniz Evlenme Görenekleri ve Törenleri, Antropoloji, 5, 231-266.

Erdentuğ, Nermin. (1973). Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri, Antropoloji, 7, 5-16.

Erensoy, M. Nuri. (1940). Bolu'da Düğün Âdetleri. Halk Bilgisi Haberleri, 108: 292-296.

Erensoy, M. Nuri. (1961). Bolu ve Dolaylarında Düğün. Türk Folklor Araştırmaları, 138: 2307-2308.

Evliya Çelebi. (2011). Seyahatnâme. (Seyit Ali Kahraman, Haz.), c. 1. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Görkem, İsmail. (2012). Doğu Karadeniz Bölgesi Düğünlerinde Görülen Eniştayi Tavana Asma Geleneği. Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi, 2012/2, 1-14.

Harman, Ömer Faruk. (2020). Mûsâ. TDV İslam Ansiklopedisi, c. 31, 207-213.

Irmak, Yılmaz, Taş, Ertuğrul. (2012). Tersine Dönen Bir Evlilik Modeli Olarak Sakarya'da Damat Alma Geleneği ve Psikolojik Etkileri. Millî Folklor, 96, 216-228.

- İnan, Abdülkadir. (1998a). Göçebe Türk Boylarında Evlatlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler. Makaleler ve İncelemeler (ss. 305-316). c. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, Abdülkadir. (1998b). Güvey. Makaleler ve İncelemeler (ss. 335-340). c. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, Abdülkadir. (1998c). Türk Düğünlerinde Exogamie İzleri. Makaleler ve İncelemeler (ss. 341-349). c. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Koşay, Hamit Zübeyir. (1944). Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme. Ankara: Millî Eğitim Yayınevi.
- Mordtmann, Johannes Heinrich. (1987). Dâmâd. İslam Ansiklopedisi, c. III, 465.
- Nermin Kılıç vd. (2008). Bolu Livâsı 1921-1925 Senesi Sâlnâmesi. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları.
- Nutku, Özdemir. (1993). Damad. TDV İslam Ansiklopedisi, c. 8, 434-435.
- Öğüt Eker, Gülin. (1998). Türk Kültürü İçinde Geleneksel Bolu Evlenme Âdetlerinin Yeri. Millî Folklor, 40, 15-30.
- Seher Erol, Şerife. (2019). Bartın'da Düğün Geleneklerinin Dünü ve Bugünü. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 8/1, 413-445
- Süme, Mehmet. (2018). Bolu Nüfus Defteri 1840. İstanbul: Kriter Yayınları.
- Şemseddin Sivasî. (2017). Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam. (Mehmet Arslan, Haz.). Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları.
- (<https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/bayram-tadinda-bolu-sohbeti-19171409>, 06.08.2022).
- (<https://www.bolutakip.com/yazar/muharrem-demirel/ic-guveysi8230-2>, 06.08.2022).
- (<http://www.boluekspres.com/icerik/haber.php?i=62291>, 6.8.2022).
- KK1. Murat, Er. Bolu. 1985. Üniversite/ Araştırmacı.
- KK2. İsmail, Aytekin. Bolu. 1968. Lise/ Emekli.
- KK3. Burcu, Aydoğan. Bolu. 2004. Üniversite Öğrencisi.

PHILOSOPHY OF MUSIC IN THE HERITAGE OF FARABI

Fakhriddin A. YULDASHEV

Ph.D., Ferghana State University,
Fergana/ÖZBEKİSTAN, f.yuldashev73@mail.ru

Abstract

The article is devoted to the study of the concept of musical science of the outstanding Arab-Muslim philosopher, scientist and music theorist Abu Nasr Muhammad al-Farabi in the treatise "The Great Book of Music" – "Kitab al-musika al-kabir". The greatest monument of the era of the "Muslim Renaissance" (X century), scientific interest in which arose already in the Middle Ages (XI-XIII centuries) and, as musicology developed, increased and specialized, until the research of the last decades, previously not illuminated perspective - as a unique historical experience of philosophical interpretation of musical science. The analysis of the theoretical system and its methodology based on the "The Great Book of Music" carried out in the article aims not only to present this theory as an integral concept, but also to identify its connections with the philosophy and scientific creativity of al-Farabi.

Keywords: music, art, philosophy of cognition, culture, the Middle Ages

The history of the world music culture has passed through various stages of scientific knowledge in the search for the art of music. As we turn to the teachings in this direction, it is difficult to imagine the scientific world of music in the measures of modern culture without the ideas, opinions put forward by great scientists [7]. The philosopher who made the

period of radical deviation in the art of Music, The Thinker Abu Nasr Farabi, who created a system of views on the theory of music. He contributed greatly to the development of philosophy, logic, natural and Exact Sciences as well as the teaching of music theory as a major encyclopedic scientist.

In the Middle East, knowledge of the theory of music with the name of the direction “ilm al-musiqa” is expressed in Abu Nasr Farabi’s treatise “The Great Book of Music” [3]. Since the descriptions of the philosopher’s views on music, Dj. Farmer writes: “The valuable author of the theory of music for the Middle Ages is undoubtedly Abu Nasr Farabi. He not only developed the concept of music that created the Greeks in ancient times, but also was a theorist who equated him with the ideas of medieval Islamic culture as well as in western Europe” [8].

The treatise “The Great Book of Music” is the result of the great work and talent of the philosopher. The scientist put before him the task of comprehensively studying music and steered it [4]. For the first time in the history of music, he carried out systematization of knowledge about music, formed the basis of knowledge about musical instruments. He wrote scientific interpretations of musical instruments such as Tanbur, dutor, trumpet, Shahrud. Farabi notes that the musical instruments give the body the same pleasure from the “melody”. Here, the scientist has interpreted that man voice is a tool that combines the subtle qualities of all sounds in itself as a meaningful, expressive, amazingly melodic instrument.

In the creative heritage of Abu Nasr Farabi, great attention has been paid to issues related to the art of

music. It is worth noting that music occupies a central place in the medieval Islamic culture. Aesthetic mastering of existence, understanding of “goodness” and “beauty” in the universe has its own expression in the Farabi philosophy. In the aesthetic views of The Thinker, we can see that the ideas of “goodness” and “beauty” are directed to the content and essence of reason, the spiritual world and perfection of Man, the high qualities of human life and the prosperity of society [5].

The most important thing is that in the teaching of the philosopher the phenomenon of music is interpreted in a way that is based on the whole in detail and in essence. The treatise “The Great Book of Music” is recognized in the spiritual culture of medieval Islam with the description of universal reflections. It is not an exaggeration to say that this booklet has made a huge turn in the Eastern music culture in its time. This, firstly, expresses the creation of the theory of music, which was historically formed in the medieval Islamic culture; and secondly, it shows that at that time the musical instruments were famous for their specific tone palette.

Farabi provides an opportunity to get acquainted with the musical culture of not only Arabic music, but also various peoples through the brochure “The Great Book of Music”. “... because it has established a cultural cooperation” [1, 159]. The treatise “The Great Book of Music” was written based on a set of subjects from the Middle Ages, such as philosophy, mathematics, pedagogy and psychology. He served to harmonize the knowledge of thinkers of the ancient times and thinkers of the medieval Islamic

world, to connect the cultures of the state with each other.

In medieval Islamic culture, the art of music, which absorbed the artistic and aesthetic creativity of Farabi, serves as a source. This culture is impregnated with music from the beginning to the end, and is represented by the tone of divine verses, which are woven from high minarets, and the tones of folk musical instruments. It is during this period that high-level musical performances were brought up to the level of professionalism, music was developed as a theoretical science, closely connected with the philosophical-aesthetic views of medieval thinkers, as well as with musical performance schools that transmit the traditions of musical art from generation to generation.

“The Great Book of Music” is a set of encyclopedic knowledge about music and musical art, which includes both theoretical and practical knowledge. He explained his theoretical and practical thoughts about the art of Farabi music and its importance.

It is known that in ancient times philosophers Pythagoras, Plato, Aristotle deeply understood the multifaceted and complex features of music as well as its social, cultural and religious role in the life of Man and society. Representatives of the Islamic culture of the Middle Ages put forward a wide range of approaches to finding solutions to these complexities.

In particular, philosophers such as al-Cindy, al-Farabi, ibn Sina, ibn Bajja emphasized the dual nature of music. First, music is imagined by reason, and this creates an opportunity for practice as a

theoretical basis. And in a practical way, music is associated with the art of performing musical instruments. Some differences in style between the duality of music are noticeable. Farabi relied on the principle-based approach in the analysis of music, thereby creating a theory of music. Through this approach, we can see the continuity of the theoretical and practical aspects of music theory. The Thinker analyzed music not only as an object of cognition, but also as a study of the subject matter of knowledge, that is, the perception of music and musical works. Farabi believes that music first arose as a practical art: "... it is an art performed through "human voice". So, from this it can be seen that the primary form of the art of music is singing, which is expressed in the style of the songs of the Bedouins or the songs of the herdsmen leading their camels in the desert. Such execution was assessed by the philosopher as a natural phenomenon. And the performance of a melody in musical instruments is, in the opinion of The Thinker, a process that occurs in connection with human development. Because the man carried out the creation of a musical instrument with a common sense. Proceeding from this, it can be said that if singing is the primary musical art, the performance of musical instruments is expressed as an artificial and socio-historical, culturally assimilated process. In this regard, the inseparable connection of musical creativity with the creativity of poetry is also emphasized.

As musical practice grows developed, writes Farabi, the theory of music comes into being. After all the stages of development of practice have passed, a melody is created, as a result of which a musical

work is formed. Nevertheless, although the theoretical and practical side of music is realized in stages, Farabi interprets them as a whole. “The theoretical and practical side of music complements each other, while the fusion of forms the doctrine of Music” [1, 225]

The theory of music is a science that grows with rational salutations. He stands out through a certain instrument of music and his performer. The theory of music studies the reasons for how the melody can exist. In this process you will discover the significance of important in its universal methodology. Al-Farabi analyzes not only the facts of Applied Art, but also delivers them in an understandable language for the common people, writes [1, 145]. Farabi stressed that the principles of music are ambiguous and poorly studied, and it is necessary to study them generalizing their known aspects in the practical experience of musical art. Therefore, the study of the basics of musical art can be achieved through a multi-faceted approach.

When analyzing medieval music, it is worth noting the place of classical music in it. It represents the peak, elegance, femininity, high artistry and perfection of medieval Islamic culture. The art of classical music has taken a complex path of development and embodied in it the traditions of the culture of different peoples. In the treatise “The Great Book of music”, the materialism of music is understood from a social point of view within the framework of its goals and objectives in human activity. The philosopher’s views on the role of music and musical art in the life of Man and society are oriented in the socio-philosophical context and relate

to the issues of the ideal society, the perfection of personality and the achievement of happiness in it.

The art of music is studied by Farabi from a philosophical-metaphysical point of view. The final chapter of the treatise “The Great Book of music” is called “Melody in human activity and its goals”, in which the philosopher distinguishes the existence into “primary and non-primary substantions” (phenomena). “Non-primary substantions” are the natural sciences as well as the spiritual, mental and physical attributes associated with the will of Man; the system of values, ethics and emotions will consist of something-phenomena [1, 145]. Secondary substantions are formed by socio-moral criteria such as goodness and evil. In this, human activity is expressed in two generalized concepts, the means of Labor and play. Through a cocktail, a person accomplishes his goals, while a game motivates a person to work in restoring their capabilities. The interpersonal compatibility of human behavior indicates his achievement of true happiness or his attainment of peace of mind by experiencing physical satisfaction [2].

His reflections on the attitude of musical art to society characterize the philosophical-moral views of Farabi. Such features inherent in human nature are explained in his works as “achievement of happiness”, “civil policy”, “the city of virtuous people”. Farabi notes that happiness or absolute nobility and high perfection are the content and purpose of human existence. If happiness in the philosophical contemplation of the philosopher consists in the primary existence, that is, knowledge, from the socio-moral point of view, it constitutes the theoretical and

practical aspects of philosophical knowledge as a concept that expresses the attainment of human intellektual and perfection [6].

In conclusion, Abu Nasr Farabi's philosophical and aesthetic views on music, which he put forward, are an integral part of Uzbek music culture and spiritual life. In the philosophy of The Thinker, The Art of music is interpreted as the creative ability of Man, along with other sciences and arts. And this determines the circle of cognition inherent in a person. The varied manifestations of Science and art serve as a way to lead a person to knowledge and understanding of the universe. Also in the Faraby philosophy, the interpretation of the theory of music is directly expressed as a special feature of the doctrine of the scientist on cognition. And this requires that music is considered in the whole theoretical-philosophical system. As long as the art of music is a comprehensive science of the holistic style of a whole system, it is natural to be considered.

Bibliography

1. Al-Farabi. Treatises on music and poetry / Translated from Arabic.— Alma-Ata: Gylym, 1992. 456 p.
2. Abu Nasr Farabi. The city of virtuous people. - T: New century generation. 2016. - 320 p.
3. Kurmangalieva, G.K. Phenomenon music genledii al-Farabi. № 6, 2011. Str. 33-37
4. Yuldashev, F. A. (2022).). The Study Of Al-Farabi's Legacy As A Factor In The Formation Of National Identity In The New Uzbekistan. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 2 (Special Issue 23), 81-87 p.

6. Yuldashev, F. A. (2021). Moral Values in Abu Nasr Farabi's Philosophy. Online scientific journal of innovation in Social Sciences, 1(4), 42-45.
7. Yuldashev, F. (2016). AL-FARABI'S VIEWS ON THE DEVELOPMENT OF CIVIL SOCIETY. Theoretical & Applied Science, (6), 110-112 p.
8. Farmer K.G. El Farabi's Arabic-Latin writings on music / the texts ed., trans, and comment, by H.G.Farmer. - Glasgow, 1934.

AHMED MAZHAR'IN MECMUA-İ EŞ'ARIM'I

Ahmed Mazhar's Mecmua-i Esharim

Fatih SONA

Doç.Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Çankırı/TÜRKİYE,
fatihsona@yahoo.com

Abstract

Ahmed Mazhar passed away after the year 1907. The poet has a theatrical work called Journalist and Mecmû'a-i Eş'ârım which consists of his poems. Kemal Paşazâde Sa'îd Bey wrote a presentation in the introduction of his work named "Mecmû'a-i Eş'ârım". He offered suggestions to him. Ahmed Mazhar wrote an introduction letter in the entrance of Mecmû'a-i Eş'ârım. He wrote this work with the suggestions of his friends and demanded forgiveness for his mistakes. The poet wrote his poems in verse forms of Classical Turkish Literature. The poet wrote odes about Sultan II. Abdülhamid in this work. He explained the events that happened during his period. II. Abdulhamid founded schools; in this way, children received education. The poet prays to the sultan. Besides, he wrote stanza about Saint Ali and ode about Mevlânâ. Saint Ali showed great heroism. Lovers and dervishes are whirling in Mevlana's lodge. After Saint Hussein's killing, poet wrote a poem entitled "Mersiye-i der-hakk-ı İmâm Hussein Radiya'llâhu Anh". The poet started his poem by bewailing. Because of this case, there was blood from crying in his eyes. The poet was in great sorrow and pain. He curses Saint Hussein's enemies. The poet wrote 35 ghazals. The poet gives his life for the sake of his beloved. There is no cure for his problem. He wants a martyr of love written on his tombstone. He was in sorrow and grief in this world. The poet burned with the fire of love. His heart was broken in pieces by his lover's gaze. His tears became like the sea. In this study, it has been tried to be evaluated Ahmed Mazhar's Mecmû'a-i Eş'ârım.

Keywords: Classical Turkish Literature, Ahmed Mazhar, mecmua.

Ahmed Mazhar'ın Hayatı ve Eserleri

Klasik Türk edebiyatının son zaman dilimlerinde çeşitli şairler yetişmiştir. Bu şairlerden birisi de Ahmed Mazhar'dır. Ahmed Mazhar'ın doğum yeri, doğum tarihi, ölüm yeri ve ölüm tarihi bilinmemektedir. Eserleri H.1316/M. 1898 ve H.1325/M.1907 yıllarında basıldığına göre bu yıllardan sonra vefat etmiş olmalıdır (Arslan 2014).

Eserleri şunlardır:

1. Gazeteci: Tiyatro eseridir, bir perdelik komedidir (Özön-Dürder 1967: 11). Eser H.1325/M.1907 yılında İstanbul'da basılmıştır. Şair eserin giriş kısmında şunu söylemektedir: "Bir iki söz: Uzakdan pek mes'ûd zan ve tahayyül edilen matbû'âtın ba'zan pek dil-şikâf mezâretleri bed-bahtlıkları vardır. Ben bu küçük piyesde bunlardan bir dânesini göstermek istedim."(Ahmed Mazhar 1325:2). Şair, bu konuda roman yazılabileceğini belirttikten sonra piyes yazdığını söylemektedir.

2.Mecmû'a-i Eş'ârım: Şiirlerinden oluşmaktadır. 63 sayfa halinde H.1316/M.1898 yılında İstanbul'da basılmıştır (Velibeyoğlu 1975: 786). Bu eserde başta Kemâl Paşa-zâde Sa'îd Efendi'nin manzum bir takriziyle birer bendlik kıt'a şeklinde 3 tevhid, Hz. Ali na'tı ve Hz. Hüseyin mersiyesi bulunmaktadır. Eserde bunlardan başka Mevlânâ vasfında bir kaside, Sultan Abdulhamîd vasfında bir bahariyye kasidesi, Sultan Abdulhamîd'in cülusuna ve sonra yıldönümüne kaside muhtevalı birer tarih

manzumesi, 35 gazel, 2 şarkı, 4 rubai, 11 beyit yer almaktadır (Arslan 2014). Şair, eserini mecmua olarak nitelemiştir. Eser aslında küçük bir divançe gibidir.

Şairin *Mecmû'a-i Eş'ârım*'ının giriş kısmına Kemal Paşazâde Sa'îd Bey¹ bir takriz yazmıştır. Kemal Paşazâde Sa'îd Bey, ey güzel konuşan, beğenilmiş güzel söz söyleyen diye Ahmed Mazhar'a seslenmektedir. Onun *Mecmû'a-i Eş'ârım*'ını okuduğunu söylemektedir. Bu eser ona göre hoş çiçekler gibidir. Ama diyerek önerilerini ve eleştirilerini sıralamıştır. Ona göre şair, daha çok çalışmalı, öğrenmek için okumalıdır (*Mecmû'a-i Eş'ârım* s. 3-4).

Üdabâ-yi Osmâniye'nin h'âce-i kemâlât-pîrâsı ve şu'arâ-yı 'asrın mâ-bihî'l-iftihârı Kemâl Paşazâde sa'âdetlû Sa'îd Beg Efendi hazretlerinin ihsân buyurdıkları takrîzdir.

Ey sühan-senc-i belâgat Mazhar
Nükte-perdâz-ı pesendîde eser

Okudum mecma'-ı eş'ârı bugün
O çemen-zâr-ı hoş-ezhârı bugün

Niçe ebyâtı latîf ü şîrîn
Niçe mısra'ları hûb u rengîn

¹ "Mehmed Sa'îd Bey, İstanbul'da H.1264/M. 1848 senesinde doğdu. Ahmed Kemâl Paşa'nın oğludur. Devletle çeşitli görevlerde bulundu. H.1332/M.1914 yılında emekli oldu. Sa'îd Bey H.1339/M.1920 senesinde İstanbul'da vefat etti. Gazetecilik yapmıştır. Hevâyî takma adıyla mizahi şiirler de yazmıştır" (Arslan 2014).

Daha ammâ ki tevaggul lâzım
Çok tettebbu'la tekemmül lâzım

Evvelâ bak eser-i eslâfa
Soñra 'atf et nazar-ı ahlâfa
Mecmû'a-i Eş'ârım s. 3-4

Görüldüğü üzere Sa'îd Bey, onun şiirini başlangıçta övüyor gibi görünse de sonra çok çalışması gerektiğini söylemektedir.

Şair, *Mecmû'a-i Eş'ârım*'ın giriş kısmında bir mukaddime yazmıştır. Gençlik zamanlarında yazdığı şiirlerini ihtiva eden mecmuanın bazı büyük dostlarının teşvikleriyle basılmasına karar verdiğini söylemektedir. Yeni heves bir şairin ilk eseri olduğundan dolayı da yapmış olduğu hatalarının hoş görülmesini istemektedir. Ahmed Mazhar'ın kendini büyük bir şair olarak görmediği mukaddimeden anlaşılmaktadır:

“Mukaddime: Sabâvet-i tevaggulum zamânında söylediğim bir takım eş'âr-ı nev-hevesânemi muhtevâ olan bu mecmû'a-ı nâ-çiziñ ba'zı ihvân-ı kirâmıñ teşvîkât-ı hayr-h'âhâneleriyle tab'ına karar verdim. Nev-heves bir şâ'iriñ ilk eseri olduğu için derûnunda bulunması tabî'i olan hatî'âtıñ mu'âf tutulacağını mütâla'asına tenezzül buyuracak zevât-ı kirâmdan kaviyyen ümîd ederim.”

Mecmû'a-i Eş'ârım s.5

Şair, dönemin padişahı olan II. Abdülhamid'e kasideler yazmıştır. Bunlar onun yaşadığı dönemi göstermesi bakımından önemlidir. Şaire göre zamanındaki iyilik, ilerleme, şan ve galip gelme II. Abdülhamid'in çalışmasının, gayret etmesinin eseridir. O, adım başında bir mektep kurmuş, bu sayede binlerce çocuk eğitim almıştır. Onun zamanı insanların rahat olduğu zamandır; herkes gönül

rahatı ile zevk ve safa içindedir. Onun seçilmiş zamanı rahat vaktidir; gönül rahatı ile herkes zevk ve sefa içindedir. Şaire göre padişah zamanında herkes mutludur:

Bütün seniñ eser-i feyz-i ihtimâmıñdır
Bu mes'adet bu terakkî bu şân u isti'lâ

Ta'allüm etmede biñlerce tıfl sâyeñde
Adım başında birer mekteb eylediñ inşâ

Seniñ zamân-ı güzîniñ zamân-ı râhattır
Ferâğ-ı bâl ile herkes rehîn-i zevk ü safâ

Mecmû'a-i Eş'ârım s.26/7

Diğer bir kasidesinde şair yine II. Abdülhamid'i övmektedir. Şaire göre II. Abdülhamid öyle muazzam bir padişaktır ki dergahı âlemin şâhlarının ve kullarının sığındığı yer olur. Onun devrinde halk şükredici ve mutludur; hüner ve fazilet sahipleri sevinçlidirler. Bundan sonra duaya başlayan şair, onun devletine dua etmenin bağışlanmaya vesile olacağını söylemektedir. Padişahın devleti yönetmesinin ve ömrünün uzun olmasını istemektedir. Zira onun vücudu âlemdekileri rahata kavuşturur:

Sensin o pâdişâh-ı mu'azzam ki dergehiñ
Şâh u gedâ-yı 'âleme kehfü'l-emân olur

Devrinde halk şâkir ü mes'ûddur bütün
Sâyeñde ehl-i fazl u hüner şâdmân olur

Başla du'âya devletine gayrı Mazharâ
Zîrâ du'â-yı devleti gufrân-nişân olur

Olsun füzûn-ı 'ömr ile eyyâm-ı devleti
Zîrâ vücûdu 'âleme râhat-resân olur

Mecmû'a-i Eş'ârım s.21

Görüldüğü üzere şair II. Abdülhamid döneminde yaşamıştır ve ona övgülerde bulunmaktadır. Bu dönemde olan okulların açılması gibi tarihi olaylar da bu kasidelerde yer almaktadır.

Şair Hz. Ali hakkında bir kıta yazmıştır. Şair, esselam ey Resulullah'ın kardeşi, peygamberin amcasının oğlu diye şiirine başlamaktadır. Hz. Ali, Bedir ve Huneyn'de kafirleri kahretmiş; Hayber Kalesi'nin kapılarını kökünden söküp atmıştır. Ondan başka yiğit yoktur, ünvanlıdır. Öven, Allah'ın kesin delili, insanlığın bütününe övünmeye neden olan der. Şaire göre ona bakmak Allah'a ibadet gibidir, ulu olan Allah'ın nuru ondadır:

Es-selâm ey ah-i Resûlu'llâh
İbn-i 'âmm-ı cenâb-ı peygamber

Kâhir-i kâfirân-ı Bedr ü Huneyn
Kâli'-i bâb-ı Kal'a-i Hayber

Lâ fetâ menkabe 'alâ-'unvân
Hel etâ kevkebe güzîde-i seyr

Mâdihiñ nass-ı kâtî'-ı Mevlâ
Vâsıfıñ mefhar-i cemî'-i beşer

Saña bakmak 'ibâdetu'llahdır
Sendedir nûr-ı Hâlık-ı ekber
Mecmû'a-i Eş'ârım s. 7/8

Şair, Hz. Hüseyin'in ölümü üzerine “Mersiye-i der-hakk-ı İmâm Hüseyin Raziya'llâhu Anh” başlıklı bir şiir yazmıştır (Yıldırım 2021: 88 –106). Şiir “mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün” vezninde olup 27 beyitten oluşmaktadır. Şair şiirine âh eyleyerek başlamaktadır. Onun şiirine böyle başlaması acıklı bir hadiseyi anlatacağını haber vermektedir. Âh eyledikçe gökyüzü alev yansıtmakta; güneş ve ay

semânın yüzünden gizlenmektedir. Âh eyledikçe felek kubbesi parçalanmakta, ateş saçan inleyişinin kılıcı yüz parça olmaktadır. Burada güneş ve ayın kişileştirildiği görülmektedir. Şair, acının büyüklüğünü göstermek için güneş ve ayın bile bu durumdan etkilendiğini söylemektedir. Âh eyledikçe şairin gözü yaş yerine kan saçmakta, cismi ve teni baştanbaşa erguvan gibi yani kırmızı olmaktadır. Âh eyledikçe âlemi titreme tutar, kainat sarsıntıya uğrar. Şaire göre sanki depremler olmaktadır. Âh eyledikçe şairin mihnet eli arşı tutmakta; oradaki kerrûbiyân yani büyük melekler inleyip ağlamaktadırlar. Bu olay onları bile etkilemiştir. Hz. Ali'nin oğlunu anarak âh eyledikçe; âh kılıcı Hz. Ali'nin kılıcından nişan olur. Kerbela'yı yâd ederek âh eyledikçe Hz. Hüseyin'in kanı yaşlı gözlerinde meydana çıkar. Şairin gözü ağlamaktan kan gibi olmuştur. Şair, şiirin ilk 7 beytine âh eyledikçe diye başlamıştır. O acısını, üzüntüsünü âh ederek göstermektedir:

Âh eyledikçe şu'le-zen-i âsmân olur
Hûrşîd ü mâh rûy-ı semâdan nihân olur

Âh eyledikçe parçalanır kubbe-i felek
Sad-çâk tîg-i nâle-i âteş-feşân olur

Âh eyledikçe yaş yerine kan saçar gözüm
Ser-tâ-be-pây cism ü tenim erguvân olur

Âh eyledikçe lerze tutar cism-i 'âlemi
Erkân-ı kâ'inât tezelzül-künân olur

Âh eyledikçe 'arşa tutup dest-i mihnetim
Kerrûbiyân âh ederek pür-figân olur

Âh eyledikçe yâd ederek necl-i Haydarı
Şemşîr-i âh seyf-i 'Alî'den nişân olur

Âh eyledikçe yâd ederek Kerbelâyı âh
Hûn-ı Hüseyn çeşm-i terimde 'ayân olur
Mecmû'a-i Eş'arım s.9

Şair, şiirin sonunda kendi cisminin âl-i aba ile haşır olunmasını dilemektedir. Bu hal onun günahlarının affedilmesini sağlayacaktır. Şair, Hz. Hüseyin'in düşmanlarına binlerce kez lanet etmekte, zamanın âhir zaman olacağını söylemektedir.

Haşır eyle cism-i zârımı âl-i abâ ile
Bil ki bu hâl zenbime gufrân-resân olur

Olsun adû-yı hazrete la'net hezâr bâr
Tâ kim cihân-ı nazmda âhir zamân olur
Mecmû'a-i Eş'arım s.12

Şairin "Der-Vasf-ı Hazreti Mevlânâ Kuddise Sırrıhu" başlıklı bir kasidesi bulunmaktadır. Burada Mevlânâ'yı övmektedir. Onun tekkesinde sâlikler, ten tekkesinde cân semâ eylemektedirler. Mevlevî'nin temiz âyîninde ne hoştur ki gönüller sema etmektedir. Sînenin açılmasından ney dem çeker; o zaman âşıklar semâ etmektedir. Mevlânâ'nın dergahında sadece dervişler değil, gökyüzünde melekler semâ eylemektedirler:

Tekyede çün sâlikân eyler semâ'
Hânkâh-ı tende cân eyler semâ'

Habbezâ âyîn-i pâk-ı Mevlevî
Kim safâsından cenân eyler semâ'

İnşirâh-ı sîneden ney dem çeker
Ol zamân kim âşıkân eyler semâ'

Dergeh-i Mollada dervîşân değil
Âsumânda kudsiyân eyler semâ'
Mecmû'a-i Eş'arım s.12/13

Şair, eserinde 35 tane gazel yazmıştır. Bu gazelleri klasik Türk edebiyatının genel özelliklerini göstermektedir. Bir gazelinde bülbüle seslenen şair, bir gül cemâlin aşkına esir olduğunu söylemektedir. Senin de benim gibi bir sevdiğin var mı diye bülbüle sormaktadır:

Seniñ de var mı 'aceb sevdiğini benim gibi âh
Esîrim 'aşkına bir gül-cemâlin ey bülbül
Mecmû'a-i Eş'ârım s.33

Şair, mezar taşına aşk şehidi yazılmasını ister. Naz ile güzeller oradan geçip ona baktıkça acısınlarm demektedir:

Sengime 'aşk şehidi yazılıp ey Mazhar
Güzer ettikçe bakıp nâz ile hûbân acısın
Mecmû'a-i Eş'ârım s.41

Sevgili ay yüzlüdür, kirpikleri, ebruları etkileyicidir. Onun çok konuşan dudakları, sihirli bakışları vardır:

Sende ey meh-rû o müjgânlar o ebrûlar nedir
Ol leb-i pür-gûylar ol çeşm-i câdûlar nedir
Mecmû'a-i Eş'ârım s.50

Sevgilinin aşkının ateşinden gönlünde âh ortaya çıkar. Yeryüzünden gökyüzüne ateşli bir yol meydana gelir:

Ne dem ki âteş-i 'aşkıñla dilde âh olur peydâ
Zemînden âsumâna âteşin bir râh olur peydâ
Mecmû'a-i Eş'ârım s.43

Şair, anlam yoluna yiğitcesine at sürerse heybetinden nice söz üstadının kaçacağını söylemektedir. Mazhar, kendi şiirini övmektedir:

At sürersem reh-i ma'nâya dilîr-âne eğer
Heybetimden nice üstâd-ı suhandân kaçır
Mecmû'a-i Eş'ârım s.46

Sonuç

Ahmed Mazhar, divan edebiyatının son bulduğu dönemde yetişmiştir. İki eseri bulunan şairin *Mecmû'a-i Eş'ârım* ve *Gazeteci* isimli eserleri vardır. *Gazeteci*, piyestir; *Mecmû'a-i Eş'ârım* ise şiirdir. Dostlarının isteğiyle *Mecmû'a-i Eş'ârım*'ı bastırmaya karar vermiştir. Şair, eserini mecmua olarak nitelendirse de eseri küçük bir divançe gibidir. Şair, Sultan II. Abdülhamit'e kasideler yazmıştır. Onu övmüş, döneminde açılan okullardan bahsetmiştir. O, dinin koruyucusu, peygamberin vekilidir. Hz. Ali övgüsünde bir kıta, Mevlânâ'yı öven bir şiir yazmıştır. Kerbela olayını anlatan bir mersiye yazmıştır. Bu olaydan dolayı duyduğu acıyı şiirinde göstermiştir. Gazellerini genel kurallara dayanarak yazmıştır. Sonuç olarak Ahmed Mazhar, *Mecmû'a-i Eş'ârım*'ında klasik Türk edebiyatının kurallarına bağlı kalmıştır.

Şiirlerinden Örnekler

Gazel

mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün

Bahâr mevsimi zevk u mesâr mevsimidir

Çemende yâr ile geşt ü güzâr mevsimidir

Gel ey gülüm gidelim gel seniñle gülzâra

Terennümât-ı bihîn-i hezâr mevsimidir

Birikti reh-güzerinde hep 'âşıkân saf saf

Fezâ-yı gülşene teşrîf-i yâr mevsimidir

Mesîrelerde teferrüc zamânıdır Mazhar

Çubuklu Göksu Kalender Hisâr mevsimidir

Mecmû'a-i Eş'ârım s.31

Gazel

mef'ûlû fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün

Ezhâr açıldı seyr-i gülistân vaktidir
Feryâd u âh-ı bûlbûl-i nâlân vaktidir

Geçdi hazân vakti gönül geldi nev-bahâr
Gül devri lâle mevsimi bostân vaktidir

Hâneñde durma ey gül-i nev-hîz-i 'işve kim
Sahn-ı çemende nâz ile seyrân vaktidir

Ey vâlih-âne sun'-ı Hudâ bâğa 'azm eden
Seyr-i kemâl-i kudret-i sübhân vaktidir

Ey rind-i Cem-şi'âr harâbâtı terk kıl
Gülşende şimdi sohbet-i yârân vaktidir

Mazhar mesîrelerde gezip intizâr kıl
Fırsat kaçırma rû'yet-i cânân vaktidir
Mecmû'a-i Eş'ârım s.37/8

Gazel

fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün

Âh gönümce güzel şûh-ı dil-ârâ bulamam
Gönümün sevdiği bir dilber-i ra'nâ bulamam

Eylesem gülşen-i hûbânda günlerce tavâf
Tab'ıma hoş gelecek bir gül-i zîbâ bulamam

Severim ben seni biñ cân ile ammâ güzelim
Rûyuñu pek o kadar ahsen ü yek-tâ bulamam

Arasam bahrden eflâke kadar dünyâyı
Kalb-i sâfım gibi mir'ât-ı mücellâ bulamam

Sen bulursuñ dedi ben gibi nice yâr ammâ
Ben seniñ gibi fakat 'âşık-ı şeydâ bulamam
Mecmû'a-i Eş'ârım s.42

Kaynakça

Ahmed Mazhar. (1313). *Mecmû'a-i Eş'ârım*, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası.

Ahmed Mazhar. (1325). *Gazeteci*, İstanbul: Asır Matbaası.

Arslan, Mehmet. (2014). "Mazhar, Ahmed", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kazakistan.[Erişim Tarihi: 01.03.2022]
<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/mazhar-ahmed>

Arslan, Mehmet. (2014). "Sa'îd, Kemâl Paşa-zâde Mehmed Sa'îd Bey, Lastik Sa'îd" *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kazakistan.[Erişim Tarihi 05.03.2022],
<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/said-kemal-pasazade-mehmed-said>

Özön, M. Nihat ve Baha Dürder. (1967). *Türk Tiyatrosu Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Velibeyoğlu, Veli Recai. (1975). *Örneklerle Basılı Bütün Şiir Kitapları Antolojisi*. C. II. İstanbul.

Yıldırım, İsmail (2021). Ahmed Mazhar Efendi'nin *Mecmû'a-i Eş'ârım*'ında Kayıtlı Hz. Ali ve Hz. Hüseyin Manzumeleri, İJHE: C.7, S.15, s.88 – 106.

EL-HİNT'TE TÜRK VARLIĞI: TÜRKŞAHİ'LERİN İKİNCİ YÖNETİCİSİ – HORASAN TEGİNŞAH

Turkish Presence in El-Hint: Second Governor of Turkshahi's – Horasan Teginshah

Feruza DJUMANİYAZOVA

Doç. Dr., Özbekistan Bilimler Akademisi Şerhşinaslık
Enstitüsü, Taşkent/ÖZBEKİSTAN

el-Hint'te ilk orta çağlarda yöneticilik yapan Türkşahi'lerin ilk iki hükümdarları – Barhatekin ve Horasan Teginşah madeni paralar ve yazılı kaynaklar vasıtasıyla bilinmektedir. Bugüne kadar Barhatekin konusunda birkaç makaleler yayınlanmış¹. VII yüzyılın ortalarından 822 senesine kadar bu bölgede Türkşahiler ya da Kabül Teginşahları adlı Göktürk hanedanına mensup sülale yönetimde bulunduğunu yazılı kaynaklar tespit ediyor. Bugüne kadar işbu hanedanın Barhatekin, Horasan Teginşah 720-738 yıllar (Wu-san Te-chin Shai, sikkelerdeki Shri Tagino Shaho); Fu-lin-chi-so, 738-745 yıllar (sikkelerdeki Phromo Kesaro); Po-fu-chun, 745 ve ondan sonraki yıllar; Ju-lo-li (Gandhara'da) 759-764 yıllar ve son Kabülşah – Lağatorman gibi hükümdarları hakkında çeşitli dillerde araştırmalar yapılmış². Ama

¹ Джуманиязова Ф.Дж. Бархатакен – илк Кобулшоҳ (Берунийнинг “Ҳиндистон” асаридаги маълумотлар асосида)// Ал Бухорий сабоқлари. 3-сон, Тошкент, 2015. – Б. 36-39.

² Inaba M. **From Kesar the Kābulshāh and Central Asia**//Coins, Art and Chronology II. The First Millennium C.E. in the Indo-Iranian Borderlands. Michael Alram – Deborah

Barhatekin'dan sonra gelen ya da onun oğlu olabilir diye zannedilen Horasan Teginşah hakkında bilgiler ve araştırmalar az sayıda diyebiliriz.

Özellikle, Horasan Teginşah'ın kiminle özdeşleştirilmesi ve kronolojisi hakkında çeşitli görüşlere rastgelinir. Örneğin, Y. Harmatta, Teginşah hanedanının hükümdarlarının kronolojisini şu şekilde restore etmiş: Horasan Teginshah, 720-738 y. (Wu-san Te-chin Shai, sikkelerdeki Sri Tagino Shaho yazısı). Çince'de Horasan Teginşah (Wu-san Te-chin Shai) olarak bilinen Kabil Şah'ın yaşlılığı nedeniyle tahttan oğlu Fu-ling-chji-so için vazgeçtiği bilinmektedir. Araştırmacı H.Humbah ayrıca sikkeler üzerindeki Baktriy ve Pehlevi metinleri arasında Tan kaynaklarındaki *wusan*'ın karşılığı olan *uorsan of tegin uorsan shau* (=Khōrasan Tegin Shāh) ve *ba hwr's'n of tgyn' hwr's'n mlk*'ları bulmayı başarmış. Ergin olduğu göz önüne alındığında, Horasan Teginşah unvanıyla Türkşahi hükümdar uzun süre tahtta hizmet etmiştir.

Huei-Chao'nun 726'da Gandhara'yı ziyareti sırasında Gibin'de bir Türk hükümdarından bahseder. Horasan Teginşah'ın birkaç yıl önce 738/739'dan istifa ettiği belirtilmektedir. Bu tarihten önce başka Türk Kabil Şahlarının varlığından söz edilmemektedir. Bu nedenle Horasan Teginşah Huei-Chao'nun seyahatnamesinde behsedilen hükümdarla aynı

Klimburg – Salter – Minoru Inaba – Matthias Pfisterer (Eds.). Österreichischen Akademie der Wissenschaften. **2010**, p. **443 – 455**; Kuwayama Sh. Historical Notes on Kapisi and Kabul in the Sixth-Eighth Centuries // Zinbun. Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University. Kyoto, 1999, No. 34(1). – P. 25 – 77.

olabilir. Öte yandan Huei-Chao, Horasan Teginşah'ın Zabul hükümdarının amcası olduğunu söylüyor. Bu anlamda, Zabul hükümdarın babası ve Horasan Teginşah kardeşler olduğu gözüküyor. Huei-Chao bahseden Gibin hükümdarının babasının muhtemelen Kapisa'daki Xingal hanedanından tahtı ele geçiren Barhatekin olduğunu³ tahmin etmek mümkün. Var olan görüşlere göre Barhatekin, 661'den sonra Kabil'de Türk hanedanını yönetmeye başlamış, daha sonra yönetim oğlu Horasan Teginşah olarak yeniden adlandırılan 738/739'a kadar görev yapan bir adamın eline geçmiştir. O Kapisa, Gandhara, Lamgan ilçelerini yönettiği bilinir.

Tanşu Çin yıllığı, 719'dan 739'a kadar Kapisa-Gandhara hükümdarının U-san Dele Sha / Horasan Teginşah (Wusan T'ech'in Shai) olduğunu belirtir. Huei-Chao'nun Gandhara'yı ziyareti (726) sırasında bölgeyi yöneten Türk hükümdarla özdeşleştirilir. Japon araştırmacısı Sh.Kuwayama'nın Beruni'nin eserlerinde bahsedilen Barhategin'in oğlu olduğuna inanılıyor. Araştırmacıya göre Barhategin, 661'den sonra Kapisa ve Gandhara'da bağımsız bir yönetim kurmuş. Sh. Kuwayama'nın bu görüşü analiz gerektirir, çünkü Xuanzang'ın bu tarihten çok önce, yani 640'larda Kabil hükümdarı olarak bahsettiği Türk hükümdarı da Barhategin olabilir. Numismat M. Alram'a göre, ilk Türk Kabil kralı Barhategin, Zabulistan ile Kapisa arasında bulunan Fulijistan'da (Fu-li-shi-sa-tan-na) hüküm sürmüştü. Son zamanlarda, 2011 yılında Tepa Naranj'da (Zabulistan) iki bakır drahmi bulunmuş ve bunların ilk

³ Kuwayama Sh. Historical Notes on Kapisi... – P. 59-60.

Türk Kabil kralı zamanına ait olduğuna inanılıyor. M. Alram'a göre bu iki sikke 650-680 ve 700 yıllarına tarihleniyor ve onları darb eden kişinin ya ilk Türk Kabil Şahı ya da oğlu Horasan Teginşah olduğunu söylemek için sebepler var⁴. 665'te Kabil önce Araplar tarafından işgal edilir, ancak Türkler Arapları kovar ve bir yıl sonra tekrar Araplardan Kabil'i geri almış. Kaynaklarda 680'da Kabil ve Zabulistan'ı yöneten ilk Kabil Şahı zamanına kadar olan "Doğu Kralı" Horasan Teginşah'nın eline geçer.

Bu dönemin nümizmatik melzemelerinde Horasan Teginşah hakkında oldukça yeterli bilgiler var. Sikkelerinde Tegin olarak tanımlanan otorite 679 sonrası tarihli, σρι τογίβο βα(υ)ο "O'nun mükemmelliği, Tegin, King" yazısını taşıyan madeni paralar yayınlamış. Bu Tegin, büyük ihtimalle Türkşahi'lerin kurucusu Barha Tegin ile aynı kraldır. 703 senesinden sonrasına tarihlenen daha sonraki bir tür madeni paralar da var. Baktri yazısında τογίβο βαυο "Tegin, Horasan Kralı" yazıyı taşıyandır. Pehlevi yazılı başka bir tip ters tarafında da 77 baktri yılı, muhtemelen 696 tarihinde yayınlandığı anlamına gelir. Bu sikkelerin en önemli yönü, elbette, Pangul ve Bactri Yabgusu gibi otoritenin coğrafi konumunu darphaneden, bu durumda Horasan'ın Tegin'i, Zabulistan'ın darphanesinden başka bir yerle işaretlemeleridir⁵.

⁴ Алрам М. Новые находки монет на Гиндикуше: от Сасанидов до гуннов // Эпиграфика Востока. – Москва: Институт Востоковедения РАН, 2015. – Выпуск 31. - С. 170-188.

⁵ Rezakhani H. ReOrienting the Sasanians East Iran in Late Antiquity. Edinburgh University Press, 2017. – P. 169.

Tüm doğu ve kuzeydoğu bölgeleri için genel terim olan Horasan'ın (Khwarasan) idari bir bölüm olarak adı, İslam'ın ilk dönemlerinden beri bilinmektedir. Sasani İmparatorluğu ve ötesinde İslam coğrafyacılarının eserlerinde, Horasan, Sogdiana ve Ustrushana ve kesinlikle Tokharistan dahil Oxus'un ötesindeki bölgeleri belirtmek için bile kullanılmıştı. Sistan'ın dahil edilmesi (daha sonraki İslam coğrafyasında da Zabulistan) ve Kabil daha az yaygındı, bunlar genellikle ayrı ayrı sayılırdı. Tarikh-e Sistan'da yazar ilçeleri sayarken Horasan'ın İslam'dan önce yan yana sayıldığını söyler. Ancak bundan önce, terimin ortaya çıkışını biliyoruz. Çin kaynaklarına dayanarak, japon araştırmacısı M. Inaba yedinci yüzyılın dördüncü çeyreginde Kabil'de iktidarda olan Wusan Tegin Şa'nın Çin kaynaklarındaki Horasan Tegin Şah'la aynı olduğunu yazmış. Bu tarih Rutbil'in Sistan'daki faaliyetlerinin başlaması ile Horasan Tegin Şah sikkelerinin tarihlendirilmesi aynıdır. Wusan Tegin Şa uzun bir süre, muhtemelen yaklaşık elli yıl iktidarda kaldığı gözüküyor. Araştırmacı H.Rezakhani bu süre zarfında Wusan Tegin Şa'nın Hotan ile bir anlaşma yapmış olduğundan bahseder⁶. Ama Hotan kralıyla anlaşma yapan Türkşahi hükmdar Wusan Tegin Şa değil, onun oğlu From Gesar'dır. From Kesaro olarak da bilinen Kabil kralı bilgilere göre, 738'den kısa bir süre önce Kabil tahtına çıkmış olmalıdır. Çin kaynaklarında (Inaba) Fulin Jisuo olarak bilinir ve madeni paralar da zarp etmiştir.

Vondrovec birkaç sikkelerdeki Horasan teriminin 'Doğu Alkhan' grubunun madeni paralarında görünen

⁶ Rezakhani H. ReOrienting the Sasanians.... – P. 170.

Baktrica *μῡρρσσᾰνῶ* 'yükselen güneş' kelimesine yakınlığına işaret eder. Brahmi'deki aynı sikke serisinde görünen anskritçe *purvāditiya* kelimesi benzer şekilde aynı anlama sahiptir. Ancak Vondrovec'in belirttiği gibi, Horasan Tegin'in paraları ve Doğu Alkhan sikkeleri arasında hiçbir üslup bağlantısı yoktur. Bununla birlikte, Alhan terminolojisi, Tegin'in krallığını iddia ederken atıfta bulunduğu bölge gibi görünen Sasani askeri yönetiminin adlandırılmasında etkili olmuş olabilir⁷.

Aşağıda Batı Türk Kağanlığı'nın madeni paraları sistemini araştıran G.Babayar'ın "Köktürk Kağanlığı sikkeleri Katalogu" kitabında yer alan ve Horasan Tegin'in sikkeleri olarak bilinen madeni paraların birkaçını sayıyoruz:

Resim. 1. Av. Biraz sağ tarafa bakan (3/4), kafasında süslü taç taşıyan prens başı tasviri. Yüzü yuvarlak, silik olduğundan dolayı göz şekli tam olarak bilinmemekte. Prens başı üzerinde, solda, sağa bakan efsanevi Senmurv ve sağ tarafında yarı ay tasviri görülmekte. Prens sol yanında bir satırdan, sağ yanında ise üç satırdan oluşan Pehlevi yazılı cümle yer almakta. Araştırmacılar yazıyı *GDH 'pzw* - "Şan ve şerefleri artsın" (solda), *tkyn bg hwtyp hwr's'n MLK'* - "Tegin, Heybetli Lord, Horasan Hükümdarı" (sağda) tarzında okumuşlardır⁸. Sikkenin alt kısmında sonradan yapılmış bir delik bulunmaktadır, **Rv.** Merkezde ateş mihrabı ve onun

⁷ Vondrovec 2014.

⁸ Babayar G. Köktürk Kağanlığı sikkeleri Katalogu - The Catalogue of the Coins of Turkic Qaghanate. – Ankara: TİKA, 2007. – P. 206; Harmatta J., Litvinsky B.A. Toharistan and Gandhara under Western Turk rule // History of Civilizations of Central Asia. Vol. 3. – Paris 1996. – P. 377.

sağ ve sol taraflarında kâhinler yer almakta. Kâhinlerin sol yanında Pehlevi yazısında *tgyn* - “Tegin” unvanı ya da hükümdarlık süresinin senesini belirten *tlyn* - “iki” ibaresi, darb yerini belirten *z'w[st[an]* - “Zabulistan” kelimeleri görülmekte. Sikkenin yan köşesinde 4 adet yarı ay ve üzerinde yıldız tasvirleri bulunmaktadır.



Resim. 1

Resim. 2. Av. Biraz sağ tarafa bakan (3/4), kafasında değişik tip şapka taşıyan prens başı tasviri. Yüzü yuvarlak, gözleri badem biçiminde, bıyık ve kısa sakal taşımaktadır. Prens başı üzerinde, efsanevi Senmurv (kurt başı?) görülmekte [Esin, 1972, s. 350, n. 141]. Kulağında küpe ve boynunda mücevherler bulunmakta. Prensın sağ yanında Baktri yazısında *σpı pavo* - Yüce Şah (Hükümdar) ibaresi, sikkenin yan köşesinde (standart çizigi) Brahmi (Hind) yazısında *ŚRI HITIVIRA KHARALĀVA PĀRAMEŚVARA ŚRI VAHI TIGINA DEVAKĀRI TAM* - “Hitivira/İlteber - Büyüklüğü, Haralaca, En büyük Lord, Şahi Tegin - Büyüklüğü, Haşmetmeabı için [bu

sikke] basıldı”⁹. **Rv.** Merkezde doğruya bakan prens başı (araştırmacılara göre Anahita İlahesi) tasviri ve onun iki yanında Pehlevi yazısında *tkyn' hwl's'n MLK'* - “Horasan hükümdarı Tegin” (sağ), *hpt' hpt't* - “77 [=728 - basıldığı sene]” ibareleri yer almakta. Sikkenin yan köşesinde 4 adet yarı ay ve üzerinde yıldız tasvirleri bulunmaktadır.



Resim 2

Horasan Teginşah hakkında az bilgiler temeline dayanarak kısaca işbu hükümdarın faaliyeti yukarıdakilerden ibarettir.

⁹ Babayar G. Köktürk Kağanlığı.... – P. 208.

ESKİ TÜRK YAZILI ABİDELERİNİN DİLİ VE NAHÇIVAN AĞIZLARI

Old Turkish Written Monuments Language and Nakhchivan Dialects

Galibe HACİYEVA

Doç. Dr., Nahçıvan Devlet Üniversitesi, Azerbaycan
Dili ve Edebiyatı Bölümü, AZERBAYCAN,
oguz.haciyev@gmail.com

Abstract

It is known that the first and most important element in many historical documents confirming the unity of the Turkic peoples is the language and the historical, literary and folklore samples written in this language, as well as folklore. These sources are of great importance in the study of the history of modern Turkic languages, as well as historical dialectology. Among these historical sources, the study of ancient linguistic facts, first of all on folklore materials, allows to clarify the most ancient features of modern Turkic languages on the basis of all linguistic parameters, revealing very serious historical facts about modern literary language, as well as dialects and dialects. It is impossible to study the historical dialectology, the history of language, or the historical ethnogenetic composition of modern Turkic languages, as the language of ancient written sources and examples of folklore is beyond the scope of historical comparative linguistic research. It is obvious that the old Turkic tribes such as Oghuz, Kipchak, Pechenek, Bulgar and others, which were separated by various names as a result of historical processes, have the same roots, and the conduct of comparative dialectological researches on the languages of these tribes is the commonality of modern Turkic languages. It should be noted that this problem is solved in the comparative study of the entire Turkish history of contemporary Turkic languages and dialects. It is clear that the old Turkic tribes such as Oghuz, Kipchak, Pechenek, Bulgar and other such ancient

Turkic tribes, which were separated by various names as a result of historical processes, have the same root, and the comparative dialectological research on the languages of these tribes proves the commonality of contemporary Turkic languages. Comparison of the dialectological materials compiled from Nakhchivan dialects with the materials of ancient monuments and related languages shows that the old words of Turkish origin belonging to the oldest periods in contemporary Turkish dialects come to the fore.

There are many words and grammatical forms that reflect the ancient language phenomenon as in the Nakhchivan dialects *iraq-uzaq*, *qor-köz*, *bür-büz*, *ün-səs*, *qu-səs*, *qatı-möhkəm*, *sərt*, *yalin-çılpaq*, *yesir-əsir*, [-qıl//gil], [-ov], [-c,-nc,-dz] in the language of ancient monuments and in contemporary Turkish dialects. Interestingly, the analysis of each of these ancient linguistic elements, which are active in contemporary Turkic languages, but also in Azerbaijani Turkish, especially in Nakhchivan dialects, despite the passage of centuries, are undeniable factors that prove the root unity of contemporary Turkic languages.

One of the sources preserving the linguistic facts confirming the connection of modern Azerbaijani with the ancient Turkic language is the ancient Turkic written monuments, the other is the examples of folklore that modern Turkic peoples still live in the spoken language, and the other is classical literary works written in ancient and medieval Turkish. . From the comparative study of historical linguistic facts in each of these sources on the basis of Nakhchivan dialects on the basis of linguistic parameters it is clear that the main base of the dictionary of Nakhchivan dialects at the present stage is based on ancient and modern Turkic languages.

Comparison of the language of ancient written monuments and folklore samples reflecting historical ethnolinguistic features with modern Turkic languages and dialects reveals the ancient language facts reflecting the historical ethnolinguistic features of Turkic languages, which can be seen more clearly in Nakhchivan dialects of modern Azerbaijani Turkic. The parallel language facts recorded in Nakhchivan and in the folklore of modern Turkic peoples once again confirm that the language of

modern Turkic peoples living in different geographies of the world is the modern heirs of the ancient Turkic language.

Comparison of such dictionary units available in Nakhchivan dialects with the examples in the language of ancient Turkish monuments. Starting from the Old Sumerian language in contemporary Turkish dialects, the first written monument of the Turkish language, Orhun inscriptions, M. Kaşgarlı's "Divanü lugat-it Türk", "İbn Muhanna dictionary", We see that the language of ancient written monuments such as "Sengilax", as well as the folklore of Turkish peoples, "Oguznames", and the lexical layer of the "Kitabi Dede Korkut" epics, we see that the traces of the oldest Turkish language, the Praturk period, are common.

Keywords: Azerbaijan, Turk, Nakhchivan, "Divanü lugat-it Türk", "İbn Muhanna lexicon", "Kitabi Dede Korkut"

Giriş

Çağdaş Türk lehçelerinin tarihi bakımdan araştırılmasında en zengin kaynaklardan biri halk konuşma dili olmakla beraber, hem de bu dilde yazılmış çağdaş devrimize kadar ulaşmış eski yazılı edebi-tarihi abidelerdir. Bu yazılı abideler ve çağdaş şiveler tarihi diyalektolojinin ana kaynağıdır. Prof. E.Azizov'un söylediği gibi, "Çeşitli devirlerin yazılı abideleri özlüğünde yazı dili faktörü olsa da, onlarda az ve ya çok derecede yarandığı devrin diyalekt elametleri mevcuttur. Ama edebi dil norması değişken olduğundan yazılı abidelerde diyalektizimlerin karakteri hiç de her zaman aynı olmuyor. Edebi dilin müeyyen bir devrinde diyalekt-konuşma elameti olan bir özellik başka bir tarihi merhelede edebi normaya çevrilir. Aynı zamanda, önceki devrlerde edebi dil norması sayılan özelliklerin sonraki devrlerde arkaikleşmesi özünü gösteriyor. Arkaizimlerin edebi dil faktörü olanlar dilden çıkıyor,

diyalekte uygun gelenleri ise dilde kalıyor. Görüldüğü gibi, bu arkaizimler hem de diyalekt faktörüdür. Tam tersi olarak bu gibi arkaizimler şivelerde korunmazdı. Bazen hakkında konuşulan dil hadisesi edebi dil faktörü gibi görünebilir. Ama unutulmamalıdır ki, edebi dil genellikle diyalekte bağlıdır. Yani aynı bir dil faktörü hem edebi dile, hem de diyalekte ait olabilir. Bunun için de bu tür özellikleri ya yazarların (göçürücülerin) mensub olduğu diyalektin elameti, ya da konje faktörü gibi kıymetlendirilmelidir” [Azizov, 1999: 9].

Eski sözlü ve yazılı kaynaklar üzere Türk dillerinin tarihsel gelişimine dikkat edersek, tarihen mevcut olmuş eski dil özelliklerinin çağdaş diyalektlerimizde günümüze dek korunduğunu açıkça görebiliriz. Çağdaş Türk dillerinin tarihi bakımından araştırılmasında bu tür değerli kaynaklardan biri ulu Türk dilinin tüm inceliklerini bu güne kadar yaşatan Orhun yazıtlarıdır. Orhun yazıtlarının incelenmesi, askeri, siyasi ve kültürel açıdan olduğu kadar, tarihi diyalektolojik açıdan da büyük önem taşımaktadır. Tarihi Türk dilinin farklı açılardan incelenmesi için zengin söz varlığı ile dikkat çeken Orhun yazıtları, dil ve üslup özellikleri bakımından eski Türkçenin incelenmesi için paha biçilmez bir kaynaktır. Çağdaş Türk dilleri ve diyalektlerinin Orhun yazıtlarına dayalı olarak incelenmesi, bu yazıtlardaki eski dil özelliklerinin farklı coğrafyalarda farklı devletlerin sınırları içinde yaşamakta olan Türk halklarının hem edebi (yazı) dilinde, hem de diyalektlerinde ortak şekilde korunduğunu göstermektedir.

1. Nahçıvan ağızlarında Orhon yazıtlarının tarihi izleri.

Orhun yazıtları günümüzde çeşitli etnik adlarla tanıtılan Türk halklarının soykök birliğini kanıtlayan ilk yazılı resmi tarihi belgedir. Çağdaş Türk lehçelerinde birçok ortak dil unsurlarının fonovaryantlarının Orhun yazıtları temelinde belirlenmesi, umumtürk edebi dilinin ve diyalektolojisinin sözcüksel-anlamsal ve gramer özelliklerinin daha eski katmanlarını ortaya çıkarmaya olanak tanır.

Orhon yazıtlarının siyasi, askeri, kültürel bakımdan olduğu gibi, tarihi diyalektoloji bakımından da öğrenilmesi çok büyük önem taşımaktadır. Türk dilleri tarihini çeşitli yönlerden araştırmak için zengin leksikası, dil ve üslub özelliklerine göre yazılışından daha önceki eski dil faktörlerini de öğrenmek imkanı sağlayan Orhon yazıtları üzere diyalektoloji araştırmalardan anlaşılıyor ki, ayrı-ayrı devletlerin sınırları içerisinde çeşitli alanlarda yaşamasına rağmen çağdaş Türk halklarının bir çoğunun dilinde bu yazıtlardaki eski dil özellikleri hem edebi, hem de diyalektal seviyede korunarak günümüzde de çağdaş türk lehçelerinde ortak şekilde kullanılmaktadır. Orhon yazıtlarındaki onomastik birimlerin ve diyalektizimlerin çağdaş Türk dilleri ve diyalektlerinde ortak şekilde mevcutluğu Türk dilinin tarihi değişmezliğinin kanıtıdır.

Bu tarihi yazıtlarda adı geçen *Türk bodun, Kırkız, Otuz Tatar, Baz Kağan, Tokuz Oğuz, Türgiş Kağan, Kurikan, İlteriş Kağan, Kül Tigin, Temir Kapıgka, Kök Türk, Bilge Kağan, Şantuk ovası, Ötüken dağları, Tokar, Toğla, Tonga, Tangut, Tamağ, Tarduş, Tarban, Tarkan* gibi Türk kökenli onomastik birimlerle

beraber, *teberrik*, *terxan*//*tarkan*, *arığ*//*arı* [*pak*, *temiz*], *artık* [*çok*], *azuk* [*azuge*, *yemek*], *beğ*//*beg* [*bey*], *ber* [*ver*], *bitiğ*//*pitik* [*kitabe*, *yazı*], *ilteber* [*yuksek*, *büyük ünvan*], *sub*//*suv* [*su*], *çavış* [*çavuş*], *berüki* [*berideki*, *ilerideki*], *eşik* [*ev*], *köngül* [*könül*//*könül*], *mu* [*sual* *edatı*], *tamğaçı* [*mühürdar*//*mühürcü*], *bark* [*ev*], *yağı* [*düşman*], *sülemek* [*sülenmek-gezmek*, *seyahat etmek*], *söz* [*sab*], *yeğ* [*yeyin*, *hızlı*] ve başka bu gibi sözlerin fonosemantik bakımdan çağdaş Türk dillerinin, aynı zamanda Azerbaycan ve Türkiye Türkçesinin hem edebi, hem de diyalekt katmanında, özellikle Nahçıvan ağızlarında aynı şekilde kullanımı tüm Türk lehçeleri sözlüğünün, en keşfedilmemiş tarihi katmanlarının incelenmesine imkan yaratıyor ve çağdaş Türk dillerinin aynı kökten kaynaklandığını gösteriyor.

Günümüzde çeşitli adlarla tanıtılan Türk halklarının ortak ve farklı dil elementlerinin, fonetik, leksik-semantik yapısının ve gramer özelliklerinin tarihi bakımdan öğrenilmesi için Orhon yazıtları çok önemli kaynaktır. Çağdaş Türk lehçelerinin bir çoğunda mevcut ortak dil örneklerinin Orhon yazıtları esasında fonovariyantlarının araştırılması umumtürk edebi dil ve diyalektolojisinin hala yüze çıkarılmamaış leksik-semantik ve gramer özelliklerinin daha eski katmanlarının açılmasına imkan yaratıyor. Araştırmalar Orhon yazıtlarının dilindeki dil birimlerinin çağdaş Türk lehçelerinin bir çoğunda, özellikle Nahçıvan ağızlarında kullanımı çağdaş Azerbaycan Türkçesinin tarihi değişmezliğini gösteriyor.

Bu yazıtlarda rastladığımız *arığ*//*arı* (*temiz*//*pak*), *artuk* (*fazla*), *azuk* (*azuge* – *yeyecek*), *beğ*//*beg*

(bey), ber (ver), bitiğ//pitik (kitabe, yazı), ilteber (yüksek, büyük ünvan), sub//suv (su), çabış (çavış), berüki (beriki), bark (ev), köngul (gönül//könül), mu (soru edatı), tamğaçı (mühürdar), yağı (düşman) ve başka bu gibi leksemler aynı fonetik yapıda, aynı semantik anlamla çağdaş Türk dillerinin bir çoğunda olduğu şekilde kullanılmaktadır.

Çağdaş Türk lehçelerinin Orhon yazıtlarının diliyle karşılaştırılması umumtürk diyalekt leksikasının fonetik yapısında müşahide edilen bazı tarihi fonetik defarmasyonları, ortak ve farklı dil özelliklerini ortaya çıkarmış oluyor. Türk dilinde ses değişimleri fonetik sistemin uzun süreli tarihi tekamül devri ile sıkı şekilde bağlı olduğundan bu tür değişimler akraba dillerde kök bakımından aynı olan sözlerin fonetik yapısına göre farklılıklarını daha açık ve net göstermektedir. Orhon yazıtlarındaki sözlerin çağdaş Türk lehçelerinin bir çoğunda ses değişimleriyle müşahide edilmesi her şeyden önce Türk dillerindeki etnolengüistik amillerle bağlıdır. Türk halklarının ayrılması ve bağımsız inkişafı, farklı alanlarda çeşitli dile mensup halklarla beraberce yaşamaları tarihi Türk dilinin tüm struktur-semantik sistemiyle yanaşı, fonetik yapısında da bazı değişikliklerin baş vermesine neden olsa da, bu sözler öz semantikasına göre tarihi değişmezliğini koruyarak, bu dillerin ve diyalektlerin kök birliğini bu gün de yaşatmaktadır. Bu faktör çağdaş Türk dillerinin diyalektleri için ortak fonetik özellik gibi ortaya çıkan çıkan $[t < d, ı < u, ü < ı, k < ğ, b < v, k < q, i < e]$ ses evezlenmelerinin Nahçıvan ağızlarında hiç de tesadüfi olmadığını kanıtlıyor.

Nahçıvan ağızlarıyla Orhon yazıtları üzere yapılan karşılaştırmalı araştırmalar çağdaş Türk dillerinde ve

diyalекlerindeki mevcut **[d>t]**, **[t>d]**, **[ç>ş]**, **[b>m]** gibi ses geçitlerinin eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin tarihi fonetik özelliği olarak karşımıza çıkıyor. Eski Türk dilindeki sözcüklerde **[d]** sesi yerine **[t]** ünsüzünün daha etkin olduğu Orhun yazıtlarının dilinden de anlaşılmaktadır: **tağ** - **dağ**, **ot** - **od**, **tebi** - **deve**, **temir** - **demir**, **tıngla** - **dinle**, **tiriğ** - **diri**, **canlı**, **tiril** - **dirilmek**, **tile**-**dilemek**, **istemek**, **yiti** - **yeddi**, **kaltı** - **qaldı**.

*Bu yirde oturup Tabgaç bodun birle **tüzültüm**.(Bu yerde oturup Çin halkı ile ilişkileri **düzelttim**)* [Talat Tekin, 2003: 34-35].

*Ança kazganıp birki bodunğ **otsub** kılmadım. (Öylece çalışıp çapalayıp birleşik halkı **ateş//od [ile]su** [gibi birbirlerine düşman etmedim])* [Talat Tekin, 2003: 46-47].

*Kangım Kağan uçdukda inim Kül Tigin **yit[i]** yaşda **kaltı**. (Babam Hakan vefat ettiğinde kardeşim Kül Tigin **yedi** yaşında **kaldı**)* [Talat Tekin, 2003: 46-47].

[d] ve **[t]** ünsüzleri çağdaş Türk dillerinde ve ağızlarında en çok aktif olan seslerdir. Oğuz grubu Türk dillerinde **[d]** sesi bazen **[t]** sesinin evezedicisi gibi görünüyor. Türk ve Gagauz dillerinde söz başlanğıcında daha çok **[t]** sesi işlek olduğu halde, Azerbaycan ve Türkmen dillerinde ise **[d]** şeklinde mevcuttur.

Tarihi-mukayiseli araştırmalar Oğuz grubu türk dillerinde olduğu gibi, Nahçıvan ağızlarında da **[d]** sesi bazen **[t]**, **[t]** sesinin ise **[d]** sesi gibi kullanıldığını görüyoruz. Türkiye Türkçesi ve Gagauz dillerinde söz başlanğıcında daha çok **[t]** sesi işlek olduğu halde, Azerbaycan ve Türkmen dillerinde ise

[d] şeklinde mevcuttur: **taban, taş, tırnak, tuz** (Türk, Gagauz) – **daban, daş, dırnak, duz** (Azerb. Türkm.).

Bazen ise Azerbaycan Türkçesinde [t] sesiyle kullanılan sözler Türk ve Gagauz dillerinde [d] sesiyle işleniyor: **tiken, tökmek (Azerb.)- diken, dökme (Türk, Gag.)** [Yusifov, 1984: 36]. Bu nedenle Azerbaycan Türkçesinin geçit şivelerinde söz başlangıcında, söz ortasında ve söz sonunda (**dustaq-tussax, budaq-putax, armud-armıt**) yaygın olan [d<t] ses uygunluğunun diğer Türk lehçelerinde de sıkı şekilde mevcut olması faktörü çok normaldir; Türkmen dilinde **at-ad, od-ot** [Dmitriev, 1955: 182-183], Özbek Türkçesinde **ut-od, ot-ad, pulat-polad** [Russko – Uzbekskiy Slovar, 1954: 192, 263, 832], Uyğur dilinde **otun-otun, süt-süd, tuz-duz** [Russko – Uygurskiy Slovar, 1956: 290, 594, 729], Kazak Türkçesinde **öt-öd, tört-dört** [Russko – Kazaxskiy Slovar. 1954: 376, 496,], Tuva Türkçesinde **teve-deve, süt-sud, ot-od** [Russko – Tuvinskiy Slovar, 1953: 60, 274, 344], Irak Türkmen lehçesinde **budaq-butağ//butax, dadlı- datlı** [Irak – Türkman Lehçesi, 2004: 83]. A.Veliyev diyalektoloji araştırmalarında [d<t] ses uygunluğunun Kıpçak tipli Türk dillerinde daha yaygın olduğunu gösteriyor [Veliyev, 2005: 151].

Çağdaş Türk dillerinde, özellikle Azerbaycan Türkçesinin diyalektlerinde [d] sesinin [t]-ye geçid almasının da bu tarihi faktörle bağlı olduğu görülmektedir; **divar-tifar, dükan-tükan, düşman-tüşman, azad-azat, dümek-tüşmek**. Çağdaş Azerbaycan Türkçesinin Irak–Türkmen lehçesinde de aynı şekilde söz başlangıcında [d] sesinin [t] sesine gecit almasına daha çok raslıyoruz; **tamğa-damğa,**

taşgın-daşgın, toğrı-doğru [İrak Türkman lehçesi, 2004: 77].

Orhon yazıtlarının dili için karakteristik olan eski dil özelliği gibi, AzerbaycanTürkçesininbir çok sözlerinde başlangıç [t] sesi [d] sesine geçit alır ve bu ses evezlenmesi diğer Türk dillerinde --- Türkiye Türkçesi, Türkmen, Gagavuz ve Tuva dillerinde de aynı şekilde kullanılıyor [Serebrennikov, 2002: 49]. Orhon yazıtlarında [tik] fili çağdaş Azerebaycan edebi [yazı] dilinde aynı şekilde [tik] olduğu halde, AzerbaycanTürkçesininbazı şivelerinde ise Türkiye Türkçesinin edebi dilinde olduğu gibi **dik (dikmek)** şeklinde kullanılmaktadır.

Çağdaş Türkiye Türkçesinde [t] Azerbaycan Türkçesinde ise [d] şeklinde işlenen [d<t] ses geçidlerine eski yazılı abidelerin, özellikle “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde de raslıyoruz: [tağ<dağ]“**Ala yatan garlu tağları aşdım**” [KDQ, 1988: 199] M.Kaşgarlı’nın “Divanü Lüğat-it Türk” eserinde verilen bilgiye göre Oğuzlar ve onlara daha yakın olanlar sözdeki [t] harfini [d] ile değiştiriyorlar: **tewey-devey, ot-od, ötti-ötdi, çatır-çadır** [Kaşgarlı, 105, 222, 404]. E.Azizov Türkolojide söz önündeki sağırlaşma olayını etnolinguistik bakımdan Oğuz ve Kıpçak tayfa diliyle bağlı olduğunu söylemektedir [Azizov, 1999: s.119]. N.A.Baskakov Türk dillerinde [d] sesini Oğuz, [t] sesini ise Kıpçak dil özelliği gibi gösteriyor [Baskakov, 1960: 118-144]. M.Şiraliyev ise Azerbaycan Türkçesinin şivelerinde söz önündeki [d<t] fonetik olayının Kıpçak dil özelliği olduğunu gösteriyor [Şireliyev, 1968: 82].

Orhon yazıtların dilinde mevcut olan sözlerin bir çoğu arkaizm sayılmış olsa da, bir kısmı ise leksik-

semantik özelliğine göre ise çağdaş Türk dillerinin tarihi diyalektoloji katmanıyla tam şekilde uygundur.

Orhon yazıtlarında rastladığımız ve XI-XIII. yüzyıl eski Türk yazılı abideleri M.Kaşgarlının “Divanü Lügat-it Türk”, E.Yüginenin “Hibetül - Hegaig”, Alinin “Gisseyi – Yusif”, “Kitabi Dede Korkut” ve “Oğuzname” gibi tarihi kaynaklarda müşahide edilen **azuk//aziğ, er//eren, yalang//yoliq//yalın, yangıls//yanlış, yarık//yarak, yiğ//yeğ//yeg, eren//er, yağı, yağuk//yavuk, uluş//ulus ve b.** bu gibi leksemelerin yardımıyla eski tarihi kaynakların leksikolojisinin esasında çağdaş Türk dillerinin dialektal özelliklerini öğrenmek imkanı kazanmış oluyoruz. Çağdaş Türk dillerinin bir çoğunun diyalekt leksikasında, bir çoğunun ise edebi dilinde mevcut olan bu sözlerin Orhon yazıtlarında, aynı zamanda bir çok başka tarihi abidelerdeki sözlerle aynı semantik anlamda kullanılması umumtürk dilinin tarihi değişmezliğinin kanıtıdır.

Araştırmalar, Orhon yazıtlarının dilindeki birçok kelimenin Nahçıvan ağızlarında ve çağdaş Türk lehçelerinde ortak olduğunu göstermektedir. Bu tarihi kaynaklardaki kelimelerin bir kısmı çağdaş Türk dillerinde arkaik söz olarak kabul edilse de, bazıları sözlük ve anlam özellikleri nedeniyle Türk dillerinin ağız katmanına tam olarak uygun gelmektedir.

Orhon kitabelerinin dilindeki mevcut **sab-söz-sav, elteber-təbərrik, katığ-qatı, sərt, möhkəm, bitiğ-cadu-pitik** (kağıza yazılmış dua), **sülemek-sülənmək, səfər etmək, gəzmək, yağı-düşmən, irak-uzaq, yağut-yavuk, yaxın, yazı-çöl, ova** gibi bu tür kelimelerin çoğu, Nahçıvan ağızlarının sözlüğünde

etkinliğini aynı semantik anlamda küçük bir fonetik farkla korumaktadır.

Kimi sözlerin əksəriyyəti çağdaş Azərbaycan dilinin Naxçıvan şivələrinin leksikqatında kiçik fonetik fərqlə eyni semantik anlamda aktivliyini qoruyur.

Sab – söz-sav;

Sabımın tüketi eşidgil, ulayu iniygünüm, oğlanı, birki uğuşum bodunum, birye Şadapıt beğler, yırya **Tarkan** buyuruk beğler, Otuz (Tatar.....)Tokuz Oğuz beğleri bodını, busabımın edgüti eşid **katığdı** tıngla.

Təbərrik – kıymetli;

Taş [bark itgüçığ] bunça bedizçığ Tuygun **Elteber** kelü<r>ti.(Türbe ustalarını), bunca ressam (ve) heykeltaraşı Taygun Elteber getirdi.

Katığ – katı, sert;

Tokuz Oğuz beğleri bodını, bu sabımın edgüti eşid **katığdı** tıngla.(Dokuz Oğuz beyleri (ve) halkı, bu sözlerimi iyice işitin (ve) **sıkıca** dinleyin.).

Bitiğ – yazı, mektup;

Bunca **bitiğ** **bitiğme**: Kül Tigin atası Yolluğ Tigin, **bitidim**.(Bunca **yazıyı yazan**: Kül Tiginin yeğeni Yolluğ Tigin,(ben), **yazdım**. (Bunca yazıyı yazan: Kül Tiginin yeğeni Yolluğ Tigin. (ben) yazdım.

Sülemek – sülenmək, seyahat etmək, gezeək;

Yeti yeğirmi yaşıma Ta **ngüt** tapa **süledim**.(On yedi yaşımda Tangutlara doğru sefer ettim).

Yağı – düşman;

Tört bulungdaki bodunğ kop baz kı, **yağısız** kıltım. (Dört bucaktaki halkları hep (kendime) bağımlı kıldım, (Türk halkını) **düşmansız** kıldım.

Sab//sav– söz; **ırak –** uzak; **yağut//yavuk –** yakın;

Süçiğ **sabın**, **yımşak** ağın arıp **ırak** bodunğ ança **yağutur** ermiş. (Tatlı sözlerle, yumşak ipekli kumaşlarla **uzak** (larda yaşayan) halkları öylece (kendilerine) **yaklaştırırlar** imiş.

Yazı – çöl, ova;

İlg[erü Ş]antuğ **yazıka** teği **süledim**. (İrelide Şantung ovasına kadar sefer ettim) [Talat Tekin, 2003: 34-35; 46-47; 52-53; 56-57; 70-71].

Orhon yazıtlarında rasladığımız Tarkan (unvan, yüksek unvan), ilteber (yüksek bir unvan, genel vali), bitiğ (yazı, kitabe), sülemek (sefer etmek, gezmek), katığ (sıkı, sert, sab (söz), yağı (düşman), yaling//yalın (çıplak), bark (ev), yağuk//yavuk (yakın), yazı//ova (çöl), yarık//yarak (zırh, silah), eren//er (kişi), ırak (uzak), tamgaçı//damğa (mühürdar) gibi leksemelerin çağdaş Azerbaycan diyalektlerinde küçük fonetik ve semantik defarmasyonla tarkan-terxan, ilteber-teberrik, bitiğ-pitik, sülemek-sülenmek, katığ-qatı (berk), yağı (düşman), yaling-yalın (çıplak), yağuk-yavuk (yakın), yazı-ova (çöl), yarık-yarak (zırh, silah), bark (ev), eren-er (kişi), ırak (uzak), tamgaçı-damğa (mühürdar) şeklinde mevcut olması hiç de tesadüfi sayılamaz.

Bu sözler Azerbaycan'ın güney grubu, özellikle Nahçıvan diyalektinde daha çok teberrik olmak, terxan beslemek, cadu-pitik, sülenmek, qatı düşmen, söz-sav[b], yalın ayak, yarak-yasak, ev-bark, er oğullar, gözden uzak, könülden ırak, alını damğalı

şeklinde mevcuttur. Örneklerden görüldüğü gibi, Orhon yazıtlarında *tarkan*, *ilteber*, *bitiğ*, *sab*, *bark*, *katığ*, *yağı*, *yalıng*, *yarık*, *bark*, *eren-er*, *ırak*, *tamgaçı* sözleri mustakil leksem gibi işlendiği halde, Azerbaycan diyalektlerinde, özellikle Nahçıvan bölgesinde *teberrik olmak*, *terxan beslemek*, *cadu-pitik*, *qatı düşmen*, *söz-sav[b]*, *yalın ayak*, *arak-yasak*, *ev-bark*, *er oğullar*, *gözden uzak*, *könülden ırak*, *alın damğalı* birleşik sözün tarafı olmakla, aynı zamanda bazen frazeoloji vahid gibi kullanılmaktadır. En eski dil unsurlarını özünde birleştiren Orhon yazıtları bu dil unsurlarının yardımıyla tarihi diyalektolojinin öğrenilmesinde en değerli kaynaklardandır.

Orhon yazıtlarındaki sözlerin çoğu Azerbaycan diyalektlerinde olduğu gibi, başka Türk dillerinde de işlenmektedir. Bu faktör umumtürk dil tarihinin öğrenilmesi için çok aktual bir meseledir. Orhon yazıtlarının dilinde olan bu sözler dilticilik bakımından en ilginç lüğevi vahidlerdir. Türk halklarının tarihiyle birbaşa bağlı olan, örf ve âdetlerini yansıtan zaman gecdikce diyalektizimlere çevrilmiş bir çok sözlerin yeniden edebi dile ve onun yazılı koluna gectidilmesi faktörü Türk dillerinin tarihi inkişaf merhelelerinde baş veren değişikliklerin öğrenilmesine de imkan yaratıyor.

Orhon yazıtları üzerinde aparılan araştırmalar kanıtıyor ki, Türk dili tarihen çok güçlü bir dil olduğundan yüzyıllar boyunca tarihi değişmezliğini çağdaş devrimize kadar koruya bilmiştir. Bu faktör Orhon yazıtlarının hem çağdaş, hem de tarihi bakımdan öğrenilmesinde çok değerli tarihi abidelerimizden biri olduğunu gösteriyor.

Göründüğü gibi, Orhon yazıtlarının dili üzerinde aparılan diyalektoloji araştırmalar bu yazıtların umumtürk dilinin öğrenilmeyen çok eski katmanlarının açılmasında, aynı zamanda tüm çağdaş Türk dillerinin tarihi için en değerli bilgi veren çok önemli kaynak rolünü oynamaktadır. Orhon Yazıtlarındaki bu dil faktörleri Türk halklarının dünya çabında daha eski devrlerden büyük bir medeniyet oluşturdugunu bir daha kanıtlıyor.

2. Nahçıvan Ağızları ve “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dili

Çağdaş Türk halklarının, özellikle Azerbaycan Türklerinin şah eseri olmakla “vatanımızın sınırlarının mühürlenmiş belgesi”, “tarihimizin ana kaynağı” sayılan “Kitabi Dede Korkut” destanları aynı zamanda “dil tarihimizin kan yaddaşı” olan en değerli abidelerimizdendir. Destanların dili fonomorfolojik özelliklerine göre bazen çağdaş Türk dillerinden, aynı zamanda Azerbaycan Türkçesinin yazı dilinden bir kadar farklı görünse bile, dilin diyalektal katmanında aynı fonosemantik yükle eski dil özelliklerini koruyor ve çağdaş Azerbaycan Türkçesinin yazılı ve diyalektal katmanının genel bazasını teşkil ediyor. Dünya edebiyatında Türk halklarının tarihi kahramanlık eposu gibi değerlendirilen “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dili üzere çeşitli yönlerden linguistik araştırmalar yapılmış olsa da, bu destanların dili umumtürkoloji müstevide diyalektoloji araştırmaların dışında kalmıştır. Son yıllarda destanların dili üzere yapılan tarihi araştırmalar Türk dillerinde tarih boyu baş vermiş fonomorfolojik değişmelerin linguistik bakımdan öğrenilmesinde çok büyük önem taşıyor.

Birçok yazılı abideler gibi, sonradan yazıya geçirilmiş sözlü tarihi edebi eserler yazıldığı devrin dil manzarasını daha net yansıtıyor ve zaman geçtikçe dil tarihinin en mükemmel abidelerine dönüşüyor. Bu kıymetli tarihi abidelerden birisi de Oğuzların tarihini ve kültürünü yaşatan “Kitabi Dede Korkut” destanlarıdır.

Eski Türk yazılı anıtları ile birlikte, Avrupa, Arap ve Yunan kaynaklarından açıkça anlaşılmaktadır ki, Selçukluların Azerbaycan’a gelmesinden çok önce, bu topraklar sadece Oğuzların değil, diğer Türk boylarının da yaşadığı büyük bir coğrafya olmuştur. Çağdaş Kuzey Azerbaycan Cumhuriyetinin sınırları içinde ve dışındaki Azerbaycan Türkçesinin mevcut diyalekt katmanı, bu kavimlerin izlerini daha eski zamanlara, M.Ö. zamanlara kadar en eski çağlara gittiğini kanıtlıyor. Bu faktör, çağdaş Türk halklarının sözlü dil abidesi “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dili ve onomastik manzarası ile daha doğru bir şekilde karakterize edilir.

Çağdaş devirde Azerbaycan arazisinde, aynı zamanda Türk halklarının yaşadığı diğer coğrafyalarda ortak şekilde mevcut olan, destanda kayıta alınmış *Ağca qala//Akça kala, Alınca//Əlincə, Aladağ, Qaradağ//Karadağ, Qaraçuq//Karaçuk, Dərəşam//Dereşam, Oğuz eli, Taş Oğuz, Türküstan, Qarıcığ dağı//Karıcık tağı, Qaradəniz//Karadeniz* gibi toponimler ve Azerbaycan Türklerinin etnogenezinde dayanan *Oğuz, Kıpçak, Bayat, Salur, Bayandur* ve başka bu gibi Türk boylarının adını yansıtan etnonimlerle beraber, çağdaş Azerbaycan Türkçesinin diyalekt katmanında, özellikle Nahçıvan ağızlarında kullanılan **“tuş olmaq** – rastlanmak, hedef olmak”, **“şivən qoparmaq** – haykırmak,

bağırmaq”, “**yaşarmaq** – filizlemek”, “**ürkmək** – korkmak”, “**yığnaq** – toplantı”, “**əlin qurusun** – elin kurusun”, “**əyləmək-dayanmaq, durmaq**”, “**beşikərtmə** – çocukken nişanlamak”, “**sallaqxana** – hayvanları kesmek için özel bina” gibi bu tür söz ve ifadelerin destanların dilinde kullanılması, dilimizin tarihi kadimliğini sorgulayan fikirleri tamamen ortadan kaldırmaktadır.

Destanların dilindeki mevcut “**əlin qurusun**”, “**əylənmək**” (**dayanmaq, durmaq**), “**beşikərtmə**”, “**sallaqxana**” gibi bu tür ifadelerin Azərbaycan Türkçesine ait olduğunu söyleyen Muharrem Ergin, destanların dilinin Azərbaycan Türkçesine daha yakın olduğunu belirtmektedir. Muharrem Ergin’in bu düşüncesini kabul etmeyen ve eleştiren Orhan Şaik Gökyay, destanların dilini saf bir Azərbaycan dili olarak kabul etmenin imkansız olduğunu düşünmekte ve bu dili Azərbaycan ve eski Anadolu Türkçesinin ayrılmadığı ortak “Selçuk dili” olarak değerlendirmeyi daha uygun görmektedir.

Orhan Şaik Gökyay Azərbaycan dilinin diyalektlerinin leksik katmanında yer alan, destanların dilindeki mevcut **təbərrük**–kıymətli bir nesne, **acıq** – öfke, **sinir**, **adı çıxmaq**–tanınmak, **ünlü** olmak, **ad qazanmaq**–ünlü olmak, **adaxlu** –nişanlı, sözlü, **adam salmaq** – göndermek, **ağırlamaq**–saygı göstermek, **ezizlemek**, **ağ birçekli** –beyaz saçlı, **yaşlanmış**, **qulan**–at yavrusu, **qul qaravaş**–hizmetçi, **uşaq**–çocuk, **tohunc** – değenek, **tonuz [m-n]** – domuz, **uvanmak [n-l]** – ovalanmak, **parçalanmaq**–bölünmek, **üşəndirmək**–şüphe etmek, **vasil olmaq**–ulaşmak [cəhənnəmə vasil oldu], **yaban**–kurbet, **zəlil** – aşağılama, **itibarını itirmiş**, **zerre** – parçacık, **gözle görünmeyen kadar küçük**,

zəval gibi çağdaş Azerbaycan Türkçesine ait leksik birimlerin bir çoğunu Türkiye türkçesine ait söz gibi karakterize etmiştir [Gökyay, 2000, 157; 293].

“Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinin Azerbaycan Türkçesine yakınlığını kanıtlayan ve Nahçıvan ağızlarında kullanılan *ün*, *arı*, *ard*, *qatı*, *quşanmaq*, *dürtüşmək*, *güdəlmək*, *savılmaq*, *savaşmaq*, *tuş olmaq*, *şivən qoparmaq*, *yaşarmaq*, *ürkmək*, *yığnaq*, *əlin qurusun*, *əyləmək*, *beşikkərtmə*, *sallaqxana*, *yedəkləmək*, *çuğul*, *müşkil*, *ögüt*, *nəsib*, *qaib*, *dürlü*, *xəbər-ətər* gibi pek çok kelimeler mevcuttur.

A. Demirçizade, destanların dil faktlarına dayanarak, “Kitabi Dede Korkut”un asıl bir Azerbaycan abidesi olduğunu ve bu destanların VIII-IX. yüzyıllardan sonra oluşturulduğunu iddia ediyor. Destanların fonetik, sözlük ve gramer yapısını ayrıntılı bir şekilde araştıran A. Demirçizade’ye göre bu destanlar XI. yüzyıldan önceki Oğuzları anlatmaktadır [Demirçizade, 1999: 10].

F. Köprülü, A. Dilaçar, M. Ergin, destanların XIV. yüzyılda yazıldığını belirtse de, “Kitabi Dede Korkut”un sözlüksel katmanı ve gramer özellikleri, Türk dilinin en eski çağlardan günümüze kadar çeşitli tarihsel dönemlerin izlerini yansıttığını söylememize olanak sağlar. VI.-XIII. yüzyıllardaki Oğuz dilleri hakkında sınırlı yazılı kaynağımız olmasına rağmen, destanların dili ile çağdaş Azerbaycan Türkçesinin karşılaştırılması, eski Türk etnoslarının, özellikle Oğuz dilinin tarihinin çok eskilere, Hristiyanlık öncesi Sümer kültürüne dayandığını göstermektedir. Eski Sümercede mevcut *ün*, *er// eren*, *yagı*, *yig* gibi sözlerin destanların dilinde ve Azerbaycan dilinin

diyalektlerinde aktif durumu değilenleri kanıtlıyor [Osman Nedim Tuna, 1997: 6, 10].

XIX. asırdan başlayarak “Kitabi Dede Korkut”un dili üzere yapılan araştırmalar bu destanların XI. yüzyıldan önceki Oğuzlara ait olduğunu gösteriyor. Eski Türk yazılı abideleri, aynı zamanda Avrupa, Arap ve Yunan kaynakları Selcuklar’ın Azerbaycan’a geliştinden çok önce bu arazilerin Oğuzlar’la beraber, bir çok Türk boylarının ilkin iskan ettiği topraklar olduğunu kanıtlıyor. Türk tarihinde VII-XIII. yüzyıllar arasındaki tarihi dönemlerde Oğuzlar’ın dil ve lehçeleri konusunda bilgilerin sınırlı olmasına rağmen, “Kiabi Dede Korkut” destanlarının dili ve çağdaş Azerbaycan dilinin diyalektal katmanı eski Türk etnoslarının izlerinin daha eski devrlere, M.Ö. ait olduğunu gösteriyor. Çağdaş devrde Azerbaycan arazisinde mevcut olan ve destanda adı geçen *Ağca qala*, *Alınca*, *Aladağ*, *Qaradağ*, *Qaraçuq*, *Dərəşam* gibi toponimler ve Azerbaycan Türklerinin etnogenetik yapısında rol oynamış *Oğuz*, *Kıpçak*, *Bayat Salur*, *Bayandur* ve başka bu gibi Türk boylarının adını yansıtan etnonimlerle beraber, çağdaş Azerbaycan dilinin diyalektal katmanında, özellikle Nahçıvan grubu ağızlarında işlek olan *ün*, *arı*, *ard*, *qatı*, *quşanmaq*, *dürtüşmək*, *güdəlmək*, *savılmaq*, *savaşımaq*, “*tuş olmaq*”, “*şivən qoparmaq*”, “*yaşıarmaq*”, “*ürkmək*”, “*yığnaq*”, “*əlin qurusun*”, “*əylənmək*” [*dayanmaq*, *durmaq*], “*beşik-kərtmə*”, “*sallaqxana*”, “*yedəkləmək*”, “*çuğul*” gibi söz ve kelimelerin aynı şekilde destanların dilinde mevcut olması faktörü dilimizin m.ö. eski tarihini aydınlatma bilecek sonuçlar ortaya koymaktadır.

Destanların Dresden ve Vatikan nüshalarının metinlerinde mevcut [*iv-ev*, *il-el*, *giç-geç*, *bişik-*

beşik, big-beg, bil-bel, yori-yoru, yavri-yavru [e>ı], [u>ı] gibi fonetik değişimler gibi metinlerin dilinde mevcut dialekt farklılıkları destanların dilinin eski Türkçenin birtakım lehçe özelliklerine sahip olduğunu göstermektedir. Bu nedenle destanların dili üzerinde araştırma yapan Muharrem Ergin ve Orhon Şaik Gökyay bu lehçe farklılıkları üzerinde dayanarak destanların dilinin çağdaş dönemde daha çok hangi Türk boyuna ait olmasıyla ilgili bir-birinden farklı fikirler üzerinde dayanmışlar. Yarandığı zamandan günümüze dek “Kitabi Dede Korkut”ta her dönemin karakteristik dil özelliklerini ortaya koyan şekillenmeler bütünlükle Azerbaycan Türkçesinin diyalekt katmanında görülmektedir. Bunu destanların değişik dönemlerde yazıya alınmış Dresden ve Vatikan nüshalarının dili çok aydın şekilde gösteriyor. Prof. Zeynep Korkmaz’ın söylediği gibi, “Dede Korkut” hikayelerinde, destan tipi görülen çok canlı, akıcı ve etkileyici bir dil ve üslup özelliği var. Eserdeki bu dil ve üslup mükemmelliği, yapılan tasvir ve benzetmelerde, doğayı yaşamın içine sokan, doğa ile bütünleşen çok canlı bir konuşma diline dayanan ve nazımdan nesre, nesirden nazıma uzanan akıcı bir söyleyişle sağlanmışır” [Korkmaz, 2013: 35].

Ferhat Zeynalov ve Samet Alizade “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilini fonetik yapısına ve semantik özelliklerine göre çağdaş Azerbaycan dilinin Güney ve Doğu diyalektlerine daha çok uygun olduğunu söylemektedir [KDK, 1988: s.19]. Destanların dilindeki fonetik özelliklerin aynı şekilde çağdaş Azerbaycan Türkçesinin Nahçıvan ağızlarında mevcut olması faktörü fikrimizi kanıtlıyor. “Kitabi Dede Korkut”un dilinde mevcut ünlü ve ünsüzlerin hepsinin diyalektlerde geçit varyantları

çağdaş Azerbaycan Türkçesinde, özellikle Nahçıvan ağızlarında hemen hemen aynıdır. Fonetik ve leksik özelliklerine göre çağdaş Azerbaycan Türkçesinin Güney ve Şark grubu diyalektlerine daha yakın olan “Kitabi Dede Korkut”un Dresden nüshasının gramer özelliklerinin de çağdaş Nahçıvan ağızlarında mevcut paralelleri dikkat çekiyor. Bu yüzden “Kitabi Dede Korkut” ve Nahçıvan ağızlarında mevcut paraleller genel olarak üç yönde, fonetik, leksik ve gramer özelliklerine göre tespit edilmiştir.

Leksik paraleller

Azerbaycan yazı dilinde olmayan destanların dilindeki mevcut bir çok kelmelerin genel olarak çağdaş Azerbaycan dilinin diyalekt katmanında aktif durumu Nahçıvan ağızlarının tarihi bakımdan öğrenilmesi için çok önemlidir. Nahçıvan ağızlarının “Kitabi Dede Korkut” destanlarının diliyle tarihi linguistik mukayisesi Azerbaycan Türkçesinin tarihi fonetik ve gramer özelliklerini ortaya koymakla, aynı zamanda Türk dilinin daha eski çağlarına, Sümerce’ye ve Orhon yazıtlarına dayanan zengin leksik katmanıyla dikkat çekiyor. Eski Sümerce’nin izlerini yaşatan “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilindeki söz ve kelimelerin aynı şekilde Azerbaycan Türkçesinin Nahçıvan ağızlarında mevcut olması faktörü dilimizin tarihi katmanlarından haber veriyor. Fonetik ve leksik bakımdan bütünlükle Azerbaycan Türkçesinin Güney grubu ağızlarına uygun olan destanların dilinin Nahçıvan ağızlarıyla mukayisesi en değerli kanıt olarak tespit edilmiştir.

Nahçıvan ağızlarının destanların dili ile karşılaştırılması, çağdaş Azerbaycan Türkçesinin

tarihi fonetik ve gramer özelliklerini ortaya koymakla, Türk dilinin M.Ö. daha eski dönemlere dayanan eski Sümer ve Orhun yazıtlarının zengin sözlük katmanı ile ortaklığı, dilimizin en derin katmanlarından haber veriyor. Bu bakımdan, destanların dilinin daha çok Güney grubu ağızlarıyla uyumlu olan Nahçıvan ağızları ile karşılaştırılması, en eski dil faktörlerinin belirlenmesinde önemli kaynaklardan biridir.

Azerbaycan edebi dili	Kitabi Dede Korkut	Nahçıvan ağızları
izin və ya fürsət vermək	aman vermək	aman vermək
orta	ara	ara
arxa	ard	ard
təmiz	arı	arı
qısalmaq	güdəlmək	güdəlmək
bitmək, qurtarmaq	savılmaq	savılmaq//savişmaq
geyinmək	quşanmaq	quşanmaq
bərk//sərt	qatı	qatı
gözləmək	gözət	gözəttəmək
payız	güz	küz
bitirmək	savmaq	savmaq
qorxmaq	ürkmək	ürkmək//hürkütmək
dava, savaş	ğoğa	qovğa//qo:ğa

qocalmış	qarıcıq	qarımış
alçaltmaq	xorlayın	xorlamaq
gözetçi	qarovul	qarovul
əsir, kölə, qul	yesir	yesir
düşmən	yağı	yağı
cəld, tez	çapqun	çapuç
talın etmək	yağmalamaq	yağmalamaq
getmək	varmaq	varmaq

“Kitabi Dede Korkut” destanlarındaki ve Orhun yazıtlarının dilindeki paralel kelimelerin çoğunlukla günümüzde Nahçıvan ağızlarında aynı fonosemantik yapıda korunması, çağdaş Azərbaycan Türkçesinin Türk dilleri arasındaki tarihi statüsünün belirlenmesi açısından da oldukça önemlidir.

Orhon yazıtları	Kitabi Dede Korkut	Nahçıvan ağızları
arığ – təmiz	arı	arı
elteber//ilteber-ilin başkanı, kıymətli biri	teberrük	təbərrik
kıl//qıl-et	qıl	qıl
kıd//kıy-kıymak, öldürmək	qıy	qıy
tün-gece	dün	tün

yalang-yalın, çıplak	yalıncıq	yalın
yaraklıq, yarık-silah	yaraq	yaraq
yağı-düşman	yağı	yağı
yağut-yakın	yavuk	yavıx
yeğ//yey-iyi, yaxşı	yey	yey

Tüm Türk dillerinin canlı konuşma diline, aynı zamanda Nahçıvan ağızlarına özgü zıt ve eş anlamlı sözcüklerin destanların dilinde sistem oluşturması, araştırmalarda Azerbaycan Türkçesinin eski bir manzum özelliği olarak ele alınmaktadır. Bu faktör, destanların dilinde daha fazla isim ve fiillerde görülmektedir: *av-avla, quş-quşla, soy-soyla, ün-ünlə, dura-dura, yata-yata, qız-gəlin, xəbər-ətər, toy-düyün, oymaq-oymaq, qan-yaş, əsir-yesir*.

cida – nizə

Cidanı *çuvalda gizdətməy olmaz* [Nahçıvan]; *Ala uran sür cidalər süslədi* [KDK].

depdi//təpdi – hücum etmək, baskın yapmak

Xəncərini siyirip üstümə təpindi [Nahçıvan]; *Qaraqucın oynadı Uruz, kaferin sağına at dəpdi* [KDK].

tavıl – davul, nağara

Dəlinin toyu davıl – zırnasız olmaz [Nahçıvan]; *Gumbır – gumbır tavıllar çalındı* [KDK].

çəkişmək – tartışmak, mübahisə etmək

Çəkişməsən *berkişməssən* [Nahçıvan]; *Dönə-dönə savaşayın, dönə-dönə çəkişəyin* [KDK].

hənir – səs-səda, xəbər

Bu qədər haray həşirdən sora bir hənir çıxmadı
[Nahçıvan]; *Qara-qara tağlardan hənir aşdı.*

yesir – əsir

Çöllərdə qalan yetim yesirin günü-güzəranı olmaz
[Nahçıvan]; *Qızın gəlinlin yesir edinn* [KDK].

şivən – səs, qışqırmaq

Şivən qopara-qopara özünə yer elədi
[Nahçıvan]; *Uşın gocanın ağ-ban evi ögində şivən gopdı*[KDK].

garovul – keşişçi

Səlim kişi qalxozun anbarında qarovul işdiyirdi
[Nahçıvan]; *“Oğuz elinə garovul olsun!”-dedi.* [KDK, 1988: s.70-71; 104; 106; 110].

Farklı zamanlarda üzü göçürülən destanların basımında bazı imla fərkliyyətlərinə rəğmən, destanların dilindəki kəlimələr, sözcük-anlamsal və qramər açıısından Azərbaycan edebi dili və diyaləktləriylə uyumu yansıtmaktadır. Destanların dilindəki mevcut *cida, qatı, quşandı, qaba, qovğa//ğoğa, yüyürmək, ün-səs, halal, şivən qoparmaq, qapı-baca, ürkmək, yığnağ, yetmək, alca qan, kəz, yağı, yağmalamaq, börk, səyirir, izzətlu, güdək, dürtüşmək, qəripliğa, firavun, qarğadı, qarımaq, gözədüb//gözəttiyyə, irağ* gibi söz və ifadələrin Nahçıvan ağızlarında aktif şəkildə paraleliğini koruması çağdaş Azərbaycan Türkcəsinin eski tarihi leksik katmanının açılmasına imkan yaratıyor.

Altun **cidasını** əlinə aldı.
Ağ tozlıca **qatı** yayını əlinə aldı.
Qara polad **uz** qılıncın belinə **quşandı**.
Dürtüşərkən ala köndəriñ **ufanmasun**.
Avazı **qaba** köpəklərə **ğoğa** salan,
Çaqmaqluca çobanları dñnlə **yügürdən**.

Ünüm anla, sözüñ dinlə,
Ağ-ban evim şundan keçmiş gördünmü, **degil** mana
Qara başım qurban olsun çoban sana!

Qarıcıq anan qara dəvə boynında **asılı** keçdi. Qırq
incə bellü qız ilə **həlalın** — Boyu uzun Burla xatun
ağlayuban şurdan keçdi. Sudan keçdi, bu **gəz** bir
qurda **tuş oldu**.

Bəglər bəgi olan Qazan divanındabuna heç **qapu-baca**
yoğdı.
Uşın qocanın ağ-ban evi ögində **şivənqopdu**.

Ğafillüce görklü başın kəsəydim
Alca qanın yer yüzinə tökəydim.

Qaytabanın buğrası **ürkdi** gedər,
Sarvanlar **ögin** aldı, döndəriməz.
Bin-bin ərđən **yağı** gördümsə, oyunum dedim,
Yigirmi bin **ər yağı** gördümsə, **yılamadım**.

Yedi başlu əjdahaya **yetüb vardım**.

Oğızı görərkən səni **ögməgim** yoq.
Üç oq, Boz oq **yığnaq** olasa, Qazan evin **yağmaladardı**.

Qazan gerü evin **yağmalatdı**.
Əmma Taş Oğız bilə **bulınmadı** [KDK, 1988: s. 45; 85;
110-112; 117; 119; 123].

Gelinen aşamada, Azərbaycan dilinin güney
grubunun Nahçıvan ağızlarında paralel olaraq
kullanılan Oğuz ve Kıpçak dillerine ait birçok sözcük
birimlerinin olduğu gibi destanların dilinde de paralel

şekilde kullanılması, destanların dilinin etnolengüistik açıdan öğrenilmesi için önemli dil faktleridir: **et – qıl, get – var//bar, yaqşu – eyü//yeğ, qızıl – altun, toy – düyün.**

Destanların dilindeki birçok leksemelerin çağdaş Azerbaycan, Türk, Tatar, Gagauz, Türkmen dili ve diyalektlerinde aynı şekilde kullanılması Nahçıvan ağızlarının Türk dilleri arasındaki tarihi durumunu belirtmek için çok önemlidir. “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde mevcut sözlerin büyük bir kısmı Azerbaycan yazı dilinde olduğu gibi, Nahçıvan ağızlarında da kullanılmaktadır. Destanların dilindeki sözlerin Nahçıvan ağızlarında ortak şekilde mevcut olması çağdaş Azerbaycan Türkçesinin eski dil özelliği gibi kimi ortaya çıkıyor. O.Ş.Gökyay’ın derlemelerinde verilmiş örnekler fikrimizi kanıtıyor: **teberrük** – kıymetli bir nesne, **acığ** --- öfke, açığı tutmak, **adı çıkmak** --- ad kazanmak, **adahlu** --- nişanlı, sözlü, **aadam salmak** – göndermek, **ağırlamak** – hörmet etmek, saygı göstermek, **ağ birçekli** – yaşlanmış, goca, **kulan**— at yavrusu, **kul karavaş** – carıye, uşak, **tohunc** - odun parçası, değenek, et tokmağı (tokaç) **tonuz [m-n]** – domuz, **tutar el** – yardımsever, gücü yerinde olan el, **uvanmak [n-l]** – ovalanmag, parçalanmak, ufak parçalara bölünmek, **üşendirmek** – huylanmak, tedirgin etmek, **vasıl olmak** – kavuşmak, **ulaşmak** (*Cehenneme vasil oldu*), **yaban** – gurbet, **zelil** – itibarını kayb etmiş, alçalmış, **zerre** – gözle görünmez kadar küçük, zerre kadar- azcık [Gökyay, 2000: 157; 293].

Bütün Türk dillerinin canlı konuşma dili, aynı zamanda Nahçıvan grubu ağızları için karakteristik olan antonim ve sinonim gibi kullanılan birleşik sözlerin

destanların dilinde sistem teşkil etmesi bazı araştırmalarda Azərbaycan Türkçesinin eski poetik özelliği olarak değerlendiriliyor. Bu faktör destanların dilinde adlar ve daha çok fillerde görülmektedir: **av-avla, quş-quşla, soy-soyla, ün-ünlə, dura-dura, yata-yata, qız-gəlin, xəbər-ətər, toy-düyün, oymaq-oymaq, qan-yaş, əsir-yesir** ve b.

Göründüğü gibi, Nahçıvan ağızlarının Kitabı Dede Korkut destanlarının dili ile mukayiseli dialektoloji tatbiki umumi Türk dilinin derin katmanlarında kalmış çokeski gramer özelliklerinin ortaya çıkarılmasında çok büyük önem taşıyor. Nahçıvan ağızlarındaki bu dil faktörlerinin ümumi Türkoloji müstevide mukayisesi çağdaş Azərbaycan dilinin daha eski tarihi gramer özelliklerinin eski Türk dilinden kaynaklandığını ve çok eski tarihi olan bir dil olduğunu kanıtlıyor.

3. “Oğuzname”nin dili ve Nahçıvan ağızları

XVI-XVII yüzyıllarda yazıya göçürülmüş, ancak yaranış tarihi bilinmeyen “Oğuzname”ler, zengin kelime hazinesi ve dil-üslup özellikleri ile sadece yazıya alındığı dönemin değil, aynı zamanda çok daha erken dönemlere ait eski Türk dilinin tarihini yansıtan edebi dil abideleridir. Bu anlamda, “Oğuzname”lerin dilinin çağdaş Azərbaycan Türkçesinin ağızlarıyla diyalektolojik karşılaştırmalı araştırılması çağdaş Azərbaycan edebi dilinin tarihinin araştırılması için istisnai öneme sahip tarihi kaynaklardan biridir. Türk halklarının ikinci büyük abidesi olan, “Kitabi Dede Korkut” ile mukayese edilebilecek, ancak tarihi miras açısından belki de daha eski olan “Oğuzname”ler, sözlü edebiyatın en mükemmel dil örneğidir. Bu örnek, sözlü edebi dilin

en karakteristik özelliklerini yansıtır. Eski Türk-Oğuz düşüncesinin ürünü olan “Oğuzname”ler, etnik köken bakımından diğer Türk boyları ile çağdaş Azerbaycan Türkçesinin ortak bir dil abidesi olmakla, Nahçıvan ağızlarının tarihi sözlükbilimi ve gramer özelliklerinin tarihi hakkında çok zengin bilgileri içeren büyük bir dil abidesidir.

“Oğuzname”nin dilinin günümüz ağızlarla mukayisesinden anlaşılmaktadır ki, diğer eski yazılı ve sözlü anıtlarımız gibi, çağdaş Türk dillerinin zengin tarihi sözlüğü, fonetik ve üslup özellikleriyle eski dil olgularını koruyan bu abide bütünlükte Türk dili tarihinin araştırılmasında değerli bir kaynaktır.

“Oğuzname”nin dili ile çağdaş Türk dilleri ve diyalektleri arasındaki temel ortak noktalardan biri fonetik özelliklerdir. “Oğuzname”nin dilindeki mevcut ses geçitleri ve varyantları, çağdaş lehçelerimizdeki çeşitli ses geçişlerinin nedenini açıklığa kavuşturmaya imkan verir. Böylece, günümüz Nahçıvan’ın Ordubad ağızında ve “Oğuzname”nin dilinde aynı şekilde mevcut olan [ü> i]; [i> ü] gibi ses geçişleri çağdaş Türk lehçelerinde ve ağızlarında da görülmektedir.

Uzaq yoquşı yorğun **bilür**.

Oğlum kimi sevse **gəlünim** oldur

İkisinin sözünü **üçüncü** tayar [Oğuzname, 1987: 31; 34; 37].

Ac evə **gəlüp**, yalıncaq yabana gedər

El **dəlüşin** aldatmaz [Oğuzname, 2006, 53].

“Oğuzname”nin dili üzerindeki tahlillerden anlaşılıyor ki, buradaki kelimeler çoğunlukla sözlük ve anlam bakımından Nahçıvanın ağız katmanıya tam uygundur. “Oğuzname”nin dilindeki mevcut **ahıl**

(yaşlı insan), aزیğ (yemek, qida), betər (pis, çətin), çapuq (tez, cəld), çayan (əqrəb), çölmək (xörək bişirmək üçün qab), çözülmək (açılmaq), dün (gecə), ertə (sabah), əski (köhnə), xas (yaxşı), xor (alçaq, həqarət), xoy//xuy//huy (xasiyyət), kahal (tənbəl), keşkə (kaş ki), kəm (az), qaftan (üst geyimin bir növü), qarı (qoca qadın), qasnaq (tər şəkilli tikiş, yamaq), qatı (bərək, pis), qatlanmaq (dözmək), qalb (saxta), öylə (günorta yeməyi), sağır (yetim), sanmaq (azmaq), savmaq (dəf etmək, ötüşdürmək), səmər (fayda), tən (bədən), turuş//duruş (dözümlə), uc (son), uslu (sakit), uymaq (uyğunlaşmaq), ün (səs), tərgit (əl çəkmək), iraq (uzaq), vird (təkrar, duanın dayanmadan təkrar edilməsi), yağı (düşmənlər), yağla (talan et), yağır (yara), yavuş (yaxın), yoğurd (qatıq), yolıq (kasıb, yoxsul), yügrək (cəld, qaçan), üzülmək (yorulmaq, əldən düşmək) gibi soz ve ifadelerin ayı şəkildə Nahçıvan ağızlarında kullanıldığını görüyoruz.

“Oğuzname”nin dilindeki mevcut leksik birimlerin sadece Azərbaycan dilinin Nahçıvan ağızlarında değıl, Oğuz ve Kıpçak grubu Türk dillerinin diyalektlerinde, aynı zamanda çağdaş Türk dillerinin bir çoğunda aynı fonetik yapıda, aynı semantik yükler ortak şəkildə kullanıldığını görüyoruz. “Oğuzname”nin dilindeki sözlerin çağdaş Azərbaycan ve Türkiye Türkçesinin ister edebi, isterse de diyalekt katmanında ortak şəkildə mevcut olması faktı bu iki Türkçenin aynı kökten olduğunu kanıtlıyor. “Oğuzname”deki sözlerin çağdaş Türkiye Türkçesinin yazı dilinde, aynı zamanda Nahçıvan ağızlarında ortak şəkildə aynı semantik anlamda aktif bir durumda olması, eski Oğuzcanın tarihi leksik katmanının öğrenilmesi bakımından önemlidir.

Çapuq quş iki ayağından tutulur [Oğuzname, 1987, 86].

“Oğuzname”nin dilinde **“hızlı//çabuk”** anlamına gelen **“çapuq”** sözü Azerbaycan dilinin Nahçıvan ağızlarında **“çəpik//çapıx//çəpix’”** fonovaryantlarında tarihi semantikasını korunakla, Türkiye Türkçesinin edebi dilinde **“çapuk”** şeklinde aynı semantik yükü aktif olarak kullanılmaktadır. F.Kırzioğlu eski Türklerin geleneğine göre, halk arasında dokuz aydan önce doğan çocuklara **“eksik//eksük”** veya **“çapuk//çəpik”** denildiğini göstermiştir [Kırzioğlu, 1993: 107].

Bu sözün ilkin şeklinden sonuncu şekline kadar olan gelişimini fonetik değişmelerle (**çapıq//çapuq//çabok//çapok**) semantikasını açıklayan H.Zerinezade bu sözün sonradan Fars diline geçtiğini göstermiştir. H.Zerinezade’nin fikrince, **“çapuq”** sözü 1-ci anlamda **“süretle getmek, süretle at sürmek”**, 2-ci anlamda **“lovkiy, qibkiy elastıçnıy”** anlamında olan dönüşümden; 3-cü anlamda **“kesmek, sökmek”** anlamında olan **“çapcaq-dan”**, aynı zamanda **“çapar”** sözünün de isim ve sıfat **“süretle sürmek”** anlamında olan **“çapmaq”dan** oluştuğunu ve Güney Azerbaycan’da bu sözün **“çapux//çapuk”** şekline tesadüf edildiğini göstermiştir [Zerinezade, 1962: 262-264].

Hazırda Nahçıvan və Güney Azərbaycan dialektlərində çox məhdud çərçivədə işlənən bu söz XX əsrin əvvəllərində Türkiyə türkcəsində olduğu kimi, Azərbaycan ədəbi dilində də işlək mövqedə olan ləksik vahiddir. Dünya ədəbiyyatının böyük dühası H.Cavidin əsərlərində də bu sözün işlənmə mövqeyi bu faktı bir daha təsdiq etmiş olur:

Günümüzde Nahçıvan ve Güney Azerbaycan ağızlarında çok sınırlı bir şekilde kullanılan bu kelime, Türkiye Türkçesinde olduğu gibi, XX. yüzyılın başlarında Azerbaycan edebi dilinde de aktif olan sözlük birimidir. “Çapuk” sözünün Ömer Faik Nemanzade, Ali bey Hüseyinzade ve Hüseyin Cavid’in eserlerinin dilinde işlenme durumu bu faktı bir kez kanıtlıyor:

Qadın günəş, cocuq ay,
Nuru ay günəşdən alır.
Qadınsız ölkə **çapuq** məhv olur, zavallı qalır [Hüseyn
Cavid, 1993: s. 31].

Örneklerden görüldüğü gibi, “Oğuzname”nin dilinde çağdaş Türk dilleri, özellikle Nahçıvan ağızları için karakteristik olan tarihi dil faktlarının çoğunluk oluşturması tesadüfi değildir. “Oğuzname”nin dilindeki mevcut eski sözlerin çağdaş Azerbaycan dilinin diyalekt katmanında bu gün de işlevini sürdürmesi, dilimizin tarihini incelemek açısından büyük önem taşımaktadır.

Nahçıvan ağızları ile “Oğuzname”nin dilinin mükayisesi “Oğuzname”nin dili hem canlı halk dilinin, hem de klasik Türk edebi dilinin geleneklerini koruyan tarihi eserlerimizden biri olarak, XIV-XV. yüzyıllar öncesi eski Türk dilinin zaten güçlü geleneğe sahip bir dil olarak oluştuğunu kanıtlamakta, aynı zamanda Türk dilinin şiir dili düzeyinde olduğunu teyit etmektedir.

Mahmud Kaşgarlı'nın “Divanü Lügat-it Türk” eseri ve Nahçıvan ağızları

Temizliğine ve diğer dillerle etkileşimde olma açısından dünya dillerini gramer özelliklerine göre ayırt eden M. Kaşgarlı, bu bölgedeki dil-lehçe farklılıklarını fonetik ilke temelinde etnolinguistik faktörlere göre yorumlamıştır. Eserde dillerin etno ve dil dışı bakış açısından etkileşiminin fonetik ve gramer açısından karşılaştırılması, günümüzde çağdaş Türk dilleri ve diyalektlerinin tarihi etnolinguistik tatbiki için büyük önem taşımaktadır.

Bu sözlük her şeyden önce, çağdaş Türk lehçelerindeki fonomorfolojik farklılıkların tarihsel-coğrafi ve etnik faktörlere dayandığını tarihsel etnik dil faktörlerine dayalı olarak tanımlamak için zengin bilgi verir. XI. Yüzyılın muhteşem dil abidesi “Divanü Lügat-it Türk”, eski Türk boylarının tarihi etnografik kültürünü, Türk sanat düşüncesinin tüm inceliklerini yansıtan örnekler zengin dil faktörlerine dayanmaktadır ki, bu da çağdaş Türk lehçelerinin hem edebi, hem de diyalekt katmanının tarihi etnolinguistik açıdan oldukça önemlidir. Eser çağdaş Türk dilleri ve lehçelerindeki fonomorfolojik farklılıkların tarihi-coğrafi ve etnik faktörlere dayanıp dayanmadığını belirlemek için öncelikle tarihi etnik dil olgularından yola çıkarak zengin bilgiler sunmaktadır.

Koşın-konum ağışka,
oymağa

Konum-konşı

Kılğıl angar **ağırlık**,
ehtiram

Sen **qılğinen**

Artut alıp **anunğıl**

Hediye al, hazırla

Edhgü **tavar** oğurluk.
[Kaşgarlı, 2018: 175.].

Güzel, uğurlu **enam**

“Divanü-lügat-it Türk”te eski Türk boylarının düşüncesinden süzülüp gelen bu gibi edebi örneklerin her birinde çağdaş Azerbaycan diyalektleri için karakterik olan “**qonum-qonşu, kılğil (qılğınan-et), ağırlık (ağırlamaq-əzizləmək), tavar (ənam, hədiyyə)**” gibi leksik birimlerin mevcut olması XI. yüzyıldan bu günümüze dek Türk dilinin tarihi değişmezliğini kanıtlayan dil faktlarıdır. “Divanü-lügat-it Türk”te “Azerbaycan dili” veya “Azerbaycan” coğrafi adı geçmese bile, bu leksikografik eser eski Oğuz-Kıpçak dillerinin varisi sayılan çağdaş Azerbaycan Türkçesinin hem edebi, hem de diyalekt katmanının tarihsel açıdan tatbiki için üçün oldukça zengin dil faktlarını yansıtan değerli bir kaynaktır.

Sözlükte çağdaş Azerbaycan edebi dilinde kullanılan *ana, aç-açmak, açuk-açıq, agıl, axsaq, akın-axın, sel, kiçig, kızart, kul-qul, kulak, qulan, tirig-diri, canlı, tirsgek-dirsək, yaşıl, tutul-tutulmaq, tüz-düz* gibi söz ve ifadelerle beraber, dilin gelişimiyle ilgili olarak zaman geçtikçe arkaikleşen ve Azerbaycan dilinin diyalektlerinde korunan **ağuz**-heyvanın doğumdan sonra sağılan ilk südü, **ağu**-zəhər, **ağna**-heyvanların yerdə eşə-lənməsi, **tiriq**-dirrik, yaşayış **toruk**-toralmış, zəifləmiş, **yaşısa**-gizlənmiş, **yazı**-çöl, **tüt**-tütmək, alışmaq, yanmaq, **tütüş**-tutuşmaq, savaşmaq gibi sözlere de rastlıyoruz ki, bu sözlerin Nahçıvan ağızlarında da aktif şekilde kullandığını görüyoruz.

Sözlükteki mevcut **arındı**-təmizləndi, **arıt**-təmizlə, **tarxan**-islamdan öncə türklərə verilen yüksək ad (Orxon kitabələrində –Q.H), bəylik titulu, **bıldır**-keçən il, **küz**-payız, **englik**-ənlik (qadın bəzəyi), **ağu**-zəhər, **acı**, **təpdü**-təpindi ve başka bu gibi söz ve ifadelerin Azerbaycan türkçesinin diyalektlerinde, özellikle

Nahçıvan ağzlarında, aynı zamanda çağdaş türk dillerinde ortak şekilde aktif durumu bu eserin Azərbaycan dilinin tarixi leksikolojisinin umumi türkoloji müstəvidə öyrənilməsində önəmli kaynak olduğunu göstərir.

“Divanü-lügat-it Türk”	Nahçıvan ağzları
adaş (dost)	adaş
ağır (erkək at)	ayqır
ağnamak (heyvanların eşələnməsi)	ağnamaq
ağu (zəhər)	ağu
arığ (təmiz)	arı
arın (təmizlən)	arın
awın (sakitleş)	awın
azıt (yolunu azmaq, şaşırmaq)	azıt
bitig (oğuzcada kağıza yazılmış dua)	pitik
bitlə (bit axtarmaq)	bitdə
burış (qırış)	buruş
bürme (büzülə bilən yuvarlak nəsne)	bürmə
bürçek (saç)	birçek
böz (bez, parça)	bez
çerlet (yormaq, əsəbləşdirmək)	çərlet//çərət

çın (doğru)	çin
eke (büyük bacı)	əkə-bikə
irte (tez)	ertə
kala (doldur)	qala//qalamaq
katıg (sərt)	qatı
kartımış (qocalmış)	qartımış
kanmaq (doymaq)	qanmaq (qanı vermək)
kavut (un və şəkərlə qarışdırılan yemək)	qawıt
kesek (bir şeyin parçası)	kəssək
kılık (xasiyyət)	qılıx
neme ne (hər hansı bir nəsnə)	nəmənə
teke (erkək keçi)	təkə
öceşmek (inadlaşmaq, yarışmaq)	öcəşmək//icəşmək
öl (yaş, nəm, islaq)	hel
ürpeşmek (tükləri tikan tikan olmaq)	ürpəşmək
yağuk (yaxın, qohum)	yavıx
yowşe (sakitləşmək, təsəlli etmək)	yowşamaq
yimşen(qırpçaq ölkələrində yetişən yabani bitki) [Kaşgarlı, 2018: s. 42; 56; 156; 165; 169; 548; 563; 565; 591; 623; 679; 711; 984.].	yemişan

Örneklerden görüldüğü gibi, “Divanü-luğat-it Türk”, çağdaş Azerbaycan dili diyalektlerinin tarihsel düzeyde incelenmesi için paha biçilmez tarihi kaynaklardan biridir. Eserde eski Türk boylarının dilindeki mevcut fonetik farklılıkların ve ses geçişlerinin mukayise olunması çağdaş Türk lehçelerinin teşekkülünde tarihi etnik unsurların belirlenmesi bakımından oldukça kıymetli ve zengin dil faktörlerini ortaya çıkarmış oluyor.

4. “İbn Mühenna Lüğeti” ve Nahçıvan ağızları

Yazıldıkları dönemin dilini yansıtan sözlükler zamanla dil tarihinin en mükemmel anıtları haline gelir. Bu tür değerli tarihi eserlerden biri, tüm Türk dilbilim tarihinde “İbn Muhanna Sözlüğü” olarak bilinen, XIII-XIV. yüzyıllara ait olan Asseyid Cemaladdin ibn Muhanna’nın “Hilyetül insan ve helbetül-lisan” adlı eski leksikografik eseridir. Pek çok tarihi sözlük gibi, İbn Muhanna Sözlüğü de çağdaş dilimizde kullanılan birçok sözlük biriminin tarihsel kökenlerini, bu kelimelerin yüzyıllar içinde değişen biçim ve anlamlarını, aynı zamanda dil tarihindeki birçok önemli konuyu tespit etmek mümkündür. Sözlükte yer alan pek çok sözlük biriminin çağdaş Türk dillerinde olduğu gibi, Azerbaycan Türkçesinin hem edebi hem de diyalekt katmanında kullanıldığını görüyoruz. Türk dilinin tarihi gramer özelliklerini incelemeye yetecek kadar dilsel olgu zenginliği ile dikkat çeken bu sözlüğün içinde bulunduğumuz aşamada Orta Çağ’ın dilsel manzarasını çok net bir şekilde yansıtması, bu eserin tarihi değerini daha da artırmaktadır.

Bu sözlüğü bilim dünyasına ilk tanıtan P.M. Melioransky şöyle yazıyor: “Bu eser muhtemelen XIV. yüzyıldan daha geç olmamak üzere, hatta belki de XIII. yüzyılın sonlarında İran’ın kuzeybatısındaki Hulagu döneminde yazılmıştır. ...Türk dilinin tarihi o kadar iyi öğrenilmemiştir ki, elimizdeki eserin yazıldığı yeri ve tarihini tespit etmek mümkün değildir. Ama her halükarda, eserin günümüz Azerbaycan’ında ortaya çıktığını düşünme hakkı veren olaylar var. Hesabımı imkansız kılan hiçbir olay yoktur ” [Мелиоранский, 1900: 16-18].

Melioronsky’nin olasılık teorisini dil faktörleri esasında Güney Azerbaycan’ın Urmu çevresinde yazıldığını kanıtlayan Tofik Hacıyev sözlüğün yazıldığı ülke hakkındaki görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: “Melioronsky her ne kadar “muhtemelen” dese de, eserin dil malzemesine ve sözlüğün yazarının yaptığı işaretlere dayanarak, görüşünü oldukça ikna edici bir şekilde esaslandırmaktadır. Eser Fars, Türk ve Moğol dillerini kapsamaktadır. Dolayısıyla bu eser, bu üç dilin varlığında meydana getirilebilirdi. Bu anlamda Türk dilinin Mısır-Memluk krallığında da, İspanya’nın başka coğrafyalarda da bir geçmişi var.

Ama bu yerlerde Moğol dili kullanılmamıştır. Melioronsky tarihsel gerekçelerle dayanarak diyor ki, bu eser ne Mısır’da, ne Küçük Asya’da, ne Avrupa Türkiye’sinde veya ortaçağ İspanya’sında ortaya çıkmış olamazdı, çünkü bu ülkelerde hiçbir zaman Moğol hanedanları olmamıştır. Bu sözlük öğretim için yazılmıştır, bu durumda, o bölgelerde Moğolca öğrenmeye ihtiyaç olmadığından, tabii ki, orada Moğolca bir sözlük oluşturulamazdı. Bu dillerin Türkistan ve Orta Asya’da paralel olarak geliştiği

zamanlar olmuştur. Ancak yazarın kendisi bu mekanı reddediyor. Böylece, müellif “Türkistan Türkleri ile bizim ülkemizin Türkleri”, “Türkmenler ve bizim Türklerimiz” diye defalarca mukayese ederek, eklerin burada farklı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bu eser Orta Asya’da ve Çin Türkistan’ında ortaya çıkmış olamazdı. Türkistan derken, Altay ve Çin Uyguristan’ı dahil olmak üzere, Hazar Denizi ile Çin arasındaki Türk coğrafyasını kastediyoruz” [İbn Mühenna, 2008: 4].

Bu eserin Azerbaycan dilli tarihi bir eser olduğuna kıskançlıkla yanaşan A.Battal yazıyor: “Prof P.M.Meliyoranskiy kendisine malum olan beş nushada tasvir edilen eski Azerbaycan dili olduğunu iddiasında ne derece haklı ise, ben de İbnmuhenna eserinin bu altıncı nushasında pek bariz bir surette göze çarpan lisanın Şarkı Türk, Kaşgar ve Uygur lisanı olduğunu iddia edersem, yanılmış olmayacağım fikrindeyim” [Battal, 1997: 2].

Fonetik bakımdan çağdaş Nahçıvan ağızları için karakteristik olmayan [y<g; q<ğ] gibi bazı ses farklılıklarını dikkata almazsak, daha çok leksik bakımından Nahçıvan ağızları ile paralel olan bu sözlük yazıldığı dönemin canlı dil özelliklerini yansıtmakla, çağdaş Türk dilleri ve diyalektlerinin tarihi kaynağını belirlemek açısından yeterince malezeme ve tarihi bilgi veriyor.

Eserin dilinden aydın olur ki, buradaki sözlerin çoğu Azerbaycan’ın Gazax diyalektinde və Kazan Tatar lehçesinde olduğu gibi, çağdaş Azerbaycan türkçesinin de hem edebi, hem de diyalektlerinde, özellikle Nahçıvan ağızlarında daha geniş yer almaktadır.“Lüğət”in dilindeki **arqaç** – *en ipliği*, **ağmak** –yuxarı çıxmaq, **pişmiş**-bacarıqlı, olğun,

çira–çıraq, **çimağ**–dümağ, **çimkara**–dümqara, **sınıx-mış**–zəifləmiş, **yaşınmaq**–gizlənmək, **yava**–fağır, **toxmaq**–vurmaq, **tutaşmaq**–dalaşmaq, **tuzak**–tələ, hiylə, **qarım**aq–qocalmaq, **evliğ**, **ərdəmsiz**–tənbəl, baca–rıqsız, **apağ**–dümağ, **arınmak**–təmizlənmək, **sağ əl**, **sol əl**–sağ tərəf və ya sol tərəf, **salmaq**–gondərmək, **sapsarığ**–sapsarı, **sarığ**–sarı, **sarauçığ**–kiçik saray, **sınık**–qırıq, **sınmak**–qırılmaq, **sibirmək**–silip süpür–mək, **songu**–sonku//son–rakı, **sovuk**–soyuq, **tamğa**–möhür, **yağuk**//**yavuk**–yavıx//yaxın, **yaman**–pis, **tün**–gecə, **savuksu**–soyuq su, **qanix vermək**–doymaq, **qarabaş**–qulluqçu, nöker, **çərtmək**–yaralamaq, **qısır**–bala verməyən və başka bu gibi sözlərin olduğu şəkildə Nahçıvan ağızlarında işlək durumu fikrimizi kanıtlıyor. [İbn Mühənnə, 2008: 10, 26, 30, 31, 59, 62, 63, 68, 84].

Sonuç

Tarihi etnolinguistik özellikləri yansıtan eski yazılı anıtların ve folklor örneklerinin dilinin çağdaş Türk dilleri ve diyalektleri ile karşılaştırılması, Azərbaycan Türkçesinin Nahçıvan ağızlarında daha net görülebilen Türk dillerinin tarihi etnolinguistik özelliklerini yansıtan eski dil faktörlerini ortaya koymaktadır. Nahçıvan ağızlarında ve Türk dilinin eski yazılı kaynaklarında kaydedilen paralel dil unsurları, dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan çağdaş Türk halklarının dilinin, eski Türkçenin bugünkü mirasçıları olduğunu bir kez daha kanıtlıyor.

Eski Sümerceden başlayarak, Türk dilinin en eski yazılı ve sözlü eserleri, özellikle Orhun yazıtları, “Kitabi Dede Korkut” destanları, İbn Muhanna’nın sözlüğü, “Oğuzname”, Mahmud Kaşgarlı’nın “Divanü

luğat-it Turk” eseriyle beraber, XIX. yüzyıla kadar tüm Şark’ta Türkçe, Farsça ve Arapça yazılan klasik edebi eserlerde yer alan pek çok kelime ve deyimlerin günümüzde Nahçıvan ağızlarında kullanılması bu lehçelerin tüm Türk lehçeleri arasındaki tarihsel konumunu belirleyenlerden ana faktörlerden biridir.

Umumtürk dilinin tarihi gelişimine uygun olarak eski yazılı abideler ve diyalekt leksikası üzerinde yapılan bu tip araştırmalar köken itibarıyla çağdaş Türk lehçelerinde Oğuz, Bulgar, Kıpçak, Selcuk, Uygur, Peçenek ve diğer tayfa dil unsurlarının birleştiğini gösteriyor. Bu tür araştırmalardan görüldüğü gibi, eski sözlü ve yazılı abidelerin dilinin çağdaş diyalektlerle karşılaştırılması sadece diyalektoloji için değil, aynı zamanda Türk halklarının eski etnografyasıyla ilgili değerli faktörleri de ortaya çıkarmış oluyor. Yaşam tarzımız ve kültürümüzle ilgili tarihsel bilgi yükünü taşıyan bu eski abidelerin farklı bölgelerdeki diyalektolojik ve etnografik değerler temelinde karşılaştırmalı olarak incelenmesi, çağdaş Türk halklarının aynı köklere sahip ortak bir dile ve kültüre sahip olduğunu kanıtlayan inkar edilemez resmi tarihi belgelerdir.

Kaynakça

1. Abdullaev E. (1956). Kırgız Tilinin Çatkal Govoru. Frunze: Китеп”.
2. Aptullah Battal. İbni Mühenna Luğati. 3. Baskı. Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası, 1997.
3. Azizov E. (1999). Azerbaycan Dilinin Tarihi Diyalektologiyası. Bakü: BDÜ Basımevi.
4. Baskakov N.A., (1960). Tyurkskie Yazıkı. Moskva: “Nauka”.

5. Demirçizade A., (1959).“Kitabi Dede Korkut” destanlarının dili. Bakü: APİ.
6. Dmitriev N.K. (1955). Dolgie Glasnie v Turkmenskom Yazıke.“İSGTYA”, Fonetika, c.I. Moskva: “Nauka”.
7. Hüseyin Cavid (1993). Seçilmiş eserleri. II cild. Bakü: “Lider”.
8. İrak Türkman lehçesi, (2004). Bakü: “Elm”.
9. Kırzioğlu F. (1993). Osmanlılar’ın Kafakas Elleri’ni Fethi (1451-1590). Ankara: TTKB.
10. “Kitabi Dede Gorgud”. (1988). Bakü: “Yazıcı”.
11. Korkmaz Zeynep, (2013). Türkiye Türkçesinin Temeli. Oğuz Türkçesinin Gelişimi. Ankara: TDKY.
12. Mahmud Kaşgarlı, (2013). “Divanü Lüğat-it Türk”. Çeviren Besim Atalay. Ankara: TDKY.
13. Мелиоранский П.М. (1900). Арабъ филологъ о турецкомъ языке. Санкт-Петербургъ: Типографія Императорской Академіи Наукъ.
14. Muharrem Ergin. (1997). Dede Korkut Kitabı. 3.Baskı. Ankara: TDKY.
15. Orhan Şaik Gökyay, (2000) Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
16. Oğuzname, (1987). Tertip eden: S .Alizade. Bakı: “Yazıcı”.
17. Osman Nedim Tuna, (1997) Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dili’nin Yaşı Meselesi. Ankara: TDKY.
18. Russko – Uzbekskiy Slovar, (1953). Taşkent: AN Uz. SSR.
19. Russko – Uygurskiy Slovar, (1956). Moskva: GİS
20. Russko - Kazaxskiy Slovar, (1954). Moskva: GİS.
21. Russko – Tuvinskiy Slovar, (1953). Moskva: GİS.
22. Ryasyanen M. (1955). Materialı Po İstoriçeskiy Fonetike Tyurkskix Yazıkov. Moskva: İzdatelctvo Vostoçnoy Literaturı.
23. Serebrennikov B.A., Hacıyeva N.Z., (2002). Türk Dillerinin Mügayiseli Tarihi Grammatikası. Bakü: “Seda”.
24. Seyid Ahmet Cemaleddin İbn Mühenna, (2008). Hilyetül-insan ve helbetül-lisan. Bakü: “Kitab alemi”.
25. Şireliyev M., (1967). Azərbaycan Dialektologiyasının Esasları. Bakü: “Maarif”.
26. Talat Tekin. (1995); (2003) Orhon Yazıtları. İstanbul: “Simrug” Yayınları; “Yıldız” Yayınları.
27. Uygursko- Russkiy Slovar, (1968). Moskva: “Sovetskaya ensiklopediya”.
28. Veliyev A. (2005). Azərbaycan dilinin keçit şiveleri. Bakü: “Elm”.

29. Yusifov.M.İ. (1984). Oğuz Grupu Türk Dillerinin Mügayiseli Fonetikası. Bakü:
30. Zerinezade H.H., (1962). Fars dilinde Azerbaycan sözleri. Bakü: Az. SSR EA.

ҚАЗАҚСТАНДЫҚ БІРЕГЕЙЛІКТІҢ ҚАЛЫПТАСУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

The Construction of Kazakhs National Culture and Identity in The Context of Globalization

Gaukhar ABDURAZAKOVA

Dr., Kazakhstan Abay Üniversitesi Kültüroloji Bölümü,
Almatı/KAZAKİSTAN,
gauhar_abdikarimovna@mail.ru

Tursun GABİTOV*

Al-Farabi Kazakh National University,
Almatı/KAZAKİSTAN, tursungabitov@mail.ru

Abstract

The article deals with topical issues of Kazakhstan's identity and the formation of an intellectual nation. Especially in times of crisis, it is established that identity is a continuous phenomenon that has not yet been fully understood. Therefore, the concept of uniqueness means being open to others, in unity with all people. In this context, it is shown that an intellectual nation is a nation that is not only able to master a new teaching, but also uses it in spiritual development. At the same time, the influence of the educational process, universities, and human capital on the formation of Kazakhstan's identity has been identified. The authors presented a conceptual model of socio-political management of Kazakhstan's identity as a whole. The problem of interethnic relations in the context of the formation of national identity in Kazakhstan, the relationship between language identity and national identity, foreign experience and reflection of Kazakhstan's reality are widely presented.

* Bu araştırma Gabitov Tursun danışmanlığında hazırlanan tez çalışmasından üretilmiştir.

Keywords: ethnoculture, modernization, globalization, unification, national code, values, spiritual modernization.

Кіріспе

Қазақстандық бірегейліктің өзекті мәселелері және зияткерлік ұлтты қалыптастыру мәселелері мақалада қарастырылған. Әсіресе, дағдарыс заманындағы бірегейліктің әлі де толық пайымдалмаған, үздіксіз феномен екендігі анықталған. Сондықтан бірегейік көпқырлы ұғым, барлық адаммен бірлікте, өзгеге ашық болу дегенді білдіреді. Осы орайдағы зияткерлік ұлт дегеніміз – бұл тек жаңа ілімді игеруге қабілетті ғана емес, сонымен қатар оны рухани дамуда қолданатын ұлт болып табылатындығы көрсетілген. Сонымен қатар, қазақстандық бірегейліктің қалыптасуына білім беру үдерісінің, университеттердің, жалпы адам капиталының ықпалы анықталған. Авторлар жалпы қазақстандық бірегейліктің әлеуметтік-саяси менеджментінің тұжырымдық үлгісін ұсынған. Қазақстандағы ұлттық бірегейліктің қалыптасуы аясындағы этносаралық қарым-қатынас мәселесі, тілдік бірегейлік пен ұлттық бірегейліктің өзара байланысы, шетелдік тәжірибелер мен қазақстандық шынайылықтың көрінісі кеңінен берілген.

Жаһанданудың мәнді негізі ақпараттық төңкеріс адам өмірінің барлық сферасына ықпал етеді. Ұлттық суверенитет пен ұлттық «Меннен» өзіндік болмыс пен қайталанбас дәстүрлі мәдениеттің ұлы құндылықтарынан халық шығармашылығы мен даналығынын көп ғасырлық тәжірибесін көре-

міз. Жаһанданудың ұлттық мемлекет мүддесін жоюына мүмкіндік бермейтін бір шешім ол жаһандану моделін өзгерту. Ол қолданыстың жаңа типімен жүзеге асуы қажет: жалпылық – ерекшелік. Жаһанданудың тағы бір негативті формасы – псевдомәдениет, күш пен қатаңдық культі, басқа адамның құқығын таптау, билікке кез-келген жолмен ұмтылу. Бұл шабуылға ұлы құндылық рухани байлыққа сүйеніп қарсы тұруға болады.

Негізгі бөлім

КСРО-ның дезинтеграциясы, біртұтас полиэтникалық кеңістіктің ыдырауы оның халқын ұлттық және әлеуметтік өзін-өзі сәйкестендірудің қажеттілігін тудырды, кеңес заманында бірқатар объективті және субъективті себептер бойынша өзекті болмаған диаспоралардың проблемаларын күрт анықтады. Дәл осы кезеңде бұрын біртұтас полиэтникалық елдің бөлігі болған егемендікке қол жеткізген өкілдері ұлттық өзін-өзі сәйкестендіру қажеттілігін іздеу керектігіне тап болды. Олардың белгілі бір бөлігі бұрын Кеңес азаматтығы институтымен, тәуелсіз елдердің тәуелсіз саяси өмір сүруінің шындықтарымен біріктірілген болса, оларды қабылдаған мемлекеттің әлеуметтік-мәдени саласында өз орнын табу, өзін байырғы этникалық топқа қатысты азшылық ретінде сезіну, жаңа әлеуметтік бейімделу кезеңдерінен өту, сонымен қатар тарихи отанмен байланысты сақтау, ұлттық бірегейлікті сақтау қажеттілігі туындады

Этникалық мәдениеттің элементтері - мәдениеттің құрамдас бөліктері: құқық, мораль, дін, өнер, ғылым, мәдениет нысандары және қорғау белдеуі - уақыт пен кеңістікте этникалық мәдениетті сақтау және дамыту тәсілдері (дәстүрлер, әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрлер, өмір салты және т.б.) жиынтықта шеткі (периферия) саласын құрайды, жүйелік ядро тарапынан ұйымдастырушылық және ретке келтіретін әсерді тек ішінара (уақытша, фрагменттік) сезінеді. Этникалық мәдениеттің қорғаныс белдеуі әлеуметтік, зияткерлік және адамгершілік дәстүрлерден құралады. Ол мәдениетті ыдырау мен трансформациялаудан қорғайды, сонымен қатар мәдениетті өзгеріс жағдайларына бейімделуге мүмкіндік беретін адаптация механизмдерімен қамтамасыз етеді [1]. Этникалық мәдениет элементтерінің арасынан (мораль, дін, құқық, өнер) доминант ерекшеленеді (мәдениеттің бір немесе бірнеше элементтері), бүкіл ұлттың рухани потенциалы, дүниетанымы осы домнантта көрініс табады.

Қазіргі кезде этносаралық қатынастарды тұрақтандырудың басты міндеті - әр халықтың этникалық ерекшеліктері мен мүдделерін ескеру. Сонымен бірге әр халықтың тарихи қалауы - өз мәдениетін сақтау. Көптеген жылдар бойы Қазақстан халықтары ұлттар мен ұлыстардың бірігуіне әкелді. Әр түрлі үгіт-насихат құралдары адамдарды осы процестің еріксіздігіне сендірді. «... Ұлттардың «сөзсіз бірігуі» туралы тезис бүгінде өте танымал емес, - деп жазады Р.Л. Хапах, - олардың қосылмауының еріксіздігі туралы қарама-қайшы пікірлерге жүгіну арқылы

парадигмалар дәлелденді. Р.Абдулатипов «... ұлттар жойылмайды, бірақ олардың тіршілік етуінің ұлттық дамуға да, халықтардың халықаралық консолидациясына да кедергі болатын нысандары жоғалады. Сондықтан ұлттық бірегейлікті сақтау керек, өйткені ол берілген қоғамдастықтың ерекшелігін анықтайды және басқаларды байыта алады. Ұлт - «адамзат» деп аталатын интегралды әлемнің алуан түрлілігінің бір түрі [2].

Тарихи тұрғыдан алғанда, ұлттық мәдениеттердің өзара әрекеттестігі этникалық мәдениеттерінің мәні жоғары руханилыққа ие болуымен сипатталады, бұл қазіргі ұрпақтар алдындағы адамдардан алған мәдени мұрада көрінеді [3].

Кез-келген ұлттық мәдениет барлық тізбектерді және ең жақсы мәдени құндылықтарды басқа халықтардың мәдени жетістіктерінен алады. Бұл ұлттық мәдениеттерді дамытудың қозғаушы күші болып табылатын мәдени мұра, өйткені ол арқылы әр ұлт өзін-өзі тануға, оның мүдделерін, тарихын, қоршаған ұлттармен қарым-қатынасты бағалауға келеді, ол өзін-өзі ұйымдастыруға, жасампаз күштердің жинақталуына, оларды консолидациялауға және өзекті және перспективалы мәселелерді шешуге шоғырландырады.

Зерттеушілер өркениетті адам катынасында сыртқы әлемге әсер етуші ғана емес, сонымен бірге, оған қарсы тұрушы ретінде қарастырған. Өркениет-мемлекет, ұлт, әлеуметтік топ заңдылықтарына қызмет етуші мәдени – социомәдени жүйе [4, 91 б.]. Американдық социолог О. Тофф-

лердің көзқарасын негізге алсақ, бүгінгі таңда жоғары технология мен ақпаратқа негізделген жаңа, өркениет құрылуда. Техника мен оның өзгерістері әлем бейнесінің толық өзгеруіне әкеледі. Өркениетке бастайтын жолда «технологиялық мәдениет тұр; одан өтпеген» халық өркениеттік, әсіресе техногендік өркениеттің өгей баласы сияқты болмақ.

«Қазақ» деген кім, «қазақылық» деген не? – деген сұраққа әрқайсымыз ойлануымыз қажет. Қазақстандық өркениеттің құрамды қажетті алғы шарттары бар. Бастысы саяси еркіндік, мемлекетіміз бар, мол тарихи-мәдени мұраларымыз бар, тамаша халқымыз бар. Геополитикалық жағынан алғанға евразиялық кеңестік, шығыс пен Батыстың арасы, түркілік, мұсылмандық, славяндық, европалық мәдениеттердің тоғысқан жері. Екі өркениет қақтығысы христиандық өркениет пен мұсылман еркендігі арасында жүріп жатқан даудамай көп. Осы тұста әр ұлт өз менталитетіне берік болуы керек.

Ең алдымен біздің қазақ, Шоқан айтқандай даланың рыцары – серісі, сайын даланың иесі. «Қазақ» деген айбынды да айдынды ұлт есімі. Екіншіден, қазақ үш жүзден құралған құрама халық емес, тұтас халық. Біз бір атадан тараған үш баланың, үш атаның ұлымыз. Түбіміз бір, түбіріміз бір. Азия сахарасындағы іргелі халықпыз. Ортақ тіл, Қасым хан салған қасқа жол, Есім хан салған ескі жол, Тәуке ханның «Жеті Жарғысы», бүкіл халықтық құрылтай, хан сайлау, жылдық миграция жолын бекіту – осының бәрі біртектілікті, тұтастықты, баршаға ортақ заңдылықты, әдет-салтты іске асырады.

Әлемдік өркениетке біздің ата-бабаларымыздың үлесін алсақ ол былай шығады:

1. Бұл Шумер мемлекеті, Арийлер, Элам, Ұлы Тұран, Ұлы Ғұн, Батыс және Ақ Ғұн, Кушан патшалығы, Сақтар, Скифтер, Сарматтар, Хорезм, Хазар, Авар, Түрік қағанаты. Олжас Сүлейменов Сақтар «Хасақтар» деп аталды деп жазады. Қытайлар бізді қазір – Хасақтар деп атайды. Қазахия мемлекеті туралы Византияда Х ғасырда білді.

2. Ата-балалардың еңбек құралы мен затқа үлесін айтсақ, арба, киіз үй, зергерлік, конамизация, ирригациянды жүйелер, күйдірілген кірпіш, сәулет өнері, күнтізбе, кілем, текемет, етіктер, керуен, отарба, монша, бесік, ағаш үй, алтын. Әскери өнерге үлесі: ат армиясы, әскери тактика – темір қылыш, жебе, садақ, үзеңгі, ертоқым.

3. Ғылым мен өнерге: шумерлік пен архоненисей жазбалары, шумер таңбалары 6, 60, 3600 күнтізбе циклі – 12 жыл, кітаптар, өнердегі аң стилі, астрология, алгебра, зароастризм, тәңірлік, халық медицинасы, фольклор, қобыз, музыкалы аспаптар, ақ ғұндардың ертегі, эпос, айтыс, мақал, ақын-жырау, тарихшылар, философтар» [5, 31 б.]

Қазақтар жөнінде Ресейде алғаш монографиялық еңбек жазған адам А.И. Левшин (1792-1879) болды. Оның «Қырғыз-қайсақ ордалары мен даласының сипаттамасы» (1832) атты еңбегінде қазақтар туралы былай жазады: «Ауылға сырттан қонақ келсе, бәрі жиналып соны тыңдайды, берген тамағына ешкім әңгімеден басқа ақы сұрамайды. Қырғыздар үшін меймандостық ең қастерлі заң» –

деп қазақтың қонақжайлық салт-дәстүрін мадақтаса, олардың психологиялық ерекшелігіне орай: «қайырымдылық, адамды аяу, қарттарға, ақсақалдарға құрмет көрсету олардың ең жақсы қасиеті – халықтың даңқын шығарған ұлдарына батыр деп ат беріп, өлсе де ұмытпай үлгі тұтады. Қырғыздар (қазақтар) туған жерін, атамекенін қатты қастерлейді. Кір жуып, кіндік кескен жерін тастап ешкім ешқайда кетпейді» [6], – деп елін-жерін сүюшілік олар үшін ұлттық сезімнің ең қасиетті белгісі екенін айтқан.

XIX ғасырдың бірінші жартысында саяси революциялық көзқарасы үшін қазақ даласына жер ауып келген бір топ орыс интеллигенциясының өкілдері Батыс Сібір өлкесінде айдауда болып, өздерінің тағдырлас бауырлары – қазақ еңбекшілерінің өмірінен еңбек жазған. Солардың бірі көрнекті ақын, революционер А. Янушкевич (1803-1857) өзінің «Қазақ даласынан жазған хаттар» атты естелігінде қазақтар жөнінде сол кезде қалыптасқан «тағы – көшпелілер» дейтін теріс көзқарасты әшкерелеп, дала тұрғындарының өзіндік мәдениеті, салт-дәстүрі бар, шешендік, ақындық өнерге келгенде «ақыл-ой тапқырлығы» жағынан Еуропаның ең мәдениетті деген елдерінен кем түспейтіндігін нақтылы деректер келтіре баяндайды. Демократ ғалым А. Янушкевич: «өзіне жоғарыдан менсінбей қарайтын халықтар арасынан бұл көшпенділердің де құрметті орын алатынын кезі келеді» деген пікір айтқанына сүйсінбеске болмайды. Атақты түрколог С. Малов «түркі халықтарының ішіндегі ең суретшіл, образды тіл – қазақ тілі. Қазақтар өзінің шешендігімен, әсем ауыз әдебиетімен де даңқты» [7, 29-39 бб.]– десе, шығыстанушы Потанин:

«қазақ тілі түркі тілдерінің ішіндегі ең таза, әрі бай тілге жатады. Қазақтар шешен, әрі әдемі сөйлеудің үлкен шебері. Қазақтардың халық әдебиеті аса бай, әрі жан-жақты» – дейді» [8, 24-27 бб.].

Бүгінде шекарасыз, біртұтас мәдениет туралы айту мүмкін емес. Әлемде қаншама халық өмір сүрсе, соншалықты мәдениеттер бар екендігі мойындалып жатыр. Сондықтан, жалпыадамзаттық өркениет туралы сөз болғанда, әркім де оны бір-біріне ұқсамайтын, ерекше, жеке ұлттық мәдениеттердің жиынтығы деп ойлайтыны анық. Өркениетке қатысты осындай көзқарас дұрыс та. Бұны өзіміз өмір сүріп отырған заманның даналығы десек те болады. Себебі, жаңа заманда қайталанбас мәдениеттердің құндылығы мен тарих алдындағы тең дәрежесі мойындалып, бұған дейінгі қалыптасқан евро не азия центристік дейтіндей антогонизм біртіндеп әлсіреуде. Соңғы ғасырдағы жоғарғы технологияның (ал ол, әзірге, ғылым-білім - мәдениеттің басты көрсеткіші болып тұр) дамуы батыс пен шығыстың шегарасын шатастырып жіберді. Мысалы, Жапон елі, Үнді, Қытай, Шығыс Азия елдеріндегі даму дүмпуі осыған дәлел. Сондықтан мәдениетке деген қазіргі көзқарасты «алуан пікірлердің тоғысуы» деп санауға болады.

Мамандар этникалық мәдениетте екі қабат бар деп есептейді:

- Тарихи ерте (төменгі), бұл қабат өткен уақыттан мұра етіп алған мәдени элементтерден құралған;
- Тарихи соңғы (жоғарғы), бұл қабат қазіргі жаңа мәдени элементтерден тұрады.

Төменгі қабат құрамына бірнеше ғасырлардан келе жатқан дәстүрдің тұрақты, табанды элементтері кіреді. Сондықтанда, олар этникалық мәдениеттің «қаңқасы» болып есептелінеді. Бұндай ыңғай кезінде этникалық мәдениет мұрагерлік (преемственность) пен жаңарудың бірлігі ретінде көрінеді. Мәдениеттің жаңару процесі екі бағытта жүруі мүмкін: бірі – экзогенді (басқа бір мәдениеттің элементтерін қабылдап алу), екіншісі – эндогенді (сыртқы әсерсіз мәдениеттің өзінде пайда болған). Этникалық мәдениеттің мұрагерлігі, табандылығы, тұрақтылығы дәстүрді тасымалдау механизмдерінің екі түріне негізделеді: бірнеше жылдар немесе онжылдықтар аралығында әрекет ететін және этносты бір ғана бөлігін қамтитын (жас мөлшері жағынан аралас топтар), ұрпақ ішіндегі дәстүрлер; тарихилығы жағынан бірнеше кезеңдерді қамтитын уақытта өмір сүретін және құндылықтарды ұрпақтан ұрпаққа тасымалдау механизмін атқаратын ұрпақ аралық дәстүрлер. Этникалық мәдениет – бұл генезисі жағынан (қандас туыстар) ортақтығы бар өзара байланысқан және шаруашылықты бірге жүргізетін адамдар мәдениеті. Территориялық ерекшелік бойынша оқшаулану, тұрғылықты жерді қатаң сақтау, әлеуметтік кеңістік жағынан (ру-тайпа, қауымдастық, этникалық топ) салыстырмалы түрде оқшауланушылық – бұл мәдениеттің негізгі ерекшеліктерінің бірі. Мұнда жанұя немесе көршілес деңгейінде ұрпақтан ұрпаққа беріліп отыратын дәстүрдің, әдет-ғұрыптардың күші үстемдік етеді.

Егер этнос адамдардың әлеуметтік-мәдени ортақтылығын көрсетсе, ұлт әлеуметтік құрылымы мен саяси ұйымдары бар адамдардың терри-

ториялды, экономикалық және лингвистикалық бірлестігін көрсетеді [9, 352-353 бб.].

Қазақ мәдениетінің қазіргі таңдағы жаһандану кеңістігіндегі инновациялық үрдістері дегенде алдымен оның ұлттық мәдениетінің бет-келбеті соншалықты неге ақын емес деген мәселенің басын ашып алуымыз керек. Сонымен негізгі қиындықтарды туғызып отырғандығы мыналар:

– Батыстық бұқаралық мәдениеттің үстемдік етуі (яғни кең таралуы).

– Мемлекеттік ұлттық саясаттың әлсіздігі.

– Ұлттық мәдениеттің, әсіресе жастар арасында, үлкен де тұрақты беделге ие болмауы.

– Ұлттық мәдениетті дәріптейтін абыройлы азаматтардың болмауы (болған жағдайда, ол азаматтардың қоғам өмірінің өзге салаларына бет бұруы – саясат, сауда-саттық әрекет, т.б.).

Сұхбатсыз және ашық кеңістіксіз ұлт шекті мәдени өмірге душар болады, яғни, ашықтан ашық айтқанда мәдени күйзеліске, дағдарысқа ұшырайды. Өйткені, әр мәдениеттің даму негізінде өз-өзін жетілдіру жатыр.

Жаһандану кеңістігіндегі қазақ мәдениетінің инновациялық үрдістеріне келер болсақ, бұның құрамында тек қазақ мәдениетінің нышандары ғана емес, сонымен қатар батыстық мәдениет те бар [10, 49 б.]. «Қазақстан халықтарының, әсіресе, қазақтардың өзара қарым-қатынас қағидасы қалай болып, қалай қалыптасуы керек?» Бұл мәселенің өзектілігі мен өткірлігінің себебі – бүгінгі материалдық тіршілік қысымынан тарыққан

халықтың жан дәрмені әлсіреп ақылынан таусылғанға ұқсайды. Осының салдарынан қазіргі халық мінезінен қиғаш істер мен қисық сөздер көптеп табылуда. Нақтылап айтқанда, бұқаралық көңіл-күйдің, сезімнің көтеріңкі болуынан гөрі қауіпті – тобырлық сана басым». Жақсы мінезге сай өзін-өзі жеңе білген, адамгершілікке, ізгілікке, тектілікке ұмтылу арқылы рухани жетілетін тұлға – әр уақытта қоғамның негізгі субъекті. Тән азығынан гөрі жан азығын таңдап тәнді текті санаға, руханилыққа жүгіндірген, әрі кісіліктен айырылмайтын азаматқа әлеуметтік сұраныс туып отыр. Бүгінгі әлемдік орта адамға өзі өмір сүріп отырған мемлекеті мен ел-жұртты, жалпы, халық тағдыры және адамзат өркениеті алдындағы жауапкершілікті мойындауды ескертеді. Сондықтан Қазақстанда ішкі «мені» жоғары, мәдениетті азаматты тәрбиелеп, қалыптастыру үшін ұлттық дәстүрге, халықтық нұсқаларға негізделген өз рухани концепциясы төл моральдық нормалары болуы қажет.

«Қазіргі тәуелсіздік алған, ұлттық сана еркіндігіне ұмтылған шақта қазақ елі үшін татулық, ішкі реттілік, рухани тұтастық, тәрбиелілік – ендігі түйсіктанымның темірқазығы болуға тиіс» [11, 12 б.]. Қазақ ұлты тарихта тағдыр талайын аз көрмеген халық. Жер шарының жартысын табанының астына салған дүбірлі дәуірімен бірге халқының үштен екісін жоғалтып, өз жерінде жалпы халықтың 24 пайызын ғана құраған, зиялысымен бірге ер азаматтарынан мүлде айырылып қалудың аз алдында қалған, соған қарамастан ұлттық намысын, салт-дәстүрін, діні мен тілін, ұлттық болмысын ғана емес мемлекеттігі мен жерінің тұтасты-

ғын сақтап қалған қайсар да жауынгер, кемел де кемеңгер халық.

Этникалық мәдениеттің біртектілікпен өзара байланысқан (немесе қандас) және шаруашылық-тұрмыстық өмірі ұқсас адамдар мәдениеті болып табылады. Тұрғылықты жер шектеулігі, қатаң жер-гіліктік (*локализация* – орыс тілінде), салыстырмалы түрдегі шектеулі әлеуметтік шоғырлану (тайпа, ру, қауымдастық, этникалық топ) – осылардың бәрі бұл мәдениеттің негізгі белгілері болып табылады. Бұл мәдениетте дәстүрлер күші, әдеттер және жанұяның немесе көршілік деңгейде ұрпақтан ұрпаққа берілетін әдет-ғұрыптар үстемдік етеді.

Егер этнос адамдардың әлеуметтік жалпылығын, тұтастығын көрсетсе, онда ұлт территориялық, экономикалық және лингвистикалық деңгейдегі әлеуметтік құрылымға және саяси ұғымдарға ие адамдардың топталуын көрсетеді.

Ұлттық мәдениет құрылымы этникалық мәдениет құрылымына қарағанда анағұрлым күрделірек. Ұлттық мәдениет құрамында дәстүрлі-тұрмыстық, кәсіпқой және қарапайым мәдениет салаларымен қатар мамандандырылған арнаулы мәдениеттер бар.

Ұлт қоғамды қамтитын болғандықтан, қоғам көп қабаттылыққа (*ағыл. mil. – stratification*) және әлеуметтік құрылымға ие, ұлттық мәдениет этникалық мәдениетте жоқ барлық үлкен топтың субмәдениеттерін қамтиды. Сонымен қатар, этникалық мәдениет ұлттық мәдениеттің құрамына кіреді. Мысалға АҚШ немесе Бразилия елін алсақ болады. Оларды ел арасында *этникалық қазан*

деп атайды. Американдық ұлттық мәдениет гетерогендік болып табылады, яғни құрамында ирландтық, итальяндық, немістік, қытайлық, жапондық, мексикандық, орыс, еврейлік және басқа этникалық мәдениеттер бар. Қазіргі ұлттық мәдениеттердің көбі полиэтникалық болып келеді.

Ұлттық мәдениет, шын мәнісінде, этникалық мәдениеттердің жай қосындысы емес. Табиғатынан ұлттық мәдениет этностық мәдениет табиғатына қарағанда күрделірек. Онда өзіндік ұлттық нышанасы бар мәдениет бар, ал бұл мәдениет жаңа ұлтқа қатысы бар екенін сезінген барлық этнос өкілдерінің қауымдастығы.

Біздің мәдени әртүрлілігіміз құнды мұра болып табылады және әр мәдениет тұрақты өмір сүру процесі барысында жеке өзіне тиесілі жолдармен өз дүниесін және құндылықтарын жүзеге асырады. Біз жаһанды, аумақты сұхбатты кеңейтуіміз қажет, себебі бізге ақиқатты және даналықты табу, тану барысында бір-бірімізден үйренетін дүниеміз көп. Біз әртүрлілік пен бірлік арасында, жеке адам баласына тиесілі еркіндік пен қоғамға тиесілі құндылық арасында, қысқа мерзімді жоспар мен ұзақ мерзімді мақсаттар арасында үйлесімділікті табуымыз қажет.

«Жапон рухы, батыс білімі» деген қағидамен өмір сүріп отырған Жапон елі қазіргі таңда алдыңғы қатарлы елдердің бірі болып табылады. Яғни өз негізін-дәстүрін және экономикалық дербестікке қол жеткізетін модернистік ұстаным-батыстық білімді шебер ұштастыра білу арқасында экономикалық, саяси, мәдени жетістіктерге жетіп отыр.

Батыстандыру (әлеуметтік-мәдени) процесі – бұл батыс христиан мәдениетіне тектік негіз бойынша кірмейтін қауымдастықтың батыс Еуропаның дамыған елдер үлгілері бойынша әлеуметтік-мәдени дамуына толықтай (немесе жартылай) бейімделуі немесе қауымдастық-реципиенттің әлеуметтік-мәдени процестерінде маңызды роль атқара бастайтын Батыс мәдениетінің жеке-жеке элементтерін қабылдауы. Бұл жерде батыс державаларының өздерінің отары болған елдерге өз мәдениетін немесе Шығыс мемлекеттеріне саяси-экономикалық принциптерін күштеу арқылы ендіру процесі емес, керісінше, дамушы мемлекеттер элиталарының жүргізіп отырған ерікті процесс туралы сөз болып отыр.

Батыстандыру деп тек қазіргі заманғы батыс технологияларын, экономикалық өндірісті ұйымдастыру түрлері және әскери-техникалық мәдениетті игеру деп түсуну дұрыс емес, ол алдымен, әлеуметтік реттеудің әлеуметтік-мәдени заңдар жиынтығын (демократиялық саяси құрылым, адам баласы құқығының басты орында болуы, жеке тұлғаның өз-өзін жүзеге асыру үшін әлеуметтік жағдайлардың либералды түрінің болуы, дін мен ұлттық толерантылықтың болуы, ақпаратты алу немесе тарату еркіндігі және тағы да басқалары) игеру болады.

Қорытынды

Осының барлығын ескере отырып біз мынаны айтуымыз керек: "американдану", "еуропалану" да біздің жол емес, ескішіл, фанатик болып, қайтып келмес көшпенділікті аңсау да орынсыз. Біз екі бұ-

рынғы рухани элитаның екі буынының да тәжірибесін, тәсілдерін ұштастырып қолдануымыз қажет. Жаппай вестеризация, рухани азу ықпалы күрт өскен жағдайда (өкінішке орай, бізде Батыстың биік мәдениетін, философиясын емес, азғындық жағын насихаттау басым), оған төтеп беру үшін руханият, өз дәстүріміз бізге қорған. Сөйтіп қана зиялылары, басшылары ұлтты дағдарыстан алып шыға алады.

Ендеше, XXI ғ. ұлттық мәдени трансформация кері жылжу емес, біреуді қайталау да емес, жаңа жағдайда шығармашыл ізденіс (мүмкін техногендік батыс Өркениетіне альтернатива ретінде рухани сипаттағы "еуразиялық" Өркениет құру идеясы – егер де оны біз дұрыс түсіндіріп, айқындай алсақ) біздің бүкіл аймақтық мәдени, әлеумет, саяси трансформация процестеріне үлкен өзгеріс, ілгері басу, гүлдену әкелер.

Рухани кеңістікті құрайтын ұлттық идеяның элементтері көп. Солардың ішіндегі оның мәнін терең де ауқымды анықтайтындар бұл ұлттық философия мен әдебиет; мәдениет пен оның түрлері, рухани қазынанның басқа да элементтері осы екі үлкен тұғырлардың айналасында өрбиді, дамып отырады. Олардың даму деңгейі, қоғамдық өмірге тигізетін әсері және қоғамдық сананы белгілеудегі алатын орны ерекше. Дамыған елдердің тәжірибесі осы ойды айғақтап отыр, оған көптеген мысалдар келтіруге болады.

Әдебиеттер тізімі

1. Кирбижекова Л.В. Символы мужского и женского в традиционной культуре хакасов // Культура и социум. Материалы межрегиональной научно-практической конференции «Котожековские чтения-3» / отв. ред. Анжиганова Л. В. - Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф.Катанова, 2004. – С. 104-108.
2. Абдулатипов Р. Национальные отношения и политика общественного согласия //Этнополитические исследования. -1995. - №2. –С. 21.
3. Абдулатипов Р. Так уж устроена многоязыковая Россия (о национальной политике) // Российская газета. -1999, январь - 26.–С. 3.
4. Әбжанов Х. Алаш ұлықтаған ұлттық идея // Егемен Қазақстан. – 2008. – 13 маусым.
5. Раев Д. Алтын ұяң – Отан қымбат // Ақиқат. – 1998. – № 5. – 49-56 бб.
6. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. – Алматы: Санат, 1996. – 476 с.
7. Садыков Н. Казахстан и мир: социокультурная трансформация. – Астана: Елорда, 2001. – 280 с.
8. Потанин Г.Н. Тангуты-тибетские окраины Китая и Центральная Монголия. – М.: Госиздат, 1950. – 652 с.
9. Раев Д. Қазақ философиясындағы шешендік сөздің болмысы // Адам Әлемі. 2002. – № 2. – 30-38 бб.
10. Орынбеков М. Основы исследования казахской духовности // ҚазМУ Хабаршысы. Философия сериясы. – 1997. – № 4. – 50-58 бб.
11. Ғарифолла Есім. Қазақ философиясының тарихы. – Алматы: Раритет, 2006. – 259 б.

KAZAK-KALMUK İLİŞKİLERİNDE 1771 “TOZLU YÜRÜYÜŞ” HADİSESİ

1771 “Dusty Walk” Event in Kazak-Kalmuk Relations

Gülnar KARA

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Çankırı/TÜRKİYE,
gulnarkara06@gmail.com

Abstract

The event known as the “*Dusty Walk*” in Kazakh history and the “*Escape of the Torguuts*” in Russian sources is one of the most important events in the relations between Kazakhs and Volga Kalmyks. Volga Kalmyks were one of the Oyrat (Dzungar) tribes who migrated to the Idil (Russian: Volga) River at the beginning of the 17th century due to internal conflict. The Kalmyk Khanate, a nomadic state, was under the rule of Tsarist Russia and was responsible for protecting Russia's southern borders.

The relations between Kazakhs and Kalmyks living in the Idil-Jayik (Russian: Ural) region have been shaped at different forms throughout history. At this time, a significant part of the pastures between the Idil and Jayik Rivers was in the hands of the Kalmyks. For this reason, conflicts between the two nomadic peoples, also fueled by the Tsarist government, were frequent. Raids on each other's homes, theft of animals, and pasture conflicts were among the events that occurred frequently.

The China-Dzungar Khanate wars, which started in the early 18th century, resulted in the China's favor, and the Dzungar Khanate disappeared from the history. The Chinese government has started to move the Volga Kalmyks, which are the kin of Dzungars, to settle in the places vacated by the Dzungars. Meanwhile, the Kalmyk chieftains, whose privileges were already restricted by the Tsarist Russia, viewed this

invitation positively, and in the winter of 1771, some Kalmyk tribes set out to immigrate to their ancestral homeland, Dzungaria. In fact, it was a suicide march, because they would return to the lands of the Dzungar Khanate, which was defeated and destroyed by China and where the civil war was raging, which means they would fall into the lap of the China. Secondly, the migration route of the Kalmyks would pass through the lands of Kazakhs and Kyrgyz, who were hostile to the Dzungars as a result of centuries of wars. Indeed, that's what happened. On the migration route, the Kalmyks were attacked by both Kazakhs and Kyrgyz, and only a few of the Kalmyks who set out were able to reach Dzungaria.

In this study, the reasons for the migration of the Kalmyks, the Kazakh-Kalmyk conflicts that Russia also fueled, and their results were examined.

Keywords: Kazakhs, Kalmyks, Dzungar Khanate, Tsarist Russia, Ubashi Khan.

Giriş

Bugün Rusya Federasyonu'na bağlı Kalmykiya isimli özerk bir bölgede yaşamlarını sürdüren Kalmuklar¹ Moğol hanı Kubilay'ın başkentini Pekin'e taşımasından sonra Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılan Moğolların batı kısmına dahil Oyrat kabilelerinden idiler.² Oyratlar, Çoros (Ööld), Hoşut, Dörböt ve Torguut kabilelerinden oluşmaktaydılar. Doğudaki Moğollara Halhalar ya da Halha Moğolları denmekteydi. Halka Moğolları kendilerini Cengiz Han'ın varisleri olarak görüyorlardı ve liderlik vasfının, yani han seçilme imtiyazının kendilerinde olduğunu ileri sürerek Oyratlar üzerinde hakimiyet

¹ Kalmuk (Kaz: Qalmaq) adı için bkz. Berber, 2012, s. 47-62; Yücel, 2001, s. 267.

² Oyratlar (Cungarlar) için bkz. Zlatkin, 1983, s. 19-21; Kalan, 2008, s. 1-6.

kurmaya çalışmışlardı. Bu da iki Moğol halkı arasında uzun yıllar süren mücadelelere sebebiyet vermiştir. Bu çatışmalar bazı Oyrat kabilelerinin daha batıya göç etmelerine sebep olmuştur. Daha sonra Kalmuklar olarak adlandırılan Oyratların Torguut ve Hoşut kabilelerinin İdil ve Jayık Irmakları arasındaki topraklara ne zaman geldikleri konusu hâlâ tartışmalıdır. N. I. Veselovskiy, Kalmukların 1613'te Jem (Rusça: Emba) ve Irgız Irmakları kıyılarına yerleştiğini iddia ediyorsa (Veselovskiy, 1888, s. 3-10), A. A. Geraklitov bu olayın 1634'te gerçekleştiğini ileri sürüyordur (Geraklitov, 1923, s. 210-211). Farklı araştırmacıların verdikleri bilgilere dayanarak N. N. Pal'mov, söz konusu bölgeye Ho Örlük liderliğindeki Kalmukların 1632'de yerleştiklerini bildirir (Pal'mov, 1992, s. 330-336). Bunlar ve başka da kaynaklar incelendiğinde Ho Örlük'ün İdil ve Jayık Irmakları bölgesini keşfetmesi ve Torguut ve Hoşut kabilelerinin aşamalı olarak buraya yerleşmeleri 17. yüzyılın başlarından ortalarına kadar devam etmiş gibi gözüküyor. Kalmukların bölgede çoğalmaya başlaması eskiden beri burayı mesken tutan Nogaylar ve diğer halkların huzurunu kaçırmıştı. Kalmuklar sık sık yağma saldırıları düzenliyorlar, hayvanlarını kaçııyorlardı. Rus hükümeti yeni gelen göçebelere buralarda kalmak istiyorlarsa Çarlık Rusya'nın egemenliğine girmeleri gerektiği konusunda ısrar ediyordu. İlk başta bu öneriyi kabul etmeyen Ho Örlük ve diğer liderler uzun müzakereler sonucunda bazı imtiyazlar karşılığında Rus himayesine girmeye hazır olduklarını bildirmişlerdir. Ho Örlük ve oğlu Dayçin Tayçi müzakere için gelen Rus elçisi G. Rusakov'tan Jem, Irgız, Jayık ve İdil yakınlarındaki zengin otlakların kendilerine

verilmesini talep etmişlerdir. Sık sık Kalmuklarla çatışmaya mecbur bırakılan Nogay kabileleri yurtlarını bırakarak Kırım'a doğru göç etmeye başlamışlardır. Çarlık hükümetin izlediği politiklardan memnuniyetsizlik duyan Nogay mirzalarının (beylerinin) Kırım Hanlığı'yla yakınlaşması Rusya'yı endişelendirmeye başlamıştı. Bu sırada Astrahan yakınlarında konup göçen Dayçin Tayşi, Nogaylar ve Kırım Hanlığı meselesinde Rus hükümetine yardım teklif etmiş, karşılığında da İdil ve Ural ırmakları arasına yerleşmeye izin istemiştir. Yerli Rus yöneticilerin bu teklifleri kabul etmemesiyle Kalmuklar bu sefer Rus elçisini alıkoyarak (1636) teklifleri kabul edilmediği takdirde Nogaylar ve Kırım Hanlığı ile müttefik olacaklarını bildirerek tehditler savurmuşlardır. Bu tehditler karşısında çaresiz kalan Tobol'sk eyaleti valisi Dayçin Tayşi'ye Rus çarının Kalmukların İdil ve Jayık arası ve Astrahan civarına yerleşmelerine izin verdiğini yazmıştır (Kiçikov, 1994, s. 61). Rus hükümeti savaşçı bir halk olan Kalmukları Kırım Hanlığı, Kuban Tatarları, Nogaylar, Kazaklar, Başkurtlar gibi göçebe halklara karşı kullanmayı planlamış, onlarla arasında dostluk ilişkiler kurulmaması için çaba göstermiştir. Bir taraftan Çarlık Rusya'sının baskısından diğer taraftan Kalmukların saldırılarından bunalan Nogaylar çareyi Terek Irmağı, Saratov, Tsaritisin şehirleri civarlarına göç etmekte bulmuşlardır. Çarlık hükümet Nogayların göçünü durdurmak için Kalmuk askerlerini sık sık kullanmışlardır. Kalmuklar anlaşma gereği Çarlık Rusya'sının Nogaylar ve Kırım Hanlığı'na karşı düzenlediği askerî harekâtlara katılmışlar, hatta Rus ordusu içinde Rusya'nın Osmanlı Devleti ile

Fransa'yla savaşlarına iştirak etmişlerdir. Yeri geldiğinde Rus hükümeti Kalmukları iç isyanları bastırmak için de kullanıyordu. 18. yüzyıldan itibaren Kalmuklar Kozak³ atlı birlikleri saflarında görev yapmaya başlamışlardır. Onların arasında kendi inançları Budizm'i terk ederek vaftiz olarak Hristiyan olanlar da vardı.

18. Yüzyılda Kazak-Kalmuk İlişkileri

Kalmuk Hanlığı Kazakların Küçük Cüz'ünün⁴ kuzey-batısında bulunuyordu. İdil-Jayık bölgesinde yaşayan Kazaklar ve Kalmuklar arasındaki ilişkiler tarih boyunca farklı düzeylerde şekillenmiştir. Karşılıklı birbirilerinin yurtlarında baskınlar yapmak, hayvan hırsızlıkları, otlak çatışmaları sık sık meydana gelen olaylardandı. İdil ve Jayık arasındaki meraların önemli bir kısmının Kalmukların elinde olması sebebiyle iki göçebe halkın arasında Çarlık hükümetin de körüklediği çatışmalar eksik olmuyordu. Ancak bazen İdil Irmağı'nın sağ kıyısındaki verimli meraların kullanılmasında Kalmuk tayşilerinden (beylerinden) destek ve anlayış bulduğunda Kazaklar ve Kalmukların barış içinde yaşadıkları dönemler de vardı. Cengiz Han soyundan gelen Kazak sultanlarını Kalmukların olası yöneticileri olarak tanıma konusu da sıklıkla ileri sürülen düşünceler arasındaydı. Ticarî ilişkiler istikrarlı şekilde devam etmiş, çok sayıda karşılıklı evlilikler

³ Rusça telaffuzu *Kazak* (İngilizce: *Cossak*) olan bu topluluğun oluşumu, Rusya'ya hizmeti için bkz. Temizkan, 2013, s. 315-316; Kara, 2018, s. 415-431.

⁴ Cüz kavramı, Kazaklardaki üç Cüz (Büyük, Orta, Küçük) oluşumu için bkz. Doğan, 2021, s. 26-34.

gerçekleşmiştir. Küçük Cüz hanı Ebülhayır gençken Kalmuk hanı Ayuke'nin sarayında hizmet etmişse (Yerofeyeva, 2007, s. 129), Orta Cüz sultanı Abılay Cungar-Kazak arasında dostluk ilişkilerin gelişmesi için çaba göstermiştir (Abuyev, 2013, s. 88-112). Bazen Kazakların Kalmuklarla birlikte Rus yerli idarecilerine karşı savaştıkları da oluyordu.

18. yüzyılın başlarında Kalmuk Hanlığı iç anlaşmazlık nedeniyle kendi soydaşları olan Cungar Hanlığı ile ilişkilerini kesmiş, Çin ile temaslara başlamıştı. Akriba olmalarına rağmen Cungar huntaycısı (hanı) Tsevan Rabdan ve Kalmuk hanı Ayuke'nin arası da iyi değildi. Buna sebep olan olay 1701 yılında Ayuke Han'ın oğlu Sancip'in kendisine bağlı halkıyla Cungarya'ya göç etmesiyle başlamıştır. Cungar huntaycısı onun halkını elinden almış, kendisini geri göndermişti (Zlatkin, 1978, s. 221-222). Böylece yeni müttefik arayışına girişen Ayuke Han, Kazaklar, Karakalpaklar ve Başkurtlarla barış sağlamış, hatta Osmanlı padişahına mektup yazarak “dostlarının dostu ve düşmanlarının düşmanı olmayı” teklif etmiştir (Lemercier-Quelquejay, 2009, s. 267-269). Aynı dönemde sonradan Kazakların Küçük Cüzünün hanı olacak Ebülhayır, Ayuke Han'ın sarayında bulunuyordu (Yerofeyeva, 2007, s. 129). 1704-1708 yılları arasında Kazaklar ve Kalmuklar arasında çok büyük çatışmalar yaşanmamıştır (Sabitov, 2014, s. 125). 1709'da Cungarların Büyük Cüz topraklarını istilâ etmesine rağmen Kazaklar Kalmuklara karşı düşmanlık beslememişler, tersine Çarlık Rusya'sına karşı müttefik olmak için elçilik göndermişlerdir (Boldyreva, 2017, s. 57). Ayuke Han'ın Osmanlı padişahı, Kazaklar, Başkurtlar ve Karakalpaklarla

Rusya'ya karşı saldırıya geçmeye hazır olduğu⁵ haberini alan Kazan Valisi P. M. Apraksin Ayuke Hanla buluşmuş, çeşitli hediyeler takdim etmiş, Ayuke Han'a yıllık 1.000 ruble maaş bağlamış, Kalmuk-Rus anlaşmasını yenilemiştir (Tepkeyev, 2005, s. 36). Belki bu görüşmenin de etkisi olmuştur ki 1710'da Osmanlı-Rus savaşı patlak verdiğinde Ayuke Han Kazaklar, Başkurtlar ve Karakalpaklarla yaptığı dördü anlaşılmayı bozarak Başkurtlara saldırmıştır (Tepkeyev, 2005, s. 36). Kazak hanı Kaip Han'ın Osmanlı padişahına yazdığı mektuptan (1713/1714) anlaşıldığına göre, anlaşmanın bozulmasından sonra Kazaklar Ayuke Han ile iki defa savaşmışlardır (*Materialy*, 2011, s. 48). Bu sırada Cungar cephesinde de savaş patlak vermişti. Aynı Kaip Han'ın Osmanlı padişahına yazdığı (1715) mektuptan anlaşıldığına göre Cungarlar üç sene öncesinde Kazaklara elçi göndermişlerdi, sonrasında da anlaşılmayı bozarak Kazaklara saldırmışlardır (*İstoriya Kazahstana*, 2005, s. 268). Böylece iki cephenin oluşması Kazaklar ve Karakalpakların Kalmuklara karşı saldırılarda üstünlüğünü azaltmıştır (Tepkeyev, 2005, s. 43). 1720'li yıllarda Cungarların Kazak topraklarını istila etmeye başlamasıyla durum daha vahim bir hal almıştır. Kazak Cüzlerinin bir kısmı Türkistan Hanlıkları şehirlerine doğru kaçmış, bir kısmı Karakalpaklar ile batıya doğru, yani Kalmuk yurtlarının bulunduğu yerlere doğru çekilmek zorunda kalmışlardır. Kazak tarihinde *Aktaban Şuburundu* olarak bilinen Cungar istilâsı döneminde Küçük Cüz Kazakları Rusya sınırlarına doğru Tobol'sk'ye kadar

⁵ Bu sadece Kalmukların gönderdiği elçi Pehlivan Kulıbay'ın sözlü bildirisiydi. Mektupta böyle bir ifade geçmiyordu (Tepkeyev, 2005, s. 35; Lemerrier-Quelquejay, 2009, s. 271).

gelmişlerdir. Böylece İdil Kalmukları bu istilâya doğrudan dahil olmadıysalar da batıya göç eden Küçük Cüz Kazaklarının hücumuna uğramışlardır. Ebulhayır Sultan liderliğindeki 13.000 kişilik Kazak-Karakalpak birlikleri Kalmuklara saldırmışlar, onları Jem Irmağı kıyısından kovarak, Jayık Irmağı ötesine itmişlerdir. Kalmuk tarafının sorunu barışçıl bir şekilde çözme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmış, Ebülhayır Han Kalmuklardan gelen elçilerden üçünü öldürerek ve diğerlerini esir alarak savaşımaya kararlı olduğunu bildirmiştir (*İstoriya Kazahstana*, 2005, s. 308). Kalmuk liderleri Rusya'dan askeri yardım istemekle beraber İdil Nehri üzerinden Saratov şehrine doğru göç etmeye başlamışlardır. Jayık Irmağı boyuna yerleşen Kazakların sayısı gün geçtikçe fazlalaşıyordu. Böylece 18. yüzyılın ortalarında Jayık Irmağı, Kazaklar ve Kalmukların arasında sınır olarak belirlenmişti, ancak iki halkın arasında gerilim devam ediyordu. 1736 yılının yazında Osmanlı-Rus savaşına iştirak eden Kalmuklar savaş meydanlarını bırakıp uluslarına geri dönmek zorunda kalmışlardı. Çünkü Kalmuk erkeklerinin çoğunluğunun savaşta olduklarını fırsat bilen Küçük Cüz Kazaklarının saldırı yapacakları haberini almışlardı. 1737'de Kazaklar 5.500 çadırılık Kalmuk ailesini esir alıp götürmüşler, 1738'in baharında Kalmuk hanının karargahını bile talan etmişlerdi (NARK, f. 36, op. 1, d. 100, l. 33). Esir edilen Kalmuklar askerî ganimetin önemli bir kısmını oluşturuyor ve Buhara ve Hive pazarlarında satılıyordu (Apollova, 1960, s. 120; Basin, 1971, s. 153). Esirlerin geri iade edilmesi genelde fidye ödemek suretiyle yapılabilmekteydi. Kazak hanları ve sultanları bile bu duruma müdahale edemiyorlardı.

1741'de Ebülhayır Han'ın Orenburg Komisyonu başkanı General V. A. Urusov'a yazdığı mektubunda Kazaklara esir düşen Ruslar ve Kalmukların iadesi meselesinde yardımcı olamayacağını itiraf etmişti (KRO, 1961, s. 175-176). Aynı şekilde yağma saldırıları ve esir alma faaliyetleri Kalmuklar tarafından da yapılmaktaydı. 1742'de Ebülhayır Han'ın oğlu Yeralı Sultan'ın eşlerinden birisi Kalmuklara esir düşmüş, hanın Rus makamları aracılığıyla gelinini geri alma teşebbüslerine Kalmuklar kadını kendilerinin lideri Donduk Daşı'nın kardeşinin kendine eş olarak aldığı ve hamile olduğu, dolayısıyla ancak çocuğun doğmasından sonra geri iade edileceği şeklinde cevap vermişler, uzun uğraşlar sonucunda Kazak gelin ülkesine dönebilmiştir (Toropitsin vd, 2019, s. 755-756). Yine de Rus makamlarının iki halkın arasında barış tesis etmek için yürüttüğü diplomatik çabalar çok etkili sonuçlar vermiyordu.

İdil Kalmuklarını Cungarya'ya Göç Etmeye İten Sebepler

18. yüzyılın ikinci yarısında Kalmuk Hanlığı'nın sosyo-ekonomik ve siyasi durumu pek iç açıcı değildi. Donduk Daşı Han (1741-1761) ve oğlu Ubaşı Han (1761-1771) dönemlerinde Çarlık Rusya'sı hanın yetkisini sınırlandırma politikası izlemeye başlamıştı. 1760'lı yıllarda Kalmuk topraklarının Rus toprak ağaları ve çiftçileri tarafından işgal edilmeye başlaması verimli meraların azalmasına neden olmuştur. Göçebe bir toplum olan Kalmuklar ciddi bir şekilde otlak sıkıntısı çekmeye başlamışlardı. Kış çok ağır geçen 1767-1768 yıllarında Kalmuk ulusunda

çok sayıda hayvan telef olmuştur. Çarlık hükümetin 1768'deki Kalmuklara Rus makamlarından izin alınmamış yerlerde ekmek satışını yasaklayan kararı durumu daha da vahim hale getirmiştir. Halkın arasında açlık başlamıştır. Bununla birlikte Çarlık hükümet bu sırada devam etmekte olan Rus-Osmanlı savaşına Kalmukları seferber etmeye zorlamak için onların İdil'in sol kıyısına geçmelerini yasaklamıştır. Kalmukların yoğun yaşadığı topraklarda güçlendirilmiş Tsaritsin hattının oluşturulmasıyla Don Kozaklarından binlerce aile yerleştirilmiştir. Otlak sahalarının azalması Kalmuk Hanlığı'nın içinde huzursuzlukların başlamasına sebep olmuştur. Üstelik Kalmukların bir kısmı Hristiyanlaştırma politikasına maruz kalmışlardı. Kalmuklar her yıl Rus ordusuna birlikler tedarik etmeleri gerekiyordu ve birçoğu Rusya'nın bitmek tükenmek bilmeyen savaşlarında maktul olmuşlardı. Ayrıca ülkede seçkin zümreler arasında üstünlük mücadelesi vardı ve buna Çarlık hükümet de dahil oluyordu. 1715 yılından itibaren Kalmuk hanları dış ilişkilerinde Rusya hükümetine bağlıydı. 1762 yılında da Rus hükümeti hanlıkta *Zargo* sisteminin⁶

⁶ Türkçeye “yargı” diye çevirebileceğimiz mahkeme sistemidir. Kalmuk hanı halkı yönetmek için 8 üyeden oluşan *Zargo* Konseyi'nden yararlanıyordu. Bu kişilere *zargıçlar* (Türkçe “yargıçlar” diyebiliriz) deniyordu ve seçkin boy liderleri (*zaysanlar*) ve din adamları arasından seçilmekteydi. *Zargo*, bir nevi hükümet konseyiydi ve gelenekler ve örf-adetlere göre hükümler çıkarır, *zargıçlar* hanın danışmanları sayılırlardı. Ancak han çoğunlukla *Zargo*'nun kararlarını pek kayda almazdı (*Oçerki İstorii Kalmytskoy ASSR*, 1967, s. 230-234). Eskiden *zargıçlar* hana yakın kimseler arasından seçiliyorsa, 1762'den sonra tüm Kalmuk uluslarından seçiliyordu ve Rus hükümeti tarafından onaylanıyordu. Bu da büyük ölçüde hanın yetkisini zayıflatıyordu (V. B. Ubuşayev, M. V. Nadbitov, 2012, s. 74-77).

değiştirilmesi için adımlar atmış, *zargıç*ların yetkileri genişletilmiş, onların seçilme sistemi değiştirilmiştir. Yani Z. V. Togan'ın deyimiyle "Kalmuk Hanlığı'nın esas kuvvetini teşkil eden kabile reislerinin ve beylerin teşkil ettiği ananevi kurultay yerine "halk yargusu" kurulmuş, buna Rus dostu olan ve eşraftan olmayan unsurları getirerek Rus dostu olan unsurlardan bir hükümet kurulmuştu" (Togan, 2003, s. 98). Diğer taraftan Qing İmparatorluğu (Çin) ile savaşı kaybeden Cungar Hanlığı'nın tarih sahnesinden silinmesinden sonra anavatan topraklarının boş kaldığı söylentileri gelmekteydi. Böylece İdil Kalmuklarının bir kısmı anavatanlarına dönmek istiyorlardı. Göç meselesiyle ilgili Cungar noyanı (beyi) Amursana'nın silah arkadaşı Şeren'in de propagandaları başlamıştı. Şeren Noyan'a göre, "İdil Kalmukları, Prusya, Türkiye ve Kalmuk Tatarlarına karşı savaşlarda öyle ustalaşmışlardı ki Rusya, hatta Çin ile kafa tutabilecek durumdaydılar ve geniş ve zengin meraların olduğu eski topraklarını geri alabilecek güçteler. Rus hükümeti ise Kalmukların özgürce konup göçmelerine izin vermiyordu" (Boldyreva, 2017, s. 43; Levşin, 1996, s. 248). Buna Lamaist din adamları da destek veriyorlardı. 1770 yılının başlarında Kalmuklar göç meselesiyle ilgili Çin hükümetiyle anlaşmaya varmışlardı. Çin'den ilk elçiliğin Kalmuk Hanlığı'na ziyareti 1715 yılında gerçekleşmişti (İvanovskiy, 1893, s. 2-26). İkinci Çin elçiliği Kalmuk Hanlığı'nı 1731 yılında ziyaret etmiştir. Elçiliğin önemli bir sözlü teklifi de Çin'in Galdan Tseren'e karşı askerî hareketlerinde Kalmukların müttefik olarak iştirak etmesiydi. Ancak Rusya'nın planları başkaydı. Dolayısıyla Kalmukların yeni seçilen hanı Tseren

Donduk, Çin'e askerî yardım meselesi konusunda sadece Rusya imparatoriçesinin karar vereceğini bildirmiştir (Boldyreva, 2017, s. 69). 1734 yılında Galdan Tseren, Çin ile barış anlaşması yapmış, bu mesele de kapanmıştır. Sonraki dönemlerdeki Çin-Cungar Hanlığı savaşlarında Kalmuklar Rusya'nın telkinleriyle tarafsız kalmışlardır. Burada yine Kalmuk Hanlığı'nın Çarlık Rusya'sının egemenliği altında olması da önemli rol oynamıştır. 1745 yılında Galdan Tseren'in ölümünden sonra ülkede patlak veren taht kavgalarını fırsat bilen Çin, Cungar Hanlığı topraklarını işgal etmeye başladığında Kalmuk hanı Donduk Daşı soydaşlarına yardım etmeye çalışmamıştı bile. Bu savaşta 600.000 Oyrattan ancak 40.000 kadarı kurtulabilmiş ve Rusya'ya kaçmışlardı (Bokşçanın, 2002, s. 332). Rus hükümeti Donduk Daşı Han'a Cungarya'daki soydaşlarına çağrıdan bulunmasını ve onları Rusya'ya yani Kalmuk Hanlığı'na gelmeleri için çağırması talimatı vermiştir. Kalmuk tayşileri de tebaalarının sayısı arttırmak ve ülkeyi güçlendirmek için Cungarya'daki soydaşlarını kendilerine çekmeye çabalamışlardır. Kalmuklar arasında Ortodoks kilisesinin misyonerlik faaliyetlerini hakkında önemli çalışmalar bırakan Rahip Guriy'e göre "Kalmuklar her zaman tamamen özgür yaşamak isteyen ve Rus nüfusunun çoğunluğu ile organik bir bağ kurmak istemeyen bir halktı ve Cungarya'ya geri dönme fikri Kalmuk liderlerinin kafasında her zaman vardı" (Arhimandrit Guriy, 1915, s. 156-150, 220-221). Rus araştırmacı N. Ya. Biçurin de Kalmukların İdil kıyılarına geldiklerinden bu yana sadece Cungarya ile değil, aynı zamanda Çin ve Tibet ile de ilişkileri kesmediğine dikkat çekmiştir (Biçurin, 1991, s. 43-44, 89-90). Z. V. Togan'a göre

ise, “Ubaşı Han⁷ kendi devletinin sonu geldiğini anlamıştı, çünkü o Rusların Kazaklarda da hanları yok ederek “halk mümessillerini” iş başına getirmekte olmalarının neticelerini kendi gözü ile görmekteydi” (Togan, 2003, s. 98). Yani Rus makamlarıyla ilişkiler bozuldukça veya kendi aralarında anlaşmazlıklar ortaya çıktıkça Kalmukların Cungarya’ya dönme istekleri artmaktaydı. Böylece Kalmukların önemli bir kısmı Cungarya’ya göç etme fikrini benimsemişlerdir. İdil Kalmuklarının çoğunluğunu Torguut kabilesi oluşturmaktaydı, 1771 yılında Rusya’yı terk edenlerin önemli bir kısmı da onlardandı. Dolayısıyla bu göç Rus tarih yazıcılığında “Torguutların Kaçışı” diye bilinmektedir (Çimitdorjiyev, 2002, s. 195). Kazak tarihinde ise bu hadise muhtemelen mecazi anlamda “Şaңdı Jorık”, yani “Tozlu Yürüyüş” olarak adlandırılmıştır.

1771 “Tozlu Yürüyüş” Hadisesi

Bu sırada İdil Kalmuklarının başında, Donduk Daşı’nın oğlu Ubaşı Han bulunuyordu. Sıradan Kalmuklar, Rus yanlısı Noyanlar ve Kazakların Küçük Cüz hanı Nuralı’dan Orenburg ve Astrahan valiliklerine Kalmukların göç planlarıyla ilgili raporlar geliyorlardı. Ancak ilk başta Çarlık hükümet bunu pek önemsememişti. Kalmuklar 1771 yılının başlarında otlak anlaşmazlığı sebebiyle Kazaklara saldırmışlar, ancak büyük bir kayıp yaşamışlardı. Bu durum Ubaşı Han’ı Küçük Cüz hanı Nuralı ile anlaşmaya varmaya zorlamıştır. Ubaşı Han, Nuralı’ya elçi göndererek

⁷ Ubaşı Han (1744-1774), İdil Kalmuklarının beşinci son hanıdır. 1758’de tahtın varisi ilan edilmiş ve 1761’de Çarlık Rusya’sı Kalmuk Hanlığı’nın yeni hanı olarak tanınmıştır.

“Kazak topraklarından sağ salim geçmelerine izin verdiği takdirde çok sayıda hayvan takdim edeceğini” vaat etmiştir. Ancak Nuralı Han bu teklifi reddetmiş, Rus yönetimine bunu haber vermiş ve onlardan olası çatışma durumunda asker yardım istemiştir (AVPRİ, f. 119, op. 1, d. 118, l. 411). Yine de Kazaklar Çarlık Rusya’sının Kalmuklarla ilgili politikasında güvenilir müttefikleri değillerdi. Rus kaynaklarının bildirdiğine göre, Kazaklar sınır hatlarında oluşan kötü durumdan faydalanarak sık sık Rus köylerine baskınlar düzenliyorlar, hayvanlarını çalıyorlar, Rus köylülerini esir alıp götürüyorlardı (GAOO, f. 366, op. 1, d. 67, l. 34 ob). Diğer taraftan Kalmukların Cungarya’ya göç etmesi aslında Kazakların işine geliyordu, çünkü bu İdil-Jayık bölgesinin boşalacağı anlamına geliyordu. Durum netleşmeye başlayınca Çarlık Rusya’sı hemen harekete geçmeye başlamıştır. Çünkü Kalmukların Rusya’yı terk etmesi hükümetin planlarına ters düşmekteydi. Çarlık hükümet önemli bir miktarda vergiye tabi nüfus kaybedecekti, ayrıca bu olay Rusya egemenliği altındaki başka halklara da olumsuz bir örnek teşkil edebilirdi.

Müneccimler Ubaşı Han’ın göç hareketine başlaması için en iyi günün 5 Ocak 1771 tarihi olduğunu bildirmişlerdi. Ancak Cungarya’ya göç için şartlar elverişli değildi. 1770-1771 yılının kış mevsimi ılıman geçiyordu ve güneyde ırmaklar uzun bir süre donmamıştı. 5 Ocak 1771 yılında yaklaşık 169.000 kişiden ibaret 33.000 hanelik Kalmuk göç yoluna çıkmıştır. Ancak İdil Nehri’nin sağ (batı) tarafındaki Kalmuklar nehrin donmaması sebebiyle bu göçe geç kalmışlardı (Togan, 2003, s. 98). 18-20 Ocak’ta Kalmuklar Jayık Irmağı’nı geçmişler, 18 Şubat’ta ise Jem Irmağı’na ulaşmışlar, burada mola vermişlerdir.

Burada 20 Mart'ta Nuralı Han'ın birlikleri Kalmuklarla çatışmış, Kalmuklar mağlup olmuş, birçok insanını kaybetmiş, hayvanları kaçırılmıştır (AVPRI, f. 19, op.1, d. 118, l. 415). 10-15 Nisan'da Mugacar Dağı'nı geçen Kalmuklar mayıs ayının başlarında Ulutau Dağı'nın kuzey yamaçlarına ulaşmışlardı. Kalmukların amaçları olası peşlerine düşecek Rus birliklerinin takibinden kurtulmaktı. Dolayısıyla süratle hareket eden Kalmuklar Rus sınırlarını pek kayıp vermeden terk edebilmişlerdi (Kolesnik, 2003, s. 45). Kalmuklar Jayık Irmağı civarına geldiklerinde Orenburg valisi Küçük Cüz hanı Nuralı'ya Kalmukların Kazaklara saldırmak için yola çıktıklarını haber vermiş ve hükümet adına onlara karşı koymalarını ve Kalmukları durdurmaları gerektiğini bildirmiştir. Aynı talep Orta Cüz Kazaklarına da gönderilmiştir. Karşılığında da Kazaklar bu çatışmalarda elde ettikleri ganimetlerin hepsini kendilerine bırakabileceklerdi. Nuralı Han ve Orta Cüz'den Abılay Sultan Rus hükümetinin iradesini yerine getireceklerini ve bunun için hazırlık yapıldığını haber vermişlerdir. Aslında Kalmuklarla ilk karşılaşmalar Jayık Kozakları olmalıydı. Ancak Jayık Kozakları arasında huzursuzluk hakimdi (ki sonrasında bu Pugaçev İsyanı olayına dönüşecektir) Kalmukları durdurmak için herhangi bir harekette bulunmamışlardır. Kazaklarda ise durum farklıydı. Uzun yıllar süren Kazak-Cungar savaşları iki halkın arasında düşmanlık tohumları ekmişti. Dolayısıyla Rus araştırmacı Levşin'in belirttiği gibi "intikam hırsıyla yanıp tutuşan Kazaklar Kalmuklarla savaşmak ve yağmalamak için hazırlardı" (Levşin, 1996, s. 249). Bir aydan kısa bir süre içinde silahlanmış Kazak birlikleri Jayık Irmağı'ndan Çin

sınırına kadarki bozkırları doldurmuşlardır. Z. V. Togan'a göre, bu yağma saldırılarına Başkurtlar da dâhil olmuşlardı ve Başkurtlardan 10.000 kişilik silahlı süvari birliği teşekkül etmiştir (Togan, 2003, s. 98). Bozkırın doğu ucunda da Rus kaynaklarında Vahşi Kırğızlar veya Burutlar adıyla bilinen Kırğızlar onları bekliyorlardı (Dobromyslov, 1901, s. 149-150). Rus makamları Kazak birliklerine Jayık ve Orenburg Kozaklarının yardımı geleceğini bildirmişlerdi. Ancak Orenburg Kozak birlikleri hayvan yemlerinin azaldığını bahane ederek yarı yolda geri dönmüşlerdir. Aynı durum Orsk Kalesi'nden sefere çıkan Kozaklar için de geçerliydi. Onlar da askerlerin hastalandığını ve hayvanların telef olduklarını bahane etmişlerdir. Yani Kalmukları durdurmak için sefere çıkan Rus birlikleri hep "gecikmiş" oluyorlardı (Meyer, 1865, s. 16) Bu da muhtemelen Rus birliklerini olaya dahil etmeden göçebelerin birbirlerini yok etmelerini öngören Çarlık hükümetin planıydı.

Kalmuklarla çatışmalara neredeyse tüm Kazak hanları ve sultanları dahil olmuşlardır. Kazak birlikleri büyük çatışmalardan kaçarak "vur-kaç" taktiğiyle ani saldırılar ve yağmalar yaparak Kalmukları yıpratmaya başlamışlardı. Kalmukların küçük bir kısmı Sagız Irmağı boyunca Ayşuvak Sultan'ın saldırısına maruz kaldıysa, diğer bir kısmına Or Irmağı kıyısında Nuralı Han'ın birlikleri saldırı düzenlemiştir. Yol boyunca yorgun ve bitkin Kalmuklar her taraftan Kazakların saldırılarına uğruyorlar, hayvanları yağmalanıp, insanları esir götürülüyordu. Mart ayından yaz ortasına kadar, neredeyse dört ay boyunca Kalmuklar, Kazak birliklerinin sürekli saldırılarını güçlkle püskürterek göç yoluna devam ediyorlardı. Haziran sonunda Sarıarka'yı geçmiş, Balkaş Gölü

civarında Moyıntı Irmağı'na yaklaşmışlar, burada mola vererek sefere devam edeceklerdi. Burada onları Abılay Han liderliğindeki 50.000 kişilik Kazak birliği kuşatmıştır. Kuşatmaya Nuralı Han, Sultanbet, Urus ve Adil Sultanlar da iştirak etmişlerdir. Durumun ölümcül tehlikesini hisseden Kalmak liderleri Abılay Han'a aralarındaki en yetkili yedi kişinin de dahil olduğu elçiler göndermişlerdir. Kalmık elçileri Ubaşı Han'ın selamlarını ileterek "Kazaklar ve Kalmaklar eski zamanlardan beri akraba halklardır, savaşmaya devam etmemizin bir anlamı yok. Barış yapmayı teklif ediyoruz," diyerek gidecek yerleri olmadıklarını, eğer toprak tahsis edilecekse Kazakların tabiiyetine gireceklerini bildirmişlerdir. Kalmak elçilerinin önerisini görüşmek üzere Abılay Han bir kengeş (toplantı) toplamıştır. Ancak katılımcıların görüşleri ikiye bölünmüştür. Abılay Han, Kalmukların teklifini kabul etmeye meyilli olsa da birçok kabile reisi ve birlik komutanları anlaşmaya varmanın yararsız olduğunu, Kalmukların kandırmak için bu sözleri söylediklerini, dolayısıyla bu fırsatın değerlendirilmesi gerektiğini ve Kalmukların tamamen yok edilmesi gerektiği konusunda ısrar etmişlerdir. Abılay Han silah arkadaşlarını barış yapmaya ikna edememiştir (Abuyev, 2013, s. 187). Üç günlük bir ateşkes ilan edilmiş, son gün esirlerin değiş-tokuş edilmesi ve nihayet kararın verilmesi planlanmıştı. Muhtemelen Ubaşı Han ya başından beri gerçekten de vakit kazanmak için hileye başvurarak barış teklifi yapmıştı, ya da barış anlaşması yapılmayacağını fark etmişti. Böylece üçüncü gün gece yarısı Kalmuklar saldırıya geçmişler ve güçlü bir taarruz sonucunda kuşatmayı kırmayı başarmışlardır. Kalmuklar Balkaş Gölü'nün batısından İli Nehri kıyısıyla Cungarya'ya

ulaşmayı planlamışlardı. Ancak Kazaklar onları su kaynaklarına yaklaştırmayınca çöl bozkırlarda susuzluk ve açlıktan büyük bir kısmı maktul olmuşlardır. Her gün binlercesi Kazaklara esir düşüyorlardı. Sadece en güçlü ve silahlanmış bir kısmı Kastek, Kaskelen ve Narıncol üzerinden Cungarya'ya ulaşabilmişlerdir. Çin imparatoru Abılay Han'a mektup yazarak Kazakların Kalmukları takip etmemesi, saldırmaması konusunda yardımcı olmasını istemiştir (Boldyreva, 2017, s. 142). Böylece 1771 yılının kışında, İdil kıyılarını terk ederek Cungarya'ya göç eden Kalmuklarından sadece 70.000 kadarı oraya ulaşabilmiştir. Kalmukların çoğunluğu göç yolunda kılıçtan geçirilmişler, hayvanları yağma edilmiş, kadınları ve çocukları esir edilerek Harezm ve Buhara taraflarına satılmıştır (Togan, 2003, s. 98). Bu çatışmalarda Kazaklar da büyük kayıp vermiştir. Birçok Kazak savaşıçı çatışmalarda maktul olmuş, onlar için kahramanlık destanlarında ağıtlar yakılmıştır. Bunların arasında Jantay Batır ve Bayan Batır, Kazak-Kalmuk savaşlarını anlatan destanlara konu olmuştur.

Sonuç

Kalmuklar için bu göçün sonuçları Kalmuk Hanlığı'nın da tarih sahnesinden silinmesiyle sonuçlanmıştır. Kazak-Kırgız topraklarından geçerken çok sayıda insanı ve hayvanını kaybeden Kalmuklardan Cungarya'ya çok az bir kısmı ulaşabilmişlerdir. 1772'de Çin imparatoru Qianlong'un emriyle İli Irmağı'nın kıyısına "Torguutların kendi özgür iradeleriyle anavatanına geri döndüğünü ve Qing

Hanedanı'nın egemenliğine girdiğini" anlatan taş yazıt dikilmiş (*Memoires*, 1776) ise de Kalmukların bağımsız bir devlet kurmalarına izin verilmemiştir. Kalmuklar Moğolistan ve Doğu Türkistan'daki *Casaklar* adı verilen idarî birimlere yerleştirilmiştir. Ubaşı Han ve bazı Kalmuk kabile reislerine hediyeler ve unvanlar takdim edilmiş, Kalmuklar ise Qing Hanedanı'nın tebaaları olarak ilan edilmiştir (Çimitdorjiyev, 2002, s. 201). Rusya'da ise 1771'de Kalmukların gidişinden sonra (1771) Kalmuk Hanlığı feshedilmiştir (Batmayev, 1993, s. 367). Diğer Kalmukların kaçmamaları için hepsi İdil Nehri'nin sağ kıyısına geçirilmişlerdir. Rus hükümetinin Qing Hanedanı'na Kalmukların geri gönderilmesiyle ilgili talepleri bir netice vermemiştir (Çimitdorjiyev, 2002, s. 202-205). Onlardan boşalan topraklarda daha sonraları Rusya'nın müdahalesi ile Kazakların Küçük Cüzünden bölünen kabilelerle Astrahan eyaletine bağlı Bökey Ordası (diğer adı İç Orda) (1801-1849) kurulmuştur. Bazı araştırmacılara göre, Kalmukların Cuncarya'ya göç etmesinden kârlı çıkan Qing Hanedanı ve Kazaklar olmuştur. Qing Hanedanı sınırlarını koruyacak yeni bekçilere sahip olurken, Kazaklar İdil-Jayık toprakları için sürekli çatıştığı rakiplerinden kurtulmuşlardır (Boldyreva, 2017, s. 167). Çar I. Pavel döneminde Kalmık Hanlığı kısa bir süreliğine tekrar canlandırılmaya çalışılmıştır. Ancak iktidar bu sefer Torguutlara değil Dörböt kabilelerine verilmiştir. Ancak Dörbötler diğer Kalmuk kabilelerine hükmetme gücüne sahip olamayınca hanlık yine feshedilmiştir.

Bu olay hem Kazaklar hem Kalmuklar açısından bir trajedi idi. Çarlık Rusya'sının kışkırtmalarıyla iki göçebe halk birbirine saldırmış, yok etmeye

çalışmıştı. Bu olayla bağlantılı olarak Kazaklar ve Kalmuklar arasındaki ilişkiler uzun bir süre gergin kalmıştır. Kazak tarihinde de Kalmuklar ve Cungarlar hep olumsuz anlatılmış, Kazakların has düşmanları olarak gösterilmiştir. İki halkın düşmanlığını doğuran sebepler ve bu meseledeki Rusya ve Çin'in rolleri araştırılmamıştır. Sanırım Kazak-Kalmuk ilişkileri tarihine başka bir açıdan bakmanın zamanı gelmiştir.

Kaynakça

- Abuyev, K. K. (2013). *Abylay Han. Sovremenniki i Nasledniki*, Kökşetau: Areket.
- Apollova, N. G. (1960). *Ekonomiçeskiye i Polițiçeskiye Svyazi Kazahstana s Rossiiyey v XVIII-naçale XIX v.*, Moskva: İzd. AN SSSR.
- Arhimandrit Guriy (1915). *Oçerki po İstorii Rasprostraneniya Hristianstva Sredi Mongol'skih Plemen, t. 1., Kalmyki*, Kazan'.
- Arhiv Vneşney Politiki Rossiyskoy İmperii (AVPRI)*, f. 119, op. 1, d. 118, l. 411.
- Basin, V. Ya. (1971). *Rossiya i Kazahskiye Hanstva v XVI-XVIII vv.*, Alma-ata: İzd. Nauka.
- Batmayev, M. M. (1993). *Kalmyki v XVII-XVIII Vekah. Sobytiya, Lyudi, Byt.*, Elista: Kalmknogoizdat.
- Berber, O. (2012). Kalmuk Adı Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD)*, 1 (2), 47-62.
- Biçurin, N. Ya. (1991). *İstorîçeskoye Obozteniye Oyratov İli Kalmykov s XV Stoletiya do Nastoyaşçego Vremeni*, Elista.
- Bokşçanin, A. A., Nepomnin, O. Ye. (2002). *Liki Sredinnogo Tsarstva*, Moskva: İzd. Lomonosov.
- Boldyreva, O. N. (2017). *Kalmytskoye Hanstvo v Vostoçnoy Politike Rossii v XVIII v.*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elista.
- Boldyreva, O. N. (2017). Utrata Kalmykami Svoey Gosudarstvennosti v 1771 Godu, *Vestnik Dagestanskogo*

Gosudarstvernnogo Universiteta, tom 32, seriya 2, vyp. 2, 43-47.

Çimitdorjiyev, Ş. B. (2002). *Natsional'no-Osvoboditel'noye Dvijiye Mongol'skogo Naroda v XVII-XVIII vv.*, Ulan-ude: İzd. Buryatskogo Nauçnogo Tsentra SO RAN.

Dobromyslov, A. İ. (1901). *Turgayskaya Oblast'. İstoriçeskiy Oçerk*, Orenburg: Tip. Turgayskogo Oblastnogo Pravleniya.

Doğan, O. (2021). *Kazak Hanlığı'nın Çarlık Rusyası ve Cungarlarla İlişkileri (Rus ve Kazak Kaynaklarına Göre)*, Ankara: TTK Yayınları.

Geraklitov, A. A. (1923). *İstoriya Saratovskogo Kraya XVI-XVIII vv.*, Saratov: İzd. Drukar.

Gosudarstvenny Arhiv Omskoy Oblasti (GAOO), f. 366, op. 1, d. 67, l. 34 ob.

İstoriya Kazahstana v Russkih İstoçnikah XVI-XX vv. (2005). *Russkiye Letopisi i Ofitsial'nye Materialy XVI—Pervoy Treti XVIII v. O Narodah Kazahstana*, red. R. K. Nurmaganbetov, t. 2. Almatı: İzd. Daik-Press.

İvanovskiy, A. A. (1893). *Mongoly-Torgouty. Trudy Antropologičeskogo Otdela Obşçestva Lyubiteley Yestestvoznaniya*, vyp. 3, Moskva.

Kalan, E. (2008). *Cungar Hanlığı'nın Siyasi Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları.

Kara, G. (2018). 18.-19. Yüzyılda Kazak Topraklarının Kolonileştirmesinden Kozak İskanlarının Rolü. *Selçuklu Tarihinin Zamansız Kaybı (Prof. Dr. Feda Şamil Arık'a Armağan), Türk Tarihine Dair Yazılar III*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 415-431.

Kazahsko-Russkiye Otnoşeniya v XVI-XVIII vekah. Sbornik Dokumentov i Materialov (KRO). (1961). Alma-ata: İzd. AN KazSSR.

Kiçikov, M. L. (1994). *Obrazovaniye Kalmytskogo Hanstva*, Elista: Kalm. Knij. İzd.

Kolesnik, V. İ. (2003). *Poslednyeye Velikoye Koçev'ye: Perehod Kalmykov iz Tsentral'noy Azii v Vostoçnuyu Yevropu i Obratno v XVII i XVIII Vekah*, Volgograd.

Lemercier-Quelquejay, Ch. (2009). Voljskiye Kalmyki Mejdu Rossiyskoy i Osmanskoy İmperiyami v Period Pravleniya Petra Velikogo (po Dokumentam Osmanskogo Arhiva), *Vostochnaya Yevropa Srednevekov'ya i Rannego Novogo Vremeni Glazami Frantsuzskih İssledovadeteley*, Kazan.

Levşin, A. İ. (1996). *Opisaniye Kirgiz-Kazatskih ili Kirgiz-Kaysatskih Ord i Stepey*, Almatı: Sanat.

Materialy po İstorii Kazahstana i Tsentral'noy Azii. (2011). Vypusk 1, Astana.

Memoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, ect. de Chinois I Par les missionnaires de Pekin. (1776). T. 1., Paris.

Meyer, L. (1865). *Kirgizskaya Step' Orenburgskogo Vedomstva*, St.-Peterburg.

Natsional'ny Arhiv Kalmykii (NARK), f. 36, op. 1, d. 100, l. 33.

Oçerki İstorii Kalmytskoy ASSR. (1967). t. I, Moskva.

Pal'mov, N. N. (1992). *Oçerk İstorii Kalmytskogo Naroda za Vremya Prebyvaniye v Predelah Rossii*, Elista: Kalm. Knij. İzd.

Pozdneyev, A. M. (1886). Astrahanskiye Kalmyki i İh Otnoşeniya k Rossii do Naçala Nyneşnego Stoletiya. *Jurnal Ministerstva Narodnogo Proşveşçeniya*, çast' 244, Mart, otd. 2.

Sabitov, J. M. (2014). Kazahsko-Kalmytskiye Otnoşeniya v 1700-1715 Godah. *Srednevekovyye Tyurko-Tatarskiye Gosudarstva*, no. 6.

Temizkan, A. (2012). XVIII. ve XIX. Yüzyılda Rusya'nın Kuzey Kafkasya'yı Kolonileştirmesinde Kozakların İşlevi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XIII (2), Kış, 313-336.

Tepkeyev, V. T. (2005). *Kalmytsko-Krymskiye Otnoşeniya v XVIII Veke: 1700-1771 gg.*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Moskva.

Togan, Z. V. (2003). *Başkurtların Tarihi*, Ankara: Türksoy Yayınları.

Toropitsin, İ. V., Kundakbayeva, J. B., Suseyeva, D. A. (2019). Dlya Tverdogo Primireniya Kaytsakskogo Naroda s Kalmytskim Nadlejit Pokazat' im Udovol'stiye. *Razmennaya Karta v*

Stepnoy Diplomatii v Seredine XVIII v.”. *Oriental Studies*, Is. 5, 750-760.

Ubuşayev, V. B., Nadbitov, M. V. (2012). Razvitiye İnstituta Suda Zargo v Kalmykii XVIII-XIX v. *Vestnik İnstituta*, no. 1 (24), 74-77.

Veselovskiy, N. İ. (1888). Peredpvye Kalmyki na Putyah k Volge. *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya Russkogo Arheologičeskogo Obşçestva*, t. 3, 365-370.

Yerofeyeva, İ. V. (2007). *Han Abulhair: Polkovodets, Pravitel', Politik*, Almatı: İzd. Daik Press.

Yücel, M. U. (2001). Kalmuklar. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXIV, İstanbul, 267.

Zlatkin, İ. Ya. (1978). *İstoriya Cungarskogo Hanstva, 1635-1758*, Moskva: Nauka

.

KIRGIZ BASIN TARİHİNDE ERKİN TOO GAZETESİ (1924-1927) VE İŞENALİ ARABAYEV

Erkin Too Newspaper (1924-1927) and İşenalı Arabayev in The History of The Kyrgyz Press

Gülzada NARMAMATOVA

Dr. Öğr. Üyesi, Manas ve C. Aytmatov Akademisi,
Bişkek/KIRGIZİSTAN,
gulzada.narmamatova@gmail.com

Abstract

The first newspaper in the history of the Kyrgyz press, called Erkin Too (Independent Mountain), started publication on November 7, 1924, about a century ago. As the first national newspaper, Erkin Too has a very important place in the education, modernization and cultural development of the Kyrgyz people.

We see that the forward-thinker intellectuals of the period made great contributions to the publication of the Erkin Too newspaper. The article written by one of the leading intellectuals of the period, İşenalı Arabayev, about the name of the newspaper as Erkin Too, is in the first issue of the newspaper. In the article, important information is given about the independence and freedom of the Kyrgyz people. İşenalı Arabayev, one of the Kyrgyz nationalist intellectuals, visited the cities of Istanbul, Tehran, Bagdad in 1907-1910 and received education.

He continued his education in the famous Galiya Madrasa in Ufa between 1910-1912, and later in the madrasah in Orenburg. In 1923, he was the head of the Scientific Studies Center of the Turkestan Autonomous Republic. He convened the Kazakh-Kyrgyz scientists congress in 1924 and was elected as the chairman of the Kyrgyz Autonomous Region Scientific Studies Committee in the same year. Again in 1924, he wrote

the "Kyrgyz Elifbasi" for Kyrgyz children in Tashkent. At the same time, he is one of the organizers of the Turcology Congress convened in Baku in 1926.

Until today, not enough information has been given about the reason why the newspaper was named as Erkin Too. Since the newspaper is written in Arabic, the content of the newspaper has not been fully revealed until now. The original text of the Erkin Too newspaper is discussed in the article. In addition, information about the name of the newspaper as Erkin Too and the articles published by Arabaev in the newspaper will be given. Evaluations will be made on the importance of the Erkin Too newspaper in the history of the Kyrgyz press, and the articles of İshenalı Arabaev in the newspaper.

Keywords: Kyrgyz press history, Erkin Too newspaper, İshenalı Arabaev

1924 yılının Ocak ayında XII. Bütün Türkistan Kongresi ve aynı sene Mayıs ayında yapılan Türkistan Komünist Partisi'nin VIII. Kongresi, Orta Asya'da milli cumhuriyetlerin kurulması gerektiğini ortaya koymuştur. Haziran 1924'te RKP (b) Merkez Komitesi Politbürosu'nda, 14 Ekim 1924'te ise Tüm Rusya Merkez İcra Komitesi'nin ikinci dönem toplantısında Orta Asya'da milli devletlerin kurulmasına yönelik karar alınmıştır. Böylece, 14 Ekim 1924'te, diğer Orta Asya Sovyet Cumhuriyetleri ile aynı zamanda Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti'ne (RSFSC) bağlı Kara Kırgız Muhtar Vilayeti kurulmuştur (Altımişova: 2013, 74).

Her devlet kuruluşunda olduğu gibi Kırgız devletinin kuruluşunun ilk yıllarındaki sosyal ve kültürel, ekonomik ve siyasi gelişiminde milli aydınların katkısı büyüktür. Kırgız milli aydın çevrelerden oluşan grubun, sosyalizm öncesi Türk – İslam siyasi ve kültürel geleneğinden geldiği bellidir. Kırgız modern

devlet ve düşüncesini oluşturan milli aydınların yetişmesinde geleneksel Kırgız kültürü, Türk ve İslami eğitim kurumları, Ceditcilik hareketi ve Rus yerli okulları etkin rol oynamıştır (Güngör: 2018, 251).

Sovyet yönetimi kurulduktan sonraki yıllarda devletin ideolojik propaganda vasıtası olarak gazete önemli bir yer tutmuştur. 23 Nisan 1924'teki Bolşeviklerin, Rusya Komünist Partisi'nin Merkez Komitesi'nin (kısaltılmış şekli Rusça SK RKP (b)) *“Yayın ve yayın işlerinde parti yönetimini güçlendirmek”* için aldığı kararda, Doğu halklarının özelliklerine uygun gazetelerin çıkarılması, milli cumhuriyetlerde ve vilayetlerde yerli halkın dilinde okul kitaplarının yayınlanması öngörülmüştür. 23-31 Mayıs 1924'te Moskova'da düzenlenen Bolşevik Rusya Komünist Partisi'nin XIII. kongresinde, Milli Sovyet Cumhuriyetleri'nin parti örgütlerine, Sovyet Cumhuriyetleri'nde yerli halkın dilinde yazılan, milli basımların yapılması ve onların halk ile iletişiminin güçlendirilmesi görevi verilmiştir. Bu bakımdan kültürel, ekonomik, siyasî gelişmede ve öncelikle resmi devlet ideolojisini halka yayma ve meşrulaştırmada görev milli aydınlar düşüyordu. Bu görevi yerine getirebilmeleri için halkın okur yazar olması ve kendi dillerinde yayına ihtiyaç vardı. 1924 yılına kadar Kırgız yazarların Kırgızca yazıları Ufa, Kazan, Almatı ve Taşkent şehirlerinde Kazak, Özbek ve Tatar dillerinde basılan gazete ve dergilerde yayınlanmıştır. 7 Ekim 1924'te merkez Pişkek'te matbaa olmadığı için Taşkent'te Kırgızca ilk gazete olarak bildiğimiz Erkin Too gazetesinin ilk sayısı yayınlanmıştır.

İlk Kırgız gazetesinin yayımlanmasında Abdıkadir Orobekov, İşenalı Arabayev, Kasım Tınıstanov,

Yusuf Abdırakmanov, İmanalı Aydarbekov, Osmonkul Aliev, Törökul Aytmatov, Mukay Elebayev, Caynak Saadayev, Tokobay Uulu Moldogazi, Sasıkbay Uulu Satkın, Şükür Uulu Capar, Abdıkayım Uulu Uzakbay gibi milli aydınlar büyük rol oynamışlardır. Pişpek'ten Taşkent'e kadar gitmek, gazeteyi yayıma hazırlamak, matbaada beklemek gibi zorluklara rağmen yayını devam ettirmişlerdir. Bu aydınlardan birisi de kendi döneminin önemli milliyetçilerinden İşenalı Arabayev'dir.

Bazı bilim insanları İşenalı Arabayev'in ismindeki İşenalı kelimesinin aslının Eşenalı olduğunu öne sürmektedirler. Nitekim Erkin Too gazetesinde, resmin altına Arabay uulu E. (Eşenalı) yazıldığını görmek mümkündür.



Resim 1: E.Arabay uulu

Ancak Kiril alfabesiyle ele alınan yayınlarda İşenalı olarak yazılmıştır. Kırgız aydını İşenalı Arabayev'in

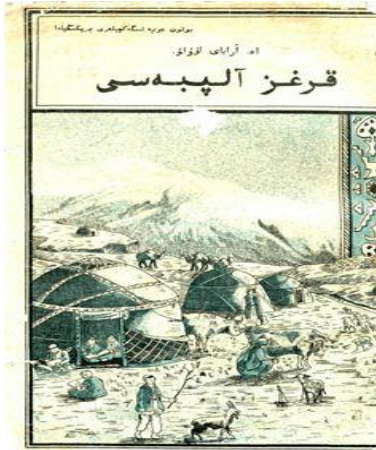
doğum tarihi Ekim 1882'dir (KRBMSDA¹, F. 10, Op. 15, d. 188: 25). Arabayev, Karakol şehrinin Koçkor ilçesine bağlı Kün-Batış köyünde dünyaya gelmiştir (KRBMSDA, F. 10, Op. 15, d. 188: 29). İşenalı Arabayev'in ailesi Sarı Bağış boyuna bağlı Katagan uruğuna mensuptur (KRBMSDA, F. 10, Op. 15, d. 188: 17). İşenalı, annesinin isteği ile Kur'an öğrenmek için bir medreseye kaydolmuştur. Ancak oradaki eğitimden memnun kalmamış, Kanat Han'ın kurdurduğu medreseye gitmeye karar vermiştir. Karakol şehrinde bulunan bu medresede 5 yıl eğitim almıştır. Medrese hocası Tatar olduğu için Tatarca ve Kırgızca eğitim görmüştür. Kendisinin ortak Türk edebi eserlerine vakıf olduğu da muhakkaktır. Çünkü Tatar öğretmeninin Usul-ü Cedit eğitim sisteminden haberi olmuştur ve ona iyi bir eğitim vermiştir. İşenalı'nın, eğitim gördüğü ya da bulunduğu Ufa, Kazan, Orenburg, İstanbul şehirlerinde kitap yayınladığı bilinmektedir. 1911 yılında Moldo Kılıç Şamırcan Uulu'nun «Kıssa Zilzala» adlı eserine ön söz yazarak Kazan'da yayınlamıştır. Kırgız ve Kazak çocukları için «Alippe Caki Tötö Okuu» (Alfabe veya Doğrudan Okuma) adlı ders kitabını K.Sarsakeev ile beraber yazmışlardır. Bu kitap 1911'de Ufa'da Şark Yayınevinde kitap olarak basılmıştır (Tagirov: 1999, 20).

İşenalı Arabayev 1912 yılında "Cazuu Örnekleri" (Yazı Örnekleri) adlı kitabını Orenburg şehrinde yayınlamıştır. Bu kitapta yazı kuralları, kaligrafi, güzel yazı sanatı örnekleri yer almaktadır. Aynı yıl "Orenburgdan Taşkenge Kele Eskerü" (Orenburg'dan Taşkent'e Doğru Gelirken Hatıralar)

¹ Kırgızistan Cumhuriyeti Merkezi Siyasi Dokümanlar Arşivi

adlı seyahat yazıları “Aykap” dergisinin ilk sayısında yayınlanmıştır.

Ufa'dan Kırgızistan'a döndükten sonra okullar açarak çocuklara eğitim vermiştir. Halk arasına karışarak folklor ürünleri derlemiştir. 1916 yılında Ürkün olaylarından dolayı (Kırgız Büyük İsyanı) Çin'e kaçmıştır. 1917 yılında Kırgızistan'a dönmüş, Sovyet iktidarı için çalışmıştır. 1922-24 yılında Türkistan Halk Komiserleri Konseyi'nde çalışmıştır. Taşkent'te ilmi komisyon başkanlığı yapmıştır. Onun başkanlığı altında Kırgız alfabesi oluşturulmuştur. 1922 yılında Sagimbay Orozbek Uulu'nun anlattığı Manas Destanı'nın yazıya geçirilmesini organize etmiştir. 1924 yılında ilk Kırgız alfabesini kitap olarak yayınlamıştır. Kırgız yazı dilinin oluşturulması ve gramer yapısının sistemleştirilmesinde çok emek harcamıştır.



Resim 2: İshenali Arabayev'in yayınladığı İlk Kırgız Alfabesi

Kırgızca olarak yayınlanan ilk gazete Erkin Too'nun yayınlanmasına büyük katkı sağlamıştır. Gazetenin

ilk sayısında gazetenin neden Erkin Too (Bağımsız Dağ) olarak adlandırıldığına dair uzun bir makale yayınlamıştır. Aşağıda İşenalı Arabayev'in yazdığı makalenin kısa bir çevirisi yapılmıştır.

Erkin Too (Bağımsız Dağ)

Kırgız halkı

Yüzyıllardır Kırgızlar için dünyada *gök ayrılmaz, yer (toprak) sert olup*² Kırgızların tek sığınacağı dağ olmuştur. Geniş alana, düzlüğe çıkarsa etrafındaki güçlü milletler kanını su gibi akıtmışlardır. Düşmanlar Kırgız erkekleri köle, kadınları da cariye yapmışlardır.

İşte o gördükleri zorluklar nedeniyle Kırgızlar medeniyetten uzak kalmışlardır. Dağa sığınarak hayatlarını devam ettirmişlerdir. Tepesi göklere uzanan dağ içinde bağımsız yaşamış, rahat konuşabilmişlerdir. İnci gibi sıralanmış dağların kucığında argali, kulja, dağ keçisi gibi oyun oynayarak dağın çiçeklerine, ağaç gövdesine, doğa güzelliğine sarılan, berrak suyu içen sendin Kırgız halkı.

Kız oyunu³ olduğunda gençler oyuna ilk önce Erkin Too (Bağımsız Dağ) şarkısını söyleyerek başlıyorlardı. O şarkı işte böyle:

Erkin, erkin, erkin too, (Bağımsız, bağımsız,
bağımsız dağ)
Erkin toogo men çıksam. (Bağımsız dağa ben
tırmanırsam)
El karaany körünböyt. (Hiçbir kara görünmez)

² Çektikleri zorluklardan dolayı göğe çıkamamış, yere girememiş anlamına gelir.

³ Evlilik düğünde uygulanan milli oyun

Köldö catkan köp ördök, (Göle giren çok ördek)
Laaçın tiyse bölünböyt. (Laçın saldırısa bile
bölünmez)
Kasabada kar catat. (Buzullarda kar var)
Botosu menen nar catat. (Yavrusu ile deve yatıyor)
Ceñesi menen kız catat (Yengesi ile kız yatıyor)
Ceñesin öpsönj cez tatıyt, (Yengesini öpersen bakır
tadar)
Kızın öpsönj alma, şeker, bal tatıyt. (Kızı öpersen
elma, şeker, bal tadar)

Bunun dışında en sevdiğimiz şiirlerde de bağımsızlıktan, özgürlükten, dağlardan söz ederiz. Kırgız'ın gönlünde her zaman bağımsızlık, özgürlük ve dağ vardır. Ancak yakın zamanlardan beri Rus'un zalim padişahı Nekeley bizim bölgeleri elde ettiğinden dolayı her zaman gönlümüzde tuttuğumuz bağımsızlık ve özgürlük öldü, dağ ise örümcek ağına takılmış sinek gibi etrafından kuşatıldı.

Özgürlüğü, bağımsızlığı sevmek; özgürlüğü, bağımsızlığı kaybettiğinde bütün gücünü kullanarak mücadele etmek; özgürlük, bağımsızlık için can vermek doğanın en büyük borcudur. Kırgız halkı bağımsızlık, özgürlük ve dağ için çok kan dökmüştür.

Tarihimizdeki ilk gazeteye; Kırgız'ın gönlünde tuttuğu, arzu ettiği bağımsızlık, özgürlük ile dağ birleştirilerek Erkin Too (Bağımsız Dağ) ismi verildi. Bağımsızlık ve özgürlük için dökülmüş kanların, dökülmüş göz yaşların, satılmış başların, ezilmiş kemiklerin; ayrılmışsın ailenden, sevdiklerinden; erlerin köle, bayanların cariye olmuş. Bağımsızlığı elinde sağlam tut Kırgız! Sağlam tut!

Erkin Too gazetesi bir yönden bütün dünya işçilerinin, diğer yönden Rusya topraklarındaki işçilerin Ulu Gün'ü olarak sayılan 7 Ekim'de size

hediye olarak sunuluyor. Bütün dünya işçileri diyerek İşçi Sınıfının Kurtuluşu İçin Mücadele Eden Yoldaş Lenin'in Yolu yaşasın! (Erkin Too: 1924, 4-5).

İşenali Arabayev'in yazdığı bu makalede görüldüğü gibi milliyetçi aydınlar, Kırgız halkının yüzyıllardır arzu ettiği bağımsızlığı Sovyet yönetimi vasıtasıyla elde edebildiklerini, bağımsız bir ülke olarak yaşayacaklarını düşünmüşlerdir. Sovyet iktidarına candan hizmet etmişlerdir. Ancak bu aydınlar 1930'lu yıllardan itibaren "ülkeye milliyetçilik fikrini sokmaya çalışan ajanlar" olarak görülmeye başlamıştır. Sovyetler Birliği'nde yaşayan Türk topluluklarında bir milyondan fazla bilim adamı, şair, yazar, gazeteci, aydın, din adamı ve halktan insan "halk düşmanı" ilan edilerek öldürülmüştür. Onlardan birisi de İşenali Arabayev olmuştur. İşenali Arabayev, 11 Mayıs 1933'te Sovyet iktidarına karşı milliyetçilik yaptığı gerekçesiyle cezalandırılarak hapse atılmıştır. Taşkent'te aynı sene 7 Haziran'da vefat etmiştir. Kırgız Sovyet Devleti'nin kurulmasında, Erkin Too gazetesinin yayınlanmasında, halkın aydınlanmasında büyük katkısı bulunan toplumun elit tabakası 1930'lu yıllarda neredeyse tamamen yok edilmiştir. Kırgız aydınlarından Erkin Too gazetesinde çalışanlar da 1937-38 yıllarında Sovyetler Birliği genelinde Büyük Temizlik adı verilen tasfiye hareketinden nasibini almışlardır (Derviş: 2019, 169).

Görüldüğü gibi o dönemde Kırgız liderlerinin hem siyasi açıdan, hem bireysel açıdan güçlenmeleri ve bağımsızlığı, özgürlüğü istemeleri Stalin'i ve onun yanındaki yandaşlarını tedirgin etmiştir. Eğer bu seçkinler güçlenseydi, Sovyet iktidarına karşı duracaklar hatta kendi milli cumhuriyetlerini kurmak

isteyecekler ve kuracaklardı. Aynı şekilde halkın aydınlanmasına büyük katkısı olan Erkin Too gazetesi çalışanları Kırgız devletinin kurucu liderleri olmuştur. Bütün bu liderlerin 1930'lu yıllarda yok edilmesi Kırgız halkının bağımsızlık ve özgürlük düşüncelerini yok etmeye yöneliktir.

Kaynakça

Altımişova Zuhra (2013) Kırgızistan'da İlk Milli Gazetenin Tarihçesi (1924-1940).

SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:29, ss.73-90

Derviş, Leyla (2019) Kırgızistan'da siyasi katliam (1937-1938) *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* *Kafkas University Journal of the Institute of Social Sciences* Bahar Spring 2019, Sayı Number 23, 169-185

Gungor, Ebubekir (2018) Çağdaş Kırgızistan'ı Şekillendiren Milli Kadronun Kökenleri, *Sosyal, Beşeri Ve İdari Bilimler'de Akademik Araştırmalar-I*, 249-267

Арабаев Ишенаалы. Туулган күнүн 110-жылдыгына арналган жыйнак. (1993), Бишкек.

Эркин Тоо газетасы, 1924, №, Ташкент.

Тагиров Р. (1999). Очерки истории Татарстана и татарского народа XX века, Казань.

Плоских С.В. (2008) Из истории первого противостояния интеллигенции и власти Кыргызстана (сер. 20-х – сер. 30-х годов XX в.)— *Вестник КРСУ*. №

ESKİ TÜRKLERDE DEVLET YÖNETİMİ: SINIRLI MONARŞİ

State Government in Old Turks: Limited Monarchy

Gülbüz ÖZDEMİR

Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi İİBF, Siyaset
Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Çankırı/TÜRKİYE,
gozdemir@karatekin.edu.tr

Abstract

Communities living in different geographies may have different structures;and it is impossible to evaluate their political structures in particular without taking into account these values. In this regard, attempts to understand such concepts as power and legitimacy, all of which are influential in shaping political life, as well as the relations that exist between them, may be futile in isolation from the prevailing political culture. Understanding and values such as "töre", "kut" "kurultay" and "ülüş", which have an important place in Turkish political culture, played a decisive role on the concepts of authority and legitimacy and in the relations between them. In Turkish political life, in which this understanding and values play a decisive role, "sacredness" and "limitation" have almost come together to produce a unique political culture and an administrative structure. As a result, as of that date, for example, a "limited and responsible monarchy", which had a very different administrative structure from the West, took its place in Turkish political life.

In this study; It will be tried to reveal that the understanding of sovereignty in the old Turks, the sources of this understanding and the administrative structure formed as a result of power relations are quite original. This originality is; It will be stated

that although the wind of absolute, unlimited and irresponsible monarchy blows in the world within historical conditions, it is caused by the emergence of a limited monarchy as a result of values such as “kut”, “töre”, “ülüş”, and “kurultay (congress).

Keywords: Turks, Sovereignty, State, Political Power, Limited Monarchy.

Giriş

Tarih boyunca dünyanın değişik coğrafyalarında var olan her bir topluluk, sahip oldukları farklı sosyal, kültürel, ekonomik, dini vb. değerleriyle birbirlerinden farklı açılım, anlayış ve yapılanmalar üretmişler ve sonuçta kendilerine özgü sosyal ve siyasi yapılar ortaya koymuşlardır. Özellikle devlet, iktidar, otorite, meşruiyet gibi hususlara ilişkin üretilen anlayış, kavram ve yapıların oluşmasında, o toplumun bizzat kendine özgü değerlerin büyük etkisi vardır. Bu bağlamda Türkler de, Orta Asya’dan günümüze kendilerini diğer topluluklardan ayıran kut, töre, ülüş, kurultay gibi farklı anlayış ve değerlere sahip olmuşlardır. Bu anlayış ve değerlerin belirleyici rol oynadığı Türk siyasi hayatında, “kutsallık” ile “sınırlılık” adeta birbirine girerek özgün bir siyasi kültür ve bir yönetim yapısı üretilmiştir. Sonuçta o tarih itibarıyla örneğin Batı’dan oldukça farklı özgün bir yönetim yapısı olan, “sınırlı ve sorumlu bir monarşi” Türk siyasi hayatındaki yerini almıştır. Kısacası; Türklerin devlet anlayışı ile iktidar ilişkilerini ve dahi ürettikleri yönetim yapısını, örneğin Batı’daki süreçlerle ve kavramlarla açıklamaya çalışmanın

hatalı ya da eksik sonuçlara götürmesi kaçınılmaz olacaktır.

Bu çalışmada; Eski Türklerdeki egemenlik anlayışı, bu anlayışın kaynakları ve iktidar ilişkilerinin sonucu oluşan yönetim yapısının oldukça özgün olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu özgünlüğün ise; tarihi şartlar içerisinde dünyada mutlak, sınırsız ve sorumsuz monarşi rüzgârı esmesine rağmen, Türklere özgü kut, töre, ülüş, kurultay gibi değerlerin bir sonucu olarak sınırlı bir monarşinin ortaya çıkmasından kaynakladığı ifade edilecektir.

Sınırlı Monarşi

“Monarşi” kelimesi, Fransızca “Monarche” kelimesinden dilimize girmiş olup Yunanca “tek şef” anlamındaki “Monos” ve “Archen” kelimelerinden türetilen bileşik bir kelimedir. Buradan hareketle monarşi (mutlakiyet), bir devlet yönetiminde devletin temel güç ve yetkilerinin (yasama, yürütme ve yargı) esasen yürütme organı olan tek kişide toplandığı bir devlet düzeni olarak ifade edilmektedir. Daha genel bir ifadeyle ise iktidarın aynı ailede soydan geçme yoluyla kalması şeklinde nitelendirilebilecek bir yönetim tarzını anlatmaktadır (Gözler, 2021). Esas itibarıyla bu yönetim anlayışında, gücü elinde toplayan kişiyi sınırlandıran herhangi bir kural ya da engel bulunmamaktadır. Bu yönüyle monarşi, yüzyıllar boyu dünyada en yaygın yönetim şekli olmuştur.

Daver (1993: 169), yönetenin konumuna göre monarşilerin sınıflandırılabilceğini belirtmektedir. Örneğin, kendisine tanrısal nitelik atfedilen iktidarlara sahip monarşilerde monarkın Tanrı dahil hiç kimseye hesap verme yükümlülüğü yoktur. Yarı tanrısal nitelikler atfedilenlerin bulunduğu monarşilerde ise iktidarın sahibi Tanrı tarafından seçildiği ve iktidarını Tanrı adına sürdürdüğü kabul edilmektedir. Bunlar çoğu zaman, geleneksel tanıma en yakın tanrısal hakka dayanan monarşilerdi. Hangi şekli olursa olsun sonuçta tüm monarklar sınırsız güç sahibiydiler. Monarkın özel çıkarıyla halkın çıkarları adeta özdeşleştirilmişti. Bu açıdan monarşilerde siyasi iktidarın bölünmesi ya da sınırlandırılması bir anlamda onun yok edilmesi anlamına gelmektedir (Akat, 1974).

Mutlak monarşi olarak ifade edilen bu devlet düzeninin değişmesi, örneğin Batı'da ancak uzun yıllar yaşanan birçok sosyal ve siyasi gelişim sonucunda, özellikle de 18. yy. sonlarında, "meşrutî" adı verilen yeni bir tür monarşinin doğmasıyla mümkün olabilmiştir. Verilen mücadelelerle monarkın yetkileri hukukla sınırlandırılmaya başlanmış ve bunlar yazılı birer metin haline (anayasalar) getirilmiştir. Bu sınırlı monarşi türü, meşrutî ya da parlamenter monarşi olarak tanımlanmıştır. Kral, devletin sembolü ve temsilcisi olarak kalmış; yasama yetkisi halk tarafından seçilmiş meclislere, yürütme yetkisi yine seçilmiş hükümetlere ve yargı bağımsız mahkemelere devredilmiştir. Yürütmeyi temsil eden hükümet de bir millet meclisinin kararlarına uymakla yükümlü

tutulmuştur. Sonuçta sınırlı bir yönetim anlayışı Batı'da ancak uzun yıllar sonra yerleşebilmiştir. Bugün başta İngiltere olmak üzere Batı'da birçok ülke bu şekilde yönetilmektedir.

İslam Öncesi Türklerde Yönetim Yapısı

Orta Asya Türk siyaset kültürünün şekillenmesinde töre, kut, ulus, hanedan, kağan gibi temel kavram ve değerlerin büyük etkisi söz konusudur. Bu şekillenme sonucunda Türklerde devlet, egemenlik ve yönetime ilişkin birçok özgün yapıyı ortaya çıkmış ve bu özgün yapılar Türk siyasi tarihi boyunca değişmez bir esas olarak varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple Türklerdeki devlet yönetimi ve egemenlik anlayışı ile bunların birbirleriyle olan ilişkilerini kavrayabilmek için öncelikle bu temel kavram ve değerlerin bilinmesi gerekir. Bu konuda genel olarak iki temel kaynağın öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi Türklerin ilk yazılı belgeleri olarak bilinen Orhun Abideleri ve diğeri ise Orta Asya Türk Mitolojileridir (Bkz: Üçok, 1987: 5).

Konunun ele alınmasında, yazılı kaynak olması sebebiyle öncelikle Abidelerden başlamakta fayda vardır. Abidelerde, her şeyden önce Türklerin toplum ve cemiyet yapısı şu şekilde ortaya konulmaktadır: Oguş (aile) – urug (aileler birliği) – boy (kabile) – budun (boyar birliği) – il (devlet). Burada vurgulanan “il” ifadesi, “devlet” anlamında kullanılmakta ve arkasından devletin unsurları oksızlık (bağımsızlık), uluş (ülke), kün (halk) ve özellikle töre (yasa) olarak

belirlenmektedir (Kafesoğlu, 1997: 227, 233). Özellikle “il” ve “töre”, birbirini tamamlayan ve adeta ayrılmaz iki ifade olarak geçmektedir. İl (devlet)’in varlığı ve devamı ise töre’ye dayandırılmakta ve aralarında birbirlerinin varlık sebebi olan bir ilişki olduğunun üzerinde durulmaktadır. Bilge Kağan, bu ayrılmaz ilişkiyi ve devlet ile töre’nin birlikteliğini, Abidelerde “Üstte gök basmasa, altta yer delinmese, Türk milleti, devletini ve töreni kim bozabilir?” (Kafesoğlu, 1997: 234) sözüyle net bir şekilde ifade etmektedir. Ancak Bilge Kağan’ın ölümünden sonra Göktürk Devleti’nin yıkıldığı töre’nin ise devam ettiği bilinmektedir. Diğer bir deyişle töre, Göktürk Devleti sonrasında kurulan yeni devletlerde de varlığını aynen sürdürmüş ve onların da temel dayanağı olmuştur. Bu da açıkça göstermektedir ki, Türk siyaset geleneğinde her şeyin temelini oluşturan, devletten de önce gelen ve devleti şekillendiren temel unsur, kişiler (kağanlar) ya da kurumlar değil bizzat töre’nin kendisidir. Bu sebeptendir ki töre, Türklerde yüzyıllar boyu önem verilen bir değer olarak başta kağan olmak üzere Türklerin itaat etmek zorunda olduğu olmazsa olmaz bir temel esas olmuştur (Özdemir, 2009: 129; Kafesoğlu, 1997: 246).

Köken itibarıyla Eski Türkçede “törü” fiilinden türeyen (Önder 1976: 225) ve “türetilmek, kurmak ve düzenlenmek” gibi anlamlara¹ gelen töre sözcüğü; önceleri bozkırın hayat şartlarının türettiği dar kapsamlı kurallardan ibaret görülürken, zaman içerisinde hukukî, sosyal, ahlakî, siyasî, vb. değerler

¹ “Töre” kelimesi, tdk.gov.tr (Erişim: 30.05.2022).

kazanarak hemen hemen hayatın her alanını kapsayan düzenleyici, denetleyici ve gelenekleşmiş kurallar bütününe ifade etmeye başlamıştır. Bu yönüyle töre, başlı başına Türklere özgü bir hukuk düzeninin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bunu teyit eder şekilde Önder (1976: 225), Türk toplumu için kapsayıcı kurallar bütününe ifade eden töre kavramının, günümüzdeki karşılığının “hukuk” olduğunu belirtmektedir. Canatar (2012: 25) da, töre/törü/türe terimlerinin eski Türkçede yasa anlamında kullanıldığını belirterek, töre kavramının karşılığının hukuk olduğunu vurgulamakta ve töre’nin hukukla olan ilişkisini açıklamaktadır. Buradan hareketle Türklere yasa işlevi görmüş olan töre’yi, esasen “töre hukuku” olarak ifade etmek mümkündür. Zira töre, bir hukuk düzeni olarak birçok açıdan başta kağanlar olmak üzere yöneticilere sınırlar koymuş ve bu sınırlara uyma zorunluluğu getirmiştir. Böylelikle halk, bir nevi töre’nin (hukukun) üstünlüğü ve kontrolü altında hayatını sürdürme imkânına sahip olmuştur (Özdemir, 2014: 78; Kafesoğlu, 1997: 233; Arık, 1995: 1). Kısacası töre, sahip olduğu işlevlerle, başta kağan olmak üzere hiç kimsenin mutlak, sınırsız ve yanılmaz güç olmadığı ve sahip olunan yetkilerin karşılığında sorumlulukların da olduğu sınırlı ve belirli görevlerle bağlı olunan bir sistem meydana getirmiştir. Bu yönüyle Türk devletlerini, bir nevi hukuk devleti anlamına gelebilecek şekilde “töre sistemi” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Türklere yönetim yapısını anlama bakımından Mardin’in (2018: 108-122) Türklere halk ile yönetim

arasında var olduğunu söylediği “zımnî sözleşme” de önemlidir. Zira hükümdar ile halk arasında karşılıklı uyulması gereken kuralları düzenleyen bu sözleşme, kağanı sınırlayıp ona karşı halka koruyucu bir tampon işlevi görmektedir. Bunu hayata geçiren güç ise bizzat bir hukuk düzeni ortaya çıkarmış olan töre’dir. Mardin (2018: 113-114), yazılı olmasa da zımnî bir sözleşme anlayışının, hükümdar ile halk arasında her zaman karşılıklı bir denge kurduğunu belirterek, Türklerde hükümdarın despot olmasına fırsat vermeyen unsurlardan birisi olduğunu zikretmektedir. Türk siyasi tarihi boyunca halkın sahip olduğu değerleri benimsemiş, paylaşmış, korumuş ve onlarla her açıdan örtüşmüş olan iktidarlar, bu doğrultuda halka hizmet etmiş ve buna karşılık halk da onlara itaat etmiştir. Özellikle Türklerdeki şefkatli (baba) devlet ve itaatkâr (oğul) halk imajı, her zaman bu manayı teyit eden en belirgin bir gösterge olmuştur. Ancak töre’nin aksine keyfi ve zorbaca hareket edilebileceği kaygısıyla, böyle bir durumda kağanın kut’u (iktidarını) kaybedeceği esası da töre tarafından düzenlenmiştir. Burada, kut’u kaybeden hanedan değil bizzat kağanın şahsıdır. Bu düzen içerisinde kağanın temel işlevi ise töre’nin belirttiği özelliklere sahip olması, töre’ye uygun hareket etmesi ve halka karşı görevlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirmesidir (Genç, 1981: 73-74).

Öte yandan töre, sürekli şekilde beyliğin geçici olduğunu vurgulayarak kağanın ilgisini halka hizmete yöneltmiştir. Tahta çıktıktan sonra halkıyla bütünleşmesi gereken kağanın en temel görevlerini

ise töre'ye uyarak davranışlarına özen gösterme, yeni töreler yapıp adaletle uygulama, devletin ve milletin birlik ve beraberliğini, huzur ve güvenliğini, refahını ve nihayetinde adaleti sağlanma olarak ortaya koymakta ve bunların eksiksiz olarak yerine getirmenin ise olmazsa olmaz bir gereklilik olduğunu belirtmektedir. Kağanların bu görevleri yerine getirebilmesi için de; bilgelik, dürüstlük, cesaretlilik, tedbirlik, sabırlılık, affedicilik, şefkat ve güler yüzlülük ve hatta Tanrı korkusu gibi bir takım özelliklere sahip olmaları gerektiği de vurgulanmaktadır (Kafesoğlu, 1997: 346-351). Devleti ve milleti koruma endişesinin bir sonucu olarak beliren bu durum ise devletin en üst makamını temsil eden kağan açısından olmazsa olmaz bir amaç olmuştur. Kağanın diğer tüm işlev ve görevleri, bu temel amacı tamamlayıcı bir rol oynamakta ve ona hizmet etmektedir. Sözelimi halkın yeme-içme ve giyim gibi ihtiyaçlarının karşılanması, sosyal barışın ve düzenin sağlanması, iyi töreler koyup adaletle uygulanması, asker toplanması gibi görevlerin özünde hep bu amacı görmek mümkündür. Kısacası kağan, töre'nin belirlediği bu sınırlar ve şartlar içerisinde kut'u yani egemenlik hakkını ileri sürebilmiş ve onun somut şekli olan iktidarını tam olarak kullanabilmiştir (Özdemir, 2006: 110-111).

Kağanın yapması ya da yapmaması gerekenler, Abidelerde örneğin Bilge Kağanın görevlerini ne derece yerine getirdiğine dair halkına hesap verdiğinden bahisle örnekler verilerek ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Ayrıca halkın ancak bu

şartlarda kağana itaat edeceği aksi takdirde Gök Tanrı'nın kut'u geri aldığı inancıyla kağanın tahttan indirilebileceği de belirtilmektedir. Dolayısıyla kağanın tahta çıkışı meşru olsa dahi, bu sınırlara ve şartlara uyduğu sürece kut'unu ve meşruluğunu koruyabilmektedir (Kafesoğlu, 1981: 73-74). Burada dikkat edilmesi gereken husus, -daha önce de ifade edildiği gibi- itaatsizliğin hanedana karşı değil, sadece kut'u kaybettiği düşünülen kağana karşı yönelmesidir. Nitekim kağanın tahttan indirilmesi söz konusu olduğunda, yerine kağan olarak yine aynı hanedandan bir başkası geçmektedir (Kafesoğlu, 1997: 256-258; Güler, 1996: 105, 106; Genç, 1981: 73-74). Çok istisnai de olsa, bir boy beyinin ya da büyük bir devlet memurun baştaki kağanı devirip iktidarı eline geçirmesi de söz konusudur. Ancak kutsal hanedandan olmayan o kişilerin iktidarlari, temel bir esas olan töre'ye göre meşru görülmediğinden kısa süreli olmuştur (Özdemir, 2006: 111; Rasonyi, 1996: 59-60). Kısacası iktidar, bizzat kağanın şahsında toplanmış ve onun tarafından kullanılıyor olsa da, Türklerde her zaman töre'nin varlığı, kontrolü ve sınırlayıcılığı esastır. Böylelikle bir hukuk düzeni ortaya koymuş olan töre, keyfi hareket eden sınırsız bir egemenin oluşmasına imkân tanınmayarak, Türklerde kutsallık ile sınırlılığın adeta iç içe geçtiği özgün bir devlet yönetimi meydana getirmiştir. Bu yapıyı ise, sınırlı bir monarşi olarak tanımlamak mümkündür (Taşagıl, 1992: 1004-105).

Abidelerde ayrıntılı bir şekilde geçen ve doğrudan doğruya Gök Tanrı tarafından verildiğine inanılan bir

diğer önemli değer ise “kut”tur. Türk siyaset geleneğinde, egemenlik hakkı anlamında kullanılan kut’un, belirli bir kişi/kişilere değil hanedanın tamamına verildiğine ve sadece bu hanedanın kutsal olduğuna inanılmaktadır (Özdemir, 2014: 77; Köseoğlu, 1997: 45; Arsal, 1947: 120-125). Hanedanın meşruluğu, kut’un doğrudan Gök Tanrı tarafından verilmesinden dolayı kendisine içkin; iktidarda olan kağanın ise bizzat değil hanedana mensubiyetle bir değeri ve meşruluğu vardır. Diğer bir deyişle kut’un bizzat Gök Tanrı tarafından iktidardaki hanedana verildiği inancı, o hanedanın kutsallığını ve meşruluğunu kendiliğinden sağlarken; kağanların şahıslarının kutsallıkları yoktu ve kendilerine hiçbir zaman insanüstü veya sorumsuz bir nitelik atfedilmemektedir. Birey olarak kağanlar, töre’yi dolayısıyla adaleti gerçekleştirmek için Gök Tanrı tarafından atanmış bir görevli olmaktan öteye geç(e)memiştir. Kağanların meşru bir otorite olabilmesinin yolu ise kutsal hanedana mensup olmanın ötesinde töre’ye bağlı kalmak olarak belirlenmiştir. Böylelikle kağanların durumu sınırlamalar konulmaya açık hale getirilmiştir (Köseoğlu, 1997: 45; Spuler, 1981: 659-663; Ergin, 1970: 4, 17, 31; İnalçık, 1959: 75).

Çalışma kapsamında ele alınan diğer kaynak ise Orta Asya Türk mitolojileridir. Örneğin mitolojilerde Türklerdeki egemenlik ve iktidar anlayışı, “kağanların, gökten inen bir ışıktan gebe kalan bir ananın çocukları olduğu” benzetmesiyle işlenmektedir. Bu benzetme, esasen hanedanı oldukça güçlü bir konuma oturtan bir inancı aktarmaktadır. Zira

egemenliği meşrulaştırmak için ortaya konulan ve Türklerin “cihan hâkimiyeti mefkuresi”ne (bkz.: Turan, 1996) de kaynaklık eden “gökten inen ışık” inanişında; ‘ana” teması hanedanı temsil ederken, kağanlar ise o hanedanın “çocukları” olarak nitelenmektedir. Böylelikle bir yandan hanedanın kutsallığı meşrulaşırken, diğer yandan yönetme hakkının da bu hanedana mensup kağana Gök Tanrı tarafından bir “lütuf” olarak verildiği vurgulanmaktadır. Hatta kağanın iktidarına ilişkin hayatın her aşaması, başarı veya başarısızlıkları da tamamen Gök Tanrı’nın takdir yetkisine bağlı olduğuna inanılmaktadır. Mitolojilerde geçen bu inanişe dayanan kağanlar, bir yönüyle dünya egemenliği iddiasını ileri sürerken, diğer yönüyle ise birey olarak kutsallık iddiasında bulunamamışlardır. Kısacası kağanlar, yetkileri kadar sorumlulukları olan bir görevli olarak tanımlanmaktadır. Böylelikle kutsallık ile sınırlılığın bir arada işlendiği özgün bir yapıya kapı aralanmaktadır (Ergin, 1970: 4, 17, 31; İnalçık, 1959: 75).

Türk mitolojilerinde geçen “Kağanların, gökten inen bir ışıktan gebe kalan bir ananın çocukları olduğu” tarzındaki benzetmelerden, Eski Türklerde egemenliğin kullanılmasına ilişkin bazı çıkarımlar da yapmak mümkündür. “Ananın çocukları” teması hanedan mensubu herkesi temsil ettiğinden, hanedana mensup bütün erkek üyeler, başta egemenlik hakkı olmak üzere hanedanın tüm sahip olduklarından pay sahibidirler ve onları kullanma yetkisine sahiptirler. Bu anlayış ise Türklerde “ülüş sistemi”ni ortaya çıkarmıştır. Ülüş sisteminde ülke,

egemenliğin ve iktidarın kullanımda eşit hakka sahip olan hanedanın erkek üyeleri arasında bölüşülmektedir. Egemenlik hakkından pay sahip olmanın getirdiği yetkilerle donanan hanedan üyeleri, kağanın kendilerine pay ettiği toprakları yönetmektedirler. Bu farklı yönetim merkezlerinin, esasen birer bölünme ve parçalanma olmayıp ülkenin yönetimini kolaylaştırdığı düşünülmektedir. Bu nedendir ki, eski Türk devletlerinde sürekli olarak bir âdemi merkeziyetçi bir yapının olduğu görülmektedir. Böyle bir sistemin, kağana karşı çıkabilecek bir ayaklanmaya meydan verilmemesi ya da kağanın ölümünde hanedan üyeleri arasında çıkabilecek taht kavgalarının önlenmesi amacına hizmet ettiği kabul edilmektedir. Bu duruma rağmen yani içlerinden birisi kağan olarak tahta çıksa dahi, her birisinin potansiyel olarak kağan olma ve ülkeyi yönetme hakkı her zaman bulunmaktadır. Kısacası ülüş sistemi, tahta çıkan kağanların iktidarını sınırlandıran, onun keyfi hareket etmesini önleyen bir işlev yerine getirmektedir (Spuler, 1981: 659-663; Ergin, 1970: 4, 17, 31; İnalçık, 1959: 74-75).

Yine Eski Türklerdeki kurultay vb. meclisler de, her iki kaynaktan işlenen önemli bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Töre'nin yönlendiriciliğinde hanedana mensup olan ve/veya ileri gelen beylerin katılımıyla oluşan "kurultay/toy/çengeş" gibi meclisler de Türk siyaset geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Bu meclisler, başta kağanın tahta çıkışına onay vermek olmak üzere birçok konuda önemli bir işleve sahiptiler. Yerine getirdikleri işlevlerle, töre ile birlikte kağanların sınırlandırılmasında önemli işleve

sahiptiler. Özellikle merkezdeki güçlü beyler, töre'ye dayanarak iktidara sınır getirilmesinde önemli yetkilere sahip olup gerektiğinde kağana karşı töre'yi ileri sürerek tavrı alıp tahttan indirilmesinde de etkili olmuşlardır. Örneğin Göktürk kağanı Kapgan Kağan'ın yerine geçen oğlu İnal Kağan, halka yeterince hizmet edemediği gerekçesiyle töre'ye göre kut'unu kaybettiği inancıyla tahttan indirilmiştir (Rasonyi, 1996: 59-60; Kafesoğlu, 1980: 57; Tunaya 1970: 16). Arsal (1947: 266, 269), iktidarın sınırlandırılması konusunda töre ile birlikte özellikle bu meclislerin önemine işaret etmektedir. İnalçık (1959: 81) ise bu meclislerin gerçek anlamda seçim meclisi olmadığını, sadece yeni tahta çıkan kağanın kutsal hanedana bağlı olup olmadığı ya da gerekli kişisel özelliklere sahip olup olmadığı konularında danışma işlevine sahip toplantıların yapıldığı bir meşrulaştırma aracı olmaktan öteye geçmediğini söylemektedir. Ancak meclislerin, bir meşrulaştırma aracı olması da başlı başına önemli bir işlevdir. Zira halk, meclisler tarafından onaylanmasından sonra hanedan üyesini kağanı meşru görme ve itaat etme anlayışına sahipti (Köseoğlu, 1997: 46). Konu nasıl ifade edilirse edilsin şunu belirtmek gerekir ki; o tarihi dönem itibarıyla bu meclislerin görüşlerini ortaya koyma ve katılımcılık anlamında göz ardı edilemez bir değere sahip olduğu bir gerçektir. Zira Tunaya (1970: 16), kağanın meşruiyetine onay vermenin yanı sıra tahta çıkacak kağanın belirlenmesinde de etkili olduklarını ve ayrıca siyasi sorunların çözümünde de ön planda yer aldıklarını belirterek, bu meclislerin göz ardı edilemez derecede önemli bir role sahip

olduklarını belirtmektedir. Hatta Barthold (1975: 184 vd.), bu meclislerin katılımcılığa imkan vererek iktidarın sınırlandırılması gibi bir işlevi yerine getirdiklerinden dolayı o gün itibarıyla çok değerli yapılar olduğunu söyleyerek o dönem Türklerini -çok daha ileri giderek- “demokrat” olarak nitelemektedir.

Özetle; Eski Türklerde başta töre olmak üzere kut, ülüş ve kurultay gibi değerlerin iktidara getirdiği sınırlar ve şartlar, Türklerde yönetim yapısının hiçbir zaman kağanların kişisel iradesine bağlı mutlak, ve sınırsız bir monarşiye dönüşmesine imkan vermemiş ve halk da özellikle töre'nin koruması altında yaşamıştır.

Sonuç

Türklerdeki devlet, egemenlik ve siyasi iktidar kavramları ile bunların birbirleriyle olan ilişkileri, başta Batı olmak üzere diğer toplumlardan farklı ve özgün bir şekilde Türk siyasi tarihindeki yerini almıştır. Bu özgünlük, özellikle sahip olunan egemenlik anlayışı, iktidar ilişkileri ve neticede yönetim yapısında kendini göstermiştir. Bu özgünlüğün kaynağı ise Türklerin sahip olduğu başta töre olmak üzere kut, ülüş, kurultay gibi değerler olmuştur.

Türklerdeki egemenlik anlayışına bakıldığında; egemenliğin, orijinal ifadesiyle kut'un, kaynağı Gök Tanrı olarak kabul edilmektedir. Gök Tanrı kut'u istediği hanedana vermiştir. Kut sahibi olan hanedan, kutsal olup mutlak egemendir. Hükümdar olabilmek için, bu kutsal hanedanın üyesi olmak zorunluluğu

vardır. Ancak kişisel olarak hükümdarlar, hiçbirisi kutsal ya da insanüstü sığata sahip değillerdir. Hanedana mensup olmaları, onları kişisel olarak kutsal ve sınırsız bir egemen yapmamıştır. Orta Asya geleneğinde başlı başına bir değeri olan töre, kağanın kutsal olmadığını ortaya koyarak ona bir takım sınırlara getiren ve ona görev ve sorumluluk yükleyen önemli ve özgün bir işleve sahiptir. Töre'ye uymayan hükümdar, Gök Tanrı'ya ve halka karşı sorumluluklarını yerine getirmemiş olacağından kut'unu ve meşruluğunu kaybetmektedir. Dolayısıyla egemenlik anlayışı ve iktidar ilişkileri tek taraflı çalışan bir yapıya sahip olmayıp; karşılıklı sorumluluklar yükleyen ve bu sorumlulukların yerine getirilmesi şatıyla meşruluk ve itaatin söz konusu olduğu yapıya sahiptir. Bu noktada en belirleyici öge de bir hukuk sistemi işlevi göre töre'dir.

Bir hukuk düzeni kurarak; özellikle egemenliği tanımlayan, egemen iktidarı çevreleyen ve yetki ve sorumluluklarını belirleyen, hatta iktidara doğrudan sınırlar getiren töre, Türklerde en temel belirleyicidir. Dolayısıyla halk, hükümdarın emirlerine itaat etmeyi bir görev saymakla birlikte, hükümdarın egemenlik sahibi olması kayıtsız şartsız her şey anlamına gelmemektedir. Hükümdarlar, töre'nin belirleyiciliğinden çıkarak görev ve sorumluluklarını yerine getirmedikleri ya da kendisine töre tarafından tanınan yetkileri kötüye kullandığında, yine töre'ye göre meşruiyetini yitirmekte ve tahttan indirilebilmektedir. Kısacası Türklerde, iktidarı elinde tutanın kişiliği ile devlet kavramı farklı görülmüş; devlet, her zaman kutsal ve aşkın bir anlam ifade

ederken, bir hukuk düzeni olarak töre'nin sınırladığı iktidarlar töre'ye dayandığı sürece meşru olduğu kabul edilmiştir.

Türk egemenlik anlayışının bir sonucu olarak Türk devlet yapısında ön plana çıkan diğer bir özellik de, iktidarın hanedan üyeleri arasında paylaşılması ve bunun sonucu olan ademi merkezîyetçi yapının varlığıdır. Ülüş sistemi olarak tanımlanan bu yapının sonucu olarak Türklerde ülke, sürekli olarak hanedan üyeleri arasında paylaşılmış ve merkezdeki kağan egemen olsa da bir denge içerisinde yönetilmiştir. Yine Türklerdeki toy, çengeş gibi farklı isimlerle ifade edilse de var olan kurultay geleneği de hükümdarın en azından meşrulaştırılmasının önemli etkiye sahiptirler. Ayrıca halkla iktidarın aynı amaçta birleştikleri ve aralarında dini, sosyal ve ekonomik alt-yapısı olan zımni sözleşme anlayışı da iktidara karşı itaati sağladığı gibi, öte yandan esasında iktidarı sınırlayan önemli bir işlev de görmüştür.

Kısacası Türklerde devletin kutsal kabul edildiği ancak iktidarın sınırlı olduğu ortak davranış şekli öz olarak yüzyıllar boyu sürmüştür. Bu yönüyle Türk siyasi hayatındaki gelişmelerin, toplum yapısına, kültüre, coğrafik vs. etkenlere bağlı olarak Batı'daki çizgiden farklı bir yol izlediği açıktır. Bu özgünlüğe en yakın tanımlamayı ancak Hegel'in devlet teorisinde görmek mümkündür. O'na göre, insan için beyin ve ruh hangi değerde ise, devlet de aynı değerde olup, birey olarak insan gerçek varlığına ve değerine bu egemen organik devlet içinde kavuşabilir. Birey egemen organik devlet içinde erimiştir ve yalnızca

devletin ona yüklediği görevleri yerine getirmekle sorumludur.

Sonuç olarak; Türklerde egemenlik anlayışı ve hükümdarların iktidarı, onları çevreleyip yetki ve sorumluluklarını belirterek sınırlar koyan töre hukuku ile sınırlandırılmıştır. Türklerde kağan, kişiliği tanrısal herhangi bir niteliğe sahip olmayan, yalnızca kutsal kabul edilen hanedana bağlı olmakla bir kıymeti olan ve bu sayede insanları yönetmeye memur edilen bir görevlidir. İktidar, töre'ye uymayıp sorumluluklarını yerine getirmediği takdirde kut'u kaybetmekte ve tahttan indirilmektedir. Dolayısıyla Türklerde halkına karşı mutlak bir monark veya bir despot bir hükümdarın ol(a)madığı sınırlı bir monarşi ortaya çıkmıştır.

Kaynaklar

- Akat, M. (1974). "Machiavel-Bodin ve Hobbes'da Monarşi Anlayışı", İÜHF Mecmuası, 40 (1), 553-587.
- Arık, F. K. (1995). "Eski Türk Ceza Hukukuna Dair Notlar I. Suçlar ve Cezalar", AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi, 17 (28), 43-93
- Arsal, S. M. (1947). Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul: İÜHF Mecmuası.
- Barthold, V.V. (1975), Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (Hz.: Kopraman, K.), Ankara.
- Canatar, M. (2012), "Yasa, Yasak, Yasakname Tabirleri", Adalet Kitabı, (Ed. İnalçık, H., Arı, B. ve Aslantaş, S.), Ankara: Kadim Yayınları.
- Daver, B. (1993), Siyaset Bilimine Giriş, Ankara: Siyasal Kitabevi Yay.
- Ergin, M..(1970), Orhun Abideleri, İstanbul.

- Genç, R. (1981), Karahanlı Devlet Teşkilatı, İstanbul: KB Yay.
- Gözler, K. (2021). Devletin Genel Teorisi, Bursa: Ekin Yayınevi.
- Güler, A. (1996), Türk Yönetim Anlayışının Kaynakları, Ankara: Ocak Yay.
- Kafesoğlu, İ. (1980), Eski Türk Dini, Ankara: KB Yay.
- Kafesoğlu, İ. (1997), Türk Milli Kültürü, İstanbul: Ötüken Yay.
- Mardin, Ş. (2018), Türk Modernleşmesi-Makaleler 4, (Der.: Türköne, M. ve Önder, T.), İstanbul: İletişim.
- Rasyonu, L. (1996), Tarihte Türklük, Ankara: TKAE Yay.
- Önder, A. R. (1976). "Geleneksel Halk Hukuku", I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, C. IV, KB Millî Folklor Araştırması Dairesi Yayınları, 21.
- Özdemir, G. (2009). "Batı'da ve Türklerde Egemenlik Kavramı", DPÜ SBE Dergisi, Nisan, 23, 123-137.
- Özdemir, G. (2006). "Türklerde Egemenlik Anlayışı ve Yöneten-Yönetilen İlişkisi", Uludağ Ü. İİBF Dergisi, XXV (2), 103-124.
- Özdemir, G. (2014). "Weberian Anlamda Türklerde Otorite Ve Meşruiyet İlişkisi (15.yüzyıl Osmanlı Dönemine Kadar)", Akademik İncelemeler Dergisi, 9 (2), 69-90.
- Spuler, B. (1981). Göktürklerin Dini ve Kültürü Üzerinde Bazı Mülâhazalar, C.II, Ankara: TTK. Yay.
- Tunaya, T. Z. (1970). Türkiye'nin Siyasi Gelişmeleri: Eski Türkler, İslam Devleti, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, İstanbul: Baha Matbaası.
- Turan, O. (1996). Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- Üçok, C. Ve Mumcu, A. (1987). Türk Hukuk Tarihi, Ankara: Savaş Yay.
- İnalçık, H. (1959). "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi". AÜSBF Dergisi, XIV (1), 69-77.
- Taşagıl, A. (1992). "Göktürklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları", Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları, 93-116, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı.

KAZAN TÜRK ALİMİ EI-MERCANÎ VE ENLEMİN KUZEYİNDE YATSI NAMAZININ VAKTIYLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Kazan Turkish Scholar al-Mercanî And His Views On The Time Of Isha Prayer At The North Pole

Hidayet ZERTÜRK

Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı,
Çankırı/ Türkiye, hidayetzerturk@karatekin.edu.tr

Abstract

The city of Kazan, the capital of the autonomous republic of Tatarstan, is a Turkish settlement. The city of Kazan, the capital of the autonomous republic of Tatarstan, is a Turkish settlement. This region, which was ruled by a khanate in its first establishment and later under the rule of Russia, has an important position in terms of both the Ottoman and Turkish Republic states. It attracts attention especially with its madrasahs and scholars. At the same time, it has trained important religious scholars who produce solutions according to the conditions of the age. It is a very productive geography in terms of Islamic sciences and raising scholars.

The life and works of Şihabüddin el-Mercanî, who emerged as a historian and reformer in the 19th century, and especially his jurisprudence in his works called Nazûratû'l-Hakk, constitute the subject of our paper. Al-Mercanî tried to create new madrasahs containing some new regulations in order to compensate for some of the deficiencies he saw in the madrasahs of that time. He tried to use the knowledge and developments required by the age in favor of Muslims. Author Mercani stayed in Istanbul for a while during his pilgrimage in 1880. Meanwhile, Şeyhu'l-Islam Uryanizade Ahmed Esad Efendi met with the court minister Ahmet Cevdet Pasha and the foreign minister Asım

Pasha. He donated some of his books to the Beyazıt State (Hamidiye) Library. The life and scientific identity of the author has been researched by many local and foreign authors. Because even after he dies, he has a feature that will shed light on the centuries to come.

The issue of prayer times in the north of latitude was discussed among the jurists in the 6th century A.H. and this was discussed. Since this debate is still on the agenda today, al-Mercanî's work on this issue also gains importance. Time is the reason for prayer in terms of method. Therefore, the issue of whether or not the prayer will be deemed obligatory in the absence of the cause is an important debate among Muslims. The value of such an issue will be better understood when considering the fact that Islam, which is a universal religion, addresses all conditions and geography. Some speculations by some modernists and historicists on the applicability of prayer and fasting in the North Pole can reach points that make Muslims doubt about faith and religious life. For this reason, researching scholars and their views, who know the age they are in and give reasonable answers to the objections raised, makes important contributions to science. The main thing is not the sanctity of people or periods, but the robustness and legitimacy of the evidence.

Based on this aspect, we will try to present this author and the work in his work in a fundamental way. This should also be added. The author received a classical madrasah education. Therefore, he was influenced by some personalities and thinkers of his time. For this reason, it has been subjected to some criticism about the renewal. It is possible to say that such criticisms have been made about many scholars in every period. The important thing is to be able to defend scientific facts without falling into bigotry. It should never be forgotten that any criticism made without missing the measure will contribute to the science.

Keywords: Fiqh, Mercani, Nazuratu'l-Hakk, North Latitude, Isha Prayer, Kazan

Giriş

Kitap, sünnet ve icma ile sabit olan namaz farızasının edâsı, “vakit”lere bağlanmıştır. Ancak bazı bölgelerde, özellikle de (idil ural gibi) kuzey enlemde bulunan yerlerde, bazı mevsimlerde yatsı ile sabah vakti birleşmekte ve yatsı vaktinin girip girmediği sorunlu hâle gelmektedir. İslam alimleri bu sorunu çeşitli platformlarda tartışmış ve bu konuda bir kısım fetvalar verildiği gibi müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Tatar alimi Şihabüdin el-Mercânî (ö. 1889), “*Nâzuratu’l Hakk fi fardiyati’l-işâ ve in lem yeğibi’ş-şafak*” adlı eseriyle, bu çalışmalara önemli bir katkıda bulunmuştur. Mercânî’nin hayatı ve çalışmaları çeşitli ansiklopedi, dergi ve tezlerde incelenmiştir. Mezkur eser üzerinde bazı makale ve araştırmalar yapılmıştır (Kudaynetov, 2020: 97-129). Ancak biz, ilgili eseri ve müellifinin iddialarını bir bütünsellik içerisinde, bazı farklı yönleriyle değerlendirmeye çalışacağız.

Tarihçi, fakih ve yenilikçi kimlikleriyle öne çıkan Tatar alimi Şihabüddin el-Mercanî hakkında birçok malumat bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı, onun hayatı, eserleri ve yaşadığı dönemin tahliliyle, bir kısmı da onun bazı eserlerinin tanıtımı ve bu meyanda ortaya atılan görüşleriyle ilgilidir. Bu tebliğimizde, onu üç ana başlık altında tanıtmaya çalışacağız.

1. Şihabüddin el-Mercanî’nin Hayatı, Eserleri ve Cedidcilik Yönü
2. Şihabüddin el-Mercanî’nin Dini Anlayışı ve Fıkıhçılığı

3. Şihabüddin el-Mercanî'nin *Nazuratu'l-Hakk* adlı eseri ve Şafağın Kaybolmadığı Bölgelerde Yatsı Namazının Hükümü

1. Şihabüddin el-Mercanî'nin Hayatı, Eserleri ve Cedidcilik Yönü

Mercanî, 3 ocak 1818 tarihinde Kazan'ın Yabancı köyünde doğdu. Tam ismi, Şihabüddin b. Bahâuddin b. Sübhan b. Abdilkerim b. Abdilvehhab b. Abdilgani b. Abdilkuddûs b. Yadaş b. Yadkar b. Umerdir. Atalarının bulunduğu yere nispetle, Mecnâî lakabıyla anılmıştır (Zirikli,2002,3/178) .

Babası, Bahâuddin b. Sübhan(ö.1856), Buhara'da ilim tahsil etmiş, oranın emirinden iltifat görmüş ve Yabancı ile Taşkiçu köylerinde imamlik yapmıştır. Mercanî babasının medresesinde 6 yaşlarında ilk tahsiline başlamış ve burada temel sarf ve nahiv dersleri almıştır. Okuduğu medrese dersleriyle yetinmeyip babasının kütüphanesinden farklı eserlerden de araştırmalar yaparak bilgisini artırıyor ve özellikle Arapça ve Farsçasını geliştiriyordu (Şeref,1998:15).

Mercanî, kitaplarda geçen her bilgiyi olduğu gibi kabul eden biri değildi. Araştırma ve tenkitçilik kabiliyetine sahipti. Bir gün, dedesine, “Kur'an'ı abdestsiz okumak caiz, ama dokunmak caiz değildir, bunun hikmeti nedir” diye sormuştu. Dedesi, “el necis olur, ama ağız necis olmaz” şeklinde cevap vermişti. Ancak bu cevap, Mercanî'yi tatmin etmeyince aynı soruyu babasına da sormuştu ve babasından büyük bir azar işitmişti (Şeref,1998:24).

Mercanî, babasının medresesindeki programı tamamlayıp kütüphanesindeki çeşitli eserleri de okuyup araştırdıktan sonra babasının tavsiye ve desteğiyle, Buhara'ya ilim tahsilini ikmal etmek için yola çıkmıştır. Nihayet, 12 Aralık 1838 tarihinde, yedi aylık yolculuktan sonra Buhara'ya ulaşmıştır (Şeref,1998:31).

O dönemde, Buhara, medrese eğitiminde bir ekoldü. Bu medreselerde, Arap diliyle beraber, mantık, kelim, usûl ve hikmet-i kâdime okutulmaktaydı. Tefsir, hadis ve siyer dersleri, -az da olsa- programda mevcuttu. Ancak tarih, coğrafya ve matematik gibi derslere pek önem verilmiyordu (Şeref,1998:129).

Mercanî, Buhara'da “*Kökeldaş*” medresesinde kalmıştır. Medrese dersleriyle yetinmeyip oranın kütüphanesinde araştırmalarda bulunuyordu. Onun bu sürede bazı maddi sıkıntılar da çektiği söylenmektedir. Burada kaldığı süre takriben 5 yıldır (Şeref,1998:36-42).

Şunu da hatırlatmakta yarar vardır. Mercânî, hasımlarının dedikodularına rağmen, Ebu'n-Nasr Abdünnasir el-Kürsavi'nin bazı eserlerini incelenmiş ve onun düşüncelerinden önemli derecede etkilenmiştir (Kudeynetov,2020:43).

Mercanî, Buhara'dan sonra Semerkant'a geçmiştir. O dönemde Semerkant da Buhara gibi önemli bir eğitim ekolüydü. Orada “*Şirdar*” medresesine yerleşmiş ve Kâdî Ebu Said Abdülhayy b. Ebî'l-Hayr (ö.1849) ile tanışıp ondan bazı dersler almıştır. Üstazının kütüphanesinden çokça faydalanmış ve bazı eserleri oradan istinsah etmiştir. Burada okuduğu eserler, onun fikir dünyasına çokça etki etmiştir (Şeref,1998:43-45).

Mercanî'nin Semerkant'ta özellikle Gazzali'nin eserlerinden etkilendiği ve kelim ile felsefe konusunda algılayamadığı bazı sorulara cevap bulduğu zikredilmektedir. Semerkant'ta takriben iki sene kalan Mercanî, Kâdı Said'ten icazet alarak Buharaya dönmüştür (Şeref,1998:52).

Mercanî, tekrar Buhara'ya dönmüş ve oradaki “*Mir Arap*” medresesinden bir oda satın almış ve bir sene sonra kardeşi Sadruddin de yanına gelmiştir. O burada 5 sene kalmıştır. Onun bu müddette Özbek, Türkmen ve Tatar öğrencilere dersler verdiği de belirtilmektedir. Mercanî, Buhara döneminde bazı eserler yazmıştır. O dönemde tasavvuf da ilginmiş ve Şeyh Abdulkadir b. Niyaz Ahmed el-Faruki el-Hindi (ö. 1855) ile irtibatını kesmemiş ve onun irşadından istifade etmiştir. Tasavvuf meşrebine de mensup olan Mercanî, kimseyi sûfiliğe teşvik etmemiştir. Ayrıca yaşadığı dönem ve şarkiyatçılarla olan ilişkisi, onun büyük bir tarihçi olmasına neden olmuştur (Şeref,1998: 59-61).

Mercânî, sadece dini ilimlerle meşgul olmamıştır. Metematik, astronomi, coğrafya ve tarihle de ilgilenmiştir. Tarihle ilgili önemli eserler yazmış ve bunlardan bazıları, Rus müsteşrikleri tarafından Rusçaya tercüme edilmiştir (Kudeynetov,2020:40-41).

Mercanî, on bir yıllık Buhara-Semerkant tahsilinden sonra, 21 Mayıs 1849 tarihinde Muhtar b. Muharrem'e ait büyük bir kervanla Kazan'a doğru yola koyulmuştur. Ramazanın 12'sinde Kazan'a, 13'ünde de kendi köyü Taşkiçü'ye varmıştır. Kendi memleketinde imam hatiplik ve müderrislik yapmış ve

birçok talebenin yetişmesine vesile olmuştur (Şeref,1998: 62-70).

Bazı mollaların kıskançlığı ve çekememezliği sebebiyle Mercanî'nin, imam hatiplikten ve müderrislikten resmi anlamda engellendiği belirtilmektedir (Mercani, 1900,343).

Mercanî, bazı zengin dostların desteğiyle kendi medresesini kurmuş ve 1881'den itibaren öğrenci kabul etmeye başlamıştır. Medresesinde nahiv, kelim, belagat, mantık, hikmet-i kadime, akide, usul ve fıkıh okutmaktaydı. Aslında Mercanî, kendi düşüncesi doğrultusunda ideal bir medrese oluşturamamıştır. Bunun sebebi, o dönemin şartlarının zorluğundan kaynaklanıyordu. Yine de kurduğu bu medrese, o döneme göre en iyisi sayılırdı (Kudeynetov,2020:53-54).

Mercanî, 11 Ağustos 1880 tarihinde Haccı eda etmek için bazı arkadaşlarıyla beraber yolculuğa çıktı. Yolculuğu esnasında İstanbula da uğradı. Sultan Süleyman, Sultan Fatih, Sultan Selim, Ayasofya gibi camileri ve bazı kütüphaneleri ziyaret etti. Bazı önemli kitapları istinsah ettirdi ve yanında bulunan bazı kitapların nüshalarını, Hamidiye kütüphanesine hediye etti. Cevdet Paşa ve hariciye nazırı Asım Paşa ile görüştü. Daha sonra Mısır'a, İskenderiye'ye geçmiş, bazı önemli kişilerle görüşmüş ve bazı meşhur kabirleri ziyaret etmiştir. Mısırdan sonra Medine'ye ve oradan da Mekke'ye geçmiş ve Mekke'de, "İzharu'l Hakk" sahibi Rahmetullah el-Hindi (ö. 1885) vb. bazı alimlerle görüşmüştür. Mekke'de on üç gün kaldıktan sonra Cidde yoluyla tekrar İstanbul'a ve oradan da memleketi Kazan'a 20 Aralık 1880'de dönmüştür (Kudeynetov,2020:55-58).

Mercanî,ileri yaşına rağmen tedrisat ve ilmi çalışmadan uzak düşmemiştir. Nihayet ömrünün sonunda mide kanserine yenik düşüp 17 Nisan 1889 tarihinde vefat etmiştir. Cenazesi, Kazan'ın yeni kabristanına defnedilmiştir (Kudeynetov,2020:82).

Mercanî'nin başlıca eserleri şunlardır:

1. *Ğurfetü'l-havâkîn li- 'urfeti'l-havâkîn* (Kazan 1864). X-XII. yüzyıl Orta Asya tarihiyle ilgili otuz altı sayfalık Arapça bir risâle olup Karahanlılar'a dair önemli bilgiler içerir.

2. *Gılâletü'z-zamân fî târîhi Bulgâr ve Kazân* (Kazan 1878). Bulgar ve Kazan hanlarının tarihine dair olup bu konuda tanınmış bir eser olan Hüsâmeddin Bulgarî'nin *Tevârih-i Bulgâriyye*'sini eleştirmektedir. Mercânî'ye göre bu eser, XI. yüzyılda değil XIX. yüzyılda yazılmış olup efsanevî ve yanlış bilgilerle doludur. Friedrich Wilhelm Radloff'un Rusça'ya tercüme edip 1877 yılında Kazan'da toplanan IV. Arkeoloji Kongresi'nde sunduğu bu risâle daha sonra Tatarca aslı ve Rusça çevirisiyle birlikte basılmıştır ("*Oçerki istorii Bulgarskago i Kazanskago hanstva*", *Trudi četvertogo arheologičeskogo s'ezda v Rossii, Kazan 1884*, I/2, s. 40-58). Kayyûm Nâsırî Gılâletü'z-zamân'a bir reddiye yazarak 1885'te kendi Kalindâr'ında yayımlamıştır.

3. *Vefiyyetü'l-eslâf ve tahîyyetü'l-ahlâf*. İslâm tarihini, 6057 meşhur şahsiyetin hayat hikâyesini ve eserlerini içeren kronolojik sıraya göre düzenlenmiş yedi ciltlik Arapça bir kitaptır. Mercânî'nin otobiyografisini de kapsayan eserin ilk cildi *Muḳaddimetü Vefiyyeti'l-eslâf ve tahîyyeti'l-ahlâf* başlığıyla neşredilmiş (Kazan

1883), bazı parçaları *Müntehabü'l-Vefiyye* adı altında yayımlanmıştır (Kazan 1297).

4. *Müstefâdü'l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgâr* (I, Kazan 1303/1885, 1897; II, Kazan 1900). İdil-Ural bölgesi müslümanlarının Bulgar Devleti'nin kuruluşundan XIX. yüzyıla kadarki tarihini anlatan Tatarca bir eser olup müellifin vefatından altı ay önce tamamlanmıştır. Birinci kısımda Rus işgalinden önceki dönem incelenmekte, Bulgarlar üzerinde yoğunlaşmakla birlikte Hazar, Burtas, Başkırt, Kıpçak ve Rus kavimlerinden bahsedilmekte, Saray Devleti, Kazan, Astarhan, Kırım, Sibir hanlıkları ile Nogay Ordası ve Kazak hanlarının tarihleri ele alınmaktadır. II. ciltte Tatar toplumsal kurumlarının XVIII ve XIX. yüzyıllardaki durumundan, buralarda görev yapan kimselerin hayat hikâyelerinden ve Tatar tüccarından söz edilmektedir. Eserin sonraki baskısında (*Möstâfadelâhbar fî âhvâli Kazan vâ Bolgar*, sadeleştiren: Ä. N. Häyrullin, Kazan 1989) diğer hanlıkların anlatıldığı bölümler çıkarılmış, bazı olaylar kısaltılarak verilmiştir.

5. *Keşfü'l-ğîtâ` 'ani'l-ebşâr bi-âglâti tevârîhi Bulgâr ve ekâzibiha's-şariha li-zevi'l-i'tibâr*. Hüsâmeddin Bulgarî'nin *Tevârîh-i Bulgâriyye* adlı eserini tenkit eden Arapça bir risâledir. Tatarcası *Müstefâdü'l-ahbâr*'ın I. cildinin sonunda yayımlanmıştır (s. 208-226).

6. *el-Fevâ'idü'l-mühimme* (Kazan 1297). Rusya'da Kur'an basımı tarihi ve baskı hataları hakkındadır. Bu Arapça eserde yazarın, General Kaufmann'ın Semerkant'ı işgali sırasında (1865) şehrin kütüphanesinden alınarak Petersburg Kütüphanesi'ne konulan kûfî hatlı mushafın ileri

sürüldüğü gibi Hz. Osman'a ait olmadığına dair görüş ve düşünceleri de yer almaktadır.

7. *Nâzûretü'l-haḳ fî farziyyeti'l- 'işâ' ve in lem yegibi'ş-şafaḳ* (Kazan 1287/1870). Tataristan gibi kuzey ülkelerinde kısa gecelerde yatsı namazının kılınması gerektiğini anlatan Arapça bir kitaptır. Mercânî bu eserinde kelâmcıların iman ve mârifetullah konusundaki bazı görüşlerini de eleştirmektedir. Molla Abdullah adında bir kişi, esere Müzhirü'l-kelime'ti'l-cârûde hiye'lletî fi'n-Nâzûre adıyla bir reddiye yazmış (Kazan 1874), bu kitap da Mercânî aleyhtarlığını körüklemiştir.

8. *Ḥaḳḳu'l-ma'rife ve ḥüsnü'l-idrâk bimâ yelzemü fî vüçûbi'l-fıtr ve'l-imsâk* (Kazan 1297/1880). Nâzûretü'l-haḳḳ'ın aleyhinde yazılan reddiyelere cevap niteliğinde olup daha çok İslâm hukuku meselelerini içermektedir.

9. *el-Berḳu'l-vamîd fi'r-red 'ale'l-bağîd el-müsemmâ bi'n-naḳîd* (Kazan 1305/1888). Bu Arapça eserin önemli bir kısmı fıkha dair olup geri kalanı müstakil meseleler hakkındadır.

10. *Kitâb fî Menâsiki'l-hac*. Mercânî'nin hac yolculuğu sırasındaki hâtıralarını kaydettiği 120-130 sayfalık Kazan Tatarcası iki defterden biri olmalıdır; bunlardan biri Mekke ve Medine, diğeri İstanbul, İzmir ve Mısır izlenimlerini içermektedir. Rızâeddin b. Fahreddin'in Rihletü'l-Mercânî adı altında yayımladığı Tatarca kitapçık (Kazan 1897, 1898) söz konusu hâtıratın yapılmış seçmelerin seyahatnâme tarzında tertibinden ibarettir.

11. *el-Ḥikmetü'l-bâligatü'l-cinniyye fî şerhi'l- 'Aḳā'idi'l-Ḥanefiyye* (Kazan 1888). Arapça eserde Selef

âlimlerinin usulü ortaya konmaya çalışılmakta ve akaid konusundaki aklî ve naklî deliller incelenmektedir.

12. *Hizâmetü'l-havâşî li-izâhâti'l-ğavâşî* (Kahire 1306, 1322-1324; Kazan 1307/1889). Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulüne dair et-Tavzîh 'ale't-Tenkîh adlı eserinin hâşiyesidir.

13. *el-Hakku'l-mübîn fî mehâsini evdâ'i'd-dîn* (Kazan 1307/1889, önceki eserle birlikte).

14. *e't-Tarîkatü'l-müslâ ve'l-'akîdetü'l-hüsnâ* (Kazan 1890). Kelâmcılarla yaptığı münazaralardan hareketle İslâmiyet'in felsefî unsurlarla bozulmamış saf anlayışını telkin eden Arapça bir eserdir.

15. *el-'Azbü'l-furât ve'l-mâ'ü'z-zülâlü'n-nâfi' li-ğilleti revâmmi'l-ibrâz li-esrâri şerhi'l-Celâl* (İstanbul 1292, 1315, 1317, 1323). Adudüddin el-İcî'nin el-'Aķâ'idü'l-'Ağudiyye'sine Devvânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir.

16. *'Akîde muhtaşara* (Mecmû'atü'r-resâ'il içinde Kahire 1328/1910, s. 545-552).

17. *Tenbîhü ebnâ'i'l-'aşr 'alâ tenzîhi enbâ'i Ebi'n-Naşr*. Her yüzyılda geleceğine inanılan müceddidlerden saydığı Abdünnasîr Kursavî'nin Buhara ulemâsıyla arasındaki ihtilâfı ele alır. Michael Kemper eserin Arapça metnini Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır ("Şihâbaddîn al-Marġânî über Abû n-Naşr al-Qurşâwîs Konflikt mit den Gelehrten Bucharas", Muslim Culture in Russia and Central Asia içinde, ed. M. Kemper v.dġr., Berlin 2000, III, 353-383).

18. *Muhtaşarü'n-Nücûmî'z-zâhire fî ahvâli Mısr ve'l-Kâhire*. İbn Tağrîberdî'nin en-Nücûmü'z-zâhire'sinin Arapça muhtasarıdır (İnstitut Istori, Yazıkı i Literaturi imeni Galimdjana İbragimova, Kazanskiy Filial Akademiya Nauk [İYALİ KFAN], f. 39, nr. 24).

Mercânî'nin ayrıca *Cevâmi'u'l-ḥikem ve zerâ'i'u'n-ni'am min makâlâti 'Alî b. Ebî Tâlib, Tezkiretü'l-münîb bi-'ademi tezkiyeti Ehli's-şalîb, Şerhu muḳaddimeti'r-Risâleti's-Şemsiyye, Teḥâîr müfrede, el-Meşelû'l-a'lâ, Kitâb fî mesâ'ili'n-naḥv* adlı eserlerinin olduğu kaydedilmektedir (Kanlıdere, 2004: 29/169-172).

Mercânî'nin Ceditcilik Yönü

Mercânî, usul-ı kadimin eksikliklerini görmüş ve bu meyanda bazı ıslahatlarda bulunmak istemiştir. Ona göre medreselerdeki skolastik düşünce ve taassup, halkı geriye götürmekteydi. İlerlemek için Avrupa ve beşeri kültürün iyi bilinmesi, yeni fenlerin okutulması ve özellikle de Tatarların, Rusça bilmeleri gerekiyordu. Zira ilmin ve aydınlanmanın belirli bir vatani ve has bir dili yoktur (Kudeynetov, 2020: 63-79).

Mercânî'nin medreseler konusundaki bu düşüncelerinin temeli “cedidcilik” anlayışına dayanıyordu. Aslında medreselerde eski-yeni tartışmasında en etkili isim, Abdünnasır Kursavi (ö. 1812) idi. Daha önce geçtiği üzere onun eserleri Mercânî üzerinde gayet etkili olmuştu. Gaspıralı İsmail (ö. 1914), Galimcan el-Barudi, Ufalı Hayrullah Usman, Hâdi Efendi Maksûdi (ö. 1941) vb.

düşünürler, bu usûlün tesisine vesile olmuş isimlerdendir (Akyol,1993:7/211-213).

2. Şihabüddin el-Mercanî'nin Dini Anlayışı ve Fıkıhçı Kimliği

Mercanî'ye göre hak dinin muhkem usûlü ve sağlam delillerle ispatlanan furuâtı bulunmaktadır. İnanç ve amelde şer'i hükme bağlılık zaruridir. Fıkıh usûlü-ki dinin inanç, amel ve ictihadi hükümleri ondan çıkarılır -dört temel kaynağa dayanmaktadır. Bunlar, kitap, sünnet, icma ve kıyastır (Mercani,2012:76-77).

Kitap ve sünnet itikat konusunda kesin hücedir. Bu bağlamda zann, şüphe ve taklitçilik söz konusu olamaz. Özellikle Allah'ın sıfatları konusunda nassın sınırlarını aşmamak ve te'vil yollarına sapmamak gerekir (Mercani,2012:81). Bu selefin uygulayıp kendisine uyduğu hak yoldur. (Mercani,2012:83) Akide konusunda, felsefe ve bidat te'villeri savunan kelimcilerin yoluna ve metotlarına yönelmemek gerekir. Kur'an'ın bazı ayetleri sırf akideyi, bazıları sırf ameli ve bazıları da her ikisini de ihtiva etmektedir. Sünnet ise ahad, meşhur ve mütevatir olarak nakledilmektedir. Mütevatir hadis, namazda kıraat dışında Kur'an gibidir. Ahad rivayetler zann ifade edip kendileriyle amel caizdir. (Mercani,2012:94-95) Son dönemlerde hadisleri öğrenmenin yolu, hadis ilminde güvenilir eser sahibi olan alimlerin görüşleri doğrultusunda hareket etmektir (Mercani,2012:111).

İcma, mütevatir, meşhur ve ahad haberler konumunda mütala edilebilir. Mütevatiri sahabenin sözlü icmaı, meşhuru onların sukûti icmaı, ahadı ise

ashabın dışındakilerinin icmaıdır. Kıyas, celî (açık) ve hafî (gizli) olmak üzere iki kısımdır. Hafi olanı aynı zamanda istihsandır. Kıyastaki illet, bazen nass ile beyan edilir bazen de istinbat yoluyla tespit edilir. Kıyas amel konusunda ancak zann ifade eder (Mercani,2012:95).

Kitap, sünnet ve icma'da bulunan hükmün zahiriyle amel edilir. Hüküm bu sayılan delillerde bulunmadığı takdirde ehil olanın ictihat etmesi gerekir. Kişi ictihada güç yettiremezse zaruret miktarınca ehil olan müctehidi taklit eder. Bir meselede mukallit olanın, diğer meselelerde de mukallit olması gerekmez (Mercani,2012:97-98).

Kur'an'ın umumi hitapları herkesi bağlar. Bunları, sadece Kur'an'ın indirildiği dönemin muhataplarıyla sınırlamak, boş bir iddiadır (Mercani,2012:99-100).

Dindar kişinin, ihtilafı konularda uzlaştırılması mümkün olan görüşlerin hepsine ihtiyatla uyması tavsiye edilir. İhtiyata uyamadığı ya da birbiriyle zıt ictihatlarla karşılaştığı durumlarda delilleri araştırıp en güçlüsüne uyar (Mercani,2012:111).

Taklitten başka çaresi yoksa en alim ve müttaki bildiği müctehide uyar. Bütün müctehidler ve taklitçileri, hükme uyma konusunda doğruya ulaşmış sayılırlar. Ameller konusundaki hataları dini anlamda bir mazeret teşkil eder. Müctehitlerin birbirine karşı inatlaşmaları ve taassuba düşmeleri ise anlamsızdır (Mercani, 2012:102-104).

3. Şihabüddin el-Mercanînin Nazûrat'ul-Hakk Adlı Eseri ve Şafağın Kaybolmadığı Bölgelerde Yatsı Namazının Hükmü

Kitabın tam adı, “*Nazûratu'l Hakk fi Fardiyyeti'l-İşâ ve İn Lem Yeğibiş'-Şafak*” şeklindedir (Mercani,2012:55).

Kitabın Telif nedeni, bazı çağdaşların, bazı bölgelerde şafağın kaybolmaması hasebiyle yatsı namazının vaktinin düşeceğini iddia etmeleri yönündeki bidat anlayıştır. (Mercani,2012:57) Mercani, kitabını bir Mukaddime, bazı Matlablar/bahisler ve hatime/son sözle bitirmektedir. Mukaddime de bazı usûl ve kelimelerine temas etmektedir. Matalibi de dört kısma ayırmaktadır. Birinci kısımda, itikadi esasları tespit etmenin metodunu, ikinci kısımda şer'i delilleri ve ichtihadın alanını, üçüncü kısımda, dini nasslar özellikle de hadisler muvacehesinde namazın farziyetini, faziletini ve yatsı namazının konumunu beyan etmekte ve dördüncü kısımda, ise (İdil-Ural gibi) farklılık arzeden bölgelerde yatsı namazının farziyetini, usûl, fıkıh, rivayet ve dirâyet yönleriyle ispat etmektedir (Mercani,2012:74).

Nazûratu'l-Hakkın kaynakları, genelde tefsir, hadis, fıkıh, usûl, tarih, lügat ve tasavvufî ile ilgili eserlerden oluşmaktadır. Şunu da zikretmek gerekir. Mercanî, bu konuda daha önce yazılmış el-Kursavi'nin “*Risale*”sinden ve Molla Şah Ahmed'in, *Umdetu't-Tahkikat*'ından da yararlanmıştı. (Mercani,2012:59-62)

Araştırmalara göre Mercanî'nin dışında, bu konuda yapılan müstakil çalışmalar şunlardır:

1. Zeynüddin b. Kutluboğa, (h.879) *“Risale izâ lem yecid vekte’l-İşâi ve’l-Vitr”*
2. Ebu’n-Nasr Abdunnasır b. İbrahim el-Kursavi, h. 1227 *“Telfiku’l-Ahbâr”*
3. Molla Şah Ahmed b. Refik es-Semmaki, (h.1253) *“Umdetu’t-Tedkikat ve Zübdetü’t-Tahkîkât fi isbatı fardiyyeti’l-İşâ fî tilke’l-Bilâd fi Aksari leyâli’s-sene”*
4. Muhammed Şerif b. İbrahim el-Birgivi (h.1258) *“Risaletâni fi Vucubi’l-İşâ fi Aksari leyâli’s-sene bi-Biladi Kazan”*
5. Sirâcuddin Abdullah b. Abdirrahim b. Ömer el-Mekkî, *“Süllemu’l-Envâr ve Naklu’l-İntisâr fi’r-Redd a’le men eskate salâte’l-İşâ min Ehli Bulğar”*
6. Abdul Alliy el-Birgivî, *“Risale fi vucubi’l-İşâ”*
7. Kâtib Çelebi, *“el-ilhâmu’l-Mukaddes mine’l-Faydıl-Akdes”* (Mercani,2012:64-65)

Namazın farziyeti kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Kur’an, namaz vakitlerinin tayin edildiğini bildirmiş, sünnet de bunları detaylandırmıştır. Ümmet beş vakit konusunda ittifak etmiştir. (İbn Rüşd, 1995:1/117)

Hadis rivayetlerinde namazın vakitleri tayin edilmiştir. Bu meyanda, yatsının vakti, “şafağın kaybolmasına” bağlanmıştır.¹ Kuzey enlemde olan bölgelerde senenin bazı günlerinde şafak tamamen kaybolmamaktadır (Şafak, 1982: 22). Oysaki vakit, namazın sebebidir. Sebep gerçekleşmeyince ona bağlı olarak müsebbebin yani, hükmün de gerçekleşmemesi söz konusu olmaktadır (Karaman.2005: 95-103).

¹ Muvatta,vukût, 6; Ebu Davud, Salat, 2;Tirmizi, Salat, 1; İbn Müce, salat,1.

İslam alimleri, h. 6.asırdan beri bu konuyu kimi zaman tartışmışlardır. Vakti sebep kabul edenler, yatsının farziyetten düşeceğini, onu alamet sayanlar da bu farziyetin devam ettiğini, asla düşmeyeceğini savunmaktadırlar (Karaman,2005: 99-103).

Bu tebliğimizde, Mercani'nin ilgili eseri esas alınarak onun görüşleri, bazı nakli bilgilere işaret edilse de-özlü bir şekilde aktarılıp değerlendirilecektir.

Mercanî, görüşlerini kitap, sünnet, usûl ve ilgili fetvalar kapsamında sunmaktadır."Kur'an'da namazın açıklaması" başlığıyla, namazın, Kur'an'da yetmiş beş kez geçtiğini, kesin bir farz olduğunu, tesbih, rukû, sucûd vb.. isimlerle de anıldığını ve vakitlerinin mücmel olarak belirtildiğini belirtmektedir. "Namazı kıldınız mı, gerek ayakta, gerek otururken ve gerek yan yatarak hep Allah'ı anın. Güvene kavuştunuz mu namazı tam olarak kılın. Çünkü namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır." Nisâ, 4/103 , "Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı'ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir." İsrâ 17/78. ayetleriyle, diğer ilgili ayetleri beş vakit olgusunu ispat için bir kısım tefsirlerden yola çıkarak izah etmektedir. Özellikle "namazlara ve orta namaza riayet ediniz" Bakara, 2/238 ayetiyle, çoğulun en azının üç olduğunu ve ortasının da bölünemeyeceğine göre orta namazla beraber dört vaktin ilave edilmesiyle vaktin beş olacağını rakamsal olarak istıpatlamaya çalışmaktadır (Mercani,2012:225-243).

Sünnete gelince; Yatsı namazıyla ilgili umumi ve hususi rivayetleri ihtiva eden bir başlıkla sünnet

delillerini açıklayan müellif, beş vakit olgusuna, vaktin başlangıcı ve sonuyla ilgili rivayetlere isrâ ve mirac kıssasında varit olan namaz bahsine temas etmektedir.² Akabinde özellikle yatsı namazı ile ilgili rivayetleri ve Peygamber ile ashabının Hendek günü, dört vakit namazdan alıkonunca, bunları yatsı namazıyla beraber tertip üzere kıldırıldığı rivayetini zikretmektedir. Ayrıca iki namaz vaktinin cem edilmesi rivayetlerini, seferde, hazerde ve müzdelifede olmak üzere zikretmektedir. Namazın sünnetleri, kunutlar, vitir ve namazdaki kıraâtlerle ilgili rivayetleri de aktaran müellif, mustahaze (özürlü) kadının, namazlarını bu haliyle dahi terketmeyeceğine dair rivayetleri aktarmaktadır.³

Namazın vakitleriyle ilgili hadis rivayetlerini aktaran müellif, yatsının vaktinin gecenin yarısına ya da üçte birine geciktirildiğini⁴ ve bu namazın daha önceki ümmetlerde mevcut olmadığını aktarmaktadır.⁵ Bütün bunlara ilave olarak, Peygamberi'nin, yatsıyı şafağın kaybolmasından önce de kıldığını daire bazı rivayetleri sunmaktadır.⁶ Müellif nakli delilleri zikrettikten sonra namazın farziyetinin kitap, sünnet ve icma delilleriyle bütün mükellefler hakkında sabit olduğunu ve beş vakit olayının da aynı derecede mütevatir olduğunu belirtmektedir (Mercani,2012:310). Müellif, Yatsı namazının vaktini “şafak” ile sınırlayan ve şafağın kaybolmaması

² Nazûra, 245, Ebu Davud, “salat”, 9; İbn Mâce, “salat”, 1; Ahmed b. Hanbel, 4/267; Nesai, “mevâkît”, 10.

³ Nazûra, 253-257, Ahmed b. Hanbel, 3/41; Buhari, “Taksiru's-sala”, 14-“mevâkît”, 18; Tirmizi, “salat”, 42; Darimi, “salat”, 8 .

⁴ Nazûra, 282,287, Buhari, “mevâkît”, 11; Nesai “mevâkît”,.

⁵ Nazûra, 291, Buhari, “mevâkît”, 20; Nesai, 1salat1, 19.

⁶ Nazûra, 292, Ebu Davud, “salat”, 3; İbn Mace, “salat”, 1.

hâlinde, farziyetin de gerçekleşmeyeceğini söyleyen çağdaşlarını bidat sahibi olarak görmektedir (Mercani,2012:315).

Usûle gelince, müellif, vaktin, ibadete sebep kılınmasını makul görmemektedir. Ona göre burada, sebep ile müsebbep (hüküm) arasında en asgari ilgi bile söz konusu değildir⁷. Ayrıca namaza ehil olmayan kişi hakkında da vakit söz konusudur. Bu duruma göre bu sebebin tahakkukuyla namazın ona farz olmaması gerekir. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir. Önceki fakihler ve araştırmacı alimler, ibadetin farz olmasının sebebini, Allah'ın daimi olan nimetlerine ve ihsanına bağlamışlardır (Mercani,2012:318). Aslında vaktin, namaz için sebep sanılması hususu ictihadidir (Mercani,2012: 55).

“Şafağın kaybolması” anlamındaki hadis, akşam vaktinin çıkması ve yatsı vaktinin girmesine delâlet etmez. Vaktin başı ve sonu ile ilgili anlatım, alamet gerçekleşme de tayin edilen sürenin miktarına işaret etme kabilindendir. Bu ifade, “Sana istirahat vakti uğrayacağım” diyen kişinin, istirahat gerçekleşme de o vakitte muhataba uğraması gibidir (Mercani,2012: 321).

Müellif Kat'i olanı, zannî bir delil ile neshetmenin caiz olmadığını vurgulamaktadır. Nitekim Ebu Hanife ve ashabına göre haber-i vahidle kitap neshedilemez, âmm tahsis edilemez ve mutlak takyit edilemez (Mercani,2012:316). Örneğin, namazda fatihayı okumak, umum ifade eden ayetlere nesh anlamı kattığı için farz sayılmamıştır (Mercani,2012:239-

⁷ Nazûra, 316.

240). Demek oluyor ki mutlak olan ayetler, zanni hadis rivayetleriyle takyit edilemez.

Şafakla ilgili rivayet zanni olduğu için, alimler bunun anlamında ve tayininde ihtilaf ettiler. Evzâi(h.151), İbnu'l-Mübarek(h.181), Şafii (h. 204), kavli-i ceditinde, bir rivayete göre İmam Malik bunun, ezan, kamet, abdest alma ve orta derecede beş rekât kılma miktarı olduğunu söylemektedirler. Şafak, Ebu Hanife, Ahmed b. Hanbel ve Müzeni'ye göre beyazlık, Cüveyniye göre sarılık ve diğerlerine göre ise kızılıktır (Mercani,2012:230-231).

Burada ölçü şudur: Alametler gerçekleştiği yerde kendisiyle amel edilir, ihmalkârlıkta bulunulmaz, ihtiyat bunu gerektirir. Alametler zahir olmadığına ve uyulması güç olduğunda bunlar, farz olan bir hususun düşürülmesine vesile kılınmaz. Normal vakitlerde akşamın vakti, şafağın kaybolmasıyla takdir edilir. Güneşin batmasıyla doğması arasındaki süre, çok az olup takdir edilemiyorsa bu durumda, akşam, yatsı ve sabah namazlarını, batış ile doğuş arasına sığdırıp kılmak gerekir. Şayet bu da mümkün değilse bu durumda alametler, tamamıyla geçersiz olur ve zarureten takdire gidilir. (Mercani,2012:332-333) Şunu da ilave etmek gerekir sebep ve şartlar, imkanlara göredir. Mümkün olan, imkansız olanla geçersiz olamaz (Mercani,2012:334).

Fetvalar hususuna gelince; müellif bunları fer'i rivayetler bölümünde zikretmektedir. Zahirîyye, Tatarhaniyye ve el-Mudmeratta belirtildiği üzere Burhaneddin el-Kebir, güneşin battığı ve ardından doğduğu yerlerde yaşayanların yatsı namazlarını kaza değil, eda olarak kılmalarına fetva verdi. Fethu'l Kadir'de, Burhanu'l-Kebir'in yatsıyla sabah

namazının farziyetine temas ettiği belirtilmektedir. Zeylai'de de bu husus aktarılmaktadır (Mercani,2012:337). İbn Hümam ayrıca Bakkali (ö. 562/1167) Kenz sahibi en-Nesefi (710/1310) ve Halvani (ö. 448/1280) gibi alimlerin şafak kaybolmadığında yatsı namazının farz olmayacağını söylediklerini aktarmaktadır. Çünkü onlara göre sebep olan vakit tahakkuk etmediği için hüküm sakıt olmaktadır. Ancak Mercani, mezkur fetvaların merciini araştırmakta ve bu yöndeki nakil sorunlarına temas etmektedir. Müellif birbirine muarız bazı fetvaları zikrettikten sonra İbn Hümam'ın görüşlerini, bu bağlamda en makbul ve makul bir fetva olarak bir başlık altında zikretmektedir. Burada anlatılanlar kısaca şöyledir: Farzın mahallinin yok olmasıyla onun vaz'i alameti olan vakit ayrı şeylerdir. Bu alametinin yok olmasıyla farzın hükmü değişmez. Ayrıca Deccalle ilgili hadiste kıyamete yakın zamanda günlerin değişeceği ve namazların vakit takdir edilerek kılınacağı belirtilmektedir (Sivasi,1970: 1/224).

Mercanî, "Buharanın Tembelleri" adıyla bir bahis açmakta ve Nesefi ile Merğınanî'nin anlattıklarına göre Buharadaki bazı tembellerin, güneşin doğuşu anında camide namaz kıldıklarını ve bazılarının da şafak kaybolmadan yatsıyı kıldıklarını, ancak bazı hadis alimlerinin caiz görmelerinden dolayı, bu durumun Hanefi fıkhına aykırı olmasına rağmen, sukutla geçiştirildiğini belirtmektedir. Madem ki tembellik gerekçesiyle bunlar, vakit çıktığı hâlde, namazdan engellenmiyorsa şafağın kaybolmadığı yerlerde yatsının kılınmasının haydi haydi engellenmemesi gerekir. Çünkü bunda da aynı yolla ihtiyat söz konusudur (Mercani,2012:377-378).

Mercanî, kitabın sonlarına doğru Bulgar ahalisinin İslam'a girişinden bahsetmektedir. Bulgarların İslam'a girişi kimine göre Me'mun (h.218) kimine göre Vasık Billâh (h.232) döneminde gerçekleşmiştir. Muktedir Billâh (h.320) döneminde İslam'a giren Bulgar lideri Almas Han b. Selkay, adını Cafer b. Emir Abdullah olarak değiştirmiş ve "emir"lik lakabıyla anılmıştır. Muktedir, görevlilerden Sehser-Râzi ile Katibi Ahmed b. Fadlan b. el-Abbas'ı (h.310) bir heyetle emirin İslam'a girişini kutlamak için göndermiştir. Bu heyette din ve mühendislik konusunda mütehassıs alimler bulunmaktaydı. Ahmed b. Fadlan bu seferinde ahaliyle ve oranın coğrafyasıyla ilgili bazı notlar almıştır. Bunlardan bizleri ilgilendiren kısım şudur: Bazı gecelerde kuzey enlemin 41 buçuk derece olması hasebiyle, yatsı vaktiyle sabah namazının vakti birbiriyle bitişmekte ve şafak kaybolmamaktadır. Böyle olmasına rağmen yatsı vaktinin düştüğü konusu, tarihi bir bilgi olarak bizlere ulaşmamıştır.

Mercanî, hatimede mezkur çalışmasının amacını belirterek şöyle demektedir: Bu eserimde güdülen asıl maksat, bütün mükelleflere farz olan yatsının hükmünü-ister şafak kaybolsun, ister olmasın-belirtmektir. Tabii ki halkın çoğu önceki alimlerin metotlarından habersiz olduğu için bazı önemli usul ve bölümleri zikrettim (Mercani,2012:389).

Sonuç

Mercânî, klasik medrese eğitimiyle yetişmekle beraber, çağın değişen realitesini, tarih, ilim ve kültür yönleriyle okuyabilen ve buna göre fıkhi bir çözüm üreten üstün meziyetlere sahip bir bilgin olarak

karşımıza çıkmaktadır. *Nâzûratu'l Hakk* adlı eser, yatsı namazının hükmüyle ilgili görünse de, bir çok usûl ve fıkıh tartışmalarını, kat'ilik ve zannilik çerçevesinde, nasslarla irtibatlı olarak araştırmaktadır. Kitap, sünnet ve icma'yı esas alan müellif, zann ifade eden ictehadları ibadet konusunda şüpheye yol açmaması yönünde dikkatle inceliyor ve ibadetin asıl hikmetinin sebep ve alametlerden daha öncelikli olan Allah'ın inamına dayandığını vurguluyor. Kur'anın umumi hitabının sadece belirli bir kavim ve coğrafyayla sınırlı olmadığını, aksine bu hükümlerin evrensel olduklarını özellikle ifade ediyor. İlgili eser, çağımızın değişen şartlarında nasıl bir fıkhi bakış açısı oluşturmamız gerektiği noktasında önemli bilgi ve görüşler ihtiva etmektedir. Zira zamanını bilmeyen, -bilgili görünse de- cahil kalmaya mahkumdur.

Kaynakça

Akyol, Taha. (1993). "Cedidcilik" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları,

İbnu'l Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasi. (1970). Şerhu Fethi'l-Kadir. Kahire: el-Halebi

İbnu'l Munzir, Ebu Bekr Muhammed b. İbarhim. (2013). el-İbda Şerhu'l-icma, (Ekrem b. Muhammed b. Fadl, Şerh.) Daru'l Faruk.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, thk. Mâcid el-Hamvey. (1995) Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid. Beyrut: Daru İbn Hazm.

Karaman, Hayreddin. (2005). İslamın Işığında Gününün Meseleleri. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kanlıdere, Ahmet. (2004). "Mercânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları.

Kehhâle, Ömer Rıdâ. (1993). Mu'cemu'l-Müellifin. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Kudaynetov, Said Ali. (2020a). Şihabüddin el- Mercânî ve Şafağın Kaybolmadığı Bölgelerde Yatsı Namazının Hükmü ile İlgili Nazariyesinin Değerlendirilmesi, Blimname: (41),1, 97-129.

----- (2020b) Şihabüddin el- Mercanî'nin Usûli Fıkıh Anlayışı. İstanbul:Hiper Yayın.

Mercanî, Şihabüddin.(1900a). Müstefâdu'l-Ahbâr fi Ahvâl-i Kazan ve Bulğar. Kazan.

----- (2012b) Nâzuratu'l-Hakk fî Fardıyyeti'l- İşâi ve in lem yeğibiş-şafak, (Orhan Bin İdris Ençakar-Abdulkadir b. Selçuk Yılmaz, thk.). İstanbul: Daru'l-Hikme.

Şafak, Ali. (1982).“*Ramazan Hilali ve Kutuplara Yakın Yerlerde Namaz Vakti Meselesi Üzerine Bir Araştırma*”, İslam Medeniyeti Mecmuası, İstanbul, 5, (4),

eş-Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed. (2005). Neylû'l-Evtar Şerhu'l Müntekal-Ahbar min Ahadisi Seyyidi'l-Ahyar, (İslamüddin es-Sabbabeti, thk.). Kahire: Daru'l Hadis.

Şeref, Şehir. (1998) Mercanî'nin Tercüme-i Hâli. Kazan: Rûhiyat Neşriyatı

Zeydan, Abdul Kerim (2014). el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Zirikli, Hayreddin. (2002). el-A'lâm Kamus Terâcim li Eşheri'r-Rical ven-Nisa mine'l-Arab ve'l Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikin. Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melayin.

MİTOLOJİK BAĞLAMDA KORE VE TÜRKLERİN GÖK TANRI İNANCI

Korean and Turkish Belief of Sky Gods in The Mythological Context

Hyunjoo PARK*

Kore Araştırmacı, Güney Kore

Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara, Türkiye,
tarsus99@hanmail.net

Abstract

Since the beginning, all humanity believed in the sanctity of nature elements and events because they aroused astonishment and fear. Early humans believed in the sanctity of natural elements and events because they aroused astonishment and fear. Until humans understood the sky scientifically, the sky in the past was a world of gods that humans could not approach directly. Therefore, for the ancients, the sky is a terrible being that makes survival possible and can shake life to its roots. This mythical idea of the sky has long existed before ancient humans society were founded. Consequently, the sky was an object of fear and worship in the past. However, how they think about the sky, an object to be worshiped, can be understood in the ancient Korean and Turkish folk cultures. The sky was the source of the natural and climatic conditions that most affected the lives of past Koreans, who lived off of agriculture, and the lives of the Central Asian steppe Turks, who lead a semi-nomadic horse-herding life. For this reason, after determining the concept of sky and god for

*This work was supported by the Core University Program for Korean Studies through the Ministry of Education of the Republic of Korean Studies Promotion Service of the Academy of Korean Studies (AKS-2019-OLU-2250002)

Koreans and Turks, this paper focuses on the Heavenly God. In particular, the beliefs and rituals of the Heavenly Gods in the Central Asia region where Koreans and Turks lived together before the pre-Islamic or ancient period were examined. The aim of this research is to detect the cultural closeness and similarities of the two groups that are historically in the Central Asian region, by examining the mythology and written sources on the beliefs of the Sky God for the Korea and Turkish region.

Keywords: Korea, Heavenly Gods, Belief

Giriş

Mit kelimesinin Kökeni, Yunancada “anlatı” ve “hikâye” anlamına gelen mythos’tur (Çobanoğlu 2001: 5). Mitoloji ise, belirli bir kabilenin efsanelerini inceleyen bilim dalı anlamına gelir. Mitoloji araştırmaları din tarihi incelemeleri ile de yakından ilgilidir (Ögel 2010: XVIII). Başlangıçtan bu yana tüm insanlık hayret ve korku uyandırmaları sebebiyle doğa unsuru ve olaylarının kutsallığına inanmışlardır. Yaşadıkları coğrafya ve yaşam şekillerine göre inandıkları din görüşlerinde farklılıklar görülmüştür. Bu bağlamda eski dönemde Kore ve Türk Dünyasında olan Gök Tanrı inancını üzerine mitoloji ve yazılı kaynakları inceleyeceğiz.

Kore’de ve Orta Asya Türklerinde Gök ve Gök Tanrı Kavramı

Kore

İnsanlar gökyüzünü bilimsel olarak anlayana kadar geçmişteki gök, insanların doğrudan yaklaşamayacağı bir tanrılar dünyasıydı. Bu nedenle, geçmişte gök: bir korku ve ibadet nesnesiydi. Göğün

bu efsanevi fikri, eski insanlık ulusunun kurulmasından çok önce vardı. Ancak Kore halkının ilk gök kavramı, mitolojilerde yer alan bilgilerden anlaşılabilir.

Kore halkının gök kavramının arketipsel imajı en iyi şekilde yazılı kaynak olan Samkukyusa'ya göre Dangun mitolojisinde, ifade edilmektedir. Kore Tarihinde ilk devlet ve krallar olan Gojoseon ve Dangun'un ortaya çıkışı da gök ile olan ilişkisini açıkça göstermektedir. Mitlerde gök, Gök Tanrı, Sangje (上帝¹) ve Hwanin (桓因²) gibi tanrılara oturan cennet veya kişilik biçiminde görünür ve bazen gökyüzü, güneş, ay, yıldızlar, yağmur, bulutlar, rüzgar gibi doğa olarak da görünür (Yoon 2010: 247). Buradan anladığımız Korece'de "Gök" kelimesi hem göğün veya görülebilen gökyüzünün kendisi hem de gökyüzüne hükmeden bir tanrı olan Gök Tanrı'yı ifade etmektedir. Bunun dışında cennet kavramı da mevcuttur (Im 1987: 370). Bununla ilgili Eliade, ilkel toplumların yüce tanrılarının çoğu, yükseklikleri, gök kubbelerini ve meteorolojik olayları ifade eden isimlerle anıldığından bahsedilmiştir (Eliade 1991: 98).

Dangun mitinde görülen gökyüzü, Tanrıların yaşadığı mekansal bir kavramdır. Gökteki kral olan Hwanin'in oğlu Hwanung, gökten Eski Kore topraklarındaki Taebaek dağına (태백산 太伯山) inmesiyle başlar. Hwanung'un oğlu Dangun, Kore'nin ilk krallığı olan Gojoseon'un kurucusu, siyasi ve dini toplumu

¹ İnsanüstü ve yüce statüsüne sahip bir gök tanrısı

² Dangun mitolojisinde bir gök tanrı, Hwanung'un babası ve Dangun'un büyükbabasıdır.

yöneten ilk kraldır. Birkaç kabileyi bir araya getirerek devleti kuran merkezi güç, diğer kabilelerden daha üstün bir mitik sistem önererek toplumu kendi etrafında bütünleştirmesi gerekiyordu. Bu ihtiyaca cevap olarak 'gök' ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Dangun hem insan hem tanrıydı. Bir diğer Goguryeo'nun kurucusu Jumong'un efsanesinde Jumong'un babası Haemosu, Cheonje (Gök Tanrı)'nin oğlu olması da bu koşulları düşündürüyordu (Kim 2009: 96).

Dangun'un tam adı Dangun Wanggeom'dur. "Yüce Rahip (Dangun)" ile "Kral (Wanggeom)" sözcüklerinden oluşur. Dangun kelimesi, Yüce Rahip anlamında anlaşıldığı gibi Moğolca'da Gök anlamına gelen Tengheri (Yun 2001: 56, Lee 1999: 88), eski Türkçede de Tengre adında bir Tanrıdır. Ural Altay dilinde Gök tanrı olan Tengri'nin kendi dilindeki farklı alfabe yazısı ve fonetiği zamanla değişim göstermiştir (Park 2016: 5). Sonra Dangun kelimesi Kore'de şaman anlamına gelen danggul veya danggol olarak söylenmesi, zamanla değişime uğradığını gösterir (Choi 1973: 336). Böylece zamanla Dangun kelimesi, kralın işlevinden sadece Şaman işlevini yapmıştır.

Gök, eskiler için sonsuz, gizemli ve otoriter bir varlık olmuştur. Dolayısıyla, gökyüzünde insan ilişkilerine hükmeden aşkın bir gücün olduğunu düşünmek, eskilerin genel bir düşünceleriydi. Bu nedenle, yeni hükümdarlar olarak ortaya çıkan eski devletlerin kralları, bu göksel otoriteyi ödünç alarak veya gök ile yer arasındaki gücü göstererek krallığı sağlamlaştırmaya çalışmışlardır (Kim 2009:96).

Türk Dünyası

Gök veya Gök Tengri (mavi gök) Türk inanç sisteminde her zaman önemli bir yer tutmuştur. Türklerde Tengri kelimesi Göktürk kitabelerinde "gök, gökyüzü, göğün rengi ve tanrı" manalarında kullanıldığından bahsedilmiştir (Bilgin 2005:190). Gök, toplum inançlarında önemli bir noktayı oluşturan tanrı adına da yansımıştır. Tanrı eski Türkçede gök demektir. Göktürk ve Uygur döneminde, maddi varlık gök ile sahipleri olan ruhlar arasında hiçbir ayırım yapmadılar. Dolayısıyla Tanrı'nın adı gök kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Kıyak 2010:214). Tanrı'yı anlatan "gök" kelimesi kutsal, ulu-yüce, ölümsüz, ebedî ve sonsuz gibi geniş bir anlama sahiptir (Aksoy 2018: 278). Ögel, Kadim Türk düşüncesinde gök ile tanrı arasında net bir ayırım yapmanın oldukça güç olduğunu söylemektedir (Ögel 1995: 147). Kadim Türk geleneğine göre 'Gök' insanların hayatındaki en önemli unsurdur. Bu nedenle eski Türk topluluğunun reisleri veya kağanları, Tengri ve Göğün Oğlu unvanlarını almışlardır (İzgi 1977: 30). Gök Tanrı, Türk hakanlığına giren bütün ulusları kapsayan müşterek kült haline gelmiştir (İnan 1976: 15).

Tanyu, Gök-Tengri teriminde bir karışıklık olduğunu söyleyerek Gök'ün Tanrı anlamında değil, ancak enginlik, yücelik, azamet ile aynı anlamda bir sıfat olarak kullanılır. Tengri kelimesinin evrendeki her şeyi yarattığına ve koruduğuna inanılan 'yüce varlık' anlamında kullanıldığı belirtilmiştir (Tanyu 1986:15). Eski Türkçede "gök" (sema) ve "en büyük ruh" kelimeleri tek bir "Tengri" kelimesi ile ifade edilmiştir. Mavi gök kelimesi ise bunun sıfatı olarak kullanılmıştır. (Kıyak 2010:213). Hassan'a göre

"tengri" kelimesi önce görünen gökyüzünü, sonra giderek Tanrı'yı karşılar hale gelmiştir. Gök, maddi bir varlık olduğu için Türkler "Tengri"yi maddi bir varlık olarak kabul etmişlerdir (Hassan 2000:79).

Türk Dünyasında Tanrı kavramının ortaya çıkışı, maddi gökyüzünün evrenin yaratıcısı ve en üstün varlığı olarak görülmesi ile başlamıştır. Orta Asya bozkır Türk toplumunda, yarı göçebe atlı çobanlık yaşam tarzlarında, hayatlarını en çok etkileyen doğal ve iklimsel koşulların kaynağı gökyüzüdür ve cennetin en yüce tanrısıdır. Gök Tanrının gücü, zaman içinde soyuttan somuta doğru evrilir ve maddi gökyüzünden ayrılan ve her şeye hükmeden mutlak bir varlığa dönüşmüştür (Karakaş 2014: 465).

Türkçede "gök" kelimesi mavi gök anlamında kullanılmaz, asil, sonsuz, yüce vb. anlamı ile Tanrı kelimesinin sıfatı olmuştur. Türkler, Tengri adını mevcut dinlerin yüce varlığını karşılamak için kullanmışlardır. Eski Türk dinlerinde güneşe, aya ve yıldızla tapınma vardı, ancak bunlar kozmolojide fazla yer kaplamadılar ve yalnızca göksel bir tanrı inancına bağlı bir sistemin parçasını oluşturmuşlardır (Kıyak 2010: 221).

Yukarıda incelediğimiz gibi kadim Korelilerde de kadim Türklerde de gök ile tanrı arasında net bir ayırım yapmak çok zordur. Gök tanrısı bazen gök ile özdeşleştirilir, ancak genellikle evrenin göksel yaratıcısı olarak kabul edilir (Çoruhlu 2002: 18). Bu bağlamda gök kavramının, Kore'de olduğu gibi eski Türklerde de hükümdarlar ile doğrudan ve derin bir ilişkisi vardır. Kore'de ve Türk Dünyasında hükümdarların, tanrı tarafından seçildiğine inanılmıştır. Gök, kadim insanların korku ve tapınma

nesnesi olduğu için Gök Tanrı'nın çocukları ve ondan kut alan kağanları da ulaşılamayan mutlak bir gücün simgesi olarak görmüşlerdir.

Mitolojik Bağlamda Kore'de Gök Tanrı İnancı

Dangun mitolojisine göre gökteki kralın oğlu Hwanung'un Gojoseon'daki Taebaek dağına inmesiyle başlar. Hwanung, dünyayı yönetmeye başlamadan önce bu dağda sunak yapıp Gök Tanrı'ya ilk anma törenini gerçekleştirmiştir (Yun 1995:16-22, Park 2016:4). Dangun mitolojisinde karşımıza çıkan Gök Tanrı Hwanung'un babası, Hwanin'dir. Göğe tapınması, bir kavram olarak gök tanrıcılığın temsilcisidir (Giray 2016: 41-42). Burada kadim Kore halkında Gök Tanrı inancının var olduğunu açıkça göstermekte, Hwanin-Hwanung-Dangun olmak üzere üç nesille ilişkilendirilen bu anlatmada Gojoseon'un kurucusu, Dangun'un kutsallığı ve Eski Kore'nin kuruluşu gerçeğini sembolize eden bir mitolojidir.

Hwanung'un ilk Gök Tanrı'ya yaptığı ibadete sonraki devletlerin kurulduğu dönemlerde de bir gelenek olarak devam edilmiştir. Kadim Koreliler, kralların Gök Tanrı tarafından seçildiğine inanarak kral ve tanrının aynı yere sahip olduğu düşünmüştür. Bu bağlamda eski çağlardan beri bir siyasi gücün meşruiyetini ve bağımsızlığını açıkça gösteren bir diğer unsur Gök Tanrı'ya yapılan ritüellerdir. Bu Çin kaynağı olan Üç Krallığın Kayıtların (三國志³) Weizhi

³ Jinsu (陳壽 : 233~297) tarafından derleme yapılmış Üç Krallığın Kayıtları(三國志 MS 220-280), Weizhi'ye bağlı antik

Dongyizhuan (魏志東夷傳)'ında açıkça anlaşılmaktadır. Gojuseon'dan sonra devlet kuran Dongye (동예), Buyeo (부여), Samhan (삼한) ve Goguryeo (고구려) Krallıklarının yaptığı Gök Tanrı ritüelleri inceleyeceğiz.

Dongye Krallığında, Ekim ayında Mucheonje (舞天祭) adlı verilen bir festival düzenlenmiştir. Güneş tanrısına iyi bir hasat için şükran günleri sürecinde dans ve şarkıyla uyum içinde Gök Tanrı'ya bir tapınma yapılırdı. Buyeo Krallığında Aralık ayında Yeonggo⁴ (迎鼓) denilen bir festival zamanında Gök Tanrı'ya ayin düzenlenmiştir (Jo 2011: 56). Gök Tanrı'ya ibadet ritüeli, göçebe kültür ve tarım kültürünün bir karışımı olması nedeniyle, ay takviminin 12. ayında gerçekleştirilirdi (Kim ve Lee 2017: 255). Burada bilmemiz gereken konu olarak Buyeo krallığının⁵ kendilerini uzun zaman önce başka yerlerden taşıdığı, MÖ 2. yüzyıldan beri Kuzey Mançurya bölgesinde tarım kültürüyle birlikte göçebe ya da avcılık kültürü ile yaşamış ve MS 494 yılında Goguryeo ile birleşmiştir.⁶

Yeonggo denilen festivalin özelliği bu zamanda mahkûmların serbest bırakılıp kabile arasındaki uyum arayışını aradığı görülmektedir (Kim ve Lee 2017: 253). Diğer özelliği ise Buyeo'nun savaşa

Doğu'nun çeşitli kabileleri ve milletleri hakkında yazılmış tarihini kapsayan bir tarihsel metindir.

⁴ Yeonggo'yu kelimenin tam anlamıyla yorumlarsanız, "davula vurularak tanrıları selamladık" olarak tercüme edilir(Shin 2020 :98).

⁵ Maekchok (貊族 Maek halkı)

⁶ <https://100.daum.net/encyclopedia/view/b10b1013b>

çıkmadan önce Gök Tanrı'ya ayinler düzenlediği ve bir ineğin toynak kemiğinin şekline bakarak savaşın iyi ya da kötü olacağını tahmin ettiği bilinmektedir.⁷ Bunun gibi kehanetlerin yapılması Kore halkları arasında Gök Tanrı'nın insan işlerini kontrol eden en üstün varlıklar olarak kabul edildiğini göstermektedir (Kim ve Lee 2017 254, Shin 2020: 98).

Samhan'da, Sodo (蘇塗) denilen bir kutsal alanda, kutsal ağaç dikilip gökteki tanrıya kurbanlar sundu. Bu ritüellerde davul ve şarkılar eşliğinde danslarla eğleniyorlardı. Bu ayinlerin yalnızca atalara ait birer ibadet değil, Tanrı'nın (veya Tanrı'nın Oğlu) bu dünyaya indiği bir efsanedeki bir olayın yeniden canlandırılması olduğu tahmin edilebilir (Lee 2009: 146). Samhan'ın toprağının verimli olduğu bu nedenle pirinç ekildiği ve birçok tahılın yetiştirildiği yerli bir tarım toplumdur. Bu nedenle her sene Mayıs ve Ekim ayında tarım ritüeli(農耕儀禮⁸) yapılıyordu. Bu ritüellerde, gök ve tarım ayinleri birlikte gelişmiştir. Bunun nedeni mitolojide olan gök tanrının yere inışı ile ana tanrının uyum sağlaması prototip modeline dayanmaktadır. Özellikle, Sodo

⁷ Uje falı bakma(우제 점 牛蹄占) denilir. Sığırları kesip toynaklarına bakarak iyi ve kötü olacağı tahmin eden geleneğidir. Silla Kralı Beopheung'un döneminde yazılı olan Uljin Bongpyeng Silla Taşı (울진 봉평 신라비) ve Youngil Nengsuri Silla Taşı (영일 냉수리 신라비)'de de görülmektedir. Bu durum Silla'da da antik çağ geleneklerinin devam ettiği önemli bir durum olarak görülebilir (Shin 2020 :98).

⁸ İyi bir mahsul hasadı için dua etmek veya her mahsulde bir iye olduğuna inanarak tarım tanrılara teşekkür etmek için yapılan ritüeller

ritüeli, Chengun(天君⁹) tarafından ayinler düzenlemekte, ana tanrıları ve totem tanrıları gibi hayaletlere tapılıyordu (Lee 2009: 152).

Goguryeo (고구려) Krallığı'nda Ekim ayında Dongmeng (東盟¹⁰) adına bir ayin düzenlenmiştir. Dongmeng, Goguryeo'nun kurucu annesi, güneş aracılığıyla Jumong'u doğuran olaylar yeniden Ana Tanrı'ya ibadetin bir gelenek olarak canlandırılmasıdır. Bu ayinde Ana Tanrıça olarak kabul edilen 'Mağara tanrısı'na (隧神Suì shén) ibadet ediyordu. Etkinliği başlarken Doğudaki büyük mağara içinde Mağara tanrısı heykeli yapılmış ve buna ibadet ediyordu. Suì (隧) kelimesinin Türkçe karşılığının mağara yahut delik anlamı olmasından dolayı kadın sembolizmini işaret etmektedir (Park 2010:12).

Goguryeo'nun Ana Tanrı'sının dünya ile iletişim kurabileceği yerin bir mağarada olduğu düşünülmüş ve bu Ana tanrıça Goguryeo'nun kurucusu Jumong'un annesi Yuhwa'dır. (Kim 2003: 251-252). Bu bağlamda Mağara tanrısı (隧神), Dangun mitinin Ungnyeo'yu ve Jumong efsanesinin Yuhwa'yı simgelenip Gök Tanrı ve Mağra Tanrı'sını birleştirerek bolluk için dua etme ritüeli olarak görülebilir (Han ve Park 1991: 45). Kadim Kore'de devlet kurucusu atalara yapılan ayinlerin aynı zamanda Gök Tanrı'ya yapılmış ayinler olarak inanıldığı bilinmektedir (Kang 2014: 1). Gök tanrıya ayin düzenlenmesi ve iktidar gücünün sınırlı olduğu bir durumda törenler yoluyla birliğin teşvik

⁹ Gök tanrılarına yapılan ibadetin yöneticisi.

¹⁰ Dongmyong (동명-東明) olarak da söylenir. Gök tanrı'ya ekim ayında göğe adak sunulur ve etkinlik düzenleniyordu.

edilmesinde rol oynamıştır düzenlenen ayinler. Kutsal bir kadının kutsal bir çocuk doğurması, kraliyet gücünün meşruiyetini sağlamaktadır (Na 2005: 64-65).

	Buyeo	Goguryeo	Dongyeo	Samhan
Tören Adı	Younggo	Dongmeng	Mucheon	Sodo
Ne zaman	1.(Ay takvim'a göre 12 ay).	10. ay	10.ay	5.ay, 10.ay
Kime	Gök	Gök, Mağara tanrısı	Gök, Kaplan	Gök, hayalet

Şekil 1: Kadim Kore Devletinde Törenler

Bu kayıttan da görebileceğimiz gibi, Gök Tanrı'ya yapılan ibadet tüm ülke için büyük bir etkinlikti, o zamanlarda bütün ülke insanları toplanıp yeme, içme, şarkılar ve danslar eşliğinde eğlenmekteydi. Bu bir çeşit Gök Tanrıya şükran bayramı niteliğindedir. Buna benzer festivaller, ulusal topluluğun yaşayan bir kültürü olarak günümüze kadar yaygın bir şekilde aktarılmıştır.

Eski zamanlarda, Gök Tanrı'ya ibadet, bir kabile veya tüm ülke için ulusal bir toplantı olarak önemli bir törendi ve toplum üyelerinin kolektif düşüncelerinden oluşturulmuştu. Koreliler, sadece Gök Tanrı'ya değil, güneşe, aya ve yıldıza, rüzgara ve yağmura, dağlara

ve atalara ayinler yapmışlardır. Ancak bu birçok tanrı arasında Gök Tanrı en yüksek konumdadır.

Gördüğümüz üzere ayinin nesnesinin hepsinin Gök Tanrı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedeni, göğe saygı (敬天) düşüncesinin Kore halklarının bilincinde yer alması ve bunun göstergesi olarak Gök Tanrı'ya ayin yapılmasıdır (Shin 1979: 372). Kore halkının düşünceleri içinde Gök Tanrı ise ulaşılmaz yahut cennette oturan yüce bir ilah değil, kişisel bir ilahdır. O, Kore milletinin koruyucusudur ve oğlunu dünyayı kurtarmak için gönderir ve onun soyundan gelenler Korelilerin atasıdır (Shin 1979: 372). Diğer dikkat çektiğimiz konu Buyeo Krallığının da Aralık ayında Gök Tanrı'ya ibadet edilmesi, yukarıdaki haritada da gördüğümüz üzere göçebe kültür ve tarım kültürünün bir karışımı olmasındandır. Goguryeo, Dongye ve Samhan'da ise Ekim ayında ibadet yapılmasıdır. Bunun nedeni tarımla ilgilenen Koreliler hasattan sonra Gök Tanrı'ya şükür etmektir. Bu gelenek bugünlerde hasat bayramı olarak devam etmektedir.

Dongyi (東夷) devletlerinin çoğunun Gök Tanrı'ya ayin icra etmesi ve herkesin bu ayine katılması, Gök Tanrı'nın bu çeşitli devlet ve halklara ortak bir kimlik kazandırabilecek bir kavram olduğunu düşündürür. (Jo 2017: 5). Eski Kore toplumunda, Gök Tanrı'ya ibadet töreni, mistik bir ritüel olarak işlev gören ulusal bir etkinliktir. Şarkılar ve danslar eşliğinde yeme içmeler, bugün düşündüğümüz eğlenceli bir festival değil, dini bir işlevi vardır (Jeong 2021: 124). Bu etkinliği, Jo'ya göre göğe tapınma ritüelinin Şaman (巫) ile ilgili olduğu açıklanmaktadır (Jo 1993: 22).

Eski gök ayin ritüelleri, bir klan toplumunda veya bir kabile toplumunda yaşam için göklere teşekkür

etmek ve kutsamak için bir tören olarak anlaşılabilir (Shin 2020: 97). Ayrıca Hwanung'un insan dünyasına hükmetmek için gökten indiğinde rüzgâr tanrısı ve yağmur tanrısını getirdiği düşünülürse, Gök Tanrı tarım tanrısı ile ilişkilidir. Burada bildiğimiz antik Gök Tanrı ritüelinin güçlü bir tarımsal Tanrı'ya tapınma niteliğine sahip olduğu görülmektedir. Bu özellik Goryeo ve Joseon hanedanlıklarına kadar devam etmiş ve kuraklık veya kıtlık zamanlarında Gök Tanrı'ya ulusal törenler yapılmıştır.

Kore'nin kuruluşunun eski efsanesi, kurucuların hepsinin gökten indiği ve ülkeyi yöneten Gök Tanrı düşüncesine dayanmaktadır. Weizhi Dongyizhuan'un kayıtlarından dikkat edilmesi gereken konu, ritüelin amacının her zaman Gök Tanrı olduğudur. Ayinin özü, Gök Tanrı'ya ibadet etmektir. Kore halkının Gök Tanrı inancı derinlere kök salmış, bilinç olarak Gök Tanrı'dan korkmuş ve günlük yaşamlarında tanrıya ibadet etmiştir. Tarım kültürü geliştikçe, Gök Tanrı'ya ibadet töreninin Tarım tanrısına tapınma ayini olarak dönüşmesi Gök Tanrı ile Toprak Ana Tanrı'nın birleşimidir (Lee 2009: 146).

İncelediğimiz üzere Gök Tanrı'ya tapınma en eskiden beri Kore'de var olan bir inançtır. Gök Tanrı inancına göre Gök tanrı ve onu takip eden ilahlar, evreni kontrol eder. Gök Tanrı ritüelinin önemli bir özelliği, tören yapmak için kadın ve erkeklerin bir araya gelip dans ve şarkıyla etkinlik yapmasıdır. Bugün dünyada Hallyu olarak adlandırılan Kore kültür ve sanatının temel prototipinin kadim zamandan bugüne hâlâ devam edilen Gök Tanrı festivali olduğu söylenebilir (Seo 2012: 13).

Mitolojik Bağlamda Türklerde Gök Tanrı İnancı

Türkler tarih sahnesinde devlet kurup yer almadıkları dönemlerde, Türk uygarlığının doğusunda yer alan coğrafi çevre, insan unsuru ve toplulukları onlar için önemli bir rol oynamıştır (Çobanoğlu 2001: 23). Bu yüzden mitlerin içinden çıktığı toplumun coğrafi, toplumsal ve kültürel yapıları bilinmeden Türk Dünyasındaki mitleri anlamak mümkün değildir. Eski Türk toplumlarında oldukça sık yer veya coğrafya değiştirilmesine rağmen kendinden üstün bir güce olan saygı ve kutsallaştırma içerisinde tapınılan tek bir Tanrı vardı (Gömeç 2019 :85-87).

Türk mitolojik bağlamda bir mitoloji ya da dine özgün tüm tanrıların birliği olan panteon (Çini 2019 : 10) anlayışının olduğu bilinmektedir. Türk Dünyasında bu panteondaki tanrıların en büyüğünün Gök Tanrı olduğuna inanılmaktadır. Gök Tanrı, kadim Türk inancına göre insanları yaratan ve kaderlerini belirleyen, gökteki insanüstü, ebedi ve mübarek bir varlıktır (İnan 1976: 29-30). Burada yer alan büyük tanrı Türk hakanlığı altındaki tüm çeşitli milletlerin ortak kültü haline geldi. Türk din tarihinde yer alan en eski terim, "Tanrı"dır. Türk panteonunda birçok tengri yer almaktadır. İlk büyük Türk imparatorluğunun devrinden itibaren burada yer alan panteondaki tanrıların en büyüğünün Gök Tanrı olduğuna inanılmıştır. Gök Tanrı, Türk hanlığına giren bütün ulusları kapsayan ortak bir kült haline gelmiştir (İnan 1976: 15). Tengri, Türk dünyasında halklarının yaşamı ve bağımsızlığıyla ilgilenen ulu bir varlıktır.

Türk boylarının Tenri'ye taptıklarına ilişkin ilk kesin kanıtlar, Çinlilerin Hıung-nu (Xiongnu 匈奴) dedikleri Asya Hun dönemine ait bilgilerdir. W. Eberhard'a

göre Çinliler tarafından Türk Dini denilen Gök Tanrı inancının, sadece Türk boyları arasında görülen, Türklere özgü olan bir inanç sistemi olduğunu söyledi (Eberhard 1995: 67). Kaşgarlı Mahmud'a göre Türkler Müslüman olduktan sonra da "Tenri" kelimesi İslamiyet'teki "yüce ve aziz Allah" anlamında kâfirlerin dilinde ise gök veya gözlerine büyük görünen büyük dağ, ağaç gibi şeyler için kullanılmıştır. (Ercilasun, Akkoyunu 2018: 868- 869).

Çin kaynaklarına göre Chou(周朝) döneminde (MÖ1046 ~ MÖ 256), Tanrı'ya Çince olarak Tien(天) şeklinde ifade edilmektedir. Choular en büyük hükümdarın Gök Tanrısı olarak kabul edilir, Chou hükümdarı ise Gök tanrısının soyundan gelmekteydi. (Esin, 2001: 39). Chou hanedanı döneminden önce Shang (商) Sülalesi zamanında (MÖ 1600- MÖ 1046) ulusal tanrısı olan Shang-ti(上帝), onun aslen bir tarımsal olan Doğu Kıyısı kültürünün gök tanrısıdır. İlk Chou kralları, hakimiyetlerini kurmak ve hanedanın meşruiyetini güvence altına almak için Shang-ti'nin soyundan geldiği söyleyerek (Koppers 1941:6) onların Tanrı adı Shang-ti(上帝) olarak değiştirilmiştir. Böylece Tanrı'ya bir kişilik yüklenerek, dünyadaki tüm ideal işleyişin O'nun gücüyle sürdürüldüğü anlayışını göstermektedir (Eberhard 2007: 41).

Tien(天), çobanlık yapan göçebe kültürünün Gök tanrısıdır (Koppers 1941:7). Gök Tanrı'ya Hıung-nuların inandıklarını, onu gök ve tanrı olarak iki farklı anlamını içeren Tengri kelimesi ile ifade ettiklerini bildirmektedir (Güngör 2016: 15). Bilindiği üzere Çince de hem "gökyüzü" hem de "tanrı" anlamında kullanılan Tien (天) şeklinde bir kelime

bulunmaktadır. Tanrı kelimesi, Gök sıfatıyla birlikte "Gök Tengri" şeklinde bu kaynaklarda yer almaktadır (Erkoç 2019: 3). Gök Tanrı; yaratıcı ve benzeri olmayan, insanlara bilgi vererek yol gösteren ve ayrıca kulun duasını kabul edendir. Gök Tanrı, Radloff'un Tuva'da derlediği bir duada geçen ve Tenrı'nın (Tengri, Tanrı) habercisi olduğuna inanılan, bozkurt biçimindeki bir ruhtur (Erkoç 2019: 2). Türkler, Gök Tanrı'nın, O'nun resim ve heykellerini yapmamışlardır (Güngör 2016: 17).

Gök Tengri inancı eski Türk boylarının ana kültü olmuştur. MÖ 5. Yüzyılda Asya Hunları arasında en kutsal varlık olan Gök Tengri'ye kurban sunduğu kayıtlıdır (Gömeç 1998:49, Gömeç 2019 :96). Hun Türkleri, Tengri'ye Yır-sub, Yağız-Yır ve Atalar ervahı da kutsal olarak kabul edip onlara kurban keserlerdi. Yılın beşinci ayında, Kağan ve halk bir araya toplanır, kurban merasimi yapılır (Uğurlu 2012: 333).

Kadim Türkler uzun yıllar Şamanizm'in etkisi altında kalmışlar ve bazı dini törenleri, şenlikler şeklinde devam ettirmişlerdir. Türk kültür hayatında mevsimler çok önemlidir. Çünkü, Türk kültürünün ekonomik temelini oluşturan hayvancılık ve tarım, mevsimlere göre değişimler göstermiştir. Eski Orta Asya Türkleri kültüründe bahar bayramının özelliği, kurban töreni yapılması, at yarışları yapılması ve topluca şarkılar söylemesidir. Bu bayramlar da kadın ve erkek bir arada yeme, içme ve müzik eşliğinde dans ederek etkinlikler yapmışlardır (İzgi 1977 : 29). Özellikle bahar mevsiminin, göçebe hayvancılıkla uğraşan Türklerin günlük hayatında diğer mevsimlere göre çok daha önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Shiji (Shih chi史記¹¹) kitabına göre Hsiung-nu, senenin ilk ayında Tanhu (Şanyu單于)'nun sarayında toplanarak Gök tanrı'ya, Yer-su tanrılarına kurbanlar kesmiştir. Beşinci ayda Lungcheng (龍城¹²) adlı bir yerde toplanarak dini bir âdet olarak "Gök Tanrı" ve kutsal sayılan "yer-su" için kurban kesiyorlardı. (Koca 2002: 51, İzgi 1977: 30). Sonbaharda Tai-lin'de bir toplantı yapılırken nüfus sayımı yapıp nüfus vergisi de toplanırdı. Bir başka Çin yazılı kaynağı olan Hou Han-Shu (後漢書¹³)'da Hiung-nular, her sene birinci, beşinci ve dokuzuncu aylarda wu¹⁴ gününde festivaller düzenleyip gök tanrısına ibadet etmişlerdir. Dağın tepesinde yapılan törenler, yalnızca hükümdarlığın gerçek sahipleri tarafından düzenlenir. Dağın eteğinde düzenlenen yer - su törenine ise bir bey veya hükümdarın karısı da sahiplik yapabilir (İzgi 1977: 30).

Çin kaynaklarına göre bu üç festivalin, "Ejder Şöleni" olduğu açıklanmıştır. "Ejder Şöleni" olarak adlandırma nedeni, Hiung-nularının hükümdarı Mo-tu'un (冒頓單于: MÖ 234 - MÖ 174) ataları "ejderha"dır. Bu nedenle erken devirlerde ejderha bir kült teşekkül etmiş varsayılmaktadır (Kafesoğlu 1973:4). Bu festivaller sadece tanrılara tapınmak için değil, aynı zamanda politik olarak Shan-yu ile ilişkili

¹¹ Shiji (史記 Shih Chi): Çin tarihi kayıtlarıdır. Sima Qian (司馬遷 MÖ. 145-MÖ. 86) tarafından yazılmış.

¹² Hubei Eyaleti'nin merkezinde, Yangtze Nehri ile Hanshui Nehri'nin birleştiği yerin yakınında yer almaktadır.

¹³ Hou Han-shu (後漢書 Sonraki Han Sülâlesi Tarihi): Yazarı Fan-ye'dir (范曄: MS 398~ MS 445) dir. 25-220 yıllarını kapsayan bu eser, Eski Türkler, Orta Asya'nın eski tarihi ve Türklerle komşu kavimler ile ilgili değerli belgeler yer almaktadır.

¹⁴ uğür günü olarak düşünüldü

oldukları ve onların dinle devlet işlerinin birlikte olduğunu göstermektedir (İzgi 1977 : 31).

Buna benzer şekilde Göktürklerde de vardır. Göktürk döneminde geleneksel Türk dininin yapılanması ile ilgili meseleleri, Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu iki temel yaklaşımla ele almaktadır. Bunlardan biri olan L.N. Gumilöv (1999¹⁵), Göktürklerin ortaya çıkış sürecinde devlet erkânı ve halklar ayrı ayrı ibadet etmiştir. Devletin üst düzey yöneticileri geleneksel Türk dinine has güneş kültüne ve buna bağlı atalar kültünü oluşturduğu ve halklar ise bazı kabileler kendi dini inançlarını geliştirmiş ve bu diğer inançlar kabile arasında birbirleriyle kolayca karışmadığını Çin kaynağı olan "Wey şu (魏書¹⁶) " ve "Sui şu (隋書¹⁷)" metinlerine dayanarak ele alınmıştır. Aynı görüşü J.P. Roux (1998¹⁸), Göktürklerde iki çeşit dinin mevcut olduğunu, söyler. Bunlardan biri "halk" dini olan Şamanizm, diğeri bir din ise kağanlık dini olan "Gök Tanrı" anlayışıdır. Bu iki din anlayışı arasında sürekli bir çatışma vardır. Bu nedenle Göktürk kitabelerinde Şaman hakkında hiç bahsedilmediği ifade edilir (Çobanoğlu 2003: 20-21). İkinci temel yaklaşım ise, Türk dinler tarihi araştırmalarında ağırlıklı olarak savunulan bir yaklaşımdır. Bu anlayış, geleneksel Türk dinini Gök Tanrısı etrafında

¹⁵ Daha detaylı bilgi için bkz. Gumilöv, L.N. (1999), (çev. A. Batur) Eski Türkler, İstanbul: Birleşik Yay.

¹⁶ Kuzey İmparatorluğu'ndan Wen Seonje (文宣帝), Wei hanedanının tarihini, Kuzey İmparatorluğu'nun bir bilgini olan Wei Su (魏收) tarafından 551'de (天保2) bir fermanla derledi.

¹⁷ Sui Hanedanlığı (581-618) tarihi hakkında bir kitap

¹⁸ Daha detaylı bilgi için bkz. Roux, Jean-Paul (1998), (çev. A. Kazancıgil) *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: İşaret Yayınları.

şekillenen özgün bir sistem olarak kabul edilir (Günay ve Güngör 1998¹⁹).

Bu yaklaşım, yeni bir anlayış ve yorumlama modeli geliştirmekten belirli modellere göre ileri sürülen görüşleri eleştirmeye dayanmaktadır. Bu anlayışlar Türk mitolojisine ve geleneksel dinlere ait diğer zamansal ve eşzamanlı metinler, bazı Türklerin "hanifliğe" yakın bir "gök tanrı" inancına sahip olduğunu, diğer Türk topluluklarının ise totemist veya animizm uygulamalarına sahip olduğu görülmektedir. Bunun gibi çok merkezli inanç gelişimi sözlü kültür doğasının bir gereğidir. Buna rağmen Göktürk kitabelerinde Şaman hakkında hiç bahsedilmediği ve iki din anlayışı arasında sürekli bir çatışma olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Göktürk kitabelerinde Şaman hakkında hiç bahsedilmediği ifade edilmektedir (Çobanoğlu 2003: 39).

Göktürk yazıtlarında "Gök Tanrı" ilk kez 8. yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Bu Göktürk Yazıtı'na göre tanrı ile beraber Umay, yersu zikrolunuyor. Tengri ile Umay, kutsal bir varlık olarak Göktürklerde kağanın tahta çıkmasını sağlamış ve savaş zamanında Göktürlere yardım etmiştir (Çoruhlu 2011: 40, İnan 1976 :16 -17). Göktürkler döneminde de Hiung-nularda olduğu gibi her sene belirli bir zamanda ataları "Gök Tanrı" ve "kutsal yer ve su" için kurban sunarak ayin yapmışlar ve sonra halk hep beraber eğlenmişlerdir. Ancak Gök Türklerin bu festivallerde gösterdikleri özellikler, çok kırmızı içmeleri ve bu Mayıs ayında yaptıkları festivali daha da önemli bir hale getirmiştir (İzgi 1977:35).

¹⁹ Daha detaylı bilgi için bkz Günay, Ü. ve H. Güngör. (1998), Türk Din Tarihi, Kayseri: Laçın Yayınları.

	Hiung-nu (Hun)	Göktürk	Uygur
Tören Adı, zaman	3 tane Ejderha Şenliği 1.ay 5.ay 9.ay	1.ay 5.ayın ikinci yarısı 9.ay	9 Mart (Han-Shih) 21 Mart (Nevruz) 9 Mayıs (Örüs sara) 21 Haziran (She) 21 Aralık (Tung-chih)
Kime	yer, su ve gök tanrı	gök tanrıya, yer- sulara, mağaraya, gökyüzüne	gök tanrıya yer-sulara

Şekil 2 Hiung-nu, Göktürk ve Uygur Dönemlerinin Törenleri

Bazı değişikliklere uğrasa da aynı gelenek Uygur Türklerinde de devam etmiştir. Uygur Türkleri törene önce "Gök Tanrı"ya kurban kesmekle başlar ve şarkılar söyleyerek eğlenirlermiş. Uygur Türk döneminin özellikleri yaz ve kış dönencelerinin de kutlanmasıdır. Yani, 21 Haziran'da ve 21 Aralık'ta kurban keserlerdi ve şenlik yaparlardı. Ancak kışın yapılan şenlik yazınkinden daha büyük bir şekilde kutlanmıştır. Diğer bir özellik ise Wang Yen-te (왕염덕)'nin kayıtlarına göre Uygurlar 9 Martta Han-

Shih²⁰ adında bir şenliği kutlamıştır (Kıldıroğlu 2020 :322, Koca 2002 :53, İzgi, 1977:35).

Bu tabloya göre, Türkler Hunlardan beri Gök Tanrı'ya kurban sunarak törenler yapmıştır. Görüldüğü gibi, eski Türklerde birçok tören ve faaliyetler vardı. Bu bayram ve şenliklerin temelini dini faaliyetler ve toplu eğlenceler oluşturmaktadır. Dikkat edilecek konu ise eğlencelerden önce kurban kesilerek başlanmasıdır (Gömeç 1998: 44).

Şimdiye kadar Kore ve Türkler de olan Gök Tanrı inançları incelenmiştir. Kore'de Gök Tanrı'ya ibadet etmek geleneği ilk Gojoseon krallığından başlayıp bugüne kadar tarih boyunca devam etmiştir. Kore kültüründe Gök Tanrı'ya inanç ve Tanrı'ya ibadet ritüelleri, Korelilerin başlangıcından günümüze kadar gelen milli kültürü oluşturan bir temel taşı niteliğindedir. Türkler ise İslamiyet'i kabul etmeden önce Gök Tengri inancını eski Türk boyların ana kültü halinde MÖ 5. Yüzyılda Asya Hunları arasında en kutsal varlık olan Gök Tengri'ye kurban sunduğu kayıtlardır. Çinliler tarafından Türk Dini denilen Gök Tanrı inancının, sadece Türk boyları arasında görülen, Türklere özgü olan bir inanç sistemi olduğunu söylemiştir.

Fakat görüldüğü üzere Gök Tanrı inancı sadece Türklerde değil Kore'de de kadim zamanlardan beri günümüze kadar mevcuttur. Daha da dikkat edilecek konu ise, Uygur Türk döneminde olan Han-Shih bayramı, bugün bile Kore'de 6 Nisan'da önemli bayramlardan biri olup Hansik (Han-Shih) Günü

²⁰ Soğuk Yemek Festivali; Uygur Türkleri evlerinin içindeki ve dışındaki tüm ateşleri söndürür ve bir gün boyunca hiç ateş yakmazlar. Daha önce hazırlanan soğuk yemekleri yenilirdi.

olarak koruyup soğuk yemekler yenilmektedir. Ayrıca 21 Aralık, Korece'de Dongji (Tung-chih)denilen mevsimlik bayram olarak kutlanmaktadır.

İyi bir hasat veya bereket için dilek dilemek için Gök Tanrı'ya ayinler yapılırken bu törenler toplu olarak gerçekleştirilmiştir. Yani göçebe, çobanlık ile uğraşan Hunlar, Gök-Türkler, Uygur Türkleri gibi tarımla ilgilenen yerleşik Kore halklarında Gök Tanrı'ya hasat ayinleri de önemli bir rol oynamıştır. Gök Tanrı'ya ibadet etmek ritüelinde kurbanlar sunulması ve şenlik halinde şarkılar ve danslar edilmesi çok benzemektedir. Ancak bir fark olarak tarımla yaşamı sürdüren Korelilerin Ekim ayında olan törenlerin, Türklerde ise hayvancılıkla uğraştığı için Mayıs ayında yaptıkları festivale daha da önem verilmesidir. Ayrıca Kore'de Türklerde olduğu gibi kralların tanrı tarafından seçilmiş ve tanrısal niteliklere sahip olduğu düşünülmüştür.

Gök Tanrı dışında Kore ve Türklerde mağara tanrısına tapılmıştır. Türkler, her sene dört mevsimde kurt ata mağaralarının önünde tanrılara kurban edilirdi. Bu mağara kültü'nün kurtla alakalı olarak Gök-Türklerde atanın yaşadığı yer olduğu için törenler yapılmıştır (Kafesoğlu 1973: 6, 12). Bunu, Goguryeo döneminde Ana Tanrıça olarak kabul edilen 'Mağara tanrısı'na (隧神 Suì shén) ibadet etmesine çok benzemektedir.

Bunun gibi Kore ve Türkler gök ve Gök Tanrı'ya olan inançlar ve ritüeller hususunda birbirine çok benzemektedir bunu Çin yazılı kaynaklarında açıkça görebiliriz. Bugünlerde Kore ve Türkiye arasında Çin'in olması gibi eski zamanlarda da Kore ve Türklerle en yakın komşu ülke olarak Çin vardı.

Bunlar barış zamanında dost olarak savaş zamanında ise düşman olarak yakında yaşamıştır. Metinde incelediğimiz gibi Koreliler, Çinliler tarafından Dongyi (東夷) olarak adlandırır ve yazılı kaynak olan Weizhi Dongyizhuan (魏志東夷傳)'unda Kore'den bahsedilmiştir. Türkler ise başlıca Shiji (Shih chı史記) kitabı, Hou Han-Shu (後漢書) kitabı gibi birçok kaynaklarda yer almaktadırlar.

Diğer bir sebep ise kadim dönemde Kore ile Türkler arasında Gök Tanrı inancının çok benzemesi. Zamanında iki milletin Orta Asya'da beraber yaşamış olma olasılığı vardır. Hiung-nular MÖ 3. yüzyılda Orta Asya'nın çok geniş ovalarına hükmeden bir devlet olup Altay bölgesindeki Türk, Moğol, Mançu-Tunguz ve Kore kabilelerinin birleşmesiyle kurulmuştur (Park ve Karıмова 2013: 48). Bu nedenle, Hiung-nuların Gökeni, tek bir kabile veya boy olduğu belirtilmemiştir. Çeşitli göçebe gruplar ve kabileler tarafından oluşturulan ve sürdürülen büyük ölçekli bir göçebe birliğidir (Jung 2001: 254). Hiung-nuların bir kabilesi Orta Asya'daki Han hanedanının tehdidinden kaçarak bir kolu batıya doğru göç ederken, bir başka kabile doğuya göç etmiştir. Bildiğimiz batıya giden Avrupa Hunları olmuştur, Doğuya göç edenlerin ise Silla ve Gaya Krallığı'nın ataları olduğu düşünülmektedir (Lee 2001: 186-188).

Son olarak en belirgin yazılı kaynak olarak Göktürk yazıtlarını gösterebiliriz. Köl Tigin yazıtları ve Bilge Kağan yazıtları, Bumin Kağan'ın ölümünde, cenazesine katılanlar sayılırken ilk doğudan gelenler yani, "güneşin doğduğu yer", Bükli (Bükküli veya Bökli) Çöllüg'den bahsedilmiştir (Yıldırım 2017 : 558). Bükli (Bükküli veya Bökli) Çöllüg üzerinde birçok

bilim adamları tarafından araştırma yapılmıştır. Bükli Çöllüğ'ün Orta Asya tarihiyle uğraşan araştırmacılar, Çin yazılı kaynaklarında “Kao-kou-li” veya “Kao-li” (Kogurya) şeklinde geçen milletin kadim Koreliler için söylediğini tespit etmiştir (Gömeç 2016: 48). Ancak başka görüşlerin de mevcut olduğu bir gerçektir.²¹

Sonuç

İlk insanlar tabiatla var olan olayların ve soyut kavramların ne olduğunu tümüyle anlama yetisine henüz sahip değillerdi. Bu yüzden kendilerinden daha üstün olduğuna inandıkları farklı tabiat güçlerine ve varlıklarına inanmışlardır. Dolayısıyla tabiat unsurlarında en güçlü olduğu düşünülen gök ve Gök Tanrı'ya saygı duyulması kadim Korelilerde ve Türklerde eskiden beri var olmaktadır.

Yukarıda incelediğimiz gibi kadim Korelilerde de Türklerde olduğu gibi gök ile tanrı arasında net bir ayırım yapmak çok zordur. Gök tanrısı bazen gök ile özdeşleştirilmiş ve iki ülkenin mitolojisinde de hükümdarların tanrının soyundan geldiği için tanrı ile aynı güçlere sahip olduğu inancı yer almaktadır.

Kore kültüründe Gök Tanrı'ya inanç ve Tanrı'ya ibadet ritüelleri, Korelilerin başlangıcından günümüze kadar gelen milli kültürünü oluşturan bir temel taş niteliğindedir. Türkler ise İslamiyet'i kabul etmeden önce Gök Tengri inancını Asya Hunları, Göktürk ve Uygur Türklerinin ana kültürünü oluşturmuştur. Mitolojiye ve yazılı kaynaklara göre, Korelilerin ve

²¹ Daha bilgi için YILDIRIM, K. (2017). “Bükli” Hakkında On İki Not. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 6(2), 557-576.

Türklerin gök ve Gök Tanrı'ya olan inançlarının ve ritüellerinin çok benzeme sebeplerinden biri Korelilerin ve Türklerin komşu olmasıdır. Bu tespit iki ülkede ortak olan mitler ve kendilerine eskiden komşu ülke olan Çin kaynaklarına dayandırılmaktadır. Buna göre zamanla iki milletin Orta Asya'da beraber yaşamış olma olasılıkları vardır. Hung-nuların bir kabilesi batıya doğru göç edip Avrupa Hunlarını oluşturur, bir başka kabilenin doğuya göç edip Silla ve Gaya Krallığı'nın ataları olduğu düşünülmektedir. En belirgin yazılı kaynaklar Köl Tigin yazıtları ve Bilge Kağan yazıtlarından öğrenilmektedir. Yazıtlarda yer alan "Büklü Çöllüğü" ile şimdiki uzak doğuda olan Kore'den bahsedildiği tespit edilmiştir.

Antik çağlardan beri, Kore ve Türk Dünyasında bütüncül olarak göğe "Gök Tanrı" denilmiştir. Gök Tanrı, en yüksek ilah olarak algılanması ve şimdi bile, bir şey olursa, Tanrı'yı arayışlarından da anlaşılacağı gibi, Kore ve Türk kültürleri üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.

Kaynakça

- Bilgin, Azmi. (2005). 'Gök Tanrısı' Terimi Üzerine, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 2 (4), 189-197.
- Choi, Namsun. (1973). Kore halkbilim açısından Dangunwanggem Araştırmaları, Eski Asya Çalışma Enstitüsü Dergisi, 2: 331-342
- Çini, Nihat. (2019). Kök Tengri, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Genel Türk Tarihi, Sinop Yüksek Lisans Seminer Çalışması, 1-16.
- Çobanoğlu, Özkul. (2001). Türk Mitolojisi, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi1 : 5-85, Ankara:AKM Yayınları.

Çobanoğlu, Özkul. (2003). Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansıması Problematiklerinde Yöntem Sorunları, Bilig 27: 19-49.

Çoruhlu, Yaşar. (2002). Türk Mitolojisinin Ana Hatları. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eberhard, Wolfram. (1995). Çin Tarihi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Erkoç, H. İhsan. (2019). "Bozkır Halklarında Su Kültü", Tarih ve Kültür Penceresinden Su ve Sağlık İlişkisi Uluslararası Sempozyumu: 69-108, İstanbul.

Eliade, Mircea. (1991). Kutsal ve Dindışı, (M. Ali Kılıçbay Çev.), Ankara: Gece yayınları.

Esin, Emel. (2001). Türk Kozmolojisine Giriş. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Esin, Emel. (2004). Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler, İstanbul: Kabalcı Yayınevi .

Giray, C. Kadriye, (2016). Türk ve Kore Kuruluş Efsanelerinin Karşılaştırmalı Analizi -Dangun ve Bozkurt-, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

Gömeç, Saadettin. (1998). Şamanizm ve Eski Türk Dini, Pamukkale Üni. Eğitim Fakültesi Dergisi, 4: 38-50.

Gömeç, Saadettin. (2019). Eski Türk Dininin Temel Özellikleri, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4 (1) : 84-123.

Guliyev, Rehman. (2011). Tanrıçılık ve Tanrı Kelimelerinin Leksik Anlamı. Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi, (Azerbaycan Özel Sayısı-II). 95-101.

Güngör, Harun. (2016). Türk Bodun Bilimi Araştırmaları, Bilge kültür sanat, İstanbul.

Han Sangjun ve Park Kidong. (1991). A Sport Scientific Study of Korean Ancient Checheon Ceremony, Kangwon Üniversitesi Beden Eğitimi Enstitüsü Bildirileri, 16 : 41-55.

Hassan, Ümit.(2000). Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler, İstanbul: Alan Yayınları.

Im, Dongkweon. (1987). Kore Folklor Çalışmaları, Seul: Jipmundang.

İnan, Abdülkadir. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul : Kültür Bakanlığı Yayınları.

İzgi, Özkan. (1977). Hunlar, Göktürkler ve Uygurlarda Geleneksel Festival ve Eğlenceler, İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi, 31 : 29-36.

Jeong, Soon Jung. (2021). The Exploration of 'The Ideas of Heaven' and 'Korean Sundo Thought' in Dan-gun Myth Inherited in Joseon Neo-Confucianism – The Identity of Korean Philosophy Focused on Chen-myeong-do, Dankook university, IJournal of Oriental Studies 82: 117-138.

Jo, Sunghwan. (2017). Dangun Mitinde Kore Felsefesinin Kimliği – 'Gök' Kavramı Üzerine, Kore Eğitim Felsefesi Konferansı Bildirileri, Kore Eğitim Felsefesi, 1-10.

Jo, Wooyeon. (2011). As a Political Act, The Ritual of Heaven of Kogurye , Goguryeo Balhae Derneği, Goguryeo Balhae Araştırması, 41: 37-71

Jung, Suil. (2001). *Eski Uygarlık Değişim Tarihi*, Pajoo: Sagyejul.

Kafesoğlu, İbrahim. (1973). *Eski Türk Dini*, Tarihi Enstitüsü Dergisi, İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 3: 1-34.

Kang, Jinweon. (2104). The Foundation and Development of the Grand Harvest Ritual in Goguryeo, Yonsei Üniversitesi Kore Araştırmaları Enstitüsü , *Dongbang Dergisi*, 165, 1-32

Karakaş, Selim. (2014). Türklerin Orijinal Dinleri Meselesi, JSS 13(2):463-477

Ercilasun, A. Bican ve Akkoyunu Ziyat. (2018). Kaşgari, M. Divân-ü Lügati't-Türk, TDK yay. Ankara.

Kıldıroğlu, Mehmet. (2020). Geçmişten Günümüze Türklerde Nevruz , KAÜSBED, 25; 315-338

Kıyak, Abdülkadir. (2010). "Türk Kültüründe Gök İle İlgili İnanışlar", Yurdu Hikmet, Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 3(6): 211 - 222

Kim, Hyunwoo ve Lee, Kyengwon. (2017). The Origin of Korea Mental Culture in Ethnical Religions, Kore Felsefe Araştırmaları Topluluğu Kore Felsefesi Dergisi, 52 : 243-280.

Kim, Do hyeon. (2009). The History and Rite of Cheonje[天祭] in Mt. Taebaek, Kore Tarih ve Folklor Topluluğu, Tarihi folklore Dergisi, 31: 195-231.

Kim, In Hee. (2003). Goguryeo'nun Ana Tanrıya İnanması ve Cinsel Ritüelleri, Doğu Asyalı kadın mitleri, Jipmundang. 251-252쪽 및 276-277쪽 참조.

Kim, Keongjae. (1981). Korelilerin Gök kavramı, Hanshin Üniversitesi, Teolojik Düşünce Enstitüsü, Teolojik Düşünce, 32 - Koca, Salim. (2002). "Eski Türklerde Bayram ve Festivaler", Yeni Türkiye Yayınları, *Türkler* 3: 51- 57,

Koppers, Wilhelm. (1941). Etnolojiye Dayanan Cihan Tarihinin Işığı Altında İlk Türklük ve İlk İndo Germenlik, Belleten, V.17-18: 439- 480.

Lee, Daekeon, (2009). Kore'deki Eski Jecheon Ritüellerinin İçerdiği Dini Anlam Üzerine Bir Araştırma, Daejeon Katolik Üniversitesi İncil ve Kültür , 13: 128-156.

LEE, Jewon. (1999). The situation and problem of the study on The Myth of Tan-Gun, Kore Ulusal Spor Üniversitesi, Kültür Eğitim Enstitüsü Dergisi, 4: 85 -100

Mandaroglu, Mehmet. (2012). İslamiyet'ten Önce Türklerde Toplantı ve Törenler , TSA, 16 (2): 211-233.

Na, Heera. (2005). Founding Myth of Kingdom and Rituals in Silla Dynast , Korean Ancient History, Seoul: Korean Society of Ancient History, 39: 64-65.

Ögel, Bahaeddin. (2010). *Türk Mitolojisi I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Park S., Karimova. N., (2013). Tarihte Kore ve Orta Asya, Seul : Emajin.

Park, Hyunjoo. (2016). Kore *Halk Kültüründe Ölü Gömme Gelenekleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara

Park, Mira. (2010). Üç Krallık ve Goryeo Hanedanlığı'nın ritüelleri ve sorunları, Uluslararası Beyin Eğitimi Üniversitesi Kore Çalışmaları Enstitüsü, *Sundo Kültürü*, 8 : 7-30

Seo, Dae Suk. (2012). The origin of the Korean Wave, Gyeore Dil ve Edebiyat Dergisi, 49: 7-26

Shin, Cheo Ho. (1979). Joseon Kadim Kültür Tarihi, Seul: Hyeongseol Yayınevi

Shin, Hyoyoung. (2020). A Study on the Group Dancing Shown in Ancient Heaven-worshipping Rites of Korea, Kore Dans Sanatları Çalışmaları, 79(3): 97-112

Tanyu, Hikmet. (1986). *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Uğurlu, Serdar. (2012). Eski Türklerin Dini, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*,12(20):323-335.

Yıldırım, Kürşat. (2017). “Bükli” Hakkında On İki Not. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 6(2). 557-576.

YUN, Myongchul. (2001). “Goguryeo Gojoseon Krallığını Devam Sağlaması Çalışması”, Go Joseon Dangunhak 9 : 35-65.

İnternet Kaynakları

<https://100.daum.net/encyclopedia/view/b10b1013b> ET 05 30 2022.

OSMANLI DÖNEMİNDEKİ ÇANKIRI KÜTÜPHANELERİ

Çankırı Libraries in The Ottoman Period

İbrahim AKYOL

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü e-mail:
iakyol18@karatekin.edu.tr

Abstract

In the Ottoman Empire the requirements of the society were usually met by the foundations. There were also book and library foundations that were required by the public. We come across library foundations in Cankırı, an ancient Anatolian city during the Ottoman Empire. In this study, the libraries that could be established in Cankırı during the Ottoman Period were introduced. Sharia records, foundation records, salnames (annual) and private collections were referenced while determining the libraries.

Keywords: Ottoman Empire, Library, Book, Foundation.

Osmanlı Devleti'nde toplumun ihtiyaçları genellikle kurulan vakıflar tarafından karşılanırdı. Şehrin ihtiyacı olan çeşmeler, sebiller, hastaneler, mektepler, medreseler, imaretler, aşhaneler, hanlar, cenazelerin kaldırılmalari, şehrin imarı gibi bugün belediye görevleri içerisinde olan birçok sosyal hizmetler, yani bir insanın doğumundan ölümüne kadar hayatın her aşamasında duyacağı ihtiyaçlar kurulan vakıflar aracılığıyla karşılanırdı.

“Bu sosyal hizmetler arasında medreselerde müderris ve talebelerin, mahallelerde mahalle

halkının kitap ihtiyaçlarını karşılamak için yapılmış kitap ve kitap ve kütüphane vakıfları da bulunmaktaydı. Bu kütüphaneler ilk devirlerde ya cami, türbe, tekke gibi müstakil bir hayır kurumunun içinde veya karakteristik Türk ve Müslüman şehirlerinin teşkilinde ve sosyal ekonomik hayata yön vermede önemli bir yeri olan imaret tesislerinde kurulmuşlardı. Daha sonraki yüzyıllarda da aynı gayeye yönelik yine bir vakıf kuruluşu olan müstakil kütüphaneler ortaya çıkmıştır.”¹

Kadim bir Anadolu şehri olan Çankırı, Danişment komutanlarından Emir Karatekin Bey tarafından 1074-1085 yılları arasında fethedilmiştir. 1235 yılında Anadolu Selçuklu Atabeylerinden Cemaleddin Ferruh, Anadolu'daki ilk Dârül-hadis'i Çankırı'da inşa etmiştir. Ardından 1245 yılında yapılan şifâhane ve 15. yüzyılda yapıldığı tahmin edilen ve Anadolu'nun ilk Mevlevihanelerinden olan Çankırı Mevlevihane'si, bu kadim şehrin ilim, irfan ve kültür temelini oluşturmuşlardır.

Çankırı'da ilk kütüphanenin ne zaman kurulduğunu – şimdilik kaydıyla- bilmiyoruz. Ancak Dârü'l-hadis'in 1235 yılında kurulması ile Çankırı'nın kitapla tanışmasını da bu dönemde başlatmak mümkündür.

İlim, irfan ve kültürün gelişmesi ve zenginleşmesi için en önemli müessese kütüphanelerdir. Yapılan araştırmalar ve arşiv kayıtlarına göre Osmanlı döneminde Çankırı'da çeşitli kütüphanelerin kayıtlarına rastlanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kütüphaneler şunlardır:

¹ İsmail E. Erünsal, Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik, İstanbul-2015, s.15.

1. Çankırı Ali Bey Camii (1609) Kütüphanesi: 1323 / 1908 tarihli bir sayım raporunda bu camide bir kütüphanenin olduğu görülmektedir. Ancak bu kütüphanenin caminin inşa tarihinde mevcut olup olmadığını söylemek mümkün değildir.² 1908 kayıtlarına göre bu kütüphanede 242 adet eser bulunmaktadır. Bu eserlerin bir kısmı yazma bir kısmı ise matbudur. Eserlerin geneline baktığımızda tefsir, hadis, akaid, sarf-nahiv, tasavvuf ve şerh ağırlıklı olduğu görülmektedir.³
2. Çankırı'da İsfendiyarzade Mehmed Bey'in kurduğu İmaret Kütüphanesi: Bu kütüphanenin de 1201 /1786 tarihli kayıtları bulunmaktadır.⁴
3. Çankırı'da Şakir Efendi Kütüphanesi (1243 / 1827-1828): Şakir Efendi hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ahmet Talat Onay "*Çankırı'da bir medrese ile bir kütüphane kurarak memleketin irfanına hayli hizmet etmiş*" kişi diye bahseder.⁵ Yine Onay'ın verdiği bilgiye göre Şakir Efendi'nin Hilmi diye bir oğlu olup onun da oğlu Çankırı milletvekillerinden olan ve aynı zamanda şair olan Behçet Kutlu'dur (1864-1948).⁶ 1323 (1907/1908) tarihinde yapılan bir sayım sonucunda Şakir Efendi kütüphanesinde bulunduğu tespit edilen kitaplar

² İsmail E. Erünsal, a.g.e., s.151.

³ Cahit Aktaş, "Belgeler Işığında Kengiri Kütüphanelerine Genel Bakış" Çankırı Araştırmaları Dergisi, Yıl:2007, s.150-152. Bu makalede kitapların listesi verilmiştir.

⁴ İsmail E. Erünsal, a.g.e., s.230. Ayrıca bkz. Hakkı Duran, <https://cansaati.org/2015/04/02/cankirida-kutuphaneciligin-gecmisine-dair/> e.t. 01.09.2022

⁵ Ahmet Talat Onay, Çankırı Şairleri, Haz. İ. Akyol, İstanbul-2019, s. 73.

⁶ Behçet Kutlu için bkz. Ahmet Talat Onay, a.g.e., s.73-77.

Çankırı Kadı Sicillerine kaydedilmiştir. 5 sayfa tutan bu listedeki kitapların sayısı 554'tür. Ancak listenin sonunda şerhler, haşiyeler ve tekrarlarla birlikte 676 adet kitabın mevcut olduğu kayıtlıdır.⁷ Bu bilgilerin yanında Şakir Efendi Kütüphanesi ile ilgili olarak 1873, 1875, 1876 tarihli Çankırı Salnamelerinde *“Nefs-i Kengirîda Şakir Efendi medresesi ittisalinde vaki kütüphanede mevcut kütüb-i mütenevvia: 600”* diye bilgi de bulunmaktadır.⁸

4. Hamidiye-i Şahane Medresesi Kütüphanesi: Bu kütüphane ile ilgili bilgi, Çankırı Şer'îye Sicil Defterinin 99. sayfasında Hamidiye-i Şahane Medresesi Kütüphanesinde Mevcut Kitaplar başlığı altında 253 adet kitabın adı zikredilmektedir.⁹ Bu kütüphanenin tarihi ile ilgili şimdilik bir bilgiye sahip değiliz.

5. Çankırı'da Osmanlı Medresesi yanında Zaimzâde Mecbur Efendi Kütüphanesi: Ulema ve meşayih ailesinden olan âlim, mutasavvıf, mesnevihân ve şair olan Zaimzâde Ahmet Mecbur Efendi (1856-1919) kendisinin de vazife yaptığı Osmanlı medresesine 1316/1900 senesinde kitap bağışlayarak bir kütüphane kurmuştur. 27 Mayıs 1319/ 9 Haziran 1903 tarihli *“Kengirîda vâki Osmanlı Medresesi ittisalinde müceddiden inşa olunan kütüphanede mevcud kütüb-i mukayyed mikdarı ve esâmîne dair defterdir”* başlıklı defterde bulunan kitapların tamamını Osmanlı Medresesi Kütüphanesine Mecbûr Efendi bağışlamıştır. Bu bağışladığı kitaplar; İlm-i

⁷ Cahit Aktaş, a.g.m., s.136.

⁸ Ömer Türkoğlu, Salnamelerde Çankırı, Çankırı-1999, s.112,163,188.

⁹ Cahit Aktaş, a.g.m., s.137.

tefsir, ilm-i hadis, ilm-i kelam, ilm-i usul-i fıkıh, ilm-i fıkıh, ilm-i tasavvuf, ilm-i belağat, ilm-i mantık, ilm-i nahv, ilm-i sarf, hikmet, edebiyat, lügat, nesayih ve mevaiz ve muhaderat, adab-ı münazara, tarih ve menakıb, ilm-i tıb, ilm-i riyaziye, hendese, coğrafya, kavaid, Fransızca, ziraat ve hayvana müteallik olup toplam 282 kitaptır.¹⁰

6. Tuht-Fethiye medresesi; Çankırı Şer'iye Sicil defterinin 102. sayfasında “*Medine-i Kengirîya muzaaf Tuht nahiyesinde vaki' medrese ve bir kütüphane müştamil Fethiye medresesi*” ibaresi bulunmaktadır. 1326 /1908 tarihli bu belgeye göre o dönemde Tuht (Yapraklı) nahiyesinde Fethiye medresesi ve bu medreseye bağlı bir kütüphanenin mevcut olduğunu anlıyoruz.¹¹

7. 1320/1902 tarihli Evkaf-ı Şer'iyye ve Vakfiye Defterinde kayıtlı bir belgede Şeyh Osman mahallesinde Abdullah Şakir b. El-Hac Hüseyin Efendi tarafından vakfedilen bir kütüphaneden bahsedilir. Bu kütüphanede, 150 cilt kütüb- tefâsir ve ehâdis-i şerif kitaplarının olduğu kaydedilmektedir. Vakfeden kişinin şartlarından biri de kütüphanede bulunan kitapların taşraya çıkartılmamasıdır.¹²

8. Çankırı Mevlevihane Kütüphanesi: Kuruluş tarihi 15. yüzyıla kadar dayanan ve Anadolu'nun en eski Mevlevihanelerinden olan Çankırı Mevlevihanesinin bir kütüphanesi olduğunu, İstanbul Sahhaflar Şeyhi olarak bilinen Muzaffer Ozak'ın

¹⁰ Zaim-zâde Mecbur Efendi kütüphanesindeki kitapların listesi için bkz. İbrahim Akyol, Çankırlı Mecbur Efendi Divanı, İstanbul-2020, s.17-22

¹¹ Cahit Aktaş, a.g.m. s.137.

¹² Cahit Aktaş, a.g.m., s.138.

hatıralarından öğreniyoruz.1924'te tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından dönemin şartları gereği Mevlevihane'nin kitapları toprağa gömülmüş ve kaybolmuştur.¹³ Ayrıca Fahreddin Coşkun, Çankırı'daki Mevlevihane'nin zengin bir kütüphanesi ve semâhânesinin mevcut olduğunu ¹⁴ söyleyerek Çankırı Mevlevihane Kütüphanesinin varlığına dikkat çekmektedir.

9. 1869'dan 1877 tarihine kadar tarihli Çankırı salnamelerinde Çankırı'da bir adet, (muhtemelen Şakir Efendi Kütüphanesi) 1877'den 1896 tarihindeki son salnameye kadar ise Çankırı'da iki adet kütüphanenin kaydı bulunmaktadır. Ayrıca 1873, 1875 ve 1876 tarihli salnamelerde Tuht (Yapraklı) nahiyesinde “*Ahmet Efendi kütüphanesinde mevcut kütüb-i mütevvîa: 300*” ¹⁵ isimli bir kütüphanenin varlığından bahsedilmektedir.

Sonuç

Anadolu'nun kadim şehirlerinden biri olan Çankırı, 1074-1082 yılları arasında Emir Karatekin tarafından fethedilmiştir. Fetihden sonra şehrin maddi imarının yanında ilim, irfan ve kültür alanında da gelişmeler olmuştur. Çankırı'da Anadolu'nun ilk Dârül-hadis'i 1235 yılında, Şifâhâne 1245 yılında, Mevlevihane ise 15. yüzyılda yapılmıştır. Çankırı'da kitabın ve kütüphanenin tarihini bu yıllara kadar götürmek

¹³ Rifat N. Bali, Türkiye'de Kitap Koleksiyonerleri ve Sahafılar II, İstanbul-2020, s.178.

¹⁴ Fahreddin Coşkun, “Çankırı Mevlevihanesi Son Şeyhi Hasip Dede” Çankırı'nın Manevi Mimarları, Sempozyum Bildirileri, Çankırı-2017, s.293.

¹⁵ Ömer Türkoğlu, a.g.e., s.112,163,188.

mümkündür. Ancak elimizdeki belgelere göre en eskisi İsfendiyarzade Mehmed Bey'in kurduğu İmaret Kütüphanesi olup 1201/1786 tarihli kayıtları bulunmaktadır. Ali Bey Camii Kütüphanesi, Şakir Efendi Kütüphanesi, Hamidiye-i Şahane Medresesi Kütüphanesi, Zaim-zâde Mecbûr Efendi Kütüphanesi, Tuht-Fethiye medresesi kütüphaneleri bilinen kütüphanelerdir. Bunların yanında ismi bilinip ancak ayrıntılı bilgiye ulaşamadığımız kütüphaneler de bulunmaktadır. Netice olarak Çankırı'nın Osmanlı döneminde ilim ve kültür merkezlerinden olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

Aktaş, Cahit, (2007) "Belgeler Işığında Kengiri Kütüphanelerine Genel Bakış" Çankırı Araştırmaları Dergisi.

Akyol, İbrahim (2020) Çankırlı Mecbur Efendi Divanı, İstanbul.

Bali, Rifat N.(2020) Türkiye'de Kitap Koleksiyonerleri ve Sahaflar II, İstanbul.

Coşkun, Fahreddin (2017) "Çankırı Mevlevihanesi Son Şeyhi Hasip Dede" Çankırı'nın Manevi Mimarları, Sempozyum Bildirileri, Çankırı.

Duran, Hakkı <https://cansaati.org/2015/04/02/cankirida-kutuphaneciligin-gecmisine-dair/> e.t. 01.09.2022

Erünsal, İsmail E., (2015) Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik, İstanbul.

Onay, Ahmet Talat (2019) Çankırı Şairleri, Haz. İ. Akyol, İstanbul.

Türkoğlu, Ömer, (1999) Salnamelerde Çankırı, Çankırı.

**ТӘУЕЛСІЗДІК ЖЫЛДАРЫНДАҒЫ ОТАНДЫҚ
АРХЕОЛОГИЯ/ЭТНОЛОГИЯ САЛАСЫНДАҒЫ
ЖАС ҒАЛЫМДАРДЫҢ ЗЕРТТЕУЛЕРІ¹**

**Research of Young Scientists in The Field of
National Archeology/Ethnology During The Years
of Independence**

Kairken ADIYET

Senior researcher, The Institute of History of the
State Committee of Science of the MES RK, Nur-
Sultan/KAZAKHSTAN, kairken82@gmail.com

Abstract

Many changes made in the field of historical science have played an important role in the life of society, including in the development of archaeology and ethnology. New discoveries have given a new impetus. As a result of relentless field searches by archaeologists and ethnographers of Kazakhstan, a wide variety of monuments from the field of archeology from the Paleolithic to the end of the Late Middle Ages were investigated, complex problems were comprehensively considered, and many new sources were discovered from the field of ethnography. Archaeological and ethnographic research is expanding in all regions of Kazakhstan, comprehensive research is being conducted..

There are many merits of Kazakhstani scientists in the science of archeology. In addition, our scientists are still waiting for a lot of important work. Ethnographic science has published many scientific works of Russian scientists-ethnographers on the study of the history of settlement in Kazakhstan of various

¹ Жұмыс Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің (бағдарламалық-мақсатты қаржыландыру №OR11465459) қаржылық қолдауымен орындалды.

ethnic groups that inhabited our country since the XIX-XX centuries, their social and demographic history. This topic has become one of the most important since independence. We see that as a result of new searches of young Kazakh scientists-ethnographers, many new discoveries have been achieved.

We see that young scientists who know the methods and techniques of field ethnographic expeditions, i.e. applied practical research, which have not yet been fully studied, are studying the ethnographic regional specifics of each region of the country that has developed over the centuries. The centuries-old history of the Kazakh people in one region, the history of their settlement and ethnic composition, number, way of life, traditional economy, social relations, material culture, including housing, household items, clothing, food system, spiritual culture, that is, family customs, the system of folk knowledge, beliefs, comprehensive research of rituals, related to the wedding, the sending of corpses.

In the entry analyzed the latest scientific researches in the field of archeology and ethnological science studied during the years of independence. In the science of archeology and ethnology, attention has recently been paid to the training of specialists-doctors of philosophy, the achievements and problems of the development of young scientists in scientific research are considered. The novelty and results of scientific research were analyzed at the article.

Keywords: archeology, anthropogenesis, monuments, ethnographic research, historiographic analysis.

Отандық археология және этнология ғылымының іргелі мәселелерін зерттеуші ғалымдар тәуелсіздік жылдары аталған ғылымдардың әртүрлі тақырыптарында ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізіп бірқатар құнды диссертациялық еңбектер қорғаған.

Қазақстан Республикасының Ұлттық кітапханасы мен Ұлттық академиялық кітапханасының

диссертациялық залдарында қарастырылған PhD докторлық жұмыстардың ішінде 8 этнографиядан, 7 археология саласынан қорғалған жұмыстар табылды. Аталған диссертациялық жұмыстардың басым көпшілігі Қазақстан археологиясы мен этнографиясына қатысты қорғалған жұмыстар екендігі мәлім болды.

Археология/этнология саласында зерттеу жұмысында жаңа бағыттағы ғылыми ой-пікірлер мен тұжырымдар, жаңа көзқарастар тұрғысынан көптеген зерттеулер басшылыққа алынған. Этнография мен археология ғылымы саласындағы жаңа әдіс-тәсілдер қолданылған. Отандық ғалымдар археология/этнология ғылымының іргелі мәселелерін зерттеумен айналысу барысында көптеген ғылыми мақалалар жариялап, өздерінің тақырыптары аясында жеке ой-тұжырымдар мен жаңа көзқарастар енгізгенін көруге болады.

Қазақстан археологиясы дәстүрлі бағыттарды зерттеудегі, сондай-ақ қазіргі заманның талаптарын алға тартатын жаңа жаһандық ғылыми үрдістер жүйесінде дамуда. Қазіргі таңда әлемдік археология ғылымында жаратылыстану ғылымының жетістіктері кеңінен қолданылып, жаңа технологиялық әлеует мүмкіндіктері көптеген мәселелерді нақтылауға көп септігін тигізіп отыр. Қазақстан археологиясы да әлемдік ғылым жүйесімен бірге дамып келеді десек артық айтқандық емес. Онда қалыптасқан ғылыми дәстүрлер мен жаңа инновациялық технологиялар да кеңінен қолданылып әрі өзара үйлестіріліп, далалық ізденістер жаңаша қырынан жанданып отыр (Байпақов, 2009: 386). Әлемдік

ғылымның, соның ішінде археологияның маңызды бағыттарының бірі-адамның шығу тегі мен оның дамуы туралы мәселелерді анықтау десек. Осы бағытта қазақстандық археологтар да палеоботаника, одонтология, генетика, топырақтану т.б. мамандармен қоян-қолтық жұмыс істеуде. Оның нәтижелері әлемдік археология тарихнамасына енген елеулі табыс болып есептелінеді.

Отандық археолог ғалымдардың алдымызда жаңа міндеттер тұр, археология ғылымын іргелі және қолданбалы екі бағыт бойынша дамыту. Қазақстанның іргелі археология ғылымын келесі бағыттарда дамыту маңызды болып табылады: Антропогенез, адамның шығу тегі және Қазақстандағы мәдениеттің ерте кезеңдерін зерттеу; Еліміз адамзаттың тарихи даму үдерісіне ықпалы мәселесінің теориялық материалдарын әзірлеу; Қазақ хандығы дәуіріне дейінгі көшпенділер мәдениетін зерделеу; ежелгі және орта ғасырлардағы отырықшы өркениеттер мен көшпелі мәдениеттердің өзара байланысын зерделеу, атап айтқанда, Қазақстанның байырғы қалалық өркениетінің бастапқы кезеңі туралы мәселені шешу; 10-18 ғғ. дамыған орта ғасыр дәуіріндегі Қазақстан қалаларының мәдениетін зерттеудегі археологияның рөлі қарастыру; Еуразия тарихында маңызды рөл атқарған түркі халықтарының тарихын жаңа көзқарастар тұрғысынан өзіндік ой-тұжырымдармен жазу (Байтанаев, 2014: 8) және т.б.

Компьютерлік технология, сандық камера, электрондық тахеометр т.б. ғылыми-техникалық құралдар археология ғылымын жаңа сапаға

көтерді деуге болады. Бүгінгі таңдағы археологиялық жұмыстар өз жалғасын табуда. Олар ғылымды жаңа ашылулармен толықтырып, ежелгі және ортағасырдағы Қазақстан тарихының беттерінен жаңа танымдық леп әкелуде.

Тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында қазақстандық этнологиялық-этнографиялық ғылымы біршама қиындықтарына қарамастан көптеген ғылыми-зерттеу жұмыстарын жалғастырды. 1998 жылы республиканың барлық 14 облысында жүргізілген фронтальды этномәдени зерттеу жұмыстары жүргізілген болатын. Осы зерттеулер мен материалдарды жинақтау негізінде өткен жылдардағы «қазақтардың өткен және қазіргі кездегі салт-дәстүрлері» – жаңа этнологиялық тарихнамада өз кезеңдеріндегі құбылыс болып табылады. Осыдан кейін далалық этнографиялық (экспедициялық) жұмыс саласында, жаңа тақырыптарды әзірлеу, диссертацияларды қорғау және т.б. салаларда айтарлықтай жандану байқалды. Соңғы жылдары қазақстандық этнология саласында этноархеологияның ерекше ғылыми бағыты дамыды. Ол өзінің міндеттері бойынша бұрынғы палеоэтнографиямен тығыз байланысты болған еді (<https://iie.kz/>). Этнологтар осы маңызды ғылыми бағыттың дамуына елеулі үлес қосқан болатын.

Елімізде этнографиялық зерттеулерді ой пайымынан өткізудің белгілі бір тәжірибесі жинақталған. Кез келген ғылыми этнографиялық зерттеулердің негізгі құрамдас бөлігі болып табылатын теориялық және методологиялық сипаттағы жұмыстарды атап өткен жөн. Жаңаша

зерттеулер жүргізіп отырған отандық этнограф ғалымдардың еңбектерінен жаңа теориялық-методологиялық ұстанымдар қазақтардың этникалық тарихы мен этнологиясының өзекті мәселелері қамтылып отырғанын көруге болады (Алибек, 2018: 155).

Жаңаша зерттеу жүргізген жас ғалымдардың еңбектерінде көбінесе қазақ халқының этногенезі мен этникалық тарихы, материалдық және рухани мәдениетін зерттеу үлкен орын алады. Қазақ халқының дәстүрлі этножүйесін тарихи-этнографиялық тұрғыдан кешенді ғылыми зерттеу жүргізеді. Қазақ ұлтының этномәдени, этнодемографиялық, этнотілдік, отбасылық өзара қарым-қатынастары, отбасылық құрамы, неке қатынастары, бала тууға байланысты отбасылық салт-дәстүрлер, жерлеу рәсімдері мен әдет-ғұрыптары тұрғысынан зерделенеді. Сондай-ақ қазақ этнографиясын зерттеген отандық және шетелдік ғалымдардың еңбектеріне тоқталып өтеді. Қазақ халқының дәстүрлі шаруашылығының теориялық-методологиялық мәселелері қарастырылады (Иманбекова, 2019: 227). Қазақтардың мәдениетін, салт-дәстүрін зерттеу тәжірибесі жинақталғандығын көре аламыз. Қазақ халқының этногенезі мен этникалық тарихы, материалдық және рухани мәдениеті бойынша іргелі ғылыми әдебиеттерді тарихнамалық талдау негізінде қазақ этнографиясының маңызды мәселелері бойынша негізгі тұжырымдамалық көзқарастар, идеялар мен теориялық туындылардың дамуына талдау жасайды.

Жас этнограф ғалымдардың зерттеулерінде

дәстүр жалғастығы сақталып отырғандығын көре аламыз. Қазақ диаспорасының этникалық бірегейлігіндегі мәселелерін зерттеу барысында бөгде ортадағы мәдениет тоғысында, әлеуметтік ортадағы олардың жай-күйін, даму мүмкіндігін зерделеуге ықылас танытып отыр. Зерттеу объектілеріне қатысты деректерді жүйелеу, саралау негізінде қазақ диаспорасының этникалық бірегейлігін нақтылайтын еңбектерді ғылыми айналымдарға (Бейсегулова, 2022: 150) енгізіп отырғандығын байқауға болады.

Этнография ғылымында отандық және шетелдік зерттеушілердің еңбектері қазақ этнографиясының маңызды дереккөздері болып табылады. Сол қазақ этнографиялық зерттеулерін талдауға арналған диссертациялық зерттеулерде этнография ғылымы үшін құнды болып табылады. Аталған еңбектерде қазақтарды этнографиялық зерттеудің негізгі кезеңдері талданады. Жас ғалымдардың еңбектеріндегі этнографиялық зерттеулерде отандық ғалымдардың қазақ даласындағы мал шаруашылығының дамуы мен іске асыру барысындағы зерттеулері қамтылады. Көптеген ғылыми-зерттеу еңбектермен салыстыра талдау жасай отырып қазақ этнографиясын сипаттаған (Конрбаев, 2022: 162).

Аға буын ғалымдардың зерттеулерін жалғастыра, тереңірек жаңа қырынан зерттеу жұмыстарын жүргізген жас ғалымдар қазақ халқының көшпенді өмір салтында, өркениетінде жылқының алатын орны мен маңызы төңірегінде де біршама зерделеген. Қазақ даласындағы ежелгі және ортағасырлық жұрттардың әдет-ғұрыптарындағы

жылқының маңызын талдау арқылы мәденигенезіне объективті баға беруге мүмкіндік береді. Тарихи сабақтастық аралығы арқылы Қазақстанның ежелгі және ортағасырлық тұрғындарының салт-дәстүрлерінде жылқының маңыздылығын анықтаған. Жылқы тақырыбы қазақ этнографиясында жақсы қарастырылған деуге болады (Жұматаев, 2019: 189). Жылқыны зерттеу халқымыздың материалдық және рухани жетістіктерінің көптеген көмескі тұстарын айқындауға мүмкіндік береді. Жылқы мәдениетін қазақ пен оған бауырлас халықтардың арғы бабалары көшпенді тайпалардан қалғандығы деректер негізінде дәлелдеп талдайды. Қазақ даласындағы ежелгі және ортағасырлық жұрттардың әдет-ғұрыптарындағы жылқы бейнесін тарихи-мәдени сабақтастық тұрғысынан қарастыру барысында жаңаша тұжырымдар мен шынайы талдау жасаған.

Археология ғылымының диссертациялық зерттеулерінде біршама алға жылжулар болғандығын көре аламыз. Жас ғалымдардың археология ғылымына жаңа теориялық-методологиялық зерттеу әдістерін енгізе отырып, көптеген мәселелерді шешудің жолдарын жасағандығы көрінеді. Археологиялық ескерткіштерді зерттеуде тарихи контексті ескере отырып, ғылымның даму деңгейін және далалық зерттеулердің әдістемесін талдайды. Жаңа ескерткіштер ашып, оларға археологиялық зерттеулер жүргізеді. Ескі деректерді талдай және жаңадан алынған деректерді саралай отырып археологиялық ескерткіштердің ұсынылған кезеңделуін қайта қарайды. Қазба

стратиграфиясына талдау жүргізе, археологиялық ескерткіштердің материалдарының ішкі реттілігі, тұрпаты мен топтастырылуын әзірлеген (Сакенов, 2020: 188).

Қазақ сахарасында көне қола дәуіріндегі ескерткіштерді ертедегі деректер бойынша Бегазы-Дәндібай мәдениеті аясында ғана қарастыратын болсақ, кейінгі археологиялық зерттеулерден табылған ескерткіштерден ерте темір дәуірінің өзгерген күйдегі сақ мәдениетіндегі кейпі енгенін ғылыми дәлелдер келтіре отырып, ғылымға жаңа тұжырымдар енгізілгенін көрсетеді (Касеналин, 2014: 108). Жас ғалымдардың диссертациялық еңбектерінен зерттеудің жаңа әдіс-тәсілдерін енгізілгенін көре аламыз. Өтпелі кезеңді зерделеу үшін зерттеу барысында жаратылыстану ғылымдарының әдістері зертханадағы тәжірибелік жұмыстар жүргізуді кең қолдана отырып, өтпелі кезеңнің мерзімділік шекараларының өзгеруін анықтаған. Жаратылыстану ғылымдарының әдістеріне негізделген сараптамалар жүргізген. Бұдан біз жас ғалымдардың дәстүрлі зерттеулер мен жаңа инновациялық технологияларды да кеңінен қолданып зерттеу жұмыстарын жүргізуге бет бұрғандығын көреміз. Қазіргі кезде археология ғылымы дәстүрлі түсініктен әлдеқайда асып түсіп, пәнаралық зерттеулер аясына өткен. Бұған осы зерттеу жұмыстары дәлел бола алады.

Археология ғылымындағы диссертациялық жұмыстарды қарастыра отырып байқағанымыз зерттеу жұмысында жаңа бағыттағы ғылыми ой-пікірлер мен тұжырымдар, жаңа көзқарастар тұрғысынан көптеген зерттеулер басшылыққа

алынғандығын көрінеді. Тарих пен археология ғылымы саласындағы жаңа әдіс-тәсілдер қолданылған.

Археология ғылымы саласындағы диссертациялық зерттеулерде жаңашыл ғылыми тұжырымдар енгізілген еңбектер баршылық екендігі мәлім. Сонын бірі Алтын Орда-Ұлық Ұлыс дәуіріндегі Сарыарқа тұрғындарының киелі орындарын археологиялық дереккөздерді жүйелеу және талдау негізінде тұжырымдалған еңбектерден байқаймыз. Археологиялық материалдарды талдау мен қорыту нәтижесінде қазақ тайпаларының ірі этнотерриториялық бірлестіктері болғандығын дәлелдейді. Ортағасырлар тарихын зерделеу біздің елімізде әлі де, мардымсыз зерттеліп жатқан кезең екендігін ескерсек, Дешті Қыпшақтың ортағасырлық ескерткіштерін археологиялық ғылымы саласында зерттеу еліміздің медиавистикасының өзекті міндеті екендігі белгілі (Билялова, 2022: 177).

Қазіргі уақытта Қазақстанның археология және этнология ғылымы саласында жоғары білікті 80-ден астам маман (ғылым докторлары мен кандидаттары) жұмыс істейді. Бұл археология және этнография ғылымы саласын дамытуға импульс беретін маңызды күш екендігі белгілі. Қазақстанның археология және этнология ғылымы саласына академиялық этнографияның базалық дәстүрлерін сақтау, сондай-ақ этнос пен мәдениетті зерттеуде жаңа ерекше бағыттарды әзірлеу, ізденістер географиясын кеңейту маңызды болып табылатын зерттеушілердің үшінші/төртінші буыны келді. Осы ғылым

салаларындағы жас ғалымдар алдында өздерінің әлеуметтік, ғылыми, жалпы мәдени маңыздылығы жағынан этногенез, этностық тарих, алуан түрлі дәстүрлі және қазіргі заманғы мәдениет т.б. кешенді зерделеу саласындағы аса маңызды міндеттер тұр.

Қолданылған Әдебиеттер

1. К.М.Байпақов, Ж.Қ.Таймағамбетов (2009), Қазақстан археологиясы. – Алматы: Қазақ университеті, – 386 бет.
2. Байтанаев Б.А. Археология (2014), Казахстана в эпоху независимости: итоги и перспективы. //https://e-history.kz/ru/historical-education/show/12923/. Кірген уақыты: 11.10.2021
3. Ажигали С.Е. Из истории академической этнографии в Казахстане. https://iie.kz/. Кірген уақыты: 11.10.2021
4. Алибек С.Н., Косанбаев С.К., Бегалиева А.К. (2018), Этнология Казахстана: история и современность. – Алматы: Қазақ университеті, – с.155.
5. Иманбекова А.А. (2019), Теоретические проблемы изучения традиционного хозяйства казахов XVIII – начала XX вв.: Диссертация на соискание степени доктора философии (PhD). – Алматы. – с.227.
6. Бейсегулова А.К. (2022), Қазақ диаспорасының этникалық бірегейлігі: Түркия және Өзбекстан қазақтарын салыстырмалы талдау: Философия докторы (PhD) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы. – 150 б.
7. Конрбаев Н.У. (2022), Ө. Бөкейхан еңбектеріндегі қазақ этнографиясы: Философия докторы (PhD) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Нұр-Сұлтан. – 162 б.
8. Жұматаев Р.С. (2019), Қазақстандағы ежелгі дәуірлер мен ортағасырда мекендеген жұрттардың әдет-ғұрыптарындағы жылқы (Мәденигенездік аспект): Философия докторы (PhD) ғылыми дәрежесін алу үшін

дайындалған диссертация. – Алматы. – 189 б.

9. Сакенов С.К. (2020), Бронзовый век Северного Казахстана (по материалам поселения Шагалаы III): Диссертация на соискание степени доктора философии (PhD). – Нур-Султан. – с.188.

10. Касеналин А.Е. (2014), Сарыарқаның қола және ерте темір дәуірлері арасындағы өтпелі кезең ескерткіштері: Философия докторы (PhD) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы. – 108 б.

11. Билялова Г.Д. (2022), Сакральная практика населения Сарыарки эпохи Золотой Орды: Диссертация на соискание степени доктора философии (PhD). – Нур-Султан. – с.177.

NAMDAR RAHİMİ KARATAY’IN “CUMHURİYET GENÇLİĞİNE” DESTANI ÜZERİNDE BİR ARAŞTIRMA

A Research On Namdar Rahmi Karatay's Epic "To The Youth Of The Republic"

Kazım ÇANDIR

Öğr. Gör. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi,
Çankırı/TÜRKİYE, kazimcandir69@karatekin.edu.tr

Abstract

Namdar Rahmi Karatay was born in Kütahya in 1896 and died in İzmir in 1953. The poet, who is one of the important satirical poets of the Republican period literature, is also an important philosopher. Konya Enerjetizm Philosophy School, which he founded together with Naci Fikret, is the first philosophy school established in Turkey. He published the first Latin alphabet dictionary in Turkey in 1932 with his work called Philosophical Professions Vocabularies. The poet, who wrote many poems and articles, also has a three-act serialized play called Anadolu'ya as an essay. The poem titled Cumhuriyet Destanı, written by Namdar Rahmi in the 10th anniversary of the foundation of the Republic in 1933, was published in the Bursa Provincial newspaper, and in the 20th year of its foundation in 1943, in the journal Uludağ in Bursa. Based on the text published by the poet in 1943, we will examine it.

Written in epic style, this text consists of 38 quatrains. While the poet describes the struggle for the homeland in his poem, he praises the commanders who participated in the War of Independence, especially Mustafa Kemal, and the Turkish nation; He criticizes the rulers, the caliphate, the ignorant Arabic letters and the zealots. He also criticizes Greece and other European countries for being against us. There is an atmosphere of social satire in many parts of the text.

While we are examining the poem, we will start from the text and reveal its shape, content, language and style features. We will give information about the epic style and express why this poem was written in this genre. While we are dealing with the content here, we will make a more sociological evaluation of it. In addition, by revealing the historical connections of the text, we will focus on the names that the poet refers to. In the form of the poem, we will give information about the verse form, verse unit, rhyme and rhyme pattern. In the language and style section, we will focus on the words and phrases that make up the language. We will speculate on many colloquial expressions, archaic words, reduplications and reinforcements in the text. We will give examples of these. While determining the style of the poem, we will benefit from the features of expression, literary arts and other elements.

Finally, we will complete our article by evaluating the information we have found. Thus, looking from today, we will reveal the struggle for the existence of the Republic of Turkey, which was founded a century ago.

Keywords: Namdar Rahmi Karatay, Republic, Epic.

Giriş

Namdar Rahmi Karatay, 1896 yılında Kütahya’da doğmuş ve 1953 yılında İzmir’de vefat etmiştir. Cumhuriyet dönemi edebiyatının önemli hiciv şairlerinden biri olan şair, aynı zamanda önemli bir felsefecidir.¹ Naci Fikret’le birlikte kurduğu Konya Enerjetizm Felsefe Okulu Türkiye’de kurulan ilk

¹ Şairin hayatı ve eserleri için bakınız, Çandır, Kazım (2022), *Namdar Rahmi Karatay ve Hiciv Şiirleri*, İstanbul: İhlamur Akademi. Birinci, Ali (2012a), “Namdar Rahmi Karatay’ın Hikâyesi”, *Türk Yurdu*, Ağustos, Yıl:101, 32(300), 30-35. Birinci, Ali (2012b), “Namdar Rahmi Karatay’ın Hikâyesi”, *Türk Yurdu*, Eylül, Yıl: 101, 32(301), 40-46.

felsefe okuludur.² O, 1932 yılında, *Felsefi Meslekler Vokabüleri* adlı eseriyle Türkiye'deki ilk Latin harfli sözlüğü yayımlamıştır. Çok sayıda şiir ve makale kaleme alan şairin, bir de deneme mahiyetinde *Anadolu'ya* isimli üç perdelik tefrika piyesi mevcuttur. Şairin en önemli eseri, şüphesiz içinde hiciv ve mizahi şiirlerini topladığı *Geçti Bor'un Pazarı* adlı kitabıdır. Namdar Rahmi'nin 1933'te Cumhuriyetin kuruluşunun 10. yılında kaleme aldığı *Cumhuriyet Destanı* adlı şiir Bursa Vilayet gazetesinde, 1943'te 20. kuruluş yılında da Bursa'da Uludağ adlı dergide yayımlanmıştır. Zikredilen şiir, yayımlanan şiir kitabında yer almamaktadır. Biz şairin 1943 yılında *Cumhuriyet Gençliğine* ismiyle yayımladığı metni esas alarak, onun üzerinde incelemelerde bulunacağız. Öncelikle metni aşağıya verelim:

Cumhuriyet Gençliğine

Tanrı izin verdi, bugüne erdik,
Ulu Gazimizden yetişti ferman.
Şerefli savaşın meyvesin derdik,
Can çekişen yurda, geldi yeni can.

Tarihleri baştan başa seyreyle,
Böyle bir inkılâp gördünse söyle,
Ver sen kulağını, gel otur şöyle,
Sana olanları ideyim ferman.

Asırlarca keyfe daldı sultanlar,
Uyudular, siyaseti tutanlar,
En nihayet çullandılar düşmanlar,
Parçalandı, esir oldu bu vatan.

² Adı geçen felsefe okulu için bakınız: Muştâ, G. Muammer (1990), *Konya Enerjetizm Felsefe Okulu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kalmamıştı istiklâli vatanın,
Kölesi olmuştu, Türk Avrupa'nın,
Keyfine esirdi millet, sultanın,
Buna tahammüle var mıydı imkân?

Memleket arıktı,³ hasta gibiydi.
Millet baştan başa yasta gibiydi.
Hükûmet, bir şaşkın usta gibiydi.
Yoktu, bu hastaya bakacak Lokman.

Sultanlar, milleti kulu sayardı.
Pençesini can evine dayardı.
Kanını emerek halkı soyardı.
Tezvire⁴ âletti, din ile Kur'an.

Vatanın sızlardı kanlı yarası,
Saraylara aktı halkın parası,
Saltanat denilen yüzler karası,
Vatanı millete etmişti zindan.

Gazi geldi siyaseti çevirdi.
Bir hamlede düşmanları devirdi.
Dinleyin dünyaya nasıl şan verdi.
Gelmedi cihana böyle kahraman.

Yunanlılar İngiliz'e güvendi.
Fransızlar bir taraftan yüklendi.
Halife ordusu buna eklendi.
Dört bir yandan sürsal eyledi⁵ düşman.

Meydanda ne ordu ne silâh vardı.
Anneler hep için için ağlardı.
Sultan halka düşman, düşmana yardı.
Millet, bu hallere eyledi isyan.

³ Arık: Zayıf, çelimsiz, güçsüz; verimsiz, çorak.

⁴ Tezvir: Yalan söyleme, yalan dolan.

⁵ Sürsal eylemek: Saldırmak.

Yunanlılar, önce hayli yürüdü,
Ordusunu ta merkeze sürüdü,
Asiler de her tarafı bürüdü,
Milleti aldı bir korku, heyecan.

Halkın gözbebeği Mustafa Kemal,
Kürsüden millete dedi: Bu ne hal!
Zafer bizimdir, yok başka ihtimal!
Hele siz sabredin şöyle bir zaman!

Var mıdır tarihte böyle mucize?
Hiç yoktan bir ordu çıkardı bize,
Dökeceğiz düşmanları denize,
Dedi, bu kuvvetin kaynağı iman.

Başkumandanlığı aldı nihayet,
Bir vücuttur Kâzım, Fevzi ve İsmet,
İşte bu birlikten doğdu, o kuvvet,
Taarruz etmeğe yaptılar plan.
Türkü kırdırmamak Gazi'ye emel,
Dedi, bir Türk cihana bedel.
Bu sebepten planları çok güzel,
Ordumuz bu yüzden görmedi ziyan.

Hedefiniz Akdeniz'dir askerler,
Emrini duyunca yüklendi erler,
İman kuvvetinden titredi yerler,
Anladı haddini İngiliz, Yunan.

Saltanat ordusu zaten kısırdı.
Yunanlılar baştan başa esirdi.
Avrupalı şaştı parmak ısırdı.
Elçiler yollayıp diledi aman.

Yiğit erler, düşmanlarla boğuştu.
Münafıklar, memleketten savuştu.
Memleket, bir şanlı sulha kavuştu.
Halkın muhabbeti etti galeyana.

Mezarından şaşı buna Napolyon,
Baş eğdi bu hale Lüit Corc, Gürzon.
Sevr paçavrası yırtıldı en son,
Siyasî zafere şahittir Lozan.

Millet kendi geydi zafer tacını,
Kendi yurdu için verir bacını,
Bütün düşmanlardan aldı öcünü,
Ne halife kaldı ne han ne sultan.

Sıra ıslahata geldi nihayet,
Gazimiz her yolda kılavuz elbet,
Ne saltanat kaldı ne de hilâfet!
Şanlı Cumhuriyet olundu ilân.

Yetmiş iki millet Türk'le barıştı.
Dost olmak için birbiriyle yarıştı.
Medeniyet âlemine karıştı.
Türkün şerefini tanıdı cihan.

O softalar⁶ münafıklar yobazlar,
Asırlarca halkı uyutan o kazlar,
Yeniliğe, terakkiye garazlar,⁷
Pustular, yiyerek hepsi de tırpan.

Yurda doğdu medeniyet güneşi,
Gönüllerde yandı irfan ateşi,
Millette anladı apaçık işi,
O kara kuvvetten kalmadı nişan.

Tekkelerle, medreseler yıkıldı.
Hamdolsun o bataklıktan çıkıldı.
Medeniyet abidesi dikildi.
Millet bildi, nedir ilimle irfan?

⁶ Softa: Yobaz, mutaassıp kimse.

⁷ Garaz: Gizli düşmanlık, kötü niyet, hınç, kin.

Türk kadını hürriyete kavuştu.
Okumakta erkeklerle yarıştı.
Avrupalı bile çok kıymet biçti.
Parlak zekâsına oldular hayran.

Harf inkılabıyla millet okudu.
Kadın erkek, bûlbûl gibi şakıdı.
Mektepten mektebe mekik dokudu.
Yüzde doksan arttı, okuyan yazan.

Kargacık burgacık Arap harfleri,
Asırlarca halkı bıraktı geri,
Böyle miydi yüce Türkün kaderi?
Hainler, milleti bıraktı nadan.⁸

Şimdi, bir yıldırım hızıyla koştu.
Anladı ki o masallar hep boştu.
Derinden derine kaydadı, coştı.
Dalgalandı, sanki bir koca umman.

Gazi, geçti halka hocalık etti.
Benliğini, tarihini öğretti.
Dedi: Bu düşkünlük kalmadı bitti.
Yürü ün sal artık dünyada uyan!

Halkçılık hedeftir şimdi millete,
Adı üstünde halkçı dendi millete,
Halkımız muhtaçtır hayli himmete,
Bunu anlamayan değildir insan.

Her tarafta halkevleri açıldı.
Medeniyet ışıkları saçıldı.
Bilgi, sanat şerbetleri içildi.
Eski sersemlikten kalmadı nişan.

Gazimiz halk için yaşarım, diyor.
Halk için dağları aşarım, diyor.
Bunu bilmeyene şaşarım, diyor.
Kötü gözden esirgesin Yaradan.

⁸ Nâdan: Cahil, bilgisiz, kaba kimse.

Kılıç onda, kalem onda, söz onda!
Sevgi onda, bilgi onda, öz onda!
İleriye sezen gören göz onda!
Dedi, milletine bak işte inan!

İlk medeniyeti kuran Türk, sensin!
Tarihin kökünde duran Türk, sensin!
Bütün bu cihana saran Türk, sensin!
Senin damarında döner asil kan!

Dedi: En güzel dil, senin dilindir!
Dedi: En güzel il, senin ilindir!
Dedi: Tarih, baştan başa malındır!
Senden büyük millet görmedi devran.

Ben değilim, sensin Mustafa Kemal!
Ben faniyim, senin için yok zeval!⁹
Senindir ey şanlı millet, istikbal!
Bu cumhuriyettir sana armağan.
Rahmi'yim tarihi beyan eyledim.
Olup bitenleri ayan eyledim.
Ulu Gazimize şükran eyledim.
Ruhumun içinden doğdu bu destan.

A. Şiirin Muhtevası

Şiir, önce Cumhuriyet'in kuruluşunun 10. yıldönümünde "Cumhuriyet Destanı" ismiyle *Bursa Vilayet Gazetesinde*; ikinci yayımlanışı Bursa'da çıkan *Uludağ* dergisinde 1943'te Cumhuriyetin kuruluşunun 20. yılı dolayısıyla "Cumhuriyet Gençliğine" adıyla olmuştur. Şair şiirde vatan için verilen mücadeleyi anlatırken, başta Mustafa Kemal olmak üzere Kurtuluş Savaşı komutanlarını ve Türk milletini överken; saltanat sahiplerini, hilafeti, Arap harflerini, cahil ve softaları eleştirir. Şiirde dil, kültür, gelenek, vatan, millet, tarih ve istikballe ilgili pek çok

⁹ Zeval: Yok olma, yok edilme, ortadan kalkma.

beyit vardır. Bunların üzerinde önemle durulmuştur. Ayrıca şair, Yunanistan ve diğer Avrupalı bazı ülkeleri de ülkemize karşı oldukları için tenkit eder. Metnin birçok bölümünde hiciv atmosferine yer verilmiştir. Şiirin tamamını şu şekilde açıklayabiliriz:

1. dörtlük: Tanrı izin verdi, bugüne erdik; Ulu Gazi'mizden (Mustafa Kemal Atatürk) ferman yetiştirdi; şerefli savaşın (Kurtuluş Savaşı) meyvesini derdik; can çekişen yurda yeni can geldi.

2. dörtlük: Tarihleri baştanbaşa seyreyle; böyle bir inkılap gördünse söyle, sen ver kulağını gel otur şöyle: Sana olanları ferman edeyim (anlatayım).

3. dörtlük: Sultanlar (padişahlar) asırlarca keyfe daldı; siyaseti tutanlar uyudular, en sonunda düşmanlar çullandılar (yüklemler); bu vatan esir oldu, parçalandı.

4. dörtlük: Vatanın özgürlüğü/istiklâli kalmamıştı; Türk, Avrupa'nın kölesi olmuştu; millet sultanın/padişahın keyfine esirdi; buna tahammül etmeye imkân var mıydı?

5. dörtlük: Memleket zayıftı/güçsüzdü, hasta gibiydi; millet baştanbaşa üzüntüde/yasta gibiydi; Hükümet şaşkın bir usta gibiydi, bu hastaya bakacak Lokman/doktor/şifacı yoktu.

6. dörtlük: Sultanlar milleti kulu sayardı; pençesini can evine dayardı, kanını emerek halkı soyardı; dinle Kur'an yalana/ara bozuculuğa aletti.

7. dörtlük: Vatanın kanlı yarası sızlardı; halkın parası saraylara aktı, saltanat denilen yüz karası, millete vatani zindan etmişti.

8. dörtlük: Gazi /Atatürk geldi siyaseti çevirdi; bir hamlede düşmanları devirdi, dinleyin, dünyaya nasıl şan verdi; cihana böyle kahraman gelmedi.
9. dörtlük: Yunanlılar İngiliz'e güvendi; Fransızlar bir taraftan yüklendi, Halife Ordusu buna eklendi; düşman dört bir yandan saldırdı.
10. dörtlük: Meydanda ne ordu ne silah vardı; anneler hep için için ağlardı, Sultan halka düşman, düşmana yardı/sevgiliydi; millet bu hallere isyan etti.
11. dörtlük: Yunanlılar önce hayli yürüdü; ordusunu ta merkeze (Polatlı'ya) sürüdü; asiler de her tarafı bürüdü, milleti bir korku ve heyecan aldı.
12. dörtlük: Halkın gözbebeği Mustafa Kemal; kürsüden millete dedi: Bu ne hal; zafer bizimdir, yok başka ihtimal; hele siz şöyle bir zaman sabredin.
13. dörtlük: Tarihte var mıdır böyle mucize? Hiç yoktan bir ordu çıkardı bize, düşmanları denize dökeceğiz dedi; bu kuvvetin kaynağı iman.
14. dörtlük: Sonunda Başkumandanlığı (Mustafa Kemal) aldı; Kâzım (Karabekir), Fevzi (Çakmak) ve İsmet (İnönü) bir vücuttur; işte bu birlikten doğdu o kuvvet, taarruz/saldırmak için plan yaptılar.
15. dörtlük: Gazi'ye emel Türkü kırdırmamak/öldürmemek; O, bir Türk cihana bedel dedi; bundan dolayı planları çok güzel, ordumuz bu yüzden zarar görmedi.
16. dörtlük: Askerler "hedefiniz Akdeniz'dir" emrini duyunca yüklendi; iman kuvvetinden yerler titredi, İngiliz ve Yunan haddini bildi.

17. dörtlük: Saltanat ordusu zaten kısırdı; Yunanlılar baştanbaşa esirdi, Avrupalı şaştı parmak ısırdı; elçiler yollayıp aman diledi.

18. dörtlük: Yiğit erler/askerler düşmanlarla boğuştı/savaştı; münafıklar memleketten savuştu, ülke bir şanlı barışa kavuştu; halkın muhabbeti/sevgisi coştı/taştı.

19. dörtlük: Napolyon mezarından buna şaştı; Loyd Corc ve Gürzon bu duruma baş eğdi; Sevr (Antlaşması) paçavrası en sonunda yırtıldı; Lozan (Antlaşması) siyasi zafere şahittir.

20. dörtlük: Millet zafer tacını kendi giydi; kendi vatani için vergisini verdi, bütün düşmanlardan öcünü aldı, ne halife kaldı ne han ne sultan.

21. dörtlük: Nihayet sıra yeniliklere/reforma geldi; Gazimiz her yolda elbet kılavuz/yol gösterici/rehber, ne saltanat kaldı ne de hilafet; şanlı Cumhuriyet ilan olundu/edildi.

22. dörtlük: Yetmiş iki millet Türk'le barıştı; dost olmak için birbiriyle yarıştı, medeniyet âlemine /dünyasına karıştı; Türk'ün şerefini cihan/dünya tanıdı.

23. dörtlük: O softalar, münafıklar, yobazlar; asırlarca halkı uyutan o kazlar, yeniliğe, ilerlemeye gizli düşmanlar/kinililer/hınçlılar; hepsi de tırpan yiyerek pustular.

24. dörtlük: Yurda medeniyet güneşi doğdu; gönüllerde irfan ateşi yandı, millet de işi apaçık anladı; o kara kuvvetten iz kalmadı.

25. dörtlük: Tekkelerle, medreseler yıkıldı; hamdolsun o bataklıktan çıkıldı, medeniyet abidesi dikildi; millet bildi, ilimle irfan nedir?
26. dörtlük: Türk kadını hürriyete kavuştu; okumakta erkeklerle yarıştı, Avrupalı bile (buna) çok kıymet/değer biçti; parlak zekâsına hayran oldular.
27. dörtlük: harf inkılabıyla/devrimleriyle millet okudu; kadın erkek bülbül gibi şakıdı, mektepten mektebe/okuldan okula mekik dokudu; okuyan yazan yüzde doksan arttı.
28. dörtlük: Kargacık burgacık Arap harfleri; asırlarca halkı geri bıraktı, yüce Türk'ün kaderi böyle miydi? Hainler milleti nadan/cahil bıraktı.
29. dörtlük: Şimdi bir yıldırım hızıyla koştu; anladı ki o masallar hep boştu, derinden derine kaynadı coştı; sanki bir koca umman/okyanus dalgalandı.
30. dörtlük: Gazi (Mustafa Kemal Atatürk) geçti, halka hocalık/öğretmenlik etti; benliğini, tarihini öğretti; Dedi: Bu düşkünlük kalmadı, bitti; yürü ün sal dünyada, artık uyan!
31. dörtlük: Halkçılık şimdi millete hedeftir; adı üstünde millete halkçı dendi, halkımız hayli/çok himmete/yardıma muhtaçtır; bunu anlamayan insan değildir.
32. dörtlük: Her tarafta halkevleri açıldı; medeniyet ışıkları saçıldı, bilgi ve sanat şerbetleri içildi; eski sersemlikten iz kalmadı.
33. dörtlük: Gazimiz halk için yaşarım, diyor; halk için dağları aşarım, diyor; bunu bilmeyene şaşarım, diyor; yaradan kötü gözden esirgesin.

34. dördlük: Kılıç onda, kalem onda, söz onda; sevgi onda, bilgi onda, öz onda; ileriye sezen, gören göz onda; dedi, milletine bak işte inan!

35. dördlük: İlk medeniyeti kuran Türk sensin! Tarihin kökünde duran Türk sensin! Bütün bu dünyayı saran Türk sensin! Asil kan senin damarında döner.

36. dördlük: En güzel dil, senin dilindir dedi; en güzel il, senin ilindir dedi; tarih baştanbaşa malındır dedi, bu devran/dünya/zaman senden büyük millet görmedi.

37. dördlük: Ben değilim sensin Mustafa Kemal; ben faniyim senin için zeval yoktur, ey şanlı millet istikbal/gelecek senindir; sana armağan bu Cumhuriyettir.

38. dördlük: Rahmi'yim tarihi beyan eyledim/anlattım; olup bitenleri ayan eyledim/ortaya koydum; Ulu Gazi'mize şükran eyledim/teşekkür ettim; bu destan ruhumun içinden doğdu/ortaya çıktı.

B. Şiirin Şekli

Destan nazım şekliyle yazılan şiirin nazım birimi dördlüktür. Uzun metinler olarak yazılan destanların özelliğini gösteren şiir 38 dördlükten ibarettir. Vezni 11'li hece ölçüsü olan metnin uyak örgüsü: abab/ cccb/ dddb/ eeeb/ fffb/ gggb/ hhhb/ iibb/ jjjb/ kkkb/ llbb/ mmm/ nnnb/... şeklindedir.

Kafiyeleri şöyledir: 1. Dördlük: -dik: redif, -er ve -an: tam kafiye. 2. Dördlük: -yle: zengin kafiye. 3. Dördlük: -lar: redif, -an: tam kafiye. 4. Dördlük: -ın: redif, -an: tam kafiye. 5. Dördlük: gibiydi: redif, -sta: zengin kafiye. 6. Dördlük: -ardı: redif, -y: yarım kafiye. 7.

Dörtlük: -sı: redif, -ara: zengin kafiye. 8. Dörtlük: -di: redif, -r: yarım kafiye. 9. Dörtlük: -di: redif, -en: tam kafiye. 10. Dörtlük: -dı: redif, -ar: tam kafiye. 11. Dörtlük: -dü: redif, -ürü: zengin kafiye. 12. Dörtlük: -al: tam kafiye. 13. Dörtlük: -ize: zengin kafiye. 14. Dörtlük: -et: tam kafiye. 15. Dörtlük: -el: tam kafiye. 16. Dörtlük: -ler: redif, -er: tam kafiye. 17. Dörtlük: -dı: redif, -r: yarım kafiye. 18. Dörtlük: -uшту: redif, -av: tam kafiye. 19. Dörtlük: -on: tam kafiye. 20. Dörtlük: -ını/-ünü: redif, -c: yarım kafiye. 21. Dörtlük: -et: tam kafiye. 22. Dörtlük: -tı: redif, -arış: zengin kafiye. 23. Dörtlük: -lar: redif, -az: tam kafiye. 24. Dörtlük: -i: redif, -ş: yarım kafiye. 25. Dörtlük: -ıldı/-ildi: redif, -k: yarım kafiye. 26. Dörtlük: -tu/-ti/tı: redif. 27. Dörtlük: -udu/-ıdı: redif, -k: yarım kafiye. 28. Dörtlük: -eri: zengin kafiye. 29. Dörtlük: -tu: redif, -oş: tam kafiye. 30. Dörtlük: -ti: redif, -t: yarım kafiye. 31. Dörtlük. -e: redif, -et: tam kafiye. 32. Dörtlük: -ıldı/-ildi: redif, -ç: yarım kafiye. 33. Dörtlük: -arım diyor: redif, -aş: tam kafiye. 34. Dörtlük: onda: redif, -öz: tam kafiye. 35. Dörtlük: -an Türk sensin: redif, -r: yarım kafiye. 36. Dörtlük: -indir/-ındır: redif, -l: yarım kafiye. 37. Dörtlük: -al: tam kafiye. 38. Dörtlük: eyledim: redif, -an: tam kafiye.

C. Şiirin Dil ve Üslubu

Metnin dili, sade, anlaşılır bir konuşma Türkçesidir. Destan tarzında yazılan şiir uzunca bir metindir. Dolayısıyla kelime kadrosu bakımından bakıldığında, çok fazla kelime türü ve tamlamalarla karşılaşılır. Bunlardan biri, özel isimlerdir. Tarihe mal olmuş çok sayıda tarihi şahsiyet, millet ve ülke ismine yer verilmiştir. Metinde yer bulan bu türdeki isimler

şunlardır: “*Ulu Gazi, Sultan, Türk, Avrupa, Lokman, Kuran, Gazi, Yunanlılar, İngiliz, Fransızlar, Halife Ordusu, Lozan, Gazimiz, Cumhuriyet, Türk kadını, Avrupalı, Arap harfleri, Mustafa Kemal, Kâzım, Fevzi, İsmet, Akdeniz, Yunan, Saltanat ordusu, Napolyon, Lüit Corc, Gürzon, Sevr, Halkçılık, Yaradan, Rahmi*”dir. Bunlar içinde en çok kullanılan kelimeler 9 defa tekrarlanan “Türk” ve Atatürk’e atfedilerek 7 kez tekrarlanan “Gazi/Ulu Gazi”, kelimeleridir. 2 defa “Mustafa Kemal” ismi kullanılmıştır. Daha sonra önemli bir figür olan “Sultan” kelimesi 5 kez tekrarlanmıştır. “Yunan/Yunanlılar” 4, “Avrupa/Avrupalı” 3, “İngiliz” kelimesi ise 2 defa tekrar edilmiştir. Bunların bu kadar tekrar edilmesinin amacı, Atatürk’ün Türkiye Cumhuriyeti’ni bir Türk devleti olarak kurduğunun vurgulanmasıdır. Ayrıca bağımsızlık mücadelesi verilen düşmanların vurgulanması ve padişahlık devrinin artık bittiğinin anlatılmasından ibarettir.

Metnin bir diğer özelliği içerisinde çok sayıda tarihi isim ve kelimeleri taşımasıdır. “*Aman dilemek, asiler, Avrupa’nın kölesi Türk, Avrupalı, baş eğmek, Başkumandanlık, bataklık, bir Türk cihana bedel, birlik, bütün bu cihana saran Türk, can çekişen yurt, damarında asil kan dönmek, destan, devran, düşman(lar), düşmanlarla boğuşmak, elçiler, emir, erler, esir, esir olmak, ferman, ferman etmek, Fevzi, Fransızlar, galeyan etmek, garaz, Gazi, Gürzon, hainler, Halife, Halife ordusu, halk, halk için, halka hocalık etmek, halkçı millet, Halkçılık, Halkevleri, halkın muhabbeti, Han, Harf inkılabı, hedefiniz Akdeniz’dir askerler, heyecan, Hilâfet, himmet, Hükûmet, hürriyet, ıslahat, ilim, ilk medeniyeti kuran Türk, iman kuvveti, İngiliz, inkılâp, irfan, irfan ateşi,*

İsmet, istikbâl, kahraman, kalem, kara kuvvet, kargacık burgacık Arap harfleri, Kâzım, kılavuz, kılıç, kısır, korku, Kuran, kuvvet, kürsü, Lokman, Lozan, Lüit Corc, medeniyet abidesi dikmek, medeniyet âlemi, medeniyet güneşinin doğması, medeniyet ışıkları saçmak, medrese, mektepten mektebe, memleket, memlekette savuşmak, merkez, millet, milleti nadan bırakmak, Mustafa Kemal, münafıklar, Napolyon, nişan, ordu(muz), öç almak, plan, pusmak, Rahmi, Saltanat, Saltanat ordusu, Saray, Sevr paçavrasını yırtmak, silâh, siyasi zafer, softalar, Sultan(lar), sürsal eylemek, şanlı bir sulha kavuşmak, şanlı cumhuriyetin ilan olması, şanlı millet, şerefli savaş, taarruz, tarih, tarihi beyan eylemek, tarihin kökünde duran Türk, tekke, terakki, tırpan yemek, titremek, Türk kadını, Türkü kırdırmamak, Türkün şerefi, Ulu gazi, Ulu Gaziye şükran eylemek, vatan, vatanın istiklâli, vatanın parçalanması, yeni can gelmek, yenilik, yiğit erler, yobazlar, Yunan, Yunanlılar, yurt, zafer, zafer tacı, ziyan” bu türde düşünülebilecek kelime, tamlama ve ibarelerdir.

Metinde yer alan diğer bir önemli unsur, halk ağzı söyleyişler ve arkaik kelimelerle ikileme ve pekiştirmelerdir. Bu minvalde aşağıda verilen kelime ve ibareler bunlar için birer örnek teşkil eder. “Asırlarca halkı uyutan o kazlar, bacı, çullandılar düşmanlar, her tarafı bürümek, ideyim ferman, memleket arıktı, memlekette savuşmak, millet kendi geydi zafer tacını, nadan, pustular, yiyerek hepsi de tırpan, saltanat ordusu kısırdı, siyaseti çevirmek, sulha kavuşmak, sürsal eylemek, tezvîr, Türkü kırdırmamak, yetmiş iki millet”.

“apaçık, baştanbaşa, birbiriyle, derinden derine, için için, ilim irfan, kadın erkek, kargacık burgacık, mektepten mektebe, okuyan yazan”.

Bunların bir kısmı yöresel konuşma ağzıyla ilgilidir. Bir kısmıysa günümüzde pek kullanılmayan kelimelerdir. “Baştanbaşa” kelimesi üç kez kullanılarak şairin kelime kadrosunda önemli bir yer tutar. Şairin kelime kadrosu incelendiğinde, önem arz eden unsurlar olarak işaret sıfatı ve zamiriyle bağlaç ve edatlar görülür. Bunlar, hedefe giden yolda yapılmış ve yapılması gereken önemli unsurları işaret eder. Özellikle “bu” işaret sıfatıyla yapılan tamlamalar metinde çok fazladır:

“Anladı ki, asiler de, Avrupalı bile, baş eğdi bu hale, bize, böyle miydi yüce Türkün kaderi, böyle mucize, bu cumhuriyettir sana armağan, bu destan, bu düşkünlük, bu gün, bu hallere, bu hasta, bu kuvvetin kaynağı, bu ne hal, bunu bilmeyene, bu sebepten, bu vatan, bu yüzden, buna, bunu anlamayan değildir insan, bülbül gibi şakıdı, bütün düşmanlardan, dedi milletine bak işte inan, din ile kuran, dost olmak için, erkeklerle, halk için, harf inkılabıyla, ileriye sezen gören göz onda, ilimle irfan, işte bu birlikten doğdu, Kâzım, Fevzi ve İsmet, kendi yurdu için, kılıç onda, kalem onda, söz onda, ne halife kaldı, ne han, ne sultan, ne ordu ne silah, ne saltanat kaldı ne de hilafet, o bataklıktan çıkıldı, o kara kuvvet, o masallar, sana, sen, sevgi onda, bilgi onda, öz onda, siz, söyle, şöyle, şöyle bir zaman”.

Şiirde kullanılan cümlelerin yüklemlerine baktığımızda, fiille yapılan yüklemelerin, isimle yapılanlardan çok daha fazla olduğu görülür. Bunun da sebebi, destanda cumhuriyetin hangi zorluklarla

kurulduğu, kimlere karşı kurtuluş mücadelesi verildiğinin anlatılmasıdır. Yani hemen hemen her cümlede veya dörtlükte bir aksiyon, bir hareket vardır. Bu da fiillerle anlatılmıştır. Aşağıda metinde kullanılan yüklemlere yer veriyoruz:

“Açılmak, ağlamak, Akdeniz’dir, akmak, almak, âletti, almak, aman dilemek, anlamak, artmak, ayan eylemek, barışmak, baş eğmek, beyan eylemek, bitmek, bilmek, bir vücut olmak, bizimdir, boğuşmak, boş olmak, böyle miydi? Bülbül gibi şakımak, bürümek, can evine dayamak, Cumhuriyet’dir, çevirmek, çıkarmak, çıkılmak, çullanmak, dalgalanmak, demek, değildir, denmek, devirmek, dikilmek, doğmak, dökmek, dönmek, eklenmek, ermek, esir olmak, esirgemek, ferman itmek, galeyan etmek, gelmek, geri bırakmak, gey-/giymek, gibiydi, görmek, güvenmek, hayran olmak, hedeftir, hocalık etmek, içilmek, ilan olunmak, isyan eylemek, izin vermek, kalmak, karışmak, kavuşmak, kaynayıp coşmak, keyfe dalmak, keyfine esir olmak, kılavuz (olmak), kırdırmamak, kısır olmak, kıymet biçmek, koşmak, kölesi olmak, mekik dokumak, meyvesin(i) dermek, muhtaç olmak, nadan bırakmak, okumak, oturmak, oç almak, öğretmek, parçalanmak, parmak ısırarak, plan yapmak, pusmak, sabretmek, saçılmak, savuşmak, saymak, senindir, sensin, seyreylemek, sızlamak, soymak, söylemek, sulha kavuşmak, sürsal eylemek, sürümek, şahit olmak, şan vermek, şaşmak, şükran eylemek, tanımak, titremek, uyumak, ün salmak, var mıdır? var mıydı? vardı, vermek, yanmak, yar olmak, yarışmak, yeni can gelmek, yetişmek, yıkılmak, yırtılmak, yok olmak, yüklenmek, yürümek, zeval yok, zindan etmek, ziyan görmek”.

Metinde önemli ölçüde kullanılan sıfat ve isim tamlamaları, kişi, olay ve durumlar hakkında tafsilatlı açıklamalarda kullanılmıştır. Aşağıya bunları somutlaştırmak için alıyoruz:

“Apaçık işi, arık memleket, asil kan, Avrupa’nın kölesi, baştanbaşa malı, bilgi, sanat şerbetleri, bir hamle, bir koca umman, bir korku, bir şanlı sulh, bir şaşkın usta, bir Türk, bir vücut, bir yıldırım hızı, böyle bir inkılap, böyle kahraman, böyle mucize, bu birlik, bu Cumhuriyet, bu düşkünlük, bu gün, bu hal, bu haller, bu kuvvetin kaynağı, bu ne hal, bu sebep, bu vatan, bütün bu cihan, bütün düşmanlar, büyük millet, can çekişen yurt, can evi, çok güzel plan, dört bir yan, en güzel dil, en güzel il, eski sersemlik, gören göz, Halife ordusu, Halkevleri, halkı uyutan o kazlar, halkın gözbebeği, halkın muhabbeti, halkın parası, harf inkılabı, hayli himmet, her yol, hiç yoktan bir ordu, ilk medeniyet, iman kuvveti, irfan ateşi, kanlı yarası, kendi yurdu, kötü göz, medeniyet abidesi, medeniyet âlemi, medeniyet güneşi, medeniyet ışıkları, o kara kuvvet, o kuvvet, o masallar, parlak zekâsı, ruhumun içi, Saltanat ordusu, Sevr paçavrası, siyaseti tutanlar, siyasi zafer, şanlı cumhuriyet, şanlı millet, şerefli savaşın meyvesi, şöyle bir zaman, tarihin kökü, Türk kadını, Türkün kaderi, Türkün şerefi, Ulu gazi, vatanın istiklali, yeni can, yeniliğe terakkiye garazlar, yetmiş iki millet, yiğit erler, yüzler karası, zafer tacı”.

Metni önemli ve anlamlı bir hale getiren ve Türkçenin zenginlik kaynağı olarak bilinen çok sayıda atasözü, deyim ve vecizeler şiirde yerini almıştır. Bunların tamamını aşağıya alıyoruz:

“Aman dilemek, ayan eylemek, baş eğmek, bataklıktan çıkmak, beyan eylemek, bir Türk cihana bedeldir, bir vücut olmak, birlikten kuvvet doğmak, bülbül gibi şakımak, can çekişmek, can gelmek, çullanmak, damarında asil kan akmak/dönmek, derinden derine kaynayıp coşmak, düşmana yar olmak, düşmanı denize dökmek, esir olmak, ferman etmek, ferman yetiştirmek, galeyan etmek, geri bırakmak, gönlünde ateş yanmak, haddini bilmek, halka düşman olmak, halkı soymak, halkı uyutmak, (İlk) hedefiniz Akdeniz’dir ileri, her tarafı bürümek, hürriyete kavuşmak, için için ağlamak, ilan olunmak, istiklali kalmamak, isyan eylemek, izi/nişan kalmamak, kanını emmek, kanlı yarası sızlamak, kargacık burgacık olmak, keyfe dalmak, keyfine esir olmak, kısır olmak, kıymet biçmek, kölesi olmak, kötü gözden esirgemek, kulak vermek, kulu saymak, medeniyet abidesi dikilmek, medeniyet âlemine karışmak, medeniyet güneşinin doğması, medeniyet ışıkları saçılmak, medeniyet kurmak, mekik dokumak, meyvesini dermek, nadan bırakmak, öcünü almak, paçavra (haline) gelmek, parmağını ısırarak, pençesini can evine dayamak, plan yapmak, pusmak, ruhun içinden doğmak, sulha kavuşmak, sürsal eylemek, şahit olmak, şan vermek, şerbet içmek, şükran eylemek, taarruz etmek, tırpan yemek, yıldırım hızıyla koşmak, yüz karası, zekâsına hayran olmak, zindan etmek, ziyan görmek”.

“Keyfine esirdi millet sultanın” mısraında “keyfe esir” olmak ibaresiyle somutlaştırma yapılmıştır. Keyif gibi soyut bir duygu, esir olmak gibi somut bir kelimeyle beraber kullanılmıştır. Metinde çok sayıda edebi sanat kullanılmış, bu sanatlar çok geniş çağrışımlarla kelime ve ibarelerin anlam genişlemesine sebep

olmuştur. Böylece okuyucuya yeni kapılar aralanmış ve onların ufku genişletilmiştir. Bu sanatları aşağıya açıklamalarıyla birlikte alıyoruz:

1. Dörtlük: “*Ulu Gazimizden yetişti ferman*” mısraında geçen “Ulu Gazi” tamlamasında mecaz-ı mürsel sanatı vardır. O sözle Atatürk kastedilmiştir. “Ferman” kelimesinde açık istiare vardır. Atatürk’ün sözleri ve emirleri padişah fermanına benzetilmiştir. “*Şerefli savaşın meyvesin derdik*” mısraında, teşbih sanatına yer verilmiş, Kurtuluş Savaşı meyvesi derilen bir ağaca/bahçeye benzetilmiştir. Ayrıca “şerefli savaş” tamlamasıyla savaş kişileştirilerek teşhis sanatı yapılmıştır. “*Can çekişen yurda geldi yeni can*” mısraında, hem teşbih sanatı hem de teşhis vardır. Yurt/vatan toprakları can çekişen bir insana benzetilmiştir. “Can” kelimesiyle de tekrar sanatı yapılmıştır. “İ” ve “e” sesi 15, “n” sesi 11 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

2. Dörtlük: Dörtlüğün tamamında nida/seslenme sanatı mevcuttur. Ayrıca, “tarih”, “inkılâp”, “kulak” kelimelerinde mecaz sanatı vardır. Tarih kelimesiyle o ana kadar olan olaylar anlatılmıştır. İnkılâp kelimesiyle Atatürk tarafından yapılan yenilikler, getirilen düzenlemeler kastedilmiştir. Kulağını ver denilerek insanlara seslenilmiştir. Yani kulak burada insan anlamındadır. Mısrada ferman etmek kelimesinde, açık istiare vardır. Anlatılacak olan olay ve durumlar padişah fermanına benzetilir. “E” sesi 13, “a” sesi 12, “İ” sesi 10, “r” ve “n” sesleri 8’er defa tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

3. Dörtlük: Çok sayıda mecaz sanatı vardır. “Sultanlar” sözüyle o güne kadar saltanat süren Osmanlı Padişahları; “düşmanlar” kelimesiyle Kurtuluş Savaşı verdiğimiz bütün Batı ülkeleri kastedilmiştir. “Vatan” sözü de yine bütün Türkiye toprakları anlamındadır. Ayrıca “*Parçalandı esir oldu bu vatan*” mısraında da vatan esir olup parçalanan bir insana benzetilerek kişileştirilmiş ve teşhis sanatı yapılmıştır. “Çullandılar” kelimesinde de mecaz sanatı vardır. Kelimenin anlamı saldırmak, yüklenmek anlamındadır. “a” sesi 20, “ı” sesi 12, “r” sesi 9, “n” sesi 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

4. Dörtlük: Dörtlükte yine mecazlar vardır. “Vatan, Türk, Avrupa, sultan” kelimelerinde bu sanat görülür. Vatan ve sultanı daha önce açıklamıştık. Türk kelimesi ile Türkiye’de yaşayan tüm milletimiz anlatılmıştır. Avrupa kelimesiyle bütün Avrupa kıtasındaki ülkeler kastedilmiştir. “*Kölesi olmuştu Türk Avrupa’nın*” mısraında teşbih sanatı vardır. Türk milleti, Avrupa milletlerinin kölesine benzetilmiştir. “*Buna tahammüle var mıydı imkân*” mısraında soru sorma/istifham sanatı mevcuttur. “A” sesi 13, “i” sesi 9, “n” ve “l” sesi 9’ar, “m” sesi 8 kez tekrar edilerek asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

5. Dörtlük: Dörtlükte çok sayıda teşbih sanatına rastlanır. “*Memleket arıktı hasta gibiydi*” / “*Millet baştanbaşa yasta gibiydi*” / “*Hükümet bir şaşkın usta gibiydi*” mısralarından ilkinde ülke zayıf, çelimsiz bir hastaya; ikincisinde millet, baştanbaşa yas tutan bir insana; üçüncüsündeyse hükümeti oluşturan insanlar, şaşkın bir ustaya benzetilmiştir. Yine mecaz sanatına yer verilmiştir. “Memleket, millet, hükümet” kelimelerinde bu sanat mevcuttur. “Memleket”

kelimesiyle tüm ülke insanları kastedilir. “Hükûmet” kelimesiyle de ülkeyi yöneten insanlar vurgulanmıştır. “Hasta, gibi” kelimeleri tekrar edilerek tekrar sanatına yer verilmiştir. “Lokman” kelimesiyle hastaları iyileştirmesiyle ünlü, peygamber olduğu da söylenen Lokman Hekime telmihte bulunulmuştur. “A” sesi 18, “i” sesi 11, “b” ve “t” sesleri 8’er kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

6. Dörtlük: “*Sultanlar milleti kulu sayardı*” mısraında teşbih sanatı vardır. Türk milleti padişahların kullarına benzetilir. Sultan kelimesiyle yine mecaz sanatı yapılmıştır. “*Pençesini can evine dayardı*” mısraında, teşbih sanatına yer verilmiştir. Bu defa sultanlar halkın can evine pençesini dayayan bir yırtıcı hayvana benzetilir. “*Kanını emerek halkı soyardı*” mısraında ise, sultanlar halkın kanını emen vampire benzetilmiştir. “Tezvir, din, Kur’an” kelimeleri arasında tenasüp sanatı mevcuttur. “A” ve “e” sesleri 12’şer, “i” sesi 9, “n” sesi 9, “l” sesi 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

7. Dörtlük: “Vatan, saray, saltanat” kelimelerinde mecaz-ı mürsel sanatı vardır. “Saray” kelimesiyle kastedilen Osmanlı Padişahlarının yaşadığı ve ülkeyi yönettiği yerlerdir. “Saltanat” kelimesiyle vurgulanansa Osmanlı Padişahlarının ülkeyi yönetme şekli ve hükmetmeleridir. “*Vatanın sızlardı kanlı yarası*” mısraında teşbih ve teşhis sanatlarına yer verilmiştir. Vatanın sızlayan kanlı yarası insan yarasına benzetilmiştir. Ayrıca, vatan insan özellikleriyle tavsif edildiği için kişileştirilmiş ve teşhis sanatı yapılmıştır. “*Saltanat denilen yüzler karası/ Vatanı millete etmişti zindan*” mısralarını birlikte düşünürsek; saltanat yüzü kara olan bir insana

benzetilerek, millete vatanını zindan eden bir şahsiyet olarak anlatılmıştır. Ayrıca saltanat kişileştirilerek teşhis sanatı yapılmıştır. “A” sesi 22, “i” 10, “n” 10, “l” sesi 9 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

8. Dörtlük: “Gazi ve düşmanlar” kelimesiyle mecaz sanatı yapılmıştır. “*Dinleyin dünyaya nasıl şan verdi*” mısraında nida/seslenme sanatı vardır. “*Gelmedi cihana böyle kahraman*” mısraında açık istiare vardır. Atatürk bir kahramana benzetilmiştir. “A” ve “i” 14, “e” 11, “d” 10, “n” sesi 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

9. Dörtlük: “Yunanlılar, İngiliz, Fransızlar, Halife ordusu, düşman” kelimelerinde mecaz sanatı vardır. Bunlara biz halk mecazı ismini veriyoruz. Yine aynı kelimeler arasında tenasüp sanatı da mevcuttur. “A” 13, “i” 9, “n” 11, “l” ve “r” sesi 9’ar kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

10. Dörtlük: “Meydan, ordu ve sultan” kelimesinde mecaz sanatı vardır. Meydan kelimesinin anlamı milletin elinde, gözünün önünde demektir. “İçin için” ikilemesi ve “ne, düşman” kelimeleriyle tekrar sanatına yer verilmiştir. “a” 16, “e” 11, “i” 8, “n” 11, “d” 9 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

11. Dörtlük: “Yunanlılar, ordu, millet” kelimelerinde mecaz sanatı mevcuttur. “Asiler” kelimesiyle anlatılmak istenen Ankara Hükümetine karşı cephe alan insanlar demektir. Kendisine benzetilen “asiler” söylenerek açık istiare sanatı yapılmış olur. “A” 9, “ü” 9, “r” 11 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

12. Dörtlük: *“Halkın gözbebeği Mustafa Kemal”* mısraında, Mustafa Kemal halkın gözbebeğine benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır. *“Kürsüden millete dedi: bu ne hal”* mısraında istifham/soru sorma sanatı vardır. *“Hele siz sabredin şöyle bir zaman”* mısraında ise, seslenme/nida sanatı mevcuttur. *“Zafer”* kelimesiyle mecaz sanatı yapılmıştır. Kelimenin anlamı savaşın başarıyla sonuçlanması ve düşmanın yurttan kovulması demektir. “E” 13, “a” 12, “i” 10, “ı” 8 defa tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

13. Dörtlük: *“Var mıdır tarihte böyle mucize”* mısraında istifham sanatı mevcuttur. Ayrıca, *“mucize”* kelimesinde açık istiare sanatı vardır. Mustafa Kemal’in vatan için yaptığı işler bir mucizeye benzetilir. “E”, ve “i” 10, “a” 8 defa tekrarlanarak asonans sanatı yapılmıştır.

14. Dörtlük: *“Bir vücuttur Kâzım, Fevzi ve İsmet”* mısraında çok sayıda edebi sanata yer verilir. Birincisi teşbihtir. İsmi geçen insanlar bir vücuda benzetilmiştir. İkincisi bu isimlerin hepsi birer Kurtuluş Savaşı kahramanı oldukları için onlara telmihte bulunulup hatırlatma yapılmıştır. Ayrıca bu üç isim arasında tenasüp sanatı da vardır. “A” 11, “e” 10, “i” 8, “t” 10 defa tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

15. Dörtlük: *“Türkü kırdırmamak Gaziye emel”* mısraında teşbih sanatı vardır. Gazi Mustafa Kemal’in Türk halkını savunması ve onun uğrunda savaşması bir emele benzetilmiştir. *“Dedi bir Türk cihana bedel”* mısraında ise irsal-i mesel sanatı vardır. Bu söz, daha sonra Atatürk’ün vecizelerinden

biri haline gelecek ve “bir Türk Dünyaya bedeldir” olarak devam edecektir. “E” 12, “a” 8, “r” 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

16. Dörtlük: “*Hedefiniz Akdeniz’dir askerler*” mısraı da yine bir irsal-i meseldir. Bu söz de yine Mustafa Kemal’in savaş sırasında askerlere söylediği “İlk hedefiniz Akdeniz’dir, ileri!” Sözüdür. Bu da yine bir vecize haline gelmiştir. “*İman kuvvetinden titredi yerler*” mısraında teşhis sanatı vardır. Yere, insanın bir özelliği olan titreme duygusu izafe edilmiştir. “*Anladı haddini İngiliz, Yunan*” mısraında ise, “İngiliz, Yunan” kelimeleriyle halk mecazı yapılmıştır. Bunlar İngiliz ve Yunan ordusunda bulunan askerleri temsil etmektedir. “İ” 16, “e” 14, “a” 8, “n” 12, “d” 10, “r” 9 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

17. Dörtlük: “*Saltanat, Yunanlılar, Avrupalı*” kelimelerinde halk mecazı vardır. “Parmak ısırmak” tamlaması da mecaz anlamıyla kullanılmıştır. Şaşkınlık verici anlamındadır. “A” 18, “ı” 10, “l” 9 defa tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

18. Dörtlük: “*Yiğit erler düşmanlarla boğuştu*” mısraında teşbih sanatı vardır. Askerlerimiz, yani yiğit erler düşmanla boğuşan bir aslana benzetilmiştir. “*Münafıklar memleketten savuştu*” mısraında açık istiare vardır. Ankara hükümetine karşı cephe alanlar, münafiğa benzetilmiştir. “*Memleket bir şanlı sulha kavuştu*” mısraında teşbih sanatı vardır. Ankara yönetiminin düşmanlarla yaptığı barış antlaşması şanlı bir duruma benzetilmiştir. Yine “*memleket*” kelimesiyle tekrar ve halk mecazı

sanatları yapılmıştır. “A” 13, “e” 12, “u” 8, “ı” ve “t” sesleri 10 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

19. Dörtlük: Dörtlükte çok sayıda önemli isme ve duruma telmih yapılır. Bunlar: “Napolyon, Lüit Corc, Gürzon, Sevr, Lozan”dır. Yine bu kelimeler arasında tenasüp sanatı da vardır. “Baş eğmek” tamlaması da mecaz anlamıyla kullanılmıştır. Buradaki anlamı yenilgiyi kabul etmek demektir. “*Sevr paçavrası yırtıldı en son*” mısraında, şartları bizim için çok ağır olan “Sevr” antlaşması yırtılan bir paçavraya benzetilmiş ve teşbih yapılmıştır. “*Siyasî zafere şahittir Lozan*” mısraında ise, siyasi zafer olarak anılan “Lozan”a şahitlik görevi verilerek kişileştirilmiş ve teşhis sanatına başvurulmuştur. Ayrıca aynı mısrada “Lozan” antlaşması bir insana benzetilerek teşbih yapılmıştır. “A” 14, “n” sesi 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

20. Dörtlük: “*Millet kendi geydi zafer tacını*” mısraında teşbih vardır. Millet başına zafer tacını takan bir krala benzetilmiştir. “*Ne halife kaldı ne han ne sultan*” mısraında ise, “halife, han, sultan” kelimeleri arasında tenasüp sanatı mevcuttur. “A” 11, “e” 10, “ı” 8, “n” 14 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

21. Dörtlük: “*Gazimiz her yolda kılavuz elbet*” mısraında, Atatürk bir kılavuza benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır. “*Ne saltanat kaldı ne de hilâfet*” mısraındaki “saltanat ve hilâfet” kelimelerinde, mecaz sanatı vardır. “Ne” kelimesiyle tekrar sanatı yapılmıştır. “*Şanlı Cumhuriyet olundu ilân*” mısraında, Cumhuriyet şanlı bir şeye benzetilmiştir. Burada teşbih sanatı vardır. Ayrıca bir yönetim şekli olan

Cumhuriyete, insana ait olan şan kelimesi izafe edilerek kişileştirme yani teşhis sanatı yapılmıştır. “A” 15, “e” 10 defa tekrarlanarak asonans sanatı yapılmıştır.

22. Dörtlük: “*Medeniyet âlemine karıştı*” mısraında açık istiare sanatı vardır. Kendisine benzetilen medeniyet âlemi söylenmiş, benzeyen Türk milleti ise söylenmemiştir. “*Türkün şerefini tanıdı cihan*” mısraındaki “cihan” kelimesinde, mecaz-ı mürsel sanatı vardır. Bu kelimenin anlamı, dünyada yaşayan bütün insanlar demektir. “İ” 14, “e” 11, “t” 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

23. Dörtlük: “*O softalar münafıklar yobazlar*” mısraında “softa, münafık, yobaz” kelimeleri arasında tenasüp sanatı vardır. “*Asırlarca halkı uyutan o kazlar*” mısraında softa, münafık ve yobaz insanlar, asırlarca halkı uyutan kazlara benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır. “*Yeniliğe terakkiye garazlar*” mısraındaki “yenilik ve terakki” kelimeleri arasında tenasüp sanatı vardır. “*Pustular, yiyerek hepsi de tırpan*” mısraında geçen “tırpan ve pusmak” kelimeleri, mecazi anlamda kullanılmıştır. Yukarıda adları verilen bu tür insanlar cezalandırılarak önlerinin kesilmesi tırpan yemek olarak adlandırılmıştır. Pusmak kelimesi burada, kendi içine kapanmak anlamındadır. “A” sesi tam 19 defa kullanılarak bir armoni sağlanmıştır. Burada asonans sanatı vardır. “R” sesi 12, “İ” sesi de 9 kez tekrarlanarak aliterasyon sanatı oluşturmuştur.

24. Dörtlük: “*Yurda doğdu medeniyet güneşi*” mısraında, Cumhuriyet’in ilan edilmesi, ülke için yapılan güzel işler, “yurda medeniyet güneşinin

doğması”na benzetilmiş ve teşbih sanatı yapılmıştır. “*Gönüllerde yandı irfan ateşi*” mısraında, Cumhuriyetle başlatılan eğitim faaliyetleri gönüllerde yanan irfan ateşine benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır. “*O kara kuvvetten kalmadı nişan*” mısraında, “softalar, münafıklar, yobazlar”ın ortadan kaybolmasıyla beraber “kara kuvvetten nişan kalmadı” denilerek onlara atıfta bulunulmuştur. Dolayısıyla burada teşbih sanatı vardır. “A” 12, “e” 11, “i” 8, “d” 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

25. Dörtlük: “*Tekkelerle, medreseler yıkıldı/ Hamdolsun o bataklıktan çıkıldı/ Medeniyet abidesi dikildi/ Millet bildi nedir ilimle irfan*” dörtlüğünün ilk mısraında, “tekke, medrese” kelimeleri arasında tenasüp sanatı mevcuttur. İkinci mısra da yer alan “o bataklıktan çıkıldı” denilerek kastedilenler, tekke ve medreselerdir. Dolayısıyla burada teşbih sanatına yer verilmiştir. Üçüncü mısra da yer alan “medeniyet abidesi” tamlamasında istiare sanatı vardır. Kendisine benzetilen “medeniyet abidesi” söylenmiş benzeyen inkılâplar ise söylenmemiştir. Burada açık istiare sanatı vardır. Dördüncü mısra da öncelikle soru sorularak bir istifham sanatına yer verilmiştir. Ayrıca, “ilim ve irfan” kelimeleri arasında tenasüp sanatı vardır. “E” 15, “i” 13, “l” 13, “d” 9 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

26. Dörtlük: “*Türk kadını hürriyete kavuştu/ Okumakta erkeklerle yarıştı*” mısralarında geçen “kadın ve erkek” kelimeleri arasında tezat sanatı vardır. “*Avrupalı bile çok kıymet biçti*” mısraında, “Avrupalı” kelimesinde mecaz sanatı vardır. Yine “kıymet biçmek” tamlaması da mecaz anlamında

kullanılmıştır. Buradaki anlamı “değer vermek”tir. “*Parlak zekâsına oldular hayran*” mısraındaysa açık istiare sanatı mevcuttur. Kendisine benzetilen “parlak zekâ” söylenmiş, benzeyen “Türk kadını” ise söylenmemiştir. “A”14, “e” 9, “k” 10, “r” 9 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

27. Dörtlük: “*Harf inkılabıyla millet okudu/ Kadın erkek bülbül gibi şakıdı/ Mektepten mektebe mekik dokudu/ Yüzde doksan arttı okuyan yazan*” dörtlüğünün ilk mısraında, “milletin okuması” milletin eğitim öğretim görecer okuma yazmayı öğrenmesi anlamında kullanılmıştır. İkinci mısırada öncelikle “kadın ve erkek” kelimeleriyle tezat sanatına yer verilmiştir. Ayrıca, kadın ve erkekler şakıyan bir bülbüle benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır. Üçüncü mısırada “mektep” kelimesiyle tekrar sanatına yer verilmiştir. Yine 10 defa tekrarlanan “k” sesiyle kuvvetli bir aliterasyon, 9 defa tekrarlanan “a” ve 12 kez tekrarlanan “e” sesiyle de asonans sanatı yapılmıştır. Dördüncü mısırada yer alan “okuyan-yazan” kelimeleri arasında da tezat vardır.

28. Dörtlük: “*Kargacık burgacık Arap harfleri/ Asırlarca halkı bıraktı geri/ Böyle miydi yüce Türkün kaderi/ Hainler milleti bıraktı nadan*” mısralarından ilkinde yer alan “Arap harfleri”, kargacık burgacık bir şeye benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır. Yine aynı mısırada 5 kez tekrarlanan “a” sesiyle asonans yapılarak tok bir ahenk elde edilmiştir. İkinci mısırada Arap harfleri, “asırlarca halkı geri bırakan” bir şeye benzetilerek teşbih sanatına başvurulmuştur. Üçüncü mısırada soru sorularak bir istifham sanatı yapılmıştır. Dördüncü mısırada ise, “milleti nadan/cahil bırakanlar” haine benzetilerek teşbih sanatına yer

verilmiştir. “A” 14, “ı” ve “i” 8, “r” 13, “k” sesi de 8 defa tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

29. Dörtlük: “*Şimdi bir yıldırım hızıyla koştu/ Anladı ki o masallar hep boştu/ Derinden derine kaynadı coştı/ Dalgalandı sanki bir koca umman*” dörtlüğünün ilk mısraında, benzetilen Türk milleti söylenmeyerek hızla koşan bir yıldırıma benzetilmiştir. Böylece açık istiare yapılmıştır. İkinci mısrada “masal” kelimesiyle açık istiare sanatı yapılmıştır. Osmanlı döneminde anlatılan –özellikle okuma yazma konusunda- ve söylenilen her sözün masal olduğu vurgulanır. Üçüncü mısrada “derinden derine” ikilemesiyle tekrar sanatı yapılmıştır. Dördüncü mısrada teşbih sanatı vardır. Bu sanatı üçüncü ve dördüncü mısra birlikte tamamlar. “Türk milleti” derinden derine kaynayıp coşan ve dalgalanan koca bir ummana benzetilmiştir. “A” 13, “ı” ve “i” 8, “d” 9, “n” sesi 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

30. Dörtlük: “*Gazi geçti halka hocalık etti*” mısraında, “Gazi” kelimesiyle halk mecazı yapılmıştır. “*Yürü ün sal artık dünyada uyan*” mısraında, Mustafa Kemal’in millete seslenmesi vurgulanarak nida sanatına yer verilmiştir. “İ” 13, “a” 11, “t” 9 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

31. Dörtlük: “*Halkçılık hedeftir şimdi millete/ Adı üstünde halkçı dendi millete/ Halkımız muhtaçtır hayli himmete/ Bunu anlamayan değildir insan.*” Dörtlüğün ilk üç mısraında tekrarlanan “halkçılık/halkçı/halkımız” kelimeleriyle tekrar sanatına yer verilmiştir. “A” ve “e” 11, “ı” 11, “d” ve “m” sesi 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

32. Dörtlük: “*Her tarafta halkevleri açıldı/ Medeniyet ışıkları saçıldı/ Bilgi, sanat şerbetleri içildi/ Eski sersemlikten kalmadı nişan*”. Dörtlüğün ilk üç mısraında geçen halkevlerinin açılması, medeniyet ışıklarının saçılmasına benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır. Yine halkevlerinin açılışı, bilgi, sanat şerbetlerinin içilmesine benzetilmiştir. Dördüncü mısradaki ise açık istiare sanatı yapılmıştır. Osmanlı dönemi kastedilerek eski sersemlikten bir iz kalmadığı vurgulanır. “E” 13, “a” 12, “i” 11, “ı” 8, “I” 10 defa tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

33. Dörtlük: “*Gazimiz halk için yaşarım, diyor/ Halk için dağları aşarım, diyor/ Bunu bilmeyene şaşarım, diyor/ Kötü gözden esirgesin Yaradan*”. Dörtlüğün ilk üç mısraında yer alan “diyor”, ilk iki mısraında yer alan “halk için” kelimeleriyle tekrar sanatı yapılarak kuvvetli bir vurgu ve ahenk sağlanmıştır. “Gazimiz” kelimesinde yine mecaz vardır. “A” 14, “i” 12, “r” 9 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

34. Dörtlük: “*Kılıç onda, kalem onda, söz onda/ Sevgi onda, bilgi onda, öz onda/ İleriye sezen gören göz onda/ Dedi milletine bak işte inan*”. Şiirin sanat yönünden en orijinal dörtlüğü budur. Dörtlükte çok sayıda tenasüp ve tekrar sanatı vardır. Tenasüp olarak ele alınan kelimeler şunlardır: “Kılıç, kalem, söz”, “sevgi, bilgi, öz”. “Onda” işaret zamiri, tam 7 kez tekrarlanarak tekrar sanatı yapılmıştır. Fakat asıl burada vurgulanmak istenen Atatürk’ün özelliklerini ortaya koymaktır. Yine bu iki mısradaki adeta asonans ve aliterasyon sanatı bolluğu vardır. “İ, o, a” sesleriyle asonans, “d, n” sesleriyle de aliterasyon yapılmıştır. Dörtlüğün önemli bir sanata yer verdiğini

görüyoruz. O da tarsi sanatıdır. Tarsi sanatı: “*Şiirde mısraları meydana getiren kelimelerin sayısı, vezin ve kafiye bakımından uygun olmasına denir.*” (Kocakaplan, 1992: 133). Şimdi bu güzel örneği aşağıya alalım:

“Kılıç onda, kalem onda, söz onda

Sevgi onda, bilgi onda, öz onda”

Dördüncü mısrada, Atanın millete seslenmesi sonucu nida sanatı yapılmıştır.

35. Dörtlük: “*İlk medeniyeti kuran Türk sensin/ Tarihin kökünde duran Türk sensin/ Bütün bu cihana saran Türk sensin/ Senin damarında döner asil kan*”. Dörtlükte kullanılan en önemli edebi sanat, “Türk sensin” ibaresinin üç defa tekrarıyla oluşan tekrar sanatıdır. Ayrıca burada yer alan “Türk” kelimesiyle Atatürk kastedilmiştir. Mecaz sanatı mevcuttur. “A” 12, “i” 11, “e” 9, “n” 19, “s” 9 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

36. Dörtlük: “*Dedi: en güzel dil, senin dilindir/ Dedi: en güzel il, senin ilindir/ Dedi: tarih, baştanbaşa malındır/ Senden büyük millet görmedi devran*”. Dörtlükte yine çok sayıda edebi sanat mevcuttur. Dörtlük tam bir tekrar sanatı örneğidir. “Dedi, en güzel, senin” kelimeleriyle bu sanat icra edilmiştir. Dörtlükte, genel anlamda bir abartma olduğu için mübalağa sanatı vardır. “Tarihin baştanbaşa malı” olmak benzetmesiyle teşbih sanatı yapılmıştır. Yine tarsi sanatı da ilk iki mısrada gayet güzel şekilde yer bulmuştur. İşte bu iki mısra:

“Dedi: en güzel dil, senin dilindir

Dedi: en güzel il, senin ilindir.”

“i” 15, “e” 13, “d” 14, “n” 13, “l” 9 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

37. Dörtlük: *“Ben değilim sensin Mustafa Kemal/ Ben faniyim senin için yok zeval/ Senindir ey şanlı millet istikbal/ Bu cumhuriyettir sana armağan”*. Dörtlükte “ben, sen,” kelimeleriyle tekrar sanatı yapılırken aynı zamanda tezat sanatına da yer verilmiştir. Yine “fani ve zeval yok” kelimeleri arasında anlam olarak zıtlık olduğu için tezat sanatı mevcuttur. “Cumhuriyet” yani yeni kurulan ülkemiz, halkımıza edilen bir armağana benzetilerek teşbih sanatı yapılmıştır. “i” 14, “a” 12, “e” 11, “n” 13 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

38. Dörtlük: *“Rahmi’yim tarihi beyan eyledim/ Olup bitenleri ayan eyledim/ Ulu Gazimize şükran eyledim/ Ruhumun içinden doğdu bu destan”*. Dörtlükte yer alan “eyledim” kelimesi, üç kez tekrar edilerek tekrar sanatı yapılmıştır. *“Ruhumun içinden doğdu bu destan”* mısraında mecaz-ı mürsel sanatı vardır. “Ruh” kelimesiyle ifade edilen kişi, aslında şair Namdar Rahmi Karatay’dır. “i” 13, “e” 12, “a” 8, “n” 8 kez tekrarlanarak asonans ve aliterasyon sanatı yapılmıştır.

Sonuç

Namdar Rahmi Karatay, yazmış olduğu bu şiirle Cumhuriyetin Türk halkı ve kendisi için ne kadar önemli olduğunu söylerken, bu yönetim şeklinin halk için en uygun idare şekli olduğunu ifade etmiştir. Şair, yazdığı metinde başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere Kurtuluş Savaşı kahramanlarını da şükran ve minnetle anmış, onların birer kahraman olduklarını

sözleriyle teyit etmiştir. Osmanlı İmparatorluğunun yıkılmasıyla kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin, hangi zorluklarla ve nasıl ortaya konduğunu da yine bu şiirinde gözler önüne sermiştir. Şüphesiz bu metnin yazılış amacı da dönemin gençlerine, Cumhuriyetin ne gibi zorluklarla kurulduğunun anlatılması ve gençlerin bu vatana sahip çıkmaları gerektiğinin altının çizilmesidir. Şiir, Halk edebiyatı nazım türlerinden biri olan destan tarzıyla ve 11'li hece ölçüsüyle kaleme alınmıştır. 38 dördlükten oluşan şiir, destan formu gereğince uzunca bir metindir. Redif ve tam kafiyelerin yekûn tuttuğu şiirde, yarım kafiye de bir hayli kullanılmıştır. Zengin kafiyeve şiirde daha az yer verilmiştir. Şiirin dil ve üslubu, Cumhuriyet dönemi dil ve üslubunu yansıtmaları açısından önemlidir. Şair, metinde hem eski Türk dili hem de yeni Türk dilinde kullanılan kelimelere yer vermiştir. Şiirde başta teşbih, asonans, aliterasyon, tekrar, tenasüp, telmih gibi çok sayıda edebi sanat kullanılmış, tüm bunlar üslubun akıcı ve estetik görünmesi için yapılmıştır. Hulâsa şiir, Cumhuriyetimiz üzerine yazılmış en güzel şiirlerden biridir.

Kaynakça

Birinci, Ali (2012a), "Namdar Rahmi Karatay'ın Hikâyesi", *Türk Yurdu*, Ağustos, Yıl:101, 32(300), 30-35.

Birinci, Ali (2012b), "Namdar Rahmi Karatay'ın Hikâyesi", *Türk Yurdu*, Eylül, Yıl: 101, 32(301), 40-46.

Çandır, Kazım (2022), *Namdar Rahmi Karatay ve Hiciv Şiirleri*, İstanbul: İhlamur Akademi.

Karatay, Namdar Rahmi (1932), *Felsefi Meslekler Vokabüleri*, Afyon: Doğan Matbaası.

Karatay, Namdar Rahmi (1933), “Cumhuriyet Destanı”, *Bursa Vilayet Gazetesi*.

Karatay, Namdar Rahmi (1943), “Cumhuriyet Gençliğine”, *Uludağ*, Nisan, (58), 24-25.

Muşta, G. Muammer (1990), *Konya Enerjetizm Felsefe Okulu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

YURT DIŞINDAKİ TÜRKİYELİ GÖÇMENLERİN DÖNÜŞEREK DEVAM EDEN “DİL SORUNU”

The Ongoing “Language Problem” of Turkish Immigrants Abroad

Kemal DİL

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Çankırı,
kemaldil@yahoo.com

Abstract

This study aimed to examine the continuity of the language problem, which is one of the main problems experienced by Turkish immigrants in the countries they go to, through the transforming structure of the problem. One of the problems faced by a migrant who goes there without knowing the language of the host country is that he or she does not know the language of communication used in daily life in the new country. This situation has been demonstrated by various migration studies. So much so that this problem is also found in these studies, which is the basis of the social, cultural, economic and even political problems of the first generation immigrants in the host country. However, it has been revealed in the migration studies conducted at the intergenerational level on this topic that the language problems of immigrants have been transformed and continued from generation to generation. In the studies carried out, the language problem, which transforms and continues, is not only limited to the relations of immigrants with social, cultural, economic and political fields in the host country, but also in intergenerational relations within the family, and in the relations of the new second and later generations with their homeland and/or their parents' homeland, and even in the relations they have migrated to. It has been observed that it continues in its multifaceted relations in the host country. My observations and intergenerational studies in Switzerland, France, Italy, Germany and Australia have

included findings that are in line with the results of the studies in the literature in this context. In my studies, although the language problems of Turkish immigrants in the research areas continue to evolve from generation to generation, this problem causes problems between the host country and the immigrant, and it is much more severe and irreversible, affecting the immigrants' family relations, kinship relations and their homeland Turkey. This has caused them to experience problems in their ties of belonging. The problems experienced due to the language problem were also reflected in the family, kinship and social environment relations. Parents' inability to transfer their belongings to their children for fear of assimilation, the pressure they put on their children at the point of transfer backfires, and children's further distance from their parents' cultural belongings are among the main problems of family conflict. This problem forced the second and later generations to question their kinship ties. It is thought that this situation causes identity confusion and incompatible behaviors in the second and later generations. At this point, it has been observed that the language problem of Turkish immigrants living abroad, beyond not knowing the language of the host country, continues to exist by being intertwined with the problems of not being able to speak the language of the parents, alienation from the belongings of the parents, and disidentification in their relations in the host country. At this point, in this study, the language problem, which continues to exist by the transformation of Turkish immigrants, is discussed through the findings of field studies based on the qualitative research method conducted on immigrants from Turkey in Switzerland, France, Italy, Germany and Australia.

Keywords: Migration, Immigrants from Turkey, Language Problem

Giriş

Dil, insan doğasına ait bir yetenek olmanın yanında insanın diğer bilişsel, düşünsel, davranışsal ve iletişimsel süreçleriyle ilişkisi olan bir dinamiktir (Chomsky, 2007: 68; Kottak, 2016: 254). Bu dinamik

üzerinden birey hem kendi dışındaki doğal ve toplumsal alanları sorgular, tanımlar, açıklar hem de yaptığı bu sorgulamalar, tanımlamalar ve açıklamalar üzerinden kendini konumlandırır; davranışlarını ve tutumlarını yönlendirir. Bununla birlikte dil, belirtilen bu nitelikleriyle bireyin içine doğduğu dil çevresinin özelliklerine göre biçimlenmektedir. Her iki açıdan bakıldığında dil bir kültürleme ve kültürlenme aracıdır. İnsanların yaşamında bu araç, paylaşmaya, ortaklaşmaya, uyumlu olmaya ilişkin seslerden ve yazılardan oluşan ortak semboller ve değerler öğrenir ve kuşaktan kuşağa aktarır (Kottak, 2016: 21; Giddens, 1994: 22). Bu yönüyle dil, uzun süre belli coğrafyada yaşayan insanlarda ortak bir kimlik oluşturmada çok etkili bir araçtır (Bauman, 2017). Bu ortak kimlik, onu edinen herkesi her türlü toplumsal ilişkide tanınır kılar. Bu tanınırlık ise kişiyi ilişkilerinde etkin bir biçimde “var” kılar (Dil, 2013). Dolayısıyla dil, kimliği; kimlik, tanınmayı; tanınma, toplumsal ilişkilerde etkin bir biçimde “var” olmayı sağlamaktadır. Bu dizge yurt, vatan, ülke gibi farklı terimlerle ifade edilen coğrafya parçasında yaşayanlar ve/ veya doğanlar için bir farkındalığa ihtiyaç duymadan işler. Hiç şüphesiz bu işleyişin gerçekleşmesi için bir sistem ve bu sistemin içinde kullanılan çeşitli kurumsal yapılar oluşturulur. Eğitim, aile, ekonomi, siyaset, din gibi. İçine doğduğu toplumsal coğrafyada bu kurumsal yapılar aracılığıyla bireyin dil, kimlik, tanınma, “var” olma dizgesi otomatikleşmiştir. Fakat her hangi bir gerekçeyle insanların bu dizgenin otomatikleşen ediniminin sağlandığı coğrafi sınırların dışına doğru yer değiştirmeleri söz konusu olduğunda büyü bozulur; Otomatikleşen dizge kesintiye uğrar. Önceki

vatanında sahip olduğu dilin yeni coğrafya parçasında işlevini yitirmesiyle toplumsal ilişkilerdeki kimliği, tanınırlığı ve ilişkilerinde var olma noktasındaki iradesi zorluklarla karşılaşmaya başlar. Bu demektir ki, bir kişi için ulusal sınırlar ötesine doğru coğrafi yer değişikliği artık toplumsal-konumsal yer değişikliğini de içermiştir. Bu çerçevede yapılan yer değişikliğini göç olarak ifade edecek olursak, yüz yılı aşkın bir süredir bu göç biçimini de içine alıp farklı yönleriyle açıklamaya çalışan bolca araştırma yapılmıştır (Ravenstein, 1885; Peterson, 1996; Parekh, 1994; Durugönül, 1997; Abadan-Unat, 1986; Yalçın, 2004; Kaya ve Kentel, 2005; Arslan, 2006). Bu çalışmaları, göç olgusunun anlamını tanımlamaya, ülke sınırları içerisindeki göç hareketliliğini açıklamaya ve ülke sınırları dışına doğru yapılan göçlerin ev evsahibi ülkedeki durumlarını sorgulayan araştırmalar olarak tasnif etmek pek de yanlış olmaz. Bu çalışmanın konusu olan ulusal sınırlar dışına yapılan göçlere ilişkin araştırmalara ev sahibi ülkelerin geliştirdiği politikalar üzerinden bakıldığında, dönemsel olarak birbirini takip eden farklı politikalara rastlanmaktadır. 1950'li yıllara kadar yaygın bir biçimde benimsenen politika, ev sahibi ülkenin kendi içinde bulundurduğu göçmeni kendi dilini ve değer yargılarını dayatma biçiminde benimsetme şeklinde olmuştur (Gordon, 1964; Taft, 1966; Park, 1967). İkinci Dünya Savaşı'nın sonucunda özellikle Batılı ülkelerin iş gücü açığını kapatmak için çeşitli ülkelerle yaptıkları ikili anlaşmalar çerçevesinde kendi ülkelerine çağırdıkları göçmenleri her ne kadar geçici süreyle kendi ülkelerinde bulundurmaya planlasalar da gelen göçmenlerin çok büyük bir kısmı anavatanlarına

dönmek yerine yeni yerleşim yerinde kalmayı tercih etmişlerdir. Bu yeni durum ev sahibi ülkeleri yeni politikalar geliştirmeye itmiştir. Yeni politika ise ev sahibi ülkenin toplumsal, kültürel, siyasal alanına entegre olma biçiminde olmuştur (Greely,1971). 1970'li yıllara gelindiğinde başta Amerika'da ve Avrupa'da başlayan özgürlük hareketleri, göçmenleri ve etnik farklılıkları da ev sahibi ülkede tanınma hakkını istemeye yönlendirmiştir. Bununla birlikte, özgül aidiyetlerin kullanılmasının ekonomik verimliliğe olumlu yansıdığı da göz önüne alındığı düşünüldüğünde ev sahibi ülkeler kendi içindeki göçmenlere ve etnik farklılıklara yönelik görece çokkültürcü politikalar geliştirdiler (Goldberg,1994; Kymlicka, 1998; Taylor, 2005). Böylece ister enik ister kültürel temelli olsun tüm farklılıklar ev sahibi ülkenin demografisinin bir parçası olarak kabul görmüşlerdir. Dönüşen bu politikalar ev sahibi ülkede göçmenler için görece siyasal ve ekonomik kazanımlar ortaya koysa da kimi göçmenler için özellikle dil temelli kültürel ve sosyal sorunlar varlığını devam ettirmiştir. Bu göçmenler arasında Türkiye'den yurt dışına giden Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları da yer almaktadır. Tam da bu noktada bu çalışma başta ekonomi olmak üzere çeşitli nedenlerle 1950'lerin sonundan günümüze kadar devam eden Türk göçmenlerin farklı içeriklerle kuşaktan kuşağa devam eden dil sorunlarına odaklanmıştır.

Yöntem

Bu araştırma, 2012 yılında misafir öğretim üyesi olarak YÖK bursuyla bulunduğu Basel

Üniversitesi'nde İsviçre, Fransa ve İtalya'da, 2015 yılında TÜBİTAK 2219 bursuyla misafir öğretim Üyesi olarak bulunduğu Münster Üniversitesi'nde, 2019'da yine TÜBİTAK 2219 bursuyla bulunduğu Sidney Üniversitesi'ne misafir öğretim üyesi olarak Türkler üzerine yürüttüğüm çalışmaların verilerine dayandırılmıştır. Bu çalışmalarda çoğunlukla Türklerin yaşam amaçlarını gerçekleştirme düzeylerini sorgulayan yaşam doyumu düzeyleri irdelenmiştir. Bunun yanında, Avustralya'da ise Türkiyeli göçmenlerin yaşam doyumları ile aktif yurttaşlık durumları birlikte ele alınmıştır. Bu çalışmalarda nicel araştırma deseni destekli nitel araştırma yöntemi ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Katılımcılarla yüz yüze derinlemesine yürütülen görüşmelerde bu araştırmanın konusu olan dil sorununun, içerik değişse bile, kuşaktan kuşağa devam ettiği bulgulanmıştır. Bununla birlikte bu dil sorununun ev sahibi ülkede eğitimle, etnik kökenle, politik konumla, dini kimlikle, gündelik ilişkilerle, ekonomik ilişkiler, farklı kültürlerle ilişkilerle, edindiği mesleği icra etmeyle, ekonomik eşitsizlikle, toplumsal dışlanma ilişkileriyle, toplumsal alanda etkin bir biçimde var olmayla, resmi kurumlarca tanınır olmayla; anavatanıyla bağlarını devam ettirmeyle de yakın ilişki içinde olduğu anlaşılmıştır. Bu çalışma, dil ile sıkı ilişki içinde olan bu sorunlara katılımcıların deneyimleri üzerinden değinilmiştir.

Yurt Dışında Türkiyeli Göçmenlerin Devam Eden Dil Sorunu

1960'lı yıllarda Türkiye'nin Avrupa ülkeleriyle ve Avustralya ile yaptığı ikili işgücü anlaşmaları belli bir

süreyi kapsamaktaydı. Misafir olarak değerlendirildikleri için çalışacakları yerlere doğrudan gitmişler. Yapacakları işi kendilerine gösterecek kadar Türkçe bilen bir tercüman aracılığıyla işlerini yürütmeye çalışmışlardı. Her gün aynı şeyi yaptıkları için belki üretim açısından bir sıkıntı yaşamamışları, fakat daha düşük ücret almaya razı olmuşlardı. Bu konuda deneyimlerini aktaran Almanya'da yaşayan bir katılımcı şunları aktarmıştı.

"Almanya'ya kağıdım çıktı. Geldik. Bizi çok az Türkçe bilen birisi kalacağımız barakalara götürdü. Ertesi gün fabrikaya gittik. Sert bir kartondan bir kalıp vermişlerdi. Sacın üzerine bu kalıbı çizmemi istediler. Benim işim buydu. Yıllarca bu işi yaptım. Almanca bilmediğim için bana daha düşük ücret veriyorlardı. Dil bilmiyorduk ki hakkımızı arayalım. (Erkek, 81)."

Türkiyeli göçmenler için sorunu sadece ücret eşitsizliği değildi. Bazıları için iş ya da kiralık bir yer ararken isimlerini söylemeleri bile reddedilmeleri için yeterli olmuştu. Karşıdaki kişi Türk olduğunu hemen anlıyor ve reddediyordu. Benzer bir deneyimi ben de Almanya'da deneyimlediğim için çok şaşırmadım. Üç aylığına kalacak bir yer bulmak için internetten tarama yapıyordum. Bulduğum birkaç telefon numarasını bir arkadaşım aracılığıyla aradım. Hepsinde de red cevabı aldık. Arkadaşım bana "hocam, isminizi söylediğim zaman hemen reddediyorlar." Anlaşılan dilim, etnik kimliğimi deşifre eden bir işlev görmüştü.

Fransa'da bir katılımcıyla yapılan görüşmede Türkiyeli göçmen ailenin dil sorununun sadece birinci kuşağın ev sahibi ülkede yaşadığı sıkıntılarla sınırlı olmadığını, ikinci kuşağın anavatanıyla ve

ebeveynlerinin yerleşik kültürüyle ilişki kuramama sorununu da içerdiğini ortaya koymuştur. Yazın altı haftalık tatilini doğduğu köyde geçirmek isteyen katılımcı,

“Bütün bir yıl gitme hayalleri kurduğum vatanıma, köyüme gidiyorum. Çoluk çocuk hep birlikte orada olalım istiyorum. Köye varıyorum, bir haftada çocuklar hemen sıkılıyorlar. “biz sıkılıyoruz. Konuşacak kimse yok. Bizimle dalga geçiyorlar” gibi bahanelerle tatili zehir ediyorlar. Benim de moralim bozuluyor. Ya onları erken gönderirim ya da hep beraber geri dönüyoruz. Yani bir türlü ailemle köyümde, vatanımda doya doya 6 haftayı bile geçiremiyorum. Biz gittikten (öldükten) sonra bunların (çocuklar) hiç biri Türkiye’ye dönmez.”(Erkek, 63)

biçiminde aktardığı deneyimi, dilin ikinci ve sonraki kuşakların ebeveynlerinin anavatanlarıyla bağlarının kopacağını işaret etmektedir. Bu durum Türkiye’nin, yurt dışında, kendi soydaşları üzerinden temsil edilmesini zaafa uğratabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında dilin, politik temsil düzeyinde de bir sorun içerdiği görülmektedir.

İtalya’da görüşme yaptığım bir doktorun aktardığı deneyim, dilin, edinilen mesleği icra edememe ve dolayısıyla meslek sahibinin düşük toplumsal konuma razı olmasıyla sıkı bir ilişki içinde olduğunu göstermiştir.

“Ben Türkiye’de pratisyen doktordum. Zorunlu sebeplerden buraya (İtalya) gelmek zorunda kaldım. Türkiye’de doktorluk mesleği çok saygın bir meslektir. Burada da öyle. Fakat burada doktorluk yapmak için İtalyancayı çok iyi konuşmak gerekiyor. On üç yıl sonra ancak küçük bir klinikte işe başladım. Fakat halen daha dil açısından

kendimi rahat hissetmiyorum. Bu da beni strese sokuyor.”(Erkek,51).

Göçmenler için Avrupa ve Avustralya’da devletlerin yurttaşlarına sosyal yardımları bir haktır. Bu hak yasal süreçler üzerinden kendi ülkelerine gelen göçmenler için de geçerlidir. Bu hakkın kullanımıyla ilgili süreç içerisinde birçok yasal düzenleme yapılmıştır. Hem Avrupa devletlerinde hem de Avustralya’da bu hakkın kullanımı bazı şartlara bağlanmıştır. Bu şart şöyle, Çalışır yaştaki bir işsiz bir göçmen aylık sosyal yardımı hak etmek için o ay belı sayıda yüz yüze ve telefon görüşmesiyle iş aramasını belgelemesi gerekiyor. Bu belgeleri doldurmak için ev sahibi ülkenin dilini bilmek gerekiyor. Bilemeyince, o evrakı dolduracak birisine para vermek zorunda kalıyor. Bu durum dil sorununun ev sahibi ülkenin yasal sistemiyle doğrudan ilişki kuramama problemini getiriyor. Bununla birlikte yasal sistemle ilişki kurmayı daha maliyetli hale getiriyor.

Avrupa devletlerine karşın çokkültürlü bir siyasal örgütlenmeye sahip Avustralya’da etnik, kültürel ve dinsel farklılıkların kendilerini daha rahat ifade edebilmeleri mümkündür. Fakat kendi farklılıklarını ifade edecek dilsel beceriye sahip değillerse bu konuda yaratılan olanaklardan faydalanamamaktadırlar. Örneğin Avustralya’da çok yaygın olan kütüphanelerde etnik ve dinsel farklılıklara sahip toplumsal kesimler, talep etmeleri halinde kendi dillerinde kitap ve diğer yazılı ve görsel dokümanları içeren standlar açabiliyorlar. Hatta istedikleri kaynakları kütüphane aracılığıyla ücretsiz getirtme hakkına sahipler. Katılımcılarla yaptığım görüşmelerde Türkler arasında kütüphaneyi Türkçe

dilinde kullanmak yaygın olmadığı için Türkçe materyallerin bulunduğu stand gittikçe küçülmüş. Bununla birlikte, Türkçe bilen ebeveynleri çocuklarına Türkçeyi kazandıramadıkları için ikinci ve sonraki kuşakların Türkçe standına ilgilerinin olmadığını ifade etmişlerdir. Bu, dil temelli çok ciddi bir aidiyet sorununun varlığını göstermektedir.

Benzer bir aidiyet sorunu ise grup kimliğinin oluşmasında dinsel aidiyet konusunda da yaşanmaktadır. Din, mezhep, cemaat gibi dinsel ve milliyet gibi etnik kökenlerin Türkiye’de çok önemli tanımlayıcı faktörler olmasına rağmen, Avustralya’da önemli olmakla birlikte bu faktörlerin, toplumsal ilişkilerde Türkler için temel referanslar olmadığını göstermiştir. İlişkilerinde kullanacakları ortak dilin (İngilizce) büyük oranda yeterliliği de etnik ve dinsel farklılığın olduğu Avustralya toplumsal alanına katılım konusunda Türklerin kendine özgü tanımlayıcı kimlikleri referans almaksızın katılmaya olanak vermiştir.

Sonuç

Sonuç olarak, yurt dışında yaşayan Türkiyeli göçmenlerin dil konusunda yaşadıkları sorunlar sadece birinci kuşağın ev sahibi ülkenin dili bilmemesiyle sınırlı kalmamıştır. Bu kuşağın ev sahibi ülkedeki tanınırlığıyla, var olan olanakları kullanamamayla, ilişkilerinde yeterli saygınlığı elde edememeyle de ilişkilidir. Bununla birlikte ikinci ve sonraki kuşakların, ebeveynlerinin konuştuğu Türkçeyi edinememeleri, onları ebeveynlerinin aidiyetlerinden ve yurttaşı oldukları anavatanlarıyla ilişkilerinden koparma tehlikesi yüz yüze bırakmıştır.

Üçüncü olarak, Türkiye Cumhuriyeti, dış dünyada kuşaklar üzerinden devam eden bu dil sorunu nedeniyle, kendisini ikinci ve sonraki kuşaklar üzerinden temsil etme sıkıntısı yaşayabilir.

Kaynakça

Abadan-Unat, N. (1986) *Türk Dış Göçünün 24 Yıllık Bilimsel Bilançosu, 1960-1984*, Türk Dış Göçü 1960-1984:Yorumlu Bibliyografya, Ed. N. Abadan-Unat ve N. Kemiksiz, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara,1-57.

Arslan, M (2006), Almanya'daki Türk İşçi Çocuklarının Eğitim Sorunları, Sosyal Bilimler Dergisi Enstitüsü, Sayı:21, 2006/2 (233-245).

Bauman, Z.(2017), Kimlik, Çev. M. Hazır. Ankara, Heretik Yayınları.

Chomsky, M. (2007), Demokrasi ve Eğitim, Çev. E. Adapoğlu ve diğerleri, İstanbul, bgst Yayınları.

Dil, K. (2013), Göç Üzerine Bir Yaklaşım: İlişkilerde Var olmak, VII. Uluslararası Katılımlı Ulusal Sosyoloji Kongresi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.

Durugönül, (1997), Sosyal Değişme, Göç ve Sosyal Hareketler, Toplum ve Göç, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, DİE, Ankara, 95-100.

Giddens, A. (1994), Sosyoloji, Haz. C. Güzel, Ankara, Ayraç Yayınları.

Goldberg, D.T. (1994), Introduction: MulticulturalCondatons, Multiculturalism: A Critical Reader, ed. D.T. Golgberg, Basil Blackwell, Oxford, 1-44.

Greely, A.M. (1971), WhyCan'tThey be LikeUseAmerica's White EthnicGroups, Clarke, IrwinandCompany, USA.

Gordon, M.M. (1964), Asimilation in American Life, Oxford UniversityPress, USA

Kaya, A. Ve Kentel, F. (2005), Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü Mü? Engel Mi? Almanya –Türkleri ve

Fransa-Türkleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Göç Araştırmaları ve Uygulamaları Merkezi.

Kottak, C. P. (2016), Antropoloji: İnsan Çeşitliliğinin Önemi, Çev. Ed. D. Atamtürk ve diğerleri, Ankara, DeKi Yayınları.

Kymlicka, W. (1998), Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, İstanbul, Ayrıntı.

Park, R. E. (1967), Racial Assimilation in Secondary Groups, Robert E. Park on Social Control and Collective Behavior, ed. R.H. Turner, University of Chicago Press, London, 114-132.

Parekh, B. (1994), Three Theories of Immigration, Strangers and Citizens: A Positive Approach to Migrants and Refugees, ed. S. Spencer, IPPR/River Press, 91-110.

Petersen, W. (1996), A General Typology of Migration, Theories of Migration, ed. R. Cohen, E. Elgar, Publishing Limited, England, 3-13.

Ravenstein, E.G. (1885), The Laws of Migration, Journal of the Royal Statistical Society of London, Vol. 48, No. 2, 241-305.

Taft, R. (1966), From Stranger to Citizen, Tavistock Publication, London.

Taylor, C. (2005), Tanınma Politikası, Çokkültürcülük, Haz. A. Gutmann, ed. C. Akaş, İstanbul, YKY.

Yalçın, C. (2004), Göç Sosyolojisi, Ankara, ANI.

ISLOM TARIXIGA OID TURKIY QO'LYOZMALAR VA ULARNING SYUJETI (XIX ASR MISOLIDA)

Turkish Manuscriptions on Islamic History and Their Story (On The Example of The XIX Century)

Lola K. AZIMOVA

Tayanch doktoranti, O'zbekiston Xalqaro Islom
Akademiyasi, ÖZBEKİSTAN, jmuzaffarhan@gmail.com

Abstract

There are many works in Uzbek literature, that have appeared as folklore and they live under the name of folk books. Therefore, the range of themes in the folk books is wide, ranging from the hymns of the country's freedom, national heroism, courage, the ideas of the Holy Qur'an, the spirituality of the prophets, the sheikhs of the sect. The way of life, the courageous actions of prophets, companions, and historical figures in the path of Islam artistically interpreted inherent in the oral creativity of the people. In this regard, more folklore elements dominate in such stories as "Tahir and Zuhra", "Kitabi Sanobar", "Yusufbek and Ahmadbek", "Malikai Dilorom", "Qissai Sayfulmulk", which are based on reworked versions of epics depicting national heroism, Yusuf Yusuf and Zulayho, Qisasul Anbiyo, Hakim ota Kitabi, Devonai Mashrab, and other works of literature. In addition, the stories of Qissai Qasim, Chor Darvesh, Qissai Ibrahim Adham, Akhtamnoma, Qissai Zaynularab, Qissai Zufunun, Hazrat Ali, which created by translating from Persian-Tajik or because of their variants, "Bobo Ravshan", "Qissai Chahoryor", "Qissai Imam Hussein", "Qissai Karbalo" are also the majority of religious stories in Uzbek literature. These religious narratives try to preserve all the information, historical facts and events from religious sources. Consequently, we can see that all these works written in the style of folk books and the plot of the works also a plot that exists among the people. In particular, religious stories have had a profound effect on the spiritual and development of the people for centuries. In this regard, the people are an

artistic reflection of the Prophet Muhammad, the life of the Companions, the caliphate, as well as the actions of Hazrat Ali, Qusam ibn Abbas, Jarir ibn Muhammad, the events of Muhammad Hanifa and the tragedy of Imam Hussein in terms of loyalty to their faith. They accepted and loved the religious works of their own. There are also works of art on the history of Islam, celebrities, and the activities of commanders, and there are many Turkish manuscripts of short stories in the republican collections. In this regard, it is important to provide information about these Turkish manuscripts and their plot and educational significance.

Keywords: story, work, religion, literature, manuscript, historical figure, source, Turkish, history, event, belief, plot, literature, content, idea, prose, poetry.

Ma'lumki, xalq og'zaki ijodi va yozma adabiyot mahsuli o'laroq, yuzaga kelgan xalq kitoblari O'rta Osiyoda ilk o'rta asrlardayoq keng tarqalgan bo'lib, ular asosan XIX asr oxiri – XX asr boshlariga kelib, bir necha bor kitobat qilingan. Chunki bu davrlarda O'zbekistonda matbuotchilik hiyla rivojlanib, bir qancha qo'lyozmalar toshbosma usulida nashr etila boshlagan edi¹. Xalq kitoblari bizgacha ko'proq roviylar, qissaxonlar va qissaxonlik orqali kitobat holida etib kelgan². Binobarin, xalq kitoblarining syujeti folklor yoki biron-bir yozma manbada bo'lgan va shu syujetni roviy yoki qissaxon qayta ishlagan, shoir esa unga sayqal berib, adabiy obida holiga keltirgan, kitobat qilgan³. Shu jihatdan, o'zbek

¹ Mahmudova R. Xalq kitoblari va ayrim qissalar // Adabiy meros, 1971. – №2. – B. 254-257.

² Boboyev M. Xalq kitoblaridagi bir boshlama haqida // O'zbek tili va adabiyoti, 2003. – №1. – B. 23.

³ O'zbek adabiyoti tarixi. 5-jildli, 3-jild. – T.: Fan, 1978. – B.152.

adabiyotida hali tadqiq etilmagan qanchadan-qancha xalq kitoblari bo'lib, bu bebaho ma'naviy meros o'rganilishi, ma'no-mazmuni, g'oyaviy jihatlari yoritib berilishi lozim. Chunonchi, bu merosda xalqning ma'naviy olami, estetik qarashlari, orzu-umidlari o'z tajassumini topgandir. Zero, o'zbek adabiyotida diniy mazmundagi xalq kitoblari ko'pchilik bo'lib, ularning aksariyati yaqin-yaqingacha turli yig'in va maxsus uyushtirilgan kechalarda qissaxonlar tomonidan sevib o'qilgan⁴.

Respublika qo'lyozma fondlarida, diniy syujetli asarlar orasida islom tarixini badiiy ifodalagan, mashhur tarixiy shaxslar, sarkardalar faoliyati, xatti-harakati qalamga olingan qissalar talaygina. Bular orasida hali tadqiq etilmagan turkiy qo'lyozmalar ko'pchilikni tashkil etadi. Jumladan, *"Hikoyat Hajjoj va Imom Muhammad Boqir"*, *"Hikoyat Amir Hamza"*, *"Hikoyat imom Muhammad Hanifa"* (yoki *"Zaynularab"*), *"Jangnomai haft g'azot hazrat Ali"*, *"Jangnoma Sayyid Battol G'oziy"*, *"Jangnomai Zufunun"*, *"Musibatnomai turkiy"*, *"Qissai Imom Husayn"* kabi asarlarni tilga olish mumkin. Mazkur xalq qissalarining aksariyati, arab, fors-tojik tilidagi asarlar ta'sirida yuzaga kelgan bo'lsa-da, ammo syujet va voqelik bayoni turkiyzabon mualliflar tomonidan ijodiy yondashuv asosida badiiy talqin etilgan va o'zbek adabiyotining abadiy mulki sifatida shakllangan.

Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik institutining qo'lyozmalar fondida mazkur qissalarning

⁴ Hazrat Ali haqida qissalar. Nashrga tayyorlovchi va so'zboshi muallifi S. Rafiddin. –T.: Yozuvchi, 1992. – B.4.

bir nechta nusxalari saqlanmoqda. Xususan, 344/III inventar raqamli *“Hikoyat Hajjoj va Imom Muhammad Boqir”* asari hajman kichik bo‘lib, 25 sahifadan iborat. Qo‘lyozma nasta‘liq xatida yozilgan va voqealar asosan nasriy bayon etilgan. Nasriy bayon tarkibida Muhammad Boqir tilidan 40 misrali munojoot hamda qahramonlar ruhiyatini ochib berish maqsadida ular tilidan 136 misrali she‘riy parchalar keltirilgan. Asar xalq qissalariga xos boshlamalar, ya‘ni “Ammo roviyoni axbor va noqiloni osor, andog‘ rivoyat qilibdurlarki”, jumlası bilan boshlanib, voqealar “alqissa” deb davom etilgan va “bu so‘z bunda tursin, emdi so‘zni bundan eshitaylik” tarzida yangi voqealar bayoniga o‘tilgan.

Asarda imom Zaynulobiddinning o‘g‘li 13 yoshli Muhammad Boqir va Basra podshohi Hajjoj bilan bog‘liq voqealar qalamga olingan. Voqealar syujetida suvchining yo‘lni suv bostirishi, natijada, Basra hukmdori Hajjojning oti loyga botishi, suvchini jazolamoqchi bo‘lganda, sayyidlardan ekanligini aytishi, sayyidlarni hurmat qilgan Hajjoj uni avf etib, lavozim berishi, podshoh ziyofat berganda, suvchi makr qilishi, buni bilgan Hajjoj uni qatl etib, sayyidlarni tutib o‘ldirishni buyurishi, Madinada yashayotgan Muhammad Boqirni ham qatl etishni amr etishi va bu voqealarni tushida bobosi Muhammad payg‘ambar Boqirga ayon qilishi, Basraga kelishi hamda bu yerdagi qochqinli davridagi voqealar mubolag‘alar orqali birma-bir bayon etilgan. Asar Hajjoj Muhammad Boqirga nisbatan qilgan ishidan pushaymon bo‘lishi, uni chin ixlos va izzat-hurmat bilan Madinaga qaytarishi bilan xotimalangan.

“Hikoyat Amir Hamza” asari esa, H.Sulaymon fondida 2054/II inventar raqam ostida saqlanadi. Asar hajman kichik bo‘lib, 35 sahifadan iborat. Asar nasriyda bo‘lib, Amir Hamza, Hazrat Ali va Umar ibn Xattob voqealariga bag‘ishlangan bir necha syujetli qisqa voqealardan tashkil topgan. Asarda qizil rangda “Ikkinchi qissa buldur” deb keltirilgan bo‘lsa-da, ammo mazmunan voqealar bir-birining uzviy davomi sifatida kelgan. Shuningdek, H.Sulaymon qo‘lyozmalar fondida 2954 inventar raqam ostida saqlanayotgan “Jangnomai haft g‘azot hazrat Ali” qissasining tarkibida ham mazkur voqea 2-g‘azoti “Uhud jangi va Onhazrat (s.a.v.) muborak tishlarini shahid bo‘lmoqligi bayoni” (8 sahifa)da keltirilgan.

Asarning Amir Hamzaga bag‘ishlangan qismida, Uhud jangi voqealari mubolag‘ali tarzda badiiy ifodalangan. Voqealar Muhammad payg‘ambarning Makkadan Madinaga hijrat qilishlari va 3 ming musulmon jam bo‘lishi bilan boshlangan. So‘ngra Abu Sufyon musulmonlarga qarshi 17 ming qo‘shin to‘plab, jangga otlanishi, musulmonlar Uhud tog‘i tomonga borib, chodir tikkan holda birin-ketin jangga kirishlari, Amir Hamza jang maydoniga chiqib, ko‘plab kofirlarni o‘ldirishi, Hindu xotin Hamzani o‘ldirganga qizini berishini aytishi, kofirlar orasidan Vahshiy qul Amirni o‘ldirmoq umidida chiqishi, Muhammad payg‘ambar ham jang qilishlari, kofirlar tomonidan otilgan tosh ularning ikki tishlarini sindirishi, payg‘ambar mahzun bo‘lishlari, Jabroil farishta Allohning salomini keltirib, tishlarini sinishiga sabab Allodan ko‘ra ko‘proq Amir Hamzaning kuchiga ishonganini aytishlari, bu holdan Muhammad payg‘ambar tavba qilishlari, Hamza kofirlarga qarshi ko‘p urushib, 500 nafarini o‘ldirishlari, nihoyat ko‘p

qahramonliklar ko'rsatib, otlari egaridan bo'shab, pastga yiqilishlari, oxir-oqibat, Vahshiy ko'ksilariga nayza sanchib, halok qilishi va boshlarini Hindu xotinga olib kelishi, kofirlar shod bo'lishi, musulmonlar g'amgin bo'lishi, payg'ambar motamlarini tutishi va Hazrat Umar jang maydoniga chiqib, ko'p urush qilishlari, ular ham nochor ahvolda qolganda, Hazrat Ali yordamga kelishi va duldulga minib, qo'lda zulfiqor bilan ko'p qahramonliklar ko'rsatib, kofirlarni yengishi va musulmonlar Madinaga qaytishlari birma-bir hikoya qilingan. Voqealar Muhammad payg'ambarning Madinaga hijrat qilishlari bilan xotimalangan.

"Hikoyati imom Muhammad Hanifa" (yoki *"Zaynularab"*) qissasi O'zFA Sharqshunoslik instituti qo'lyozmalar fondida 438, 9559, 5510, 10659 inventar raqam ostida saqlanadi. Asar hajman kichik bo'lib, 71 varoqdan iborat. Voqealar asosan nasriy bayon etilgan bo'lib, qahramonlar tilidan jami 1196 misrali savol-javob tarzidagi she'riy murojaat, muxammas, voqelikka munosabat tarzida nazmiy parchalar keltirilgan.

Asarda, asosan Muhammad Hanifaning sarguzashtlari keng bayon etilgan. Voqealar bayonida Muhammad Hanifaning otalari Hazrat Alidan ruxsat olib, onalari Bibi Hanifa bilan xayrlashib, dinni yoyish maqsadida boshqa yurtlarga chiqishi, og'alari Hasan va Husayn ham hamroh bo'lishi, uzoq yo'l yurgach, oldilaridan uch yo'l chiqishi va uchovlari uch tomonga ketishi, uzoq yo'l yurgach, Muhammad Hanifa Xaymas shahriga etishi va xalqi oltindan bo'lgan itga sig'inishini ko'rib, podshoh Qatronni dinga chorlashi, rozi bo'lmagach, kofirlar bilan jang qilishi, podshoh yengilgach,

musulmonlikni yolg'ondan qabul qilishi, Muhammad Hanifa saroyda bir muncha vaqt qolishi, podshohning Amlok degan lashkari tomonidan saroy tomida ko'p ajoyibotlar ko'rishi, unda o't ichida yonib turgan Hambur qal'asini ko'rishi, o't yonganligini sababini so'raganda, uning singlisiga dev oshiqligi va shu devga qarshi o't yoqib turishini aytishi, o'sha qizni ta'rifini eshitib, Muhammad Hanifa oshiq bo'lishi, otga minib, Amlok bilan o'sha tomonga ketishi va manzilga yetgach, uni qoldirib, o'zi yolg'iz bog'ga kirib, Zaynularabni ko'rishi va bir-biriga oshiq bo'lishi, ancha avval Zaynularab tushida Muhammad payg'ambar kirib, musulmon bo'lganligi, so'ngra yetti og'asi paydo bo'lishi, ular bilan urushib, ularni yengib, Xambur qal'asini musulmon qilishi, so'ngra Zaynularabni dev olib ketishi, Muhammad Hanifa yorini izlab yo'lga chiqishi va izlash davomida yana Amlok bilan bog'liq voqealar va bu yo'lda Hazrat Ali va shahzodalarning yordamga kelishi va boshqalar badiiy to'qimalar orqali qiziqarli tarzda keng bayon etilgan. Zaynularabga yetishishi bilan asar xotimalangan.

“Jangnomai Zufunun” qissasi ham Muhammad Hanifa voqealariga bag'ishlangan. Asar H.Sulaymon qo'lyozmalar fondida 4485 inventar raqam ostida saqlanadi. Qissa hajman kichik bo'lib, 94 varoqdan iborat. Asar nasriyda bayon etilgan va voqealar Abdulloh ibn Abbos tomonidan naql qilinganligi aytib o'tilgan. Mazkur qissa hozirgi yozuvga nashr etilgan⁵. Nasriy bayon tarkibida 3 ta g'azal (34 misra), 14 ta nazm (120 misra), 6 ta munojoot (164 misra), 5 ta

⁵ Zufunun qissasi. – T.: A.Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti, 1993.

bayt (41 misra), 1 ta marsiya (14 misra) keltirilgan. Nazm deb berilgan she'rlar ko'proq munojoot sifatida kelgan. Asarda, asosan Muhammad Hanifa va Zufunun voqealari xalq og'zaki ijodiga xos keng bayon etilgan. Voqealar dastlab, Muhammad Hanifa bilan sahoba Abu Bakr o'g'lonlari Ismoil va Qosim ovga chiqishi, shikorda Zufununga duch kelishi va o'zaro kurashishi kabi voqealardan boshlangan. Voqealar davomida, Zufununni islomga kiritishi, so'ngra parilar Muhammad Hanifani olib ketishi va uni qutarish yo'lida Zufunun voqealari va bu yo'lda Me'ad, Faraj shoh, Qimiz bodro va ko'plab podshohlarni musulmon qilishi, Muhammad Hanifa esa, Jandal, Imronshoh (singillari ham), Amloqni, Hazrat Ali esa, Shoh Iram va boshqa ko'plab podshohlarni dinga kiritganligi birma-bir bayon etilgan. Asar voqealari Muhammad Hanifa va Zufununning to'yu tomoshasi bilan xotimalangan.

“Jangnomai haft g'azot hazrat Ali” qissasi H.Sulaymon qo'lyozmalar fondida 2954 inventar raqam ostida saqlanadi. Kotib Xoji Abdurauf ibn Abdug'ani tomonidan ko'chirilgan bo'lib, 175 varoqdan iborat. Asar bir nechta voqealarni o'zida jamlagan bo'lib, qismlari doston, qissa sarlavhasi ostida berilgan hamda voqealar hajman qisqa bo'lib, nasriy bayon etilgan. Asar 7 g'azot, 12 ta kichik hajmli doston, qissa, jami 19 ta kichik qissadan iborat. Xususan, “Hazrat Ali va Qays podshoh voqealari” (dastlabki qism maxsus nomlanmagan, syujetidan kelib chiqib, sarlavha berildi), “Uhud jangi va Onhazrat (s.a.v.) muborak tishlarini shahid bo'lmoqligi bayoni”, “Podshoh Tol Mug'riba haqida”, “Qattol va musulmoni sayyidin bayoni”, “Muzaffar hazrati Muhammad Hanifa”, “Dev safedni yengish

bayoni” va “Shohimardonning Ajdar bilan olishg’oni bayoni” kabi janglar tashkil etadi.

Kichik hajmli doston va qissalarda Haybar qal’asini fath etilishi bayoni, Moliki Ajdarning kofirlar bilan urushgani, Shimil ibn Fozil voqealari, Imom Hasan va Imom Husaynning shahid bo’lishi hamda oxirgi doston Muhammad payg’ambar Makkadan Madinaga safar qilg’onlari kabi voqealar qismlarga ajratilgan holda bayon etilgan. Mazkur qissalar, H.Sulaymon fondida 4502, 1915, 3341 inventar raqam ostida saqlanayotgan “Jangnomai Hazrat Ali” nomli asarda ham keltirilgan. Deyarli voqealar bir-biridan farq qilmaydi. Faqat qissalarning ketma-ketligida farq bor. Mazkur asar “Hazrat Ali haqida qissalar” nomi ostida hozirgi yozuvda nashr etilgan⁶. Hazrat Ali janglari yoritilgan 14 qissa hamda “Uhud va Haybar jangi”, “Zarqum qissasi”, “Molik Ajdar qissasi” kabi qismlardan iborat. Asarda Hazrati Ali qahramonligi keng va atroflicha tasvirlangan

“Jangnomai Sayyid Battol G’oziy” asari H.Sulaymon qo’lyozmalar fondida 2860 inventar raqam ostida saqlanadi. Asar 248 varoqdan iborat bo’lib, oxirgi sahifalari yo’q. Voqealar nasriy bayon etilgan va qahramonlar his-tuyg’usini ifodalash maqsadida, 2, 4 misrali nazmiy parchalar ham keltirilgan. Shu o’rinda ta’kidlash lozimki, XIX asrda yashab ijod etgan Abduqayum Vahmiy xalq orasida mashhur mazkur nasriy asar ta’sirida “Sayyid Ja’far G’oziy” qissasini, “Jangnomai haft g’azot hazrat Ali” asari asosida “Haft g’azot” nomli nazmiy dostonini yozgan.

⁶ Qarang: Hazrat Ali haqida qissalar. Nashrga tayyorlovchi va so’zboshi muallifi S. Rafiddin. –T.: Yozuvchi, 1992.

“Jangnomai Sayyid Battol G’oziy” nasriy asari forsha hamd, na’t bilan boshlanib, turkiy bayon bilan davom ettirilgan. Ta’kidlash lozimki, asar syujeti nihoyatda mashhur bo’lib, badiiy ijodda Sayyid Battol G’oziy afsonaviy obraz sifatida keng qalamga olingan⁷.

Asar Muhammad payg’ambar voqealari bilan boshlanadi. Muhammad payg’ambar sahobalar bilan masjidda o’tirganlari, Jabroil farishta kelmaganliklaridan xomush bo’lishlari, sahobalardan biror qissa hikoya qilishlarini so’rashlari, sahobalar Rum viloyatiga borganlari, xalqi kofir ekanligi, ul shaharga qaytib borib bo’lmasligini aytishi, so’ngra Jabroil farishta salom keltirishlari, Rum shahrini Payg’ambar tirikliklarida emas, balki vafotlaridan 200 yildan so’ng bir Ja’far degan yigit Rum va boshqa shaharlarni ishg’ol etishi, ko’p qahramonliklar ko’rsatib, yurtlarni islomobod qilishini aytishlari, so’ngra Muhammad payg’ambar o’sha vaqtda sahobalardan qanchasi salomat qolishini so’rashlari, uzun bo’yli, qizil yuzli sahoba qolishini Jabroil farishta aytishi, bu suhbatni sahobalarga yetkazishlari, sahobalardan Abdulvahob o’rnidan turib, kimligini

⁷ Mehmet B. Battal Gazi destani’nda göndergeler ve anıştırmalar üzerine bir değerlendirme //Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi. – 2015. – T. 4. – №. 1. – S. 465-490; Turmuş M. Battal Gazi ve Azerbaycan kahramanlık destanları //Motif Akademi Halkbilimi Dergisi. – 2010. – T. 3. – №. 6. – S. 65-73; Cicioğlu M.N. Kirgiz türkçesiyle yazılmış olan Seyyid Battal Gazi destani üzerine bir inceleme //Electronic Turkish Studies. – 2013. – T. 8. – №. 4. – C. 427-440; Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.– İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992. Cilt 5. – S. 204-205; Bars M. E. Türk destan kahramanı tipi bağlamında Battal Gazi //Journal of International Social Research. – 2015. – T. 8. – №. 36. – C. 7-20.

so'rashi, Jabroil farishta savol bergan sahoba o'sha vaqtda bo'lishini bashorat qilishi, so'ng Muhammad payg'ambar Ja'farga salom va maktublarini yetkazish uchun Abduvahhobga noma berishlari qiziqarli ma'lumotlar asosida bayon etilgan. Asosiy voqealarda Husayn G'oziy voqealaridan boshlanib, so'ng farzandi Sayyid Ja'far G'oziyning islom dinini targ'ib etish maqsadida g'ayridinlarga yoki kofirlarga qarshi jangi o'rin olgan. Voqealar davomida musulmon bo'lgan Ahmar podshoh tomonidan Ja'far G'oziyga Sayyid Battol G'oziy, deb laqab berishi, Sayyid Battol G'oziyning islom dinini yoyish yo'lidagi mardonavor harakatlari keng tasvirlangan. Voqealar bayonida xalq og'zaki ijodiga xos ifodani ko'ramiz. Asarning oxirgi sahifalari saqlanmagan.

Shuningdek, islom tarixida mashhur Imom Husayn yoki Karbalo fojiasiga bag'ishlangan asarlar ham o'zbek adabiyotida talaygina. Unda Muhammad payg'ambarimiz nabiralari, Hazrat Alining farzandi Imom Husaynning Karbalo dashtidagi janglari badiiy tarzda qalamga olingan. Muallifi noma'lum "Musibatnomai turkiy", "Qissai Imom Husayn", "Qissai Karbalo" nomli asarlarning respublika fondlarida ko'plab nusxalari uchraydi. Xususan, "Musibatnomai turkiy"ning bir qancha qo'lyozma va toshbosma nusxalari Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik institutining qo'lyozmalar fondida 12523, 177/16849, 178, 179/12784, 180, 4686, 12549 inventar raqamlarda, Hamid Sulaymon fondida 2982, 3713, 2487, 6147 inventar raqamlarda va O'zbekiston xalqaro islom akademiyasining Manbalar xazinasida 1428, 1430 inventar raqamlarda saqlanadi. Ko'pchilik asarlarning toshbosma nashri 1900-1901-yillarda Toshkentda

V.M.Ilin tipografiyasida Abdurauf Xoji ibn Abdunabi va Akmalxon kotiblar tomonidan amalga oshirilgan. Biroq asarning qo'lyozma nusxalarini to'liq va mukammal deb bo'lmaydi. Xususan, 12523 inventar raqamli qo'lyozma (yaxshi saqlanmagan, ancha uringan) hijriy 1281 (milodiy 1865)-yilda nasta'liq yozuvida ko'chirilgan va 193 sahifadan iborat bo'lib, birinchi qismida Imom Husayn voqealari, ikkinchi qismida Zulqarnayn qissalari bayoni o'rin olgan. Ammo Imom Husaynga bag'ishlangan qismi tugallanmagan. Umuman qo'lyozma nusxalar ozchilikni tashkil etadi va mavjudlarining ham ko'pgina sahifalari to'liq saqlanmagan yoki tugallanmagan. Asarning toshbosma nusxalari ko'pchilikni tashkil etadi. Chunonchi, 12784 inventar raqamli toshbosma nusxa 382, 12549 inventar raqamli nusxa 344 sahifadan iborat bo'lib, ular to'liq va voqealar izchilikda bayon etilgan. 16849 inventar raqamli toshbosma 264 sahifa bo'lib, 238 sahifagacha saqlangan, qolgan 180, 179/12784, 178 inventar raqamli toshbosma nusxalar 255, 382 sahifalarni tashkil etadi.

“Musibatnomai turkiy” asari voqealari uch qism doirasida bayon etilgan. *Birinchi qism* muqaddima bo'lib, unda qisqacha asar mazmuni, kim tomonidan bayon etilganligi hamda Ibrohim payg'ambar hayotiga oid voqealar, u kishining avlodlari haqida bitilgan ma'lumot keltirilgan. Ijodkor Ibrohim payg'ambar va u kishining farzandi Ismoil payg'ambar hayoti bilan bog'liq qiziqarli rivoyatlarni Muhammad payg'ambar nasablarini keltirishga xizmat qildiradi va to'g'ridan-to'g'ri voqealarni Muhammad payg'ambar voqealariga bog'lab ketadi. *Ikkinchi qism* – Muhammad payg'ambar, sahobalar

hayoti va ular xalifaligi bilan bog'liq voqealar asarning katta qismini tashkil etadi. *Uchinchi qism* bevosita Imom Husayn va Karbalo voqealari bayonidan iborat.

“Qissai Imom Husayn” va “Qissai Imom Hasan va Imom Husayn” nomli asarlar Sharqshunoslik institutining qo'lyozmalar fondida 12244-I, 12040, 9927-I, 8405-I, 384-III, 13196, 8948-I, 3305/1, 9972/1, 11626, 6350-II, 7621-II, 12327-III, 8845-II, 12392, 6416, 6210, 9282, 8295, 12523 inventar raqamlarda saqlanadi. Imom Husayn tarixiga bag'ishlangan mazkur qissalarda, mualliflar tomonidan voqealarni berishda turlicha yondashuvni kuzatish mumkin. Jumladan, 12392, 13196, 11626, 12523 inventar raqamli qo'lyozma asar voqealari Imom Husayn fojiasining payg'ambar va u kishining safdoshlari hayoti orqali ochib berishdan boshlangan. 12392, 6416, 9282, 8295 raqamli qo'lyozmalarda Karbalo voqealari faqat sahobalar tilidan bayon etilgan. 12244, 8948-I, 6210 raqamli qo'lyozmalar esa, to'g'ridan-to'g'ri Imom Husayn fojiasi bayonidan boshlangan. Umuman, Karbalo voqealari xalq orasidan chiqqan ijodkorlar tomonidan u yoki bu darajada badiiy talqin etilgan. Yuqorida ta'kidlanganidek, o'zbek adabiyotida mavjud shu ruhdagi asarlar uchun fors-tojik tilidagi adabiy manbalar asos bo'lib xizmat qilgan.

Umuman olganda, o'zbek adabiyotida yuzaga kelgan islom tarixini badiiy ifodalagan qissalarning qo'lyozma nusxalari respublika fondlarda talaygina. Tahlillardan ko'rinadiki, ularning mavzusi xilma-xil va mazmunan turlichadir. Ammo ulardagi umumiylik bu islom tarixidagi voqealar, tarixda mashhur shaxslar va sarkardalarning jangovor harakatlarini qalamga olishdir. Bu bilan, islomning bag'rikenglik, tinchlik,

totuvlik, hamjihatlik, o'tmish voqealaridan saboq chiqarish, ezgulikka intilish kabi yuksak g'oyalar tarannum etilgan. Badiiy ijod orqali har bir tarixiy shaxs xalq orzu-umidlarini o'zida mujassamlashtirgan ideal qahramon va afsonaviy obraz sifatida namoyon bo'ladi va o'zida yuksak insoniy g'oyalarni tashiydi. Shu jihatdan, mazkur qissalar xalq ma'naviy ehtiyojidan kelib chiqib, kotiblar tomonidan turli bilim va saviyada qayta-qayta ko'chirilgan hamda XX asr boshlarida bir necha bor litografiya usulida nashr etilgan. Albatta, qissalar sodda va ravonligi jihatdan xalq ruhiga yaqin bo'lib, yuqori tarbiyaviy ahamiyatga ega badiiy ijoddir. Mazkur ijod hali-hanuz o'z ahamiyatini yo'qotmagan holda xalqning ma'naviy mulki sifatida ardoqlanib, sevib o'qib kelinmoqda. Binobarin, kelgusi avlodlar uchun ham axloqiy jihatlarini shakllantiruvchi didaktik manba bo'lib xizmat qiladi.

Foydalanilgan adabiyotlar ro'yxati:

1. Mahmudova R. Xalq kitoblari va ayrim qissalar // Adabiyot merosi, 1971. – №2.
2. Boboyev M. Xalq kitoblaridagi bir boshlama haqida // O'zbek tili va adabiyoti, 2003.
3. O'zbek adabiyoti tarixi. 5 jildli, 3-jild. – T.: Fan, 1978.
4. Hazrat Ali haqida qissalar. Nashrga tayyorlovchi va so'zboshi muallifi S. Raf'iddin. –T.: Yozuvchi, 1992.
5. Zufunin qissasi. – T.: A.Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti, 1993.
6. Mehmet B. Battal Gazi destani'nda göndergeler ve anıştırmalar üzerine bir değerlendirme //Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi. – 2015. – T. 4. – №. 1.
7. Turmuş M. Battal Gazi ve Azerbaycan kahramanlık destanları //Motif Akademi Halkbilimi Dergisi. – 2010. – T. 3. – №. 6.

8. Cicioğlu M.N. Kirgiz türkçesiyle yazılmış olan Seyyid Battal Gazi destanı üzerine bir inceleme //Electronic Turkish Studies. – 2013. – T. 8. – №. 4.
9. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.– İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992. Cilt 5.
10. Bars M. E. Türk destan kahramanı tipi bağlamında Battal Gazi //Journal of International Social Research. – 2015. – T. 8. – №. 36.
11. Azimova L. Musibatnoma – xalq kitobi namunasi. “Sino” ilmiy-adabiy, falsafiy-irfoniy, ma’naviy-ma’rifiy jurnal, 2006-yil, №20.

TÜRKMEN DİLİNDE KÖKÜ AKIL OLAN KELİMELELER

Words That Have The Root of *Mind* in The Turkmen Language

Maral A. TAGANOVA

Doç. Dr., Türkmenistan Bilimler Akademisi
Mahtumkulu Dil, Edebiyat ve Ulusal El Yazmaları
Enstitüsü, Aşgabat/TÜRKMENİSTAN,
manyeye@mail.ru

Abstract

In the report discusses the peculiarity of the word *akıl* in Turkmen. The analysis of this word showed that its origin is Arabic. its vowel is pronounced shortly. It means a sense distinguishing between good and bad, also perception and wisdom. Which is considered formed from it, with the first long spoken vowel, the word *akıl* [a:kıl] means: clever, sage, scientist, sane, prudent, wise.

In the Turkmen language it actively participated in the word-formation process. Dictionaries contain 15 words with this root. These include: *akıldar* 'wise, thinker', *akıldeş* 'like-minded', *akıl-huş* 'mind, memory', *akıl-huşlı* 'sensible', *akıl-huşluluk* 'perspicuous', *akıllanmak* 'grow wiser', *akıllaşmak* 'become smarter; to counsel,consult', *akıllanmaklık* 'to collect oneself', *akıllanmazlık* 'don't get smart', *akıllı* 'clever', *akıllı-başlı* 'smart', *akıllılık* 'reasonable', *akılsız* 'budala', *akılsızlık* 'aptallık', *biakıl* 'aptal'.

In the formation of new words from the root *akıl*, affixes such as *-dar* (*akyldar* 'wise, thinker'), *-deş* (*akıldeş* 'like-minded'), *-lan* (*akıllanmak* 'grow wiser'), *-laş* (*akıllaşmak* 'become smarter; to counsel,consult'), *-lı* (*akıllı* 'clever'), *-lik* (*akıllanmaklık* 'to collect oneself, to be wise', *akıllanmazlık* 'don't get smart', *akıllılık* 'reasonable', *akılsızlık* '), *-siz* (*akılsız* 'cleverness, idiot'), *bi-* (*biakıl* 'foolish, stupid').

There are also paired words with the word: akıl. *akıl-huş* 'mind, memory', *akıllı-başlı* 'smart'.

The use of the word akıl in the dictionaries of Mahmud Kaşgarlı and Mehmet Kanar, as well as in the works of the Turkmen classic Mahtumkuli Fragi was considered. It should be noted that in the works of Mahtumkuli Fragi should be noted that the words with the root wise are used 153 times. Among these, there are only words found in the language of his works.

Keywords: Turkmen language, word akıl, word-formation.

Modern Türkolojide kelimelerin kelime oluşumu açısından incelenmesi büyük ilgi görmektedir. Türkmen dilbilimi bu yönde aktif olarak çalışmaktadır. Türkmen dilinin her kelimesi, kelime oluşum sürecine katılımı açısından incelenir. Bu, yerli Türkmen veya ödünç alınmış olup olmadığına bakılmaksızın tüm kelimeler için geçerlidir. Analiz için akıl kelimesine dikkat ettik.

Kökü arapça kelime olan *akıl* Türk dillerinde yaygındır. Ol hem eski Türk dilinde hem de modern dillerde bulunur.

Mahmud Kaşgarlı'nın Divanu lujat-it-turk sözlüğünde ol iki yerde geçer:

Mahmud Kaşğari. «Divanu luğat-it-turk». Dörd cildde. I cild, Bakı, "Ozan" , 2006, 512 səh.	Mahmud Kaşğari. «Divanu luğat-it-turk». Dörd cildde. Dörd cildə, Bakı, "Ozan" , 2006, 400 səh.
s.328. A k 1 1 a d ı : comərd saydı, ... ol mənı akıladı = o mənı comərd saydı», (akılar- akılamak).	s.290. ol ərig akıladı = o, adamı səxavətə sovq etdi»,

Prof. Dr. Mehmet Kanar'ın "Osmanlı Türkçesi Sözlüğü"nde bu kelime birçok yerde *akıl* ve *akil* biçiminde de rastlanmaktadır:

OSMANLI TÜRKÇESİ SÖZLÜĞÜ Prof. Dr. Mehmet KANAR	
s. 18 âkıl (A.) [عاقل] akıllı, akıl sahibi. akıl (A.) [عقل] akıl. âkılâne (A.-F.) [عاقل] akıllıca. âkile (A.) [عاقله] akıllı kadın. s.19 akl (A.) [عقل] akıl. akl -ı bâliğ [بالغ عقل] ergin. akl -ı evvel [اول عقل] Tanrı. akl -ı küll [كل عقل] .doğadaki genel uyum. 2.Cebrail. akl -ı mücerred [مجرد عقل] soyut akıl. akl -ı selim [سليم عقل] sağduyu. aklâm (A.) [اقلام] 1 .kalemler. 2.yazı gereçleri. 3.devlet daireleri. aklen (A.) [اقلا] akılca. aklıselim (A.-F.) [سليم عقل] sağduyu. aklî (A.) [عقلی] akılca, akıl bakımından, rasyonel. akliyye (A.) [عقلیه] akılcılık, rasyonalizm. akliyyûn (A.) [عقلیون] akılcılar, rasyonalistler.	s.187 hired (F.) [خرد] akıl. s. 193. hûş (F.) [هوش] akıl. s. 194 huşyâr (F.) [هشیار] akıllı. s. 228. istidlâl (A.) [استدلال] delil ile hüküm çıkarma, akıl yürütme, delillerin ışığında yargıda bulunma. s. 237 iz'ân etmek akıl etmek. s. 315 muhayyirülukûl (A.) [محيرالعقول] akıllara durgunluk veren. s.437. taakkul (A.) [تعقل] 1 akıl erdirmeye. 2.akıl etmek. taakkul etmek 1.akıl erdirmek. 2.akıl etmek. s.495 tîmârhâne (F.) [تیمارخانه] akıl hastanesi. s.499 ukalâ (A.) [عقلا] akıl sahipleri. s.500 ukûl (A.) [عقول] akıllar.

s.19 âkil (A.) [آكل] yiyen. s.41. bâhired (F.) [باخرد] akıllı. s.183. hired (F.) [خرد] akıl hiredmend (F.) [خردمند] akıllı.	
--	--

Türkmen dilinin sözlüklerinde akıl kelimesi geçmektedir. Onlarda İki kelime akıl içerirler. Bir kelime kısa sesli [a], diğeri uzun sesli [a:] ile.

Ünlüsü kısaca akıl kelimesi ‘iyiyi ve kötüyü ayırt etme duygusu, algısı ve bilgeliği’ anlatır. Ondan yapay bir kelime olarak kabul edilen ilk ünlüsü uzun konuşulan akıl [a:kıl] ‘zeki, adaçayı, bilim insanı, akli başında, sağduyulu, bilge’ anlamına gelir.

Akıl kelimesi türkmen klasik literatürünün dilinde a:kyl şeklinde değil, daha yüksek manada akıl şeklinde de kullanılmaktadır (Meredow I, s.49).

**Meredow A. Magtymgulynyň düşündirişli sözlügi.
I jilt, A-J. Gönbed-Kabus, 1997.**

s.49.
Akyl I (a. akl. ks. oku:l) -oňat-erbedi saýgarmak duýgusy, düşünjesi, paýhas.
Jäht eder sen çalnyp jahan tutmaga,
Meger bu işlere aklyň ýetmez hiç.
Aklym haýrandadyr, etmişem puşman.

Akyl II (a. a:ksl, ks. okala) - akylly, dana, pähimli, paýhasly, parasatly. Bu söz türkmen dilinde –klassyky edebiýatda a:kyl şeklinde aýdylman, akyl görnüşinde-de ýokarky manyda ulanylýar.
Muhannes giň ýerde akyl saýynar,
Akyllar bar başa baglap keçeler.
Akyl äriň pähmi ýeter bu söze.

Türkmen dilinin açıklayıcı sözlüğü de *akıl* şeklinde iki kelime raslanır. Bunlardan biri "kişinin düşünme ve akıl yürütme, düşünme yeteneği, akıl, sağduyu" anlamına gelir. Diğeri uzun ünlüli eski kafalı ve zeki olarak kabul ediliyor. İkinci kelime çağdaş Türkmencede kullanılmaz.

Türkmen diliniň düşündirişli sözlügi. İki tomluk. I tom. A–Ž. – A.: Türkmen döwlet neşirýat gullugy, 2016.

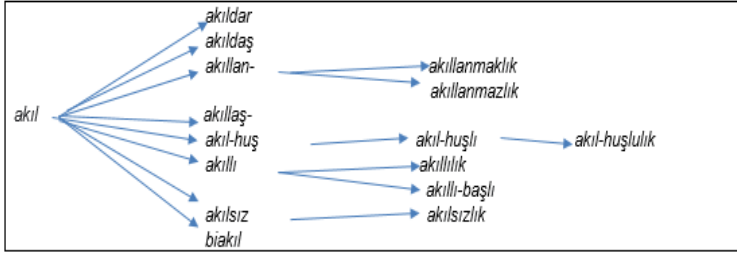
s. 50

AKYL, at. 1. Adamyň aň ýetiriş we pikirleniş başarnygy, ukyby, paýhas, pähim. Adam beýleki mahluklardan akylynyň barlygy bilen tapawutlanýar. ◇ **Akyla getirmek** gözünüň oduny almak, jeza berip, tertibe getirmek. **Akyla sygmazlyk** pikiriňe geler ýaly zat däl, sülä gelmeýän. **Akyl bermek** (öwretmek) öwüt-nesihat bermek, düzgün-tertip öwretmek, nesihat etmek. **Akyl etmek** dogry etmek, etmelisini bilmek, oňarmak. **Akily çaşmak** akily-huşy dargamak, paýhaslanyp bilmezlik. Magtymguly, *akly çaşan*, Gözläp gidermi gardaşyn (Magtymguly). **Akily çatmak** ser. **Akily ýetmek**. **Akily durlanmak** paýhaslanmak, pähimlenmek. Birden Aşyrmädiň *akily durlanyp* giden ýaly boldy (B. Seýtäkow). **Akily gelip-gitmeliäräk** akily kem, samsyk. **Akily goýalyşmak** akyl taýdan kemala gelip ugramak, goýazyylanmak, paýhaslanmak. Aý, ejesi, entek howlukmaly-da, ýigrimi baş-otuz ýaşa barsyn, belki, oňa çenli özüni tijäp, *akily goýalyşar* (A. Durdyýew). **Akily gözünde etmeli-etmesiz zady**, işi bilip duran; birinden çekinýän, gorkýan. Onuň akily gözündedir, gyzgyn çäýnegi ellemez. **Akylyna aýlandyrmak** 1) maslahat, nesihat bermek, düşündürmek, dogry ýola salmak. 2) temmi bermek, çäre görmek. **Akylyna**

gelmek akyllanmak, akyly-paýhasly bolmak, etjek-goýjagyňy bilmek. **Akylyndan aýrylmak** ser. **Akylyndan azaşmak**. Dostlarym, bendäni ýaradan alla, *Akyldan* aýyryp, jyda etmesin (Magtymguly). **Akylyndan azaşmak** däli-telbe bolmak, dälirmek, üýtgemek. **Akylyny aldyrmak** ser. **Akylyny ýitirmek**. Bu hemişeki Pökgen aga-ha däl, akylyny aldyran ýaly! (A. Gowşudow). **Akylyny ýitirmek** sähne bolmak, paýhasy gitmek, pähimsizlenmek, akylyny aldyrmak. Beýik pikre galdym, aklym ýitirdim, Tirik erken, öli bolup galyp men (Magtymguly). **Akylyň kesmek** paýhas etmek, akyl ýetirmek, mana düşünmek. *Kesse aklyň* bu jahanyň ýörişin, Ygtybar etmegil dünýä duruşyn (Magtymguly). **Akylyň öýi** (öýjügi) örän akyly, düşbi. Seň özüň akylyň öýjügişiň-le! (B.Kerbabaýew). **Akyly ýerinde** akyly bar, bir zadyň öňüni-soňuny seljerýän, oýlanyşykly hereket edýän, samsyk däl. *Akyly ýerinde* bolan adam beýle iş eder öýdemok. **Akyly ýetmek** bir zadyň öňüni-soňuny ölçerip, netije çykarmagy başarmak, göz ýetirip bilmek, düşünmek. **Akyl ýetirmek** doly düşünmek, paýhaslanmak.

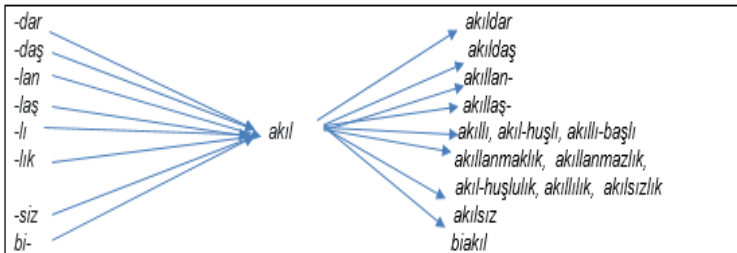
AKYL [a:kyl], syp., k. d. Akyly. *Akylyň* sözüne köňül söýüner, Akmagyň işine zehin käýiner (Magtymguly). *Akyl* özün akmak biler, Akmak özün akyl tutar (Kätibi).

Türkmen dilinde *akıl* kelime yapımına aktif katılmıştır. Ol çeşitli ekler yoluyla kelime oluşumuna katılır ve *akıl-huş* kibi kelime çiftinde de bulunur. *Akıl* köklü kelimeler aşağıdaki şemada gösterilebilir:



Böylece, Türkmen dili sözlüklerinde *akıl* kelimesinden oluşan kelime sayısı 15'dir. Onlar: *akıldar* 'düşünür', *akıl-daş* 'hemfikir', *akıl-huş* 'sağduyu', *akıl-huşlu* 'akıllıca', *akıl-huşluluk* 'akla uygunluk', *akıllanmak* 'aklını başına almak', *akıllaşmak* 'akıl danışmak', *akıllanmaklık* 'aklını başına almaklık', *akıllanmazlık* 'aklını başına almazlık', *akıllı* 'zeki', *akıllı-başlı* 'akıllıca', *akıllılık* 'akla uygunluk', *akılsız* 'budala', *akılsızlık* 'aptallık', *biakıl* 'aptal'.

Türkmen dilinde, *akıl* kökünden gelen kelimelerin oluşumunda bu ekler katılmıştır: *-dar* (*akyldar* 'bilge', 'aryf'), *-daş* (*akıl-daş* 'hemfikir'), *-lan* (*akıllanmak* 'aklını başına almak'), *-laş* (*akıllaşmak* 'akıl danışmak'), *-lı* (*akıllı* 'zeki'), *-lık* (*akıllanmaklık* 'aklını başına almaklık', *akıllanmaklık* 'aklını başına almaklık', *akıllılık* 'akla uygunluk', *akılsızlık* 'aptallık'), *-siz* (*akılsız* 'budala'), *bi-* (*biakıl* 'aptal').



Bu kelime aynı zamanda *akyl-huş* ‘akıl; sağduyu’ ve *akyly-başly* ‘bilinçli’ gibi kelime çiftlerinde de bulunur.

Büyük Türkmen şairi Mahtumkulu'nun eserlerinde ol 153 kez kullanılmıştır , onlardan 17'si *akıl-huş*, 1'i *akıllı-pikirli* ve *akyl-syrdaş* kelime çiftlerinde raslaşmıştır. Bu kelimeden oluşan kelimelerden *biakıl* ‘aptal’ - 7 kez, *akıllı* ‘zeki’- 7 kez, *akılsız* ‘budala’ - 10 kez karşılaşır.

Şair "Pırgan eglenmez" şiirinde *akıllı-pikirli* çiftini kullanmıştır.

Adam ýaradylmyş belentli, pesli,
Akyly-pikirli, dälili, usly,
Ýigitlik bir göýä baharyň pasly,
Bahar senden gider, zaman eglenmez.

Mahtumkulu Fragı “Zarlar içinde” şiirinde *akıl* kelimesini *sırdaş* kelimesi ile birlikte çift kelime olarak kullanmıştır.

Magtymguly, hemdem, *akyl-syrdaşyň*,
Tutabilmez özün, döküp gözýaşyn,
Duman aldy daglar kemerin, başyn,
Aý-günler batdylar zarlar içinde.

Mahtumkulu Fragı'nın eserlerinde akıl kökü olan kelimeler çeşitli gramer biçimlerinde ve sözdizimsel işlevlerde kullanılır. Aşağıdaki örneklerde neler görülebilir.

Şairin “Turgul” diydiler” ve “Aýa meñzär” şiirlerinde *akıl-huş* 2 kez ilk kışide *akyl-huşum* hades’te bulunur ve cümlelerin konusu olur:

Eslim, Baba Selman buýurdy merde,
Pyýalany tutup, saldylar derde,
Gitdi *akyl-huşum*, ýatdym şol ýerde,
«Arşda-ferşde ne bar, görgül!» diydiler
(Magtymguly, “Turgul” diydiler, I, s.13).

İkinci kişide tekil şahısta dört kez “Mert bolmaz”, “Ýoldaşyň galar”, “Ýekäniň” ve “Heder eder” şiirlerinde cümlelerin konusu hükmünde kullanılır:

Jellat hanjaryn salanda,
Ezraýyl janyň alanda,
İki soragçy gelende,
Başda *akyl-huşuň* galar
(Magtymguly, “Ýoldaşyň galar”, I, s.298).

Çıkış halda *akıl* kelimesi 5 kez “Fetdah”, “Repbiyel-agla”, “Bir käre döndi”, “Jyda etmesin” ve “Birýana boldum imdi” şiirlerinde kullanmıştır.

Aýyrdyň atadan, ene, gardaşdan,
Gollardan, aýakdan, sakaldan, saçdan,
Dendandan, zybandan, *akyl*dan, huşdan,
Zyndan etdiň bu jahany sen, Fetdah
(Magtymguly, “Fetdah”, I, s.30).

Mahtumkulu'nun eserlerinde *akıl* kelimesi de nesne olarak bulunur:

Güwş berdi, dahan berdi,
Dahana zyban berdi,
Akyl berdi, jan berdi,
Göz berdi, gaşa ýetdiň
(Magtymguly, “Joşa ýetdiň”, I, s.102).

Akıl kelimesi ayrıca bir yüklem olarak bulunur:

Magtymguly, bu ne *akyl*,
Diý sözüňi, bolma bahyl,
Ozal-ahyr bardyr nakyl,
Sen indi puşmana geldiň
(Magtymguly, “Jana geldiň”, I, s.66).

Akıl kelimesiyle izafeti de farklı sözdizimsel işlevler yerine getirir. Bunlar özne (*akyl gapysy*) ve nesne (*akyl haznasyn*) işlevi yerine getirirler:

*Akyl haznasyn açanlar,
Pany jahana saçanlar,
Gonany bar, köp göçenler,
Dargaýypdyr, göçüp-gona
(Magtymguly, "Bu dahana", I,
s.129).*

*Magtymguly, bentdir akyl
gapysy,
Dert bolupdyr, iliň-günüň
ýapysy,
Zeberdest pirleri, işan-sopusy,
Telpek geýmiş, peşler aglar
halyma
(Magtymguly, "Läşler aglar
halyma", I, s.57).*

Mahtumkulu'nun şiirlerinde akıl kökü olan kelimeler de -lar ekli çokluk kategorisinde kullanılır (akıllar – 7, biakyllar -2 kez). Şairin şiirlerinde şu anlamlara yer verilmiştir:

1. Bir kişinin düşünme yeteneği, bilinçli, akıllı bir yaşamın temeli.

*Gudratyndan düşüp köp uly pirlər,
Daglar ýkylypdyr jünbüşläp ýerler,
Akyllar uçupdyr boş galyp serler,
Bir gudrat göterip çaldy diýdiler
(Magtymguly, "Saldy diýdiler", I, s.169).*

2.

2. "Ahyrzamana", "Ýykmaýan ärden", "Bir sagat bile", "Köp bolsa", "Düşüne degmez" ve "Bäş namaz" şiirlerinde 'akıllı kişi' anlamında bulunur.

*Magtymguly, munça kylmak hekaýat,
Akyllara şaýet, bolgaý kipaýat,
Dünýäniň işine ýokdur nehaýat,
Bilmenem, ýakynmy ahyrzamana
(Magtymguly, "Ahyrzamana" I, s.61).*

3. 'Bellek' semantiğine sahiptir:

*Aryp bolan düzüp ötdi nakyllar,
Huşlar esgi, kütelipdir akyllar,
Görden çykyp geler boldy bahyllar,
Pany jahan içre kân sesin aňsa
(Magtymguly, "Jeň sesin aňsa", II, s.48).*

Mahtumkulu'nun şiirlerinde akıl kelimesi akıllı anlambilimde kullanılır. Burada dikkat etmeniz gereken husus şairin eserlerinde geçen bu ismin sıfat olarak kullanılmayıp uzun sesli [a:] arapça bir sıfat olmasıdır. Arapça sıfat akilinin Türkmen sıfatı akyly ile paralel kullanımı, Mahtumkulu döneminde bu iki sıfatın neredeyse eşit olarak kullanıldığını göstermektedir (akıl - 8 ve akıllı 7 kez).

Magtymguly, salma ölkä owaza,
Bular görnüp duran zatdyr bu göze,
Akyly äriň pähmi ýeter bu söze,
Hajat ermes habar almak ussatdan
(Magtymguly, "Üçü öwlatdan", I, s.99).

Verilen örnekler, Mahtumkulu Fragi'nın eserlerinde akıl kelimesinin kullanımının özelliklerinin tam bir resmini vermektedir.

Şunu da belirtmek isteriz, modern Türkmen dilinde akıl kelimesi bir hitap ve özel isim olarak kullanılmaktadır. Son yıllarda akıl kelimesi ile yetişkinlerin küçük çocuklara nasıl yöneldiğini duyabilirsiniz, okul öncesi çocuklar da birbirlerine döndüklerinde bu tedaviyi kullanırlar.

Burada akıll kelimesinin Mahtumkulu'nun eserlerinde de adres olarak kullanıldığını belirtmek isteriz:

Akyl, pikir et her haçan,
Ýüz gonan bar, ýüz göçen,
Tagty asmandan uçan
Süleyman öldi gitdi
(Magtymguly, "Çaldy gitdi", I, s.175).

Modern Türkmen dilinde özel isim olarak erkek isimleri arasında yer alır. Böylece, analiz, Türkmen dili de dahil olmak üzere Türk dillerinde Arapça akıl kelimesinin aktif olarak kullanıldığını ve yeni sözlük

birimlerinin yeni kelimelerin oluşumuna katıldığını gösterdi.

Kaynakça:

- 1.Kanar, Mehmet. Osmanli türkçesi sözlüğü. www.webturkiyeforum.com
- 2.Kaşğari, Mahmud (2006). Mahmud Kaşğari. <<Divanu luğat-it-turk>>. Dörd cildde. I cild, Bakı, "Ozan".
- 3.Magtymguly (2013). Magtymguly. Eserler. II tomluk. I . Aşgabat: Ylym.
- 4.Meredow, Aşırpur (1997). Meredow A. Magtymgulyňň düşündirişli sözlügi. I bölüm, A-J, I jilt, A-J. Gönbed-Kabus, 1997.
- 5.Türkmen, (2016). Türkmen diliniň düşündirişli sözlügi. Iki tomluk. I tom. A-Ž. – A.: Türkmen döwlet neşirýat gullugy.

MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ MUHADDİSLERİNİN HADİS USÛLÜNÜN GELİŞİMİNE KATKILARI

The Contribution of The Muhaddiths of Transoxiana to The Hadith Methodology

Muhammet Ali ASAR

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Ankara,
Türkiye, muhammetali.asar@gmail.com,

Abstract

Transoxiana is a region that covers some significant cities such as Samarkand and Bukhara, Tashkent, Fergana, Nasaf, Khorezm, Kesh, and Farab. This region where many glorious civilizations flourished, witnessed Muslims through Islamic conquests in the reign of Caliph Omar and it was conquered by Muslims in the era of Mu'āwiya. Some of the companions who were accommodated in this region triggered the hadith studies around the entire region. However, it is known that hadith science in the region of Transoxiana developed more in the tābi'ūn period. First of the notable companions of the tabi'un could be namely mentioned: Rufey b. Mihrān al-Basrī (died in 90 Hijri/708 A.D), Abdulmalik b. Umeyr al-Kureshī (died in 130 Hijri/477 A.D), Dahhāk b. Mūzāhim al-Hilālī (died in 102 Hijri /720 A.D). As a result of their studies regarding hadith science, significant outcomes were visible in a short time and many important centers devoted to hadith studies were founded where some of the most famous hadith scholars were tutored such as Bukharī, Tirmidī, and Darimī. In this workshop, the contribution of these muhaddiths who were born and lived in Transoxiana as mentioned above to hadith methodology was revealed.

Keywords: Hadith Methodology, Transoxiana, Muhaddiths.

Giriş

Mâverâünnehir Müslümanların Orta Asya'daki fetih hareketlerinin akabinde Ceyhun nehrine nispetle "Nehrin öte tarafında bulunan bölge" anlamında kullanılmıştır. Ceyhun nehri İran, Çin, Yunan ve Arap kaynaklarında Turanî ve İranî kavimler arasında sınır olarak kabul edilmektedir. Günümüzde Mâverâünnehir, Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan coğrafi bölgeyi ifade etmektedir.¹

Bu bölge Mâverâünnehir adını İslam'dan sonra almıştır. Kuzeyde Türkistan, güney batıda Horasan, kuzey batıda Harezm, güneyde Taharistan ve doğuda Çin hududundaki Taşkent ile sınırlıdır. Bölgenin önemli yerleşim merkezleri arasında Tirmiz, Nesef, Taşkent, Fergana, Buhara ve Semerkant başta olmak üzere pek çok şehir bulunmaktadır.²

Hadis ilminin bölgeye girişi bölgenin İslamlaşma sürecine dayanmaktadır. Bu çerçevede bölgeye intikal eden sahâbîler bölgenin fethinde etkili oldukları gibi onların etrafında da tâbiûn neslinden yoğun bir talebe halkası oluşmuştur. Bu bağlamda hadis ilminin öncüleri arasında Rufey b. Mihrân (öl. 90/708), Abdülmelik b. Umeyr el-Kureşî el-Kûfî (öl.130/477) ve Dahhâk b. Müzâhim (öl.105/723) gibi isimler zikredilmektedir. Buhara'nın Nur köyünde tâbiûndan çok sayıda âlimin defnedildiği bir

¹ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983), 28/177-178.

² Ahmet Yıldırım, "Orta Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmine Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 246.

mezarlığın varlığı da bölgede bu neslin nüfusunun yoğunluğunu göstermesi açısından önemlidir.³

Buhara ve Semerkant'ın fethi çerçevesinde fetih öncesi ve sonrası buralara Müslüman ailelerin yerleştirilmesi suretiyle İslamlaşmasını gaye edinen iskân politikası tabiûn neslinin burada temerküz etmesine neden olmuştur. Öte yandan özellikle Emevi devleti yöneticilerinin Arap olmayan milletlere karşı ayrımcı, aşağılayıcı ve ötekileştirici tavrı bölge halkının ilmi yönelimlerini pozitif yönde etkilemiş ve Arap olmayan Müslüman milletleri motive etmiştir.⁴

İslamlaşma sürecinin akabinde bölgedeki siyasi yapı ilmi faaliyetlerin özellikle de hadis ilminin gelişiminde etkili olmuştur. Samani devletinin yöneticilerinin Buhara ve Semerkant'ta sağladıkları huzur ortamı, ilme ve âlimlere olan ihtiramları bölgede hadis ilmine rağbeti artırmıştır. Bu bağlamda İslam dünyasının Bağdat, Basra gibi önemli merkezlerinde Halku'l-Kur'an çerçevesinde çıkan tartışmalarla ilgili olarak yaşanan mihne sürecinde âlimlerin sorgulanıp baskı altına alınması bu bölgelerdeki âlimlerin Mâverâünnehir'e yerleşmelerine sebep olmuştur. Bağdat'tan gelerek Semerkant'a yerleşen ünlü muhaddis Muhammed Nasr el-Mervezî (öl. 294/907), Samani emiri İsmail b. Ahmed tarafından ihtiram ve saygıyla karşılanmış kendisine her yıl dört bin dirhem ücret tahsis edilerek taltif edilmiştir. Bu bölgede çok sayıda ilim meclisi kurulması hatta sarayda dahi ilim meclislerinin varlığı ve bu meclislerde fikir özgürlüğü

³ Dursun Sarı, *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk Üç Asır)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 210.

⁴ Sarı, *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis*, 211.

içerisinde her türlü ilmi münazaranın yapılabilmesi birçok âlimin buralara yerleşmesine ve hadis ilminin bu bölgede gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu bölgenin tarihi ipek yolu üzerinde bulunması, ticaretin merkezlerinden birisi olması İslam dünyasının pek çok yerinden gelen tüccarların ilim ve kültürü de taşıyıcı vasıf üstlenmeleri bölgenin ilmi gelişimine etki etmesi yanında hadis ilminin gelişmesine de katkı sağlamıştır. Özellikle Semerkant'ta ucuz kâğıt üretilmesi ve kâğıtların birçok bölgeye satılması buradaki bilgi, ilim ve kültürün diğer bölgelere yayılmasına da etki etmiştir.

Bölgenin diğer din ve kültürlerin etkileşim alanı içinde yer alması ilim adamlarının daha iyi yetişmesinde etkili olduğu görülmektedir. İslam öncesinden kalma diğer dinlere ve kültürlere ait öğretim müessesleri geliştirilmiş böylece düzenli ve kurumsal öğretim faaliyetlerinin icra edildiği medreseler ortaya çıkmıştır. Ayrıca bölgede Şia, Bâtınlık ve Mu'tezile mezheplerinin varlığı bölgeye hadisçilerin özel ilgi göstermesine sebep olmuş bu durum bölgede hadis ilminin gelişimine olumlu katkı sağlamıştır.⁵

Bütün bu etkenlerin bileşkesinin sonucunda bölgede hadis tarihinin en meşhur isimleri yetişmiştir. Bu tebliğ çerçevesinde bu bölgede doğup büyüyen eserleriyle tüm Müslümanlara mal olan, etkileri günümüze kadar devam eden hadis tarihinin şöhretli isimlerinden Dârimî (öl. 255/869), Buhârî (öl. 256/870), Tirmizî (öl. 279/892) gibi alimlerin hadis usulü ilmine katkıları incelenmektedir.

⁵ Sarı, *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis*, 211-214.

1. Hadis Usûlü

Hadis usûlü, “Rivayetin hakikatini/mahiyetini, şartlarını, çeşitlerini, hükümlerini, ravilerin durumlarını ve ravilerde bulunması gereken şartları, hadis eserlerinin çeşitlerini ve bütün bu konularla ilgili hususları inceleyen ilim dalıdır.”⁶

Hicrî üçüncü asırda yazıya geçirilen hadis usûlünün geçmişî sahâbenin hadislerin tespit ve muhafazasında gösterdikleri ilgiye dayanmaktadır.⁷ Sahâbe ve tâbiûnun hadisleri aslına uygun nakledebilmek için geliştirdikleri yöntem ve aldıkları önlemler hadis usûlünün temelini oluşturmaktadır. Hadisleri Kur’ân’a ve sünnete arz etmek,⁸ raviden şahit istemek,⁹ yemin ettirmek,¹⁰ hadisin senedini araştırmak,¹¹ ravilerin doğru söyleyip söylemediklerini sorgulamak¹² bu tedbirlerden

⁶ Abdurrahmân Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fî şerhi takrîbi’n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (Riyad: Dâru Taybe, ts), 1: 26.

⁷ Malik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvaţţâ* (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessetü Zâyed b. Sultan, 2004), “Kur’ân”, 7.

⁸ Ebû’l-Hasan İbnü’l-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. M. Fuat Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), “Talâk”, 46.

⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. Muhammed Zühry b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “İsti’zân”, 13.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), “İkâmetü’s-salât”, 193.

¹¹ Müslim, “Mukaddime”, 7.

¹² Müslim, “Mukaddime”, 6; Ebû Zekeriyya Yahya en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şâhîh-i Müslim ibni Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1392/1972), 1: 118.

bazılarıdır.¹³ Hz. Peygamber'e ait olmayan söz ve uygulamaların ona nisbet edilmesini engelleme gayesini taşıyan bu uygulamalar aslında hadis usûlü ilminin gayesini göstermektedir.¹⁴

Hadis usûlüne tahsis edilmiş müstakil eserlerin hicri dördüncü asırda ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu gerçek hadis ilminin usûl ve ıstılahlarının daha önce olmadığı anlamına gelmemektedir. “Aslında hadis usûlünün kavram, ıstılah, kaide ve tanımları çok daha önceden hadisçiler arasında biliniyor ve kullanılıyordu. Bununla beraber ilk devirlerde hadisçileri daha çok hadis metnlerinin toplanması, hadislerin konularına ve ravilerine göre tasnifi meşgul ettiği için usûlle ilgili telif çalışmalarına vakit ayıramıyorlardı.¹⁵ Tasnif devrine kadar devam eden bu süreçte, şartların gerektirdiği gibi davranılmış, kurallar konulmuş, konulan kurallar şartların değişmesine bağlı olarak, yetersiz kaldığı düşünüldüğünde müdahale edilmiş, düzeltilmiş ya da değiştirilmiştir. Usûl açısından süreç bu şekilde işlemiştir.”¹⁶

Hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren belirginleşen rivayet usûl, kaide ve ıstılahları, üçüncü

¹³ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (Samsun: Etüt Yayınları, 2001), 267-304; Bu tedbirlere daha geniş yer vermesi açısından bk. Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*, 1. Bs (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 109.

¹⁴ Mahmûd Tahhân, *Teysîru mustalaḥi'l-ḥadîs* (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1996), 15.

¹⁵ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 265.

¹⁶ Yavuz Ünal, “Cumhuriyet Döneminde Hadis Usulü ya da Usul Tarihçiliği Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 283.

asrın başında yazılı hale gelmeye başlamıştır.¹⁷ Kaleme aldığı usûl kuralları ve ıstılahları yazılı olarak günümüze ulaşabilen ilk müellif Şâfiî'dir (öl. 204/820). Ondan itibaren hadis usûlüne dair kaidelerin kitaplarda yar aldığı görülmektedir. Ancak bu eserlerin adı hadis usûlü değildir. Hicrî ikinci asrın sonu ve üçüncü asırda hadis usûlü konuları musannef eserlerin mukaddimelerinde, ilel, merâsil, tarih türü eserlerde dağınık bir şekilde yer almaktadır.¹⁸ Kaynaklarda Buhârî'nin hocası Ali b. el-Medînî'nin (ö. 234/848) *Ulumu'l-hadis* adlı¹⁹ muhtemelen hadis usûlü konularını kapsayan bir eserinden söz edilmekte ise de eser günümüze ulaşmamıştır. Onun hadis usûlü konularını muhtevî pek çok eserini Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) zikretmektedir.²⁰

Bu dönemde yazılan ve hadis usûlüne kaynaklık eden eserlerin en önemlileri arasında Buhara ve Semerkant gibi şehirleri bünyesinde barındıran Mâverâünnehir bölgesinde yetişen alimlerin müellefatı dikkat çekmektedir. Hadis tarihinin en şöhretli ismi Buhârî elbette bunların başında gelmektedir. O *es-Sahîh*'in yanında telif ettiği çok sayıda eserde de hadis usûlünün gelişimine katkı sağlamıştır. Bu çerçevede onun *Sahîh* adlı eserindeki kitâbü'l-ilim ve ahhâru'l-âhâd bölümleri,

¹⁷ Zişan Türcan, "Hadis Usulü Edebiyatı", *Hadis*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 413.

¹⁸ Abdullah Çelik, "Hicrî III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri", *AlBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018), 120.

¹⁹ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbaatü dâri'l-meârif, 1326), 2: 383.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed en-Nîsâbü'rî Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ğadîs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 71.

Tirmizî'nin *es-Sünen* adlı eserinin sonunda yer alan *el-İlelu's-sağîr'i* ve Darimi'nin *es-Sünen* adlı eserindeki hadis usûlüne katkıları ele alınacaktır.

Bu eserlerde hadis tahammül ve eda yolları, haber-i vâhid, lafzen ve manen rivayet, sünnetin dindeki yeri, sahih ve hasen hadis, adalet ve zabt sıfatları, sikanın ziyadesi, hadis hocasının ve öğrencisinin riayet etmesi gereken kurallar, mürsel, muanan, muallal, münker, ferd, muttasıl, munkatı, müdelles gibi zayıf hadis çeşitleri gibi usûl ilminin temel konuları yer almaktadır.²¹

2. Hadis Usûlüne Katkı Sunan Muhaddisler

2.1. Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (öl. 255/869)

Hicrî 181'de doğdu. Semerkantlı olup Temîm kabilesinin Dârim koluna mensuptur. Hadis öğrenimi için Hicaz, Mısır, Şam, Irak, Kûfe ve Horasan gibi ilim merkezlerine seyahatler yaptı. Yezîd b. Hârûn, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Affân b. Müslim gibi dönemin önemli hadisçilerinden ilim öğrendi. Bağdat'ta hadis okuttu. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Zûr'a, Ebû Hâtim, Bakî b. Mahled gibi hadis tarihinin en şöhretli isimleri talebeleri arasında yer almaktadır. Sultanın ısrarı üzerine kısa

²¹ Türcan, "Hadis Usulü Edebiyatı", 413-416; Yücel, *Hadis Usulü*, 53-61. Ahmet Yücel burada hem hadis usulü konularının yer aldığı eser türlerini hem de hadis usulünün temel konularından ve ıstılahlarından hangilerinin bu eserlerde yer aldığını açıklamaktadır.

süreliliğine Semerkant kadılığı yapmış 255/869 tarihinde Merv'de vefat etmiştir.²²

Dârimî öncelikle *Sünen* adlı eserinin mukaddimesindeki konu başlıkları ve başlıklar altında tercih ettiği rivayetlerle; akabinde eserin içerisinde hadislerin naklinden sonra yaptığı açıklamalarda hadis ilmine ve usûlüne dair önemli bilgiler vermekte ilim dalına değerli katkılar sunmaktadır. O, mukaddimede ehl-i hadis ekolünün görüşlerini yansıtırken sünnet ve hadise dair bilgiler de aktarmaktadır. Mukaddimeye baktığımızda “Sünnete ittiba etmek”, “Kitap ve sünnette olmayan konularda görüş bildirmekten kaçınmak”, “Fetva vermekten hoşlanmama”, “Sorulan her soruya fetva vermenin yerilmesi”, “Re’y ile amel etmenin keraheti”, “Hadis rivayet etmekten çekinme ve bu konuda ihtiyatlı davranma” gibi ehl-i hadis ekolünün önemseydiği temel hususlara dair konu başlıkları göze çarpmaktadır. O bu konularda merfu, mevkûf ve maktu nitelikli çok sayıda rivayete yer vermiştir.²³

Onun başlık tahsis ettiği konulardan birisi de hadis ilminin rivayet döneminin önemli sorun alanlarından mana ile rivayet meselesidir. O, “Ravi, manayı doğru verdiği zaman mana ile rivayete izin verenler” şeklinde bâb başlığı koyarak mana ile rivayeti tecviz etmiş ancak burada mana birliği şartını vurgulamıştır.²⁴ Dârimî mana ile rivayeti kabul etmekle birlikte aynı bâb başlığı altında asıl olanın

²² Abdullah Aydın, “Dârimî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/494.

²³ Ebû Abdullah Muhammed ed-Dârimî, *es-Sünen* (Riyad: Dârü'l-Muğni, 2000), “Mukaddime”, 16-23.

²⁴ Dârimî, “Mukaddime”, 31.

lafzen rivayet olduğu vurgusunu yapan nakillere de yer vermeyi ihmal etmemiştir.

Dârimî “Sikalardan hadis rivayeti” başlığı altında naklettiği haberlerle sonraki dönemde güvenilir bir ravinin taşınması gereken adalet ve zabt vasıflarının parametrelerini tatad etmiştir. Bu başlık altında zikrettiği isnadın ehemmiyetine dair nakilleri hadis ilmi açısından ehemmiyet arz etmektedir.²⁵

Hız. Peygamber döneminde başlayan, lehte ve aleyhte rivayetler nedeniyle sahâbîler döneminde de devam hadislerin yazılması tartışmaları hicri birinci asrın son çeyreğinde yazılı hadis notlarının hadis talebelerinin elinde yaygın olarak dolaşıma girmesiyle fiili olarak ortadan kalkmıştı.²⁶ Ancak günümüzde dahi akademisyen hadisçiler kaleme aldıkları hadis usûlü ve hadis tarihi ile ilgili eserlerde bu tartışmaları aktarmaktadır. Dârimî de eserinde bu tartışmalardan müstağni kalmamış “Hadislerin yazılmasına cevaz vermeyenler”²⁷ ve “Hadislerin yazılmasına izin verenler”²⁸ şeklindeki başlıklar halinde konuya yer ayırmıştır. Onun bu başlıklar altında hadislerin yazılması veya yazılmaması taraftarlarına ait görüşleri olduğu gibi nakletmesi hem konu hakkında bilgi edinmek isteyenler için derli toplu veri sunmakta hem de tarihe düşölmüş bir not mesabesindedir.

Hadis öğrenme ve öğretme metotlarının hadis rivayetinde zorunlu hale gelmesi yaklaşık olarak

²⁵ Dârimî, “Mukaddime”, 38.

²⁶ Ahmet Yöcel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakölteı Yayınları, 2018), 44.

²⁷ Dârimî, “Mukaddime”, 42.

²⁸ Dârimî, “Mukaddime”, 43.

birinci asrın sonlarına tekabül etmektedir. Yazılı hadis materyalinin çoğalması ve rivayete ehil olmayan kimselerin yazılı metinlerden hadis rivayet etmeye başlaması hadis rivayetinde ciddi hataların oluşması sonucu doğurmuştu. Hadisçilerin buna engel olmak amacıyla ortaya koydukları en önemli yöntem hadis rivayetinde hocanın kontrolünü zorunlu kılan semâ ve kırâat metoduydu.²⁹ Hocanın hadisi okuyup talebenin dinlemesi anlamına gelen semâ metodu genel kabul görmekle birlikte talebenin okuyup hocanın takip etmesi ve onaylaması manasına gelen kırâat/arz metodunun sıhhati tartışma konusu olmuştu. Bu tartışmalar üçüncü asrın sonlarına kadar devam etmiş görünmektedir. Bu bağlamda Dârimî konu hakkındaki tartışmalara “Arz hakkında” şeklinde bir başlık koyarak katılmış hadis rivayetinde arz metodunun sıhhatini ve geçerliliğini benimseyerek savunmuştur.³⁰

Dârimî mukaddimede hadis usûlünün önemli konularına yer vermenin yanında diğer konu başlıkları altında da hadis usûlünün ana konusunu teşkil eden sened ve metne dair önemli bilgiler vermekte, açıklamalar ve tercihler yapmaktadır. O, bir haberi birkaç kişiden almışsa kitabına alarak tercih ettiği metnin seneddeki ravilerden hangisine ait olduğunu beyan etmekte³¹ sened içerisinde yaptığı açıklamalarla ravilerin kimliği hakkında bilgi vermektedir.³²

²⁹ Yücel, *Hadis Tarihi*, 47.

³⁰ Dârimî, “Mukaddime”, 53.

³¹ Dârimî, “Eşribe”, 15 Had. no: 2159.

³² Dârimî, “Rü’yâ”, 13 Had. no: 2197. Dârimî’nin ravilerin kimliği hakkında yaptığı açıklamalarla ilgili geniş bilgi için bk. Hüseyin Akyüz, “Dârimî’nin Bazı Hadislerden Sonra Yaptığı

Sahih bir hadiste bulunması gereken şartlardan birisi senedinin muttasıl olmasıdır. Senedinde inkıta olan hadisler mürsel, munkatı, mudal, muallel ve müdelles gibi isimlerle anılarak zayıf hadis kategorisinde yer almıştır.³³ Seneddeki ittisalın en önemli göstergesi bir ravinin görüştüğü hocasından hadis almasıdır. Eğer bir hadis ravisi görüştüğü ama hadis almadığı hocasından hadis nakletmişse senedde inkıta vaki olmuştur. Dârimî görüştüğü hocasından hadis nakletmeyen ancak ondan hadis almış gibi nakledilen hadislerin senedindeki kopukluklara işaret etmiş senedin muttasıl olmadığını ortaya koymuştur.³⁴

Dârimî senedde yer alan ravileri hadis rivayetine ehliyetleri açısından değerlendirmeye tabi tutmakta ve ravinin isminin ardından onun sika ya da zayıf olduğuna dair açıklamalar yapmaktadır.³⁵

Dârimî bir rivayetin farklı tariklerini sıhhat açısından değerlendirmekte ve hangi tarikin daha sahih olduğu bilgisinin paylaşmaktadır.³⁶ Dârimî'nin hadislerde geçen ve anlaşılması güç olan kelimeleri açıklaması da hadis ilmine yaptığı önemli katkılardandır. Garîbü'l-hadis olarak adlandırılan ve hadislerin anlaşılmasında önemli işleve sahip olan ilim dalında da Dârimî'nin ciddi katkıları vardır.³⁷

Açıklamalar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 19-22.

³³ Yücel, *Hadis Usulü*, 187-195.

³⁴ Dârimî, "Siyer", 8 Had. no: 2488.

³⁵ Dârimî, "İstizân", 39 Had. no: 2723.

³⁶ Dârimî, "Etime", 12 Had. no: 2082.

³⁷ Akyüz, "Dârimî'nin Yaptığı Açıklamalar", 31-32. Ayrıca Dârimî'nin hadis ilmine katkıları hakkında geniş bilgi için bk.

2.2. Muhammed b. İsmail el-Buhari (öl. 256/870)

Hicrî 194 senesinde Buhara’da doğdu. Babası İsmâil, Mâlik b. Enes ve Abdullah b. Mübârek gibi âlimlerden hadis öğrenmiş ancak Buhârî çocukken vefat etmiştir. Buhârî on yaşlarında Muhammed el-Bîkendî, Abdullah el-Müsnedî gibi Buharalı âlimlerin tedrisinde hadis eğitime başladı. On beş, on altı yaşlarında Abdullah b. Mübârek ve Vekî’ b. Cerrâh’ın kitaplarını ezberledi. Hac vesilesi ile gittiği Mekke’de kaldı ve Hallâd b. Yahyâ, Humeydî gibi âlimlerden ilim öğrendi. Daha sonra Bağdat, Basra, Belh, Dimeşk, Humus, Kûfe, Medine, Mısır, Nişabur gibi ilim merkezlerine ilmi seyahatler gerçekleştirdi. Buralarda Ahmed b. Hanbel ve Kuteybe b. Said gibi meşhur alimlerden hadis dinledi. Çok sayıda talebe yetiştirdi. Talebelerinden en meşhurları İmam Müslim, Tirmizî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür’a er-Râzî, Muhammed el-Mervezî ve İbn Huzeyme’dir. Buhârî hadis tarihinin en meşhur eseri olan *el-Câmü’s-Sahîh’in* yanında çok sayıda eser verdi. 256/870 senesinde Ramazan bayramı gecesi vefat etti.³⁸

Sistematik hadis usûlü eserlerinden önce telif edilen ve hadis usûlü konularından bahseden ancak müstakil hadis usûlü olmayan eserler listesinin başında Buhârî’nin *es-Sahîh’i* gelmektedir.³⁹ *Sahîh’*deki “Kitâbü’l-ilim” ve “Ahbâru’l-âhâd” bölümlerinde hadis usûlünün temel konularına

Ahmet Yıldırım, *Dârimî ve Süneni* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 1-96.

³⁸ Muhammed Mustafâ el-A’zamî, “Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/368.

³⁹ Yücel, *Hadis Usulü*, 55.

değinilmekte ve bazı konular geniş bir şekilde ele alınmaktadır.

Buhârî “Kitâbü’l-İlim” bölümünde hadis öğrenim ve öğretim yollarına ve lafızlarına dair önemli bilgiler vermektedir. O, “Muhaddisin haddesenâ, ahberena ve enbeenâ sözleri” adlı konu başlığı altında söz konusu rivayet lafızlarını ele almıştır.⁴⁰ Konu başlığının peşinden Süfyan b. Uyeyne’ye (ö. 198/814) göre “Haddesenâ”, “Ahberanâ”, “Enbeenâ” ve “Semi’tü” rivayet lafızlarının aynı ya da eşit olduğu bilgisini paylaşmıştır. Önceki konu başlığı olan “Alimin/muhaddisin öğretim esnasında sesini yükseltmesi” ile bu konu birlikte değerlendirildiğinde hocanın ilim öğretmesi, öğrencilerin de ondan ilim öğrenmesini ön plana çıkarmaktadır. Böylece o, daha sonraları hadis öğrenim ve öğretim metotlarından en üstünü sayılan⁴¹ “semâyı” işaret etmekte ve söz konusu rivayet lafızlarının semâ metodunda kullanılması gerektiğini belirtmektedir.

Buhârî’nin “Muhaddisin huzurunda kırâat ve arz”⁴² şeklinde konu başlığı koyması onun kırâat ve arz metodunu önemseydiğini ve tecviz ettiğini göstermektedir. Onun bazı hadisçilerden semâ ve kırâat metotlarının eşit olduğuna dair nakilleri ve “haddesenâ” lafzının kırâat yönteminde de kullanılabileceğini söylemesi dikkate alınarak onun semâ ve kırâat yöntemlerini eşit kabul ettiği de dile getirilmiştir.⁴³ Buhârî, “Münâvele hakkında

⁴⁰ Buhârî, “İlim”, 4.

⁴¹ Osman b. Abdurrahman İbn Salâh, *Ma’rifetü envâ’i ‘ulûmi’l-ḥadîs*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1406/1986), 132.

⁴² Buhârî, “İlim”, 6.

⁴³ Muhammet Ali Asar, “Buhârî’nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: El-Câmi’u’s-Sahîh’in ‘İlim’ Bölümü Çerçevesinde Bir

söylenenler ve âlimlerin bilgileri yazarak diğer memleketlere göndermeleri”⁴⁴ bâb başlığıyla münâvele ve mükâtebe yöntemlerini hadis rivayetinde kabul ettiğini göstermektedir.

Buhârî’nin eserinin ilim bölümünde hadis hocasının ahlakı ile ilgili prensiplere çok sayıda konu başlığında yer vermiş,⁴⁵ hadis öğrencisinin uyması gereken ilkeleri de başlıklarla belirtmiştir.⁴⁶ Buhârî’nin ilim bölümünde dağınık halde verdiği bilgiler sonraki süreçlerde müstakil eser ve hadis usûlü kitaplarında konu başlığı olarak yer almıştır.

Buhârî “Hz. Peygamber’e yalan isnat etmenin günah olması” bâb başlığı altında ravinin adalet vasfını yok eden unsurların başında gelen “kızb” konusuna değinmiş, burada tercih ettiği beş hadisle de bu konudaki hassasiyetini ortaya koymuştur.⁴⁷ Buna göre Buhârî’nin, adalet vasfının en temel şartı olarak ravinin yalancı olmamasını kabul ettiği görülmektedir. Buhârî “İlim/hadisın korunması”⁴⁸ başlığıyla zabt konusunu ele almaktadır. Ravinin hadisi aldığı ya da öğrendiği gibi nakledebilmesini ifade eden zabt vasfı hadis ravisinde bulunması gereken en önemli iki vasıftan birisidir. Böylece Buhârî, adalet ve zabt şartının ravilerde mutlaka bulunması gerektiğini vurgulamaktadır.

Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 1262.

⁴⁴ Buhârî, “İlim”, 7.

⁴⁵ Buhârî, “İlim”, 2-36.

⁴⁶ Buhârî, “İlim”, 8-51.

⁴⁷ Buhârî, “İlim”, 38.

⁴⁸ Buhârî, “İlim”, 42.

Buhârî'nin eserinde hadis usûlüne dair bölüm ayırdığı konulardan birisi de haber-i vâhiddir. Haber-i vâhidin hüccet olması mevzuu hadis usûlünün önemli konularındandır. Haber-i vâhid ıstılah olarak farklı anlamlarda kullanılabilir. Erken dönemde daha çok bir kişinin veya birkaç kişinin haberini ifade etmek üzere kullanılan kavram sonraki dönemlerde mütevâtir şartlarını taşımayan tüm haberleri kapsayacak bir anlam çerçevesinde kullanılmıştır.⁴⁹ Öncelikle Buhârî'nin de haber-i vâhidle bir veya birkaç kişinin haberini kastettiği belirtilmelidir.⁵⁰

Aslında haber-i vâhidle amel konusu Hz. Peygamber ve onun vefatından sonra da büyük sahâbîler döneminde sorun olarak gözüken meselelerden birisi değildir. Onların bu konudaki dikkatinin temerküz ettiği nokta haberi nakledenin zabtı ve adaletidir. Ancak ilerleyen süreçte İslam dünyasında siyasi fırkalaşmaların getirdiği ayrılıklar neticesinde neşet eden grupların haber-i vâhid telakkilerinde değişikliklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim öncelikle Haricîler, haber-i vâhid olarak nakledilen rivayetleri, bunların Hz. Peygamber'in vefatının ardından belli bir zaman geçtikten sonra ortaya çıktığını iddia ederek veya birbirilerine muhalif ya da Kur'an'a muhalif olmalarını öne sürerek reddetme cihetine gitmişlerdir. Daha sonraki süreçte Mu'tezile'nin, Şia'nın, Ehl-i reyin ve kalam ekollerinin haber-i vâhidle amel konusunda ya da haber-i

⁴⁹ İbrahim Kutluay, "İmam Buhârî'nin Sünnet Müdfaası: el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde", *Marife* 11/1 (2011), 59-60.

⁵⁰ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

vâhidin hücciyeti konusunda farklı şartlar ileri sürdükleri görülmektedir.⁵¹

Ehl-i hadis ise Kitap, sünnet ve sahâbe kavillerini bilginin yegâne kaynağı olarak görmektedir.⁵² Onlar gerek fıkıh gerekse itikat alanındaki görüşlerini nakle dayandırmışlar, geniş kapsamlı musannefatı bu perspektifle oluşturmuşlardır. Ehl-i hadisin önemli temsilcilerinden birisi olan Buhârî bu bakış açısıyla *Sahîh* adlı eserinde “Ahbâru'l-âhâd” bölümü oluşturarak ve bu bölümün altına yerleştirdiği rivayetlerle haber-i vâhidin dinde delil olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.⁵³ Musannef hadis kaynakları içerisinde böyle bir bölüm başlığının bulunduğu tek eser Buhârî'nin *Sahîh*'idir. O, böylece dönemine kadar ulaşan ve aktüalitesini koruyan haber-i vâhidin hücciyeti meselesine dair görüşlerini aktarmış, onun dinde delil olmasını sorgulayanlara ya da reddedenlere cevap vermiştir.⁵⁴ Bu bölüm altına yerleştirdiği ilk konuya “Ezan, namaz, oruç, farzlar ve hükümler konusunda doğru bir kişinin verdiği haberle amel etmenin caiz olduğuna dair rivayetler” başlığını

⁵¹ Kutluay, “Buhârî'nin Sünnet Müdfaası”, 60-61.

⁵² Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Hamdân el-Gâmidî (Riyad: Dâru Taybe, 1423/2003), 1/123.

⁵³ Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”, 1-6. Buhârî *Sahîh*'inde, haber-i vâhid konusunda hususi bir kitap/bölüm açmış (Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd) ve bu konudaki tartışmalara katılmıştır. Bu kitabın alt başlıkları olarak altı bâb oluşturmuş, burada toplam dört âyet ve yirmi bir hadise yer vererek haber-i vâhidin hücciyetini ispat etmeye çalışmıştır.

⁵⁴ Muhammet Ali Asar, “Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 283.

koymuştur.⁵⁵ O, dönemindeki iddiaların aksine adalet sahibi bir kişinin bildirdiği haberin amelî konularda ilim ifade ettiğini ve delil olduğunu savunmaktadır. Buhârî'nin böyle bir başlık tercih etmesi bazı şarihler tarafından onun haber-i vâhidi itikatta değil de ⁵⁶ amelî konularda delil kabul ettiği⁵⁷ şeklinde yorumlanmıştır. Ancak *Sahîh* adlı eserine "Tevhîd" başlığı altında bir bölüm yerleştiren bu bölümde akaide dair görüşlerini âhâd haberlerle ortaya koyan ve muhaliflerine cevap veren bir ehl-i hadis mensubunun haber-i vâhidi itikatta delil kabul etmediğinin iddia edilmesi isabetli bir yaklaşım değildir.

Bu bâb başlığı altında o tek kişinin haberinin hüccet olduğunu gösteren ayetler ile tek kişinin haber vermesiyle kıblenin değişmesi, içkinin haram kılınması gibi önemli konularda hiç tereddüt edilmeden amel edildiğini gösteren deliller sunmaktadır.⁵⁸ O, bir sonraki konu başlığı olarak Zübeyr b. Avvam'ın Hendek savaşında düşmanın durumunu öğrenmek üzere casus olarak görevlendirilmesini tercih etmiştir.⁵⁹ Ahzâb suresi 53. Ayetteki "Ey îmân edenler, Peygamber'in evlerine size izin verilmedikçe girmeyin." emrini ilgili bölümün üçüncü konu başlığı yapmış, bir kişinin izin vermesinin eve girmek için yeterli olacağını

⁵⁵ Buhârî, "İ'tisâm", 1.

⁵⁶ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu şaîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 25/12.

⁵⁷ Muhammed b. Yûsuf Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şaîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1356), 25/14.

⁵⁸ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

⁵⁹ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 2.

belirtmiştir.⁶⁰ Buhârî bu bölümde İslam'a davet mektuplarının tek bir elçi ile gönderilmesini ve Hz. Peygamber'in kendisini ziyarete gelen heyetlere öğrettiği bilgileri kabilelerindeki diğer kişilere de aktarmalarını istemesini bir veya birkaç kişinin verdiği haberin amel etmeyi mucip olduğunu ispat sadedinde kullanmıştır.⁶¹ Buhârî haber-i vahide ayırdığı bölümün son konu başlığını "Tek bir kadının verdiği haber" şeklinde koymak suretiyle adalet sahibi bir kadının verdiği haberle amel etmenin gerekliliğini ortaya koymuştur.⁶²

2.3. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Et-Tirmizî (Öl. 279/892)

Hicrî 209 yılında Tirmiz'de doğmuştur. Horasan, Irak ve Hicaz bölgelerine ilmi seyahatler yapmış ve buralardaki âlimlerden istifade etmiştir. Muhammed b. Beşşâr, İshak b. Râhûye, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi meşhur muhaddislerden hadis öğrendi. Özellikle Buhârî'ye uzun süre talebelik yaptı, ondan fıkhu'l-hadis öğrendi ve *el-İle'*ini yazarken de en çok ondan ve onun eserlerinden faydalandı. Muhammed b. Ahmed el-Mahbûbî, Ebû Saîd eş-Şâî, Ebû'l-Hasan el-Fezârî gibi hadisçiler onun talebelerindendir. 279/892 senesinde Tirmiz şehrinde vefat etmiştir.⁶³

⁶⁰ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 3.

⁶¹ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 4-5.

⁶² Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 25/22.

⁶³ M. Yaşar Kandemir, "Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/202.

Tirmizî de diğer iki muhaddis gibi hicretin üçüncü asrındaki önemli hadisçilerdendir. Bu asır hadis tarihinin “altın çağı” kabul edilir. Kütüb-i-Sitte denilen altı hadis kitabı bu asırda tasnif edilmiştir. Bu altı eserden birisi de Tirmizî’nin *Sünen*’idir. Bu eser tertibi ve hadis tenkidi açısından temayüz etmektedir. Bu eserin son bölümünü *Kitâbü’l-İlel* oluşturmaktadır. “Tirmizî bu bölümde önce kitabına aldığı hadislerin özlü bir değerlendirmesini yapmıştır. Daha sonra ilk hadis tasnif edenlerden başlamak üzere hadis usûlü ilminin bazı önemli konularına değinmiş; selef âlimlerinden nakillerde bulunmuştur. Bunlara ek olarak kimi önemli konularda kendi görüşünü vermiştir. Nihayet eserinde sıkça kullandığı hasen, garîb gibi hadis terimleri hakkında açıklamalar yapmıştır. Ortada henüz sistematik bir hadis usûlü kitabının olmadığı erken dönemlerde oluşup hadise ve hadis rivayetine verilen önemle pekişerek kurallaşan bu bilgiler daha sonraki âlimlere kaynaklık etmiştir.”⁶⁴

el-İlel eserin son bölümünü oluşturmakla birlikte, *Sünen*’de takip edilen usûlü, *Sünen*’in kaynaklarını, eserde geçen ravileri ve terimleri açıkladığı için eserin mukaddimesi mahiyetindedir. Tirmizî eserinde başta “Buhârî ve Ebû Zûr’a olmak üzere İbn Sîrîn, Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. el-Mübârek, Ali b. el-Medînî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın görüşlerinden faydalanmıştır. Cerh ve ta’dîlin gerekliliği, isnadın önemi, mana ile hadis rivayetinin yapılabilmesi için aranan şartlar, hadis tahammül yolları, hadisın garîb sayılmasının sebepleri ve

⁶⁴ Mücteba Uğur, “Muhammed b. İsa et-Tirmizî’nin Kitabü’l-İlel’i”, *Diyanet İlmî Dergi* 36/3 (2020), 45.

mürsel hadis gibi konuları işlemiş, raviler hakkında makul değerlendirmeler yapmıştır.”⁶⁵

Trimizî'nin hadis usûlüne katkıları dile getirilirken öncelikle onun hasen hadis tabirini kullanımı dikkate sunulmaktadır. Sıhhatine göre hadisler tasnif edilirken hasen tabirini bu taksimatın içerisinde ilk defa zikreden ve bu tabiri ilk defa kullananın Tirmizî olduğu bilgisi şöhet bulsa da böyle değildir. Hasen kavramının hadis usûlündeki terim anlamında kullanılması Tirmizî'den önceye dayanmaktadır. Hatta Tirmizî hocası Buhârî'nin “Deniz temizdir, ölüsü helaldir.”⁶⁶ rivayeti ve pek çok hadis hakkında hasen-sahih değerlendirmesini yaptığını belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel'in de (öl. 241/855) hasen kavramını kullandığı bilinmektedir.⁶⁷ Ancak hasen tabirinin kullanımı Tirmizî ile yaygınlaşmış şöhet bulmuştur.

Hasen hadis tarifinin yaygınlaşmasında rol üstlenen Tirmizî amel edilemeyecek olan zayıf hadis için de ölçü koymaktadır. Ona göre amel edilemeyecek zayıf hadis “Yalanla itham edilmiş, gaflet sahibi veya rivayetinde çok hata etmesiyle bilinen ravilerden nakledilen hadistir.”⁶⁸ Böylece onun tamamen sened

⁶⁵ Türcan, “Hadis Usulü Edebiyatı”, 416.

⁶⁶ Süleyman b. Eş'as İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelâ (Beyrut: Dârü'r-Risâle, 1430/2009), “Tahâret”, 40.

⁶⁷ Zeynüddîn İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdürrahim Said (Mektebetü'l-Menâr, 1987), 2/574-576.

⁶⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-'İlelü's-şagîr*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), 739.

ve ravi perspektifli bir bakış açısıyla bir hadisi zayıf olarak nitelediği de görülmektedir.

Tirmizî Mürsel hadisi adeta teorik bir meselenin pratikte nasıl gerçekleşeceğini gösterircesine örneklem özelinden anlatmaktadır.⁶⁹ Naklettiği örnekte tâbiûndan İshak b. Abdullah Ebû Ferve'nin (öl. 144/761)⁷⁰ doğrudan Hz. Peygamber'den bir hadis naklettiği buna şahit olan İbn Şihâb ez-Zührî'nin (öl. 124/742) ise onu eleştirerek bize senedsiz hadisler naklediyorsun dediği ifade edilmektedir.⁷¹ Böylece Tirmizî bir tanımlama yapmadan tâbiûndan bir ravinin sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'den naklettiği hadisin senedinde kopukluktan kaynaklı zayıf hadis çeşitlerinden birisi olan mürsel hadisi tarif etmektedir.⁷² Tirmizî, mürsel hadisin tanımlamasında olduğu gibi garîb hadis tanımlamasını da örnekler üzerinden yapmıştır. Garîb hadislerle ilgili verdiği örnekler garîb hadisin birçok çeşidini yansıtmaları açısından da ayrıca dikkat çekmektedir. O burada metin ve sened açısından garîb, sadece sened veya sadece metin yönüyle garîb, senedin veya metnin bir bölümü itibariyle garîb gibi garîb hadisin alt başlıklarına dair örnekler de vermiştir.⁷³

Tirmizî'nin eserinde garîb ile bağlantılı olarak ele aldığı konulardan birisi de hadis usûlünün önemli meselelerinden birisi olan (ziyâdetü's-sikât) sika

⁶⁹ Tirmizî, *el-İlel*, 754.

⁷⁰ Yusuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 2/446.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/240.

⁷² Süyûtî, *Tedrib*, 1/219.

⁷³ Tirmizî, *el-İlel*, 759.

ravinin hadis metnine eklediği ziyadedir. Ona göre birçok hadisin garîb olma sebebi hadise eklenen ziyadedir. Herhangi bir ziyade şayet hıfzına itimat edilen bir raviye dayanıyorsa sahihtir. Elbette onun burada verdiği örnek de önemlidir. O, “Allah Resulü Ramazanda, fitreyi Müslüman olan hür, köle, kadın, erkek herkese hurma veya arpadan olmak üzere farz kıldı.”⁷⁴ rivayetini sikanın ziyadesine örnek göstermiştir.⁷⁵ Mâlik→Nâfi→İbn Ömer tarikiyle nakledilen bu rivayetin Mâlik dışındaki tariklerinde “Müslüman” ibaresi yer almamaktadır.⁷⁶ O bu örneklerle hadisteki ziyade ile ilgili görüşünü ortaya koymuş ve ziyadenin sıhhati ile ilgili bir ölçü oluşturmuştur.

Tirmizî’nin eserinde değindiği konulardan birisi de mana ile rivayet meselesidir. Ona göre rivayetin isnadı aynen kalır herhangi bir değişikliğe uğramadan korunursa rivayetin manası korunarak lafızlarında değişiklik yapılabilir. O, hadisçilerin de bu şartlarda manen rivayete olumlu baktıklarını belirtmektedir.⁷⁷

Tirmizî hadis usûlünün önemli konularından tahammül ve eda metotlarına ve rivayet lafızlarına da eserinde yer vermiştir. Tahammül ve eda yöntemlerinden semâ, kırâat, münâvele ve icâzete dair açıklamalar yapmıştır. O, hadisçiler tarafından genellikle hadis öğrenme ve öğretme yollarının en sahihi kabul edilen semâ metoduna özel bir başlık açmamakla birlikte “Kırâat aynen semâ gibi

⁷⁴ Buhârî, “Zekât”, 72; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 19.

⁷⁵ Tirmizî, *el-‘İlel*, 759.

⁷⁶ Buhârî, “Zekât”, 77 Had. no: 1511.

⁷⁷ Tirmizî, *el-‘İlel*, 746.

sahihtir.”⁷⁸ diyerek ehl-i hadisın semâ metoduna yüklediği makbuliyetin kendisi tarafından da benimsendiğini ifade etmektedir. Bunun yanında âlime ya da muhaddise okuma olarak nitelenebilecek kırâat metodunun da kendisine okunan âlimin ezberlemesi ve kaydedebilmesi halinde makbul olduğunu ifade etmektedir. Kırâat metodunun makbul olmasını da İbn Abbâs’a (öl. 68/687) dayandırmaktadır. Rivayete göre İbn Abbâs Taif’ten kendisine gelen bir gruba kendi kitabından hadis okurken görme kaybından dolayı metinde takdim ve tehirler yapmaya başlayınca “siz bana okuyun ben sizin okuduklarınızı ikrar ettiğimde bu benim size okumam gibidir” demiştir.⁷⁹ Böylece o İbn Abbâs gibi sahâbenin ilmen önde gelenlerinden birisinden aldığı destekle kırâatin de semâ gibi makbul bir yöntem olduğunu vurgulamıştır. Tirmizî bir muhaddisin kitabını başkasına vererek o kitaptan rivayete izin vermesi şeklinde tarif edilen münâvele yöntemini ve bir muhaddisin kendi hadislerini başkasının rivayet etmesine izin vermesi şeklindeki icâzet metodunu da caiz görmüştür.⁸⁰

Tirmizî semâ ve kırâat metotlarının lafızları olarak sonraki asırlarda şöhret bulan rivayet sığalarından “Haddesenâ, ahberenâ, haddesenî ve ahberanî” ye eserinde yer vermiştir. Kendi dönemindeki yaygın kanaati esas alarak “Ahberenâ ve haddesenâ” lafızlarının bir olduğunu ve birbirlerinin yerine kullanılabildiklerini kabul etmektedir.⁸¹

⁷⁸ Tirmizî, *el-‘İlel*, 751.

⁷⁹ Tirmizî, *el-‘İlel*, 751.

⁸⁰ Tirmizî, *el-‘İlel*, 752.

⁸¹ Tirmizî, *el-‘İlel*, 752.

Görüldüğü üzere *el-İlel* hadis usûlünün şu konularından bahsedilmektedir: “Rical ve isnadlarla ilgili hüküm vermenin (cerh ve tadil) caiz oluşu, ravinin hıfz yönünden zayıflığına hükmetme, mana ile rivayet, ehl-i ilmin hıfz bakımından dereceleri, kırâat, münâvele, ahberenâ ve haddesenâ rivayet lafızları, icâzet, kitâbet, mürsel hadis, garîb hadis.”⁸² Tirmizî’nin burada işlediği konular genel itibariyle hadisin sıhhati çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan Müslim’in *Sahih* adlı eserinin mukaddimesiyle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Ancak *İlel*’de, hadis usûlü konuları daha kapsamlı, sistematik ve usûl ilminin konseptine daha uygundur. Çünkü konular ve kurallar daha net ortaya konmuş, tanımlanmış ya da tanıma götüren örneklerle pratize edilmiş, sıhhat şartları ve rivayet ölçüleri belirgin bir biçimde ortaya konulmuştur. İbn Receb el-Hanbelî’nin (öl. 795/1393) *Şerhu İleli’t-Tirmizi* adlı eserinin muhakkiki Hemmâm Abdürrahîm eserin mukaddimesinde *el-İlel*’in, ilk müstakil hadis usûlü kitabı kabul edilen *el-Muhaddisü’l-Fâsıl*’dan daha kapsamlı ve sistematik olduğunu dile getirmekte, bu açıdan bakıldığında günümüze ulaşan ilk hadis usûlü yazarının Tirmizî olabileceğini iddia etmektedir.⁸³ İddiadan öteye bazı akademisyen hadisçiler *İlel*’i ilk müstakil hadis kitabı kabul etmektedir.⁸⁴

Sonuç

Maverâünnehir bölgesine tâbiûn neslinin yoğun bir şekilde yerleşmesi buranın hadis eğitim ve öğretimi

⁸² Tirmizî, *el-İlel*, 736-759.

⁸³ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerh*, 1/41.

⁸⁴ Çelik, “Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler”, 133.

için merkez olmasında etkili olmuştur. Tâbiûnla başlayan hadis eğitim ve öğretimi hicrî üçüncü asırda rivayetü'l-hadis alanında hadis tarihinin en önemli eserlerinin bu bölgede yetişen alimler tarafından verilmesinin de temelini teşkil etmiştir. Bölgede çok önemli hadisçiler yetişmiş bunların eserleri asırları sari şöhret bulmuş ve kabul görmüştür. Hadis tarihinin en karizmatik şahsiyeti Buhârî bunların başında gelmektedir. Onun talebesi Tirmizî ve her ikisine de hocalık yapan Dârimî de eserleriyle haklı bir şöhreti elde etmişlerdir.

Daha çok rivayetü'l-hadis alanındaki eserleriyle tanınan mezkur muhaddisler bu eserlerin müstakil bölüm ve konularında ya da satır aralarında verdikleri malumatlarla aslında kendilerinden yaklaşık bir asır sonra müstakil eserlerin kaleme alınacağı hadis usûlüne dair de önemli bilgileri günümüze taşımışlardır. Dârimî'nin *Sünen*'deki mukaddimesi, Buhârî'nin *Sahih*'teki ilim ve ahbâru'l-âhâd bölümleri, Tirmizî'nin *Sünen*'in sonundaki ilal bölümü hadis ilmine ve usûlüne dair bilgilerin yoğun olarak bulunduğu alanlardır.

Sonraki süreçlerde hadis ilmi çatısı altında müstakil bir hüviyet kazanan hadis usûlü alanında yapılan sayısız telifatta bu muhaddislerin aktardığı bilgilerin rolü yadsınamaz. Mezkur müellifler eserlerinde sünnete ittiba ve sünnetin dinde delil olması, tahammül ve eda yöntemleri, rivayet lafızları, adalet ve zabt, sahih-hasen zayıf hadis ve bunların çeşitleri, zayıf hadisle amel, haber-i vâhid, manen rivayet, hadis hocasının ve öğrencisinin riayet etmesi gereken kurallar, hadis meclisleri ve burada gözetilmesi gereken usûl ve erkan, hadis ricali ve metinlerine dair değerlendirmeler, hadislerin

yazılması meselesi gibi hadis usûlü ilminin en önemli konularına temas etmişler bu konularda beslendikleri kaynakları, dönemlerine kadar olan hadis birikimini, kendilerinin bu konulardaki fikir ve yaklaşımlarını yazılı olarak sonraki nesillere aktarmışlardır. Hatta buralarda işlenen usûl konuları daha sonraki süreçte ortaya çıkan ilk usûl eserlerinden yoğunluk ve mahiyet itibarıyla daha nitelikli bulunduğu için bu bölümlerden bazıları ilk usûl eseri dahi kabul edilebilmiştir.

Bu musanniflerin hadis kitaplarında işledikleri başlıklar ve meseleler daha sonraki hadis usûlü eserlerinde müstakil konu başlığı olarak yer almış, erken kaynak olma bakımından buralardaki görüşlere daima atıf yapılmıştır.

Kaynakça

Akyüz, Hüseyin. “Dârimî’nin Bazı Hadislerden Sonra Yaptığı Açıklamalar”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 15-47.

Asar, Muhammet Ali. “Buhârî’nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: El-Câmi’u’s-Sahîh’in ‘İlim’ Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 1247-1281.

Asar, Muhammet Ali. “Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 262-293.

Aydınlı, Abdullah. “Dârimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 494-495. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn. *'Umdetü'l-kârî şerhu şaḥîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

A'zamî, Muhammed Mustafâ. "Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 368-372. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*. thk. Muhammed Zühry b. Nâsır. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.

Çelik, Abdullah. "Hicrî III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018), 119-138.

Dârimî, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. Riyad: Dârü'l-Muḡni, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as İshak es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelâ. Beyrut: Dârü'r-Risâle, 1430/2009.

Erul, Bünyamin. *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2016.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-ḥadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü dâri'l-meârif, 1326/1908.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn. *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdürrahim Said. 2 Cilt. Mektebetü'l-Menâr, 1987.

İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ma'rîfetü envâ'i 'ulûmi'l-ḥadîs*. thk. Nureddin İtr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.

Kandemir, M. Yaşar. "Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 202-204. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Kirmânî, Muhammed b. Yusuf Şemsüddîn. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi şaḥîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1356.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Kutluay, İbrahim. "İmam Buhârî'nin Sünnet Müdfaası: el-Câmiu's-Sahîh'in Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde". *Marife* 11/1 (2011), 51-73.

Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr. *Şerhu uşûli itikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Hamdân el-Gâmidî. 9 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 8. Basım, 1423/2003.

Mahmûd Tahhân. *Teysîru mustalaḥi'l-ḥadîs*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1996.

Mâlik, Malik b. Enes. *el-Muvaṭṭâ*. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004.

Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Müslim, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. M. Fuat Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya. *el-Minhâc şerhu şaḥîḥ-i Müslim ibni Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392/1972.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 177-180. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983.

Sarı, Dursun. *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk Üç Asır)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Süyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, ts.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-İlelû's-ş-şagîr*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Türcan, Zişan. "Hadis Usulü Edebiyatı". *Hadis*. ed. Zişan Türcan. 413-418. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Uğur, Mücteba. "Muhammed b. İsâ et-Tirmizî'nin Kitabü'l-İlel'i". *Diyanet İlmî Dergi* 36/3 (2020), 45-66.

Ünal, Yavuz. "Cumhuriyet Döneminde Hadis Usulü ya da Usul Tarihçiliği Üzerine". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 283-302.

Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.

Yıldırım, Ahmet. *Dârimî ve Süneni*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

Yıldırım, Ahmet. "Orta Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmîne Katkıları". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. 243-252. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 40. Basım, 2018.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 42. Basım, 2019.

TÜRKİYE’NİN YOK OLAN GÖLLERİNE ÖRNEKLER

Samples of Disappearing Lakes in Turkey

Murat ATAOL

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü,
Çankırı/TÜRKİYE, murat.ataol@gmail.com

Abstract

In our country, studies on the drying of marsh-reed areas started in the 1940s as part of the fight against malaria, and in the following years, with the increase in population and the need for more agricultural land, a significant amount of seasonal and permanent lakes as well as marsh-reed areas were dried and turned into agricultural areas. Today, the share of the agricultural sector in water consumption has exceeded seventy percent. Interventions to the water regime through dams for irrigation and groundwater withdrawals cause serious quantitative damage to lakes. In this study, lake borders of Turkey at the beginning of the 20th century have been calculated and loss of lake area has been determined during the last 100 years. 1/200.000 scaled topographical maps, 2006 Corine data and 2014 Landsat 8 satellite images were used for this study. By using this data, areas covered lakes in the past and today were calculated. The most intense lake loss is experienced in Konya Closed Basin. There is a huge amount of loss of lake in Akarcay and Burdur closed basins. After these three basins, maximum loss of lake occurred in Asi, Western Mediterranean and Antalya basins. The main lakes that covered an area of over 1000 hectares at the beginning of the 20th century and were completely dried today are Amik Lake, Sakyatan Lake (Yarma Swamp), Söğüt Lake, Kestel Lake, Karagöl and Kimyos Lake (Gölova). A large part of the lakes under the threat of extinction is also located in closed basins. The amount of water in the lakes decreases as the water flowing on the surface is mostly stored in dams. Intensive

groundwater use also plays an active role in the narrowing of closed basin lakes.

Keywords: Loss of lake, lake, Turkey

Giriş

Göller, karalar içindeki çukur yerleri doldurmuş su kütleleri olarak tanımlanabilir. Göller ve diğer sulak alanlar ya doğrudan müdahale yoluyla ya da ihtiyaçları olan suyun güzergahında yapılan değişiklikler nedeniyle yok olmakta ya da durumlarında bozulmalar olmaktadır (Gosselink and Maltby, 1990; Maltby and Barker, 2009). Ülkemizde bataklık-sazlık alanların kurutulması yolunda çalışmalar 1940'lı yıllarda sıtma ile mücadele kapsamında başlamış olup (Resmi Gazete, 1946; Resmi Gazete, 1950) sonraki yıllarda nüfus artışıyla birlikte daha fazla tarım alanına ihtiyaç duyulması ile bataklık-sazlık alanların yanında önemli miktarda mevsimlik ve daimi göl de kurutularak tarım alanına dönüştürülmüştür. Günümüzde tarım sektörünün su tüketimindeki payı yüzde yetmişi aşmış olup sulama ihtiyacı için yapılan barajlar ve yeraltı suyu çekimleri yoluyla su rejimine yapılan müdahaleler, göllerin nicelik bakımından ciddi ölçüde zarar görmesine yol açmaktadır.

Yöntem

Bu çalışmada ülkemizde 20. yüzyılın başlarında var olan göllerin sınırlarının saptanması amacıyla 1911-1929 yılları arasında yapımı tamamlanan ve toplam 123 paftadan oluşan 1:200.000 ölçekli topoğrafya haritaları kullanılmıştır. Başlangıç meridiyenini olarak

Ayasofya'yı alan, Bonn projeksiyonuna sahip bu haritalar CBS ortamında koordinatlandırılarak paftalar üzerinde gösterilen tüm daimi ve mevsimlik göller kapalı alanlar halinde CBS ortamına aktarılmış ve Lambert Konformal Konik projeksiyonuna dönüştürülerek alanları hesaplanmıştır.

Günümüzde bu göllerinin ne kadarının varlığını koruduğunu bulmak için yapımına Tarım ve Köyişleri Bakanlığı bünyesinde başlanılan ve sonrasında Orman ve Su İşleri Bakanlığı bünyesinde tamamlanan 2006 yılına ait Corine (Arazi Örtüsü) verileri kullanılmıştır. Bu verilerdeki göl sınırları 2014 Landsat 8 uydu görüntüleri ile güncellenerek 1:200.000 ölçekli topoğrafya haritalarındaki göl sınırları ile aralarındaki farklar CBS ortamında belirlenmiştir.

Bulgular

20. yüzyıl başlarında ülkemizde daimi göller 969997 hektar, mevsimlik göller ise 30874 hektar alan kaplamaktadır. Toplam alan ise 1000871 hektardır. 2014 yılı itibariyle göllerin toplam alanı 797606 hektara düşmüştür (Corine verisinde daimi-mevsimlik göl ayrımı bulunmamaktadır. Bu verideki su kütleleri ve kıyı lagünleri olarak kodlanan alanlar hesaplamaya katılmıştır). Yaklaşık 100 yıllık süre içerisinde 203265 hektarlık göl alanı kaybedilmiştir. Bununla birlikte 2014 yılına kadar toplam 414765 hektar yüzey alanına sahip baraj ve gölet inşa edilmiş olup yapay ve doğal tüm su kütleleri baz alındığında toplam rakam 1212371 hektara çıkmaktadır (Tablo 1).

Havza bazında göl kayıplarına bakıldığında en büyük kaybın Konya Kapalı Havzası'nda yaşandığı görülmektedir. 100 yıllık süre içerisinde kaybedilen yaklaşık 200000 hektarlık göl kaybının yarısı bu havzada gerçekleşmiştir. Bu havzayı yaklaşık 28000 hektarlık kayıp ile Akarçay Havzası ve yaklaşık 19000 hektarlık kayıpla Burdur Gölleri Havzası takip etmektedir. Asi, Batı Akdeniz ve Antalya havzalarında da yaklaşık 10000 hektarlık kayıp söz konusudur (Tablo 2).

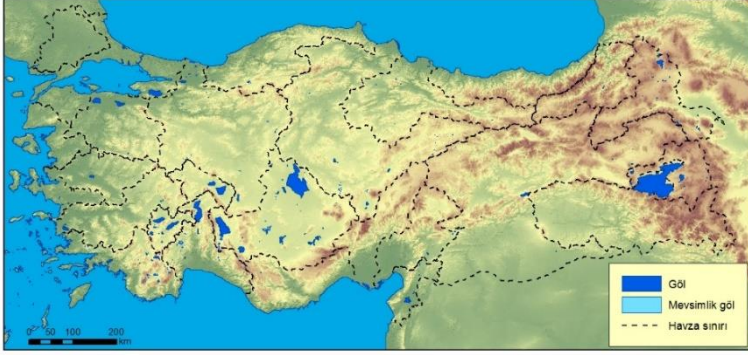
20. yüzyıl başlarında 1000 hektarın üzerinde alan kaplayıp günümüzde tamamen kurutulmuş olan göllerin başlıcaları Amik G. (9543 ha), Sakyatan G. (Yarma Bataklığı) (5602 ha), Söğüt G. (4449 ha), Kestel G. (4059 ha), Karagöl (2124 ha) ve Kimyos G. (Gölova) (1932 ha)'dır.

Asi Havzası'nda günümüzde hiçbir doğal göl bulunmamaktadır. Van Gölü Havzası dışındaki tüm kapalı havzalarda (Konya Kapalı Havzası, Akarçay Havzası ve Burdur Gölleri Havzası'nda) yer alan göllerde çok yüksek oranda daralmalar söz konusudur. Bu havzalarda yer alan baraj ve göletlerin (ve yoğun yeraltı suyu çekimlerinin) göllerin daralmasında büyük payı bulunmaktadır.

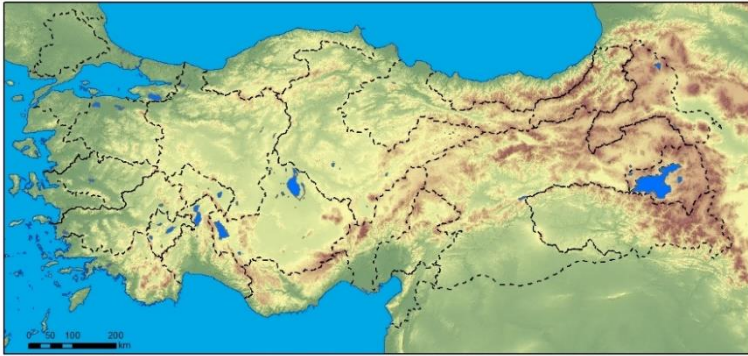
Rakamlara bakıldığında Van Gölü Havzası'nda da büyük miktarda azalma görülmektedir. Ancak bu azalış gerçekte olmayıp, Van Gölü'nü kapsayan 1:200.000 ölçekli haritalarda sınırların yanlış ölçülmesinden kaynaklanmaktadır. Göl üzerindeki adaların sınırları dikkate alındığında Van Gölü'nün 20. yüzyıl başlarında da günümüzdekine benzer seviyede bulunduğu anlaşılmaktadır.

20. yy. başı			2014		
Daimi göl	Mevsimsik göl	Topla m	Göl	Baraj	Topla m
96999 7 ha	30874 ha	10008 71 ha	79760 6 ha	41476 5 ha	12123 71 ha

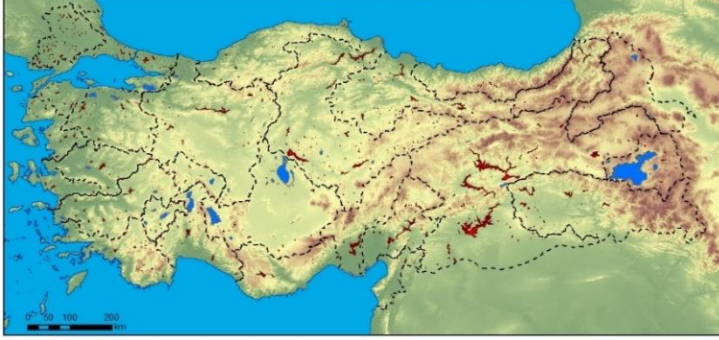
Tablo 1. 20. yy. başı ile 2014 yılında göl ve baraj alanları (hektar)



Şekil 1: 20. yüzyıl başlarında Türkiye’de göller



Şekil 2: 2014 yılında Türkiye’de göller



Şekil 3: 2014 yılında Türkiye’de göller (mavi renkte) ve barajlar (kırmızı renkte)

	20. yy. başı			2014
Havza	Göl tipi	Alan (ha)	Toplam göl alanı (ha)	Toplam göl alanı (ha)
Akarçay Havzası	Göl	37114	37149	9782
	Geçici göl	35		
Antalya Havzası	Göl	50693	56078	46564
	Geçici göl	5385		
Çoruh Havzası	Göl	859	859	674
Aras Havzası	Göl	18649	19045	18583
	Geçici göl	396		
Asi Havzası	Göl	9873	10272	0
	Geçici göl	399		
Büyük	Göl	7577	7634	10241

Menderes Havzası	Geçici göl	57		
Batı Akdeniz Havzası	Göl	14262	17745	7026
	Geçici göl	3483		
Batı Karadeniz Havzası	Göl	3996	4064	4915
	Geçici göl	68		
Burdur Havzası	Göl	41772	41853	22533
	Geçici göl	81		
Ceyhan Havzası	Göl	5670	6343	2524
	Geçici göl	673		
Dicle Havzası	Göl	60	60	56
Doğu Akdeniz Havzası	Göl	1648	1734	1699
	Geçici göl	86		
Doğu Karadeniz Havzası	Göl	55	55	0
Meriç Havzası	Göl	1374	1403	642
	Geçici göl	29		
Fırat Havzası	Göl	9153	9218	11558
	Geçici göl	65		
Gediz Havzası	Göl	4585	4858	6234
	Geçici göl	273		

Kızılırmak Havzası	Göl	12747	13517	11906
	Geçici göl	770		
Küçük Menderes Havzası	Göl	486	999	261
	Geçici göl	513		
Konya Kapalı Havzası	Göl	268023	280382	180636
	Geçici göl	12359		
Kuzey Ege Havzası	Göl	1436	1762	1298
	Geçici göl	326		
Marmara Havzası	Göl	33286	33319	34436
	Geçici göl	33		
Sakarya Havzası	Göl	11124	12956	9392
	Geçici göl	1832		
Seyhan Havzası	Göl	5991	9955	7338
	Geçici göl	3964		
Susurluk Havzası	Göl	30763	30763	27499
Van Gölü Havzası	Göl	396939	396939	380269
Yeşilırmak Havzası	Göl	1392	1438	1538
	Geçici göl	46		

Tablo 2. Türkiye’de göllerin 20. yy. başı ile 2014 yılında havzalara dağılımı

Sonuç

100 yıllık süre içerisinde yaklaşık 200000 hektarlık göl alanı kaybedilmiş olup bu kaybın yarısı Konya Kapalı Havzası'nda gerçekleşmiştir. Bu havzaya komşu olan Akarçay Kapalı Havzası'nda yaklaşık 28000 hektar, diğer komşu havza olan Burdur Gölleri Kapalı Havzası'nda da yaklaşık 19000 hektarlık göl alanı kaybı bulunmaktadır. Asi, Batı Akdeniz ve Antalya havzalarında da yaklaşık 10000 hektarlık kayıp söz konusudur. 20. yüzyıl başlarında 1000 hektarın üzerinde alan kaplayıp günümüzde tamamen kurutulmuş olan göllerin başlıcaları Amik G., Sakyatan G. (Yarma Bataklığı), Söğüt G., Kestel G., Karagöl ve Kimyos G. (Gölova)'dür. Uydu görüntülerinden bakıldığında tamamen kurutulmuş göl alanlarında drenaj kanallarının varlığı kolayca farkedilmektedir. Bu göller büyük ölçüde tarım alanlarına dönüştürülmüş durumdadır. Yok olma tehlikesinde olan göllerin havzalarında baraj ve göletlerin sayısı dikkat çekmektedir. Yoğun yer altı suyu kullanımının da özellikle kapalı havza göllerinin daralmasında etkin rolü bulunmaktadır.

Kaynakça

Gosselink, J.G., Maltby, E. (1990). Wetland losses and gains. Pp. 296–322 in Wetlands: A threatened landscape, edited by M. Williams. Oxford, U.K.: Blackwell Publishing

Maltby, E., Barker, T. (2009). The Wetlands Handbook, Wiley-Blackwell

Resmi Gazete (1946). Sıtma Savaşı Kanunu. 21.02.1946. Sayı:6238

Resmi Gazete (1950). Bataklıkların kurutulması ve bundan elde edilecek topraklar hakkında kanun. 23.01.1950. Sayı:7413

SAKARYA HAVZASI SULAK ALANLARINDA GERÇEKLEŞEN ALANSAL DEĞİŞİMLER

Areal Changes in Sakarya Basin Wetlands

Murat KALE

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Çankırı/TÜRKİYE,
mmuratkale@gmail.com

Abstract

Water resources, which have a great role in the shaping of civilization, are also necessary for the continuity of civilization. Human beings intervene in climate dynamics and water resources consciously or unconsciously. The water emerges as a resource with increasing strategic value in different geographies of the world, especially in the current period.

Turkey is relatively self-sufficient in terms of water resources in its geography. On the other hand, considering the future projections, it is a very risky country in terms of the amount of water per capita. With the pressure of climate change, anthropogenic activities increase the pressure on water resources. It clearly shows its effects on a perceptible scale day by day. At the beginning of the effects is undoubtedly the loss of wetlands.

Sakarya Basin catchment area corresponds to approximately 8% of Turkey's surface area. Turkey's important wetlands and provinces in the urbanization process are located in the basin. In addition to climate change, the wetlands of the basin closely feel the development pressure of cities. In this study, the spatial changes in the Sakarya Basin wetlands were investigated. In this context, the current situation was compared with the oldest available topography maps. Topographic maps dated between 1911 and 1930 and the current CORINE dataset form the basis of the study. Geographic Information Systems (GIS) were used

for the digitization and analysis processes needed throughout the study.

Results of the study show that there are large-scale wetland losses in the Sakarya Basin, which hosts the essential wetlands of Turkey. The basin has lost 60.20% of its natural wetland area. It has been determined that quite large spatial losses occurred in Ankara, Konya and Sakarya provinces.

Keywords: Water resources, Wetland, Sakarya Basin

Giriş

Su, Dünya üzerinde yaygın olarak bulunan maddelerin başında gelir. Tüm ekosistem öğeleri için farklı şekillerde önem taşıyan su; gezegendeki yaşamın devamlılığı için vazgeçilemez temel kaynaklar arasında yer alır. Görece olarak büyük hacimli bir su kütesine ev sahipliği yapan Dünya, bilinen gezegenler arasında sahip olduğu su kaynakları açısından yaşama elverişli tek gezegen olma özelliği taşır. Suyun yaygın olarak bulunan maddelerden biri olması her yerde eşit miktarda olduğu anlamına gelmez. Su, yer küre üzerinde eşit miktarsal ve alansal dağılıma sahip değildir¹. Dünya yüzeyinin yaklaşık %70'inin sularla kaplı olmasına karşın, kara ve deniz ekosistemlerindeki su miktarı, kalitesi ve doğal sistem içindeki fonksiyonları birbirlerinden farklıdır. Söz konusu farklılık sadece kara ve deniz ekosistemleri arasında olmayıp kara ve deniz ekosistemlerinin kendi içinde de benzer durum geçerlidir. Bir başka ifade ile karasal ekosistemde su kaynakları homojen dağılım sergilemez ve bu durum

¹ Dünya üzerinde su kaynakları alansal dağılımı klimatolojik ve hidrografik özelliklere bağlı olarak doğal bir çevrim sistemi olan hidrolojik döngü ile kontrol edilir. Su hidrolojik döngü sayesinde kara ve okyanus sistemleri arasında sürekli olarak yer değiştirir.

su kaynaklarının bulunduğu coğrafyaları canlılık için cazibe merkezleri haline getirir.

Karasal ekosistem su kaynakları yeraltı suları, akarsular, göller bataklıklar, sazlıklar, daimi kar örtüsü veya buzullar gibi birçok farklı formda bulunur. Karasal ekosistemde farklı formlarda bulunan su, ekosistemin devamlılığı üzerinde farklı rollere sahiptir. Karasal ekosisteminin en önemli öğelerinden biri ise kuşkusuz sulak alanlardır. Türkiye'nin 1994 yılında taraf olduğu 1971 tarihli Uluslararası Ramsar Sözleşmesi'nde sulak alan kavramı terminolojik olarak *“doğal veya yapay, devamlı veya geçici, sürekli veya mevsimsel, suları durgun veya akıntılı, tatlı, acı veya tuzlu, denizlerin gel-git hareketlerinin çekilme devresinde altı metreyi geçmeyen derinlikleri kapsayan, başta su kuşları olmak üzere canlıların yaşama ortamı olarak önem taşıyan bütün sular, bataklık, sazlıklar ile bu alanların kıyı kenar çizgisinden itibaren kara tarafına doğru ekolojik açıdan su altında kalan yerler”* şeklinde tanımlanmaktadır (UNESCO; 2022). Oldukça geniş bir kapsamı olan sulak alan terimi, karasal ekosistem üzerinde yer alan neredeyse tüm yerüstü sularını ifade etmektedir. Genel olarak karasal ekosistem üzerinde herhangi bir sahanın su yılının tamamında veya belirli bir bölümünde suyla kaplı olması veya suya doymun olması sulak alan oluşumu için sınır koşulu teşkil etmektedir.

Sulak alanların karasal ekosistemdeki temel ekolojik fonksiyonu su rejimini düzenlemek ile birlikte farklı bitki ve hayvan topluluklarının yaşam ortamlarını desteklemektir (Can ve Taş; 2012). Açıklanan özelliklerinin yanı sıra buharlaşma, taşkın ve nemlenme özellikleri ile birer klimatalojik düzenleyici

olma özelliği taşır (Güney, 1995). Sulak alanlar yerküre üzerinde tropikal ormanlarla birlikte en yüksek miktarda organik madde üreten ekosistem olma özelliğine sahiptir (Korkmaz ve Gürbüz; 2008). Bir başka ifade ile yerküre üzerindeki karasal ekosistemin devamlılığı için sulak alanlar vazgeçilemez bir role sahip olup etkileşim halinde oldukları diğer sistemler ile birlikte canlılığın devamlılığı için hayati görevler üstlenmişlerdir.

İçinde bulunduğumuz dönemde Dünya üzerindeki en büyük çevre sorunların kökeninde insanoğlu tarafından ekosistem ve üyelerine bilinçli veya bilinçsiz şekilde yapılan müdahaleler gelmektedir. Beşeri faaliyetler sonucunda dolaylı ya da dolaysız olarak yer küre sulak alanları doğal sistemin öngörmediği şekilde değişikliğe uğramaktadır (Karadeniz vd., 2009; Ataol, 2010). Antropojenik müdahaleler iklim sisteminden (Türkeş, 2008; Demir, 2009; Çiçek ve Duman, 2015) hidrolojik döngüye (Ramanathan vd., 2001; Aydın vd., 2017) kadar birçok sistemin işleyişini bozduğu gibi kuşkusuz bu değişim dolaylı olarak sulak alanları etkilemektedir. Benzer şekilde, arazi örtüsünü değiştirecek her türlü antropojenik faaliyete bağlı olarak doğrudan sulak alanlar üzerinde baskı oluşmakta ve sulak alan kayıpları yaşanmaktadır (Alevkayalı ve Tağıl, 2018; Kale vd. 2019; Ataol ve Kale, 2022).

İnsanoğlu tarafından şekillendirilen medeniyet tarih boyunca yaşama elverişli yerlerde gelişme eğilimi sergilemiş olup güncel olarak da sergilemeye devam etmektedir. Yaşama elverişli bölgeler ise jeomorfoloji ve jeomorfolojik birimler ile yakından ilişkidir (Türkan, 2013). Yaşama elverişli olma kıstası içerisinde en önemli unsurların başında kuşkusuz su kaynaklarının

mevcudiyeti gelir. İnsanoğlu bulunduğu coğrafyada medeniyeti şekillendirirken her zaman su kaynakları açısından zengin yerleri kendine merkez olarak seçmiştir. Kuşkusuz medeniyetimizin şekillenmesinde Anadolu'nun sahip olduğu doğal ortam özellikleri büyük bir yer tutmaktadır. Anadolu sahip olduğu yeraltı ve yerüstü su kaynakları ile birlikte geniş sulak alanlarıyla özellikle güney ve güneydoğusunda yer alan komşu coğrafyalara oranla görece olarak daha zengindir. Bu zenginlik, geçmişten günümüze gelen süreçte Anadolu'nun bulunduğu coğrafyada cazibe merkezi olmasının temel nedenleri arasında gösterilebileceği gibi iklim değişikliği ve etkileri ile karşı karşıya kalınan içinde bulunduğumuz dönemde Anadolu'nun sahip olduğu stratejik önemi bir kez daha perçinlemektedir.

Önemli sulak alanlara ev sahipliği yapan Anadolu Yarımadası üzerinde antropojenik baskı gün geçtikçe artmaktadır. Sulak alanların ıslahı kapsamında kamu kurumları planlı olarak sulak alanları kurutma faaliyeti yürütmüştür (Güney, 1995). Özellikle artan şehirleşme ihtiyacına çözüm arayışı içerisinde doğal sistem özellikleri göz ardı edilerek gerçekleştirilen şehirleşme süreci çevre sorunlarını beraberinde getirmiştir (Erkal ve Taş; 2013). Bu durum Anadolu'nun farklı bölgelerinde sulak alan kayıpları temelli büyük çevre sorunları ile karşı karşıya kalınmasına neden olmuş (Ataol, 2010; Yiğitbaşıoğlu ve Uğur, 2010) ve olmaya devam etmektedir.

Bu çalışmaya konu olan Sakarya Havzası yaklaşık olarak 58160 km² yüz ölçümüne sahip olup Sakarya Nehri ve yan kolları tarafından drene edilmektedir (Şekil 1). Havza kuzeyde Karadeniz'e; doğuda Batı Karadeniz ve Kızılırmak havzalarına; güneyde Konya

ve Akarçay kapalı havzalarına; batıda Büyük Menderes, Gediz, Susurluk ve Marmara havzalarına komşudur. Porsuk Çayı, Ankara Çayı, Karasu Çayı, Göksu Çayı ve Mudurnu Çayı havzadaki önemli yan kollar arasında yer alır. Türkiye yağış ortalamasının altında yağış miktarına sahip olan havza (Kale, 2020), Türkiye yenilenebilir su potansiyelinin %3,43'üne sahiptir (Akın ve Akın, 2007). Türkiye yüz ölçümünün yaklaşık % 8'ine denk gelen su toplamama alanı ile Sakarya Havzası, Türkiye'nin önemli sulak alanlarına ve kentleşme sürecinde hızlı adımlarla ilerleyen birçok ile ev sahipliği yapmaktadır. Güncel olarak Sakarya Havzası aşağı çığırı, yukarı ve orta çığırına oranla göller açısından daha zengindir. Havzanın yukarı çığırındaki en büyük göl Ilgın (Çavuşçu) Gölü (1072 m)'dür. Mogan Gölü (972 m) ve Eymir Gölü (969 m) ise havzanın orta çığırda yer alan önemli göller arasındadır. Havzanın aşağı çığırında ise Sapanca Gölü (31 m), Taşkısığı Gölü (13 m), Tekke Gölü (25 m) ile Büyük ve Küçük Akgöl (4 m) yer alır. Aynı zamanda havza genelinde bulunan birçok sulak alan güncel olarak Çevre ve Şehircilik Bakanlığı tarafından korunan alan² statüsünde değerlendirilmektedir. Balıkadamı Sulak Alanı, Acarlar (Gölü) Langoz Ormanı Sulak Alanı, Ilgın (Çavuşçu) Gölü Sulak Alanı, Keremali Sulak Alanı ve Akgöl Sulak Alanı korunan alan statüsüne haiz sulak alanlar arasındadır. Ankara'nın 17 km güneyinde yer alan Mogan Gölü ve yakın çevresinde yer alan drenaj

² Biyolojik çeşitliliğin, doğal ve bununla ilişkili kültürel kaynakların korunması ve devamlılığın sağlanması amacıyla ilgili mevzuata göre yönetilen koruma statüsü bulunan kara, su ya da deniz alanları.

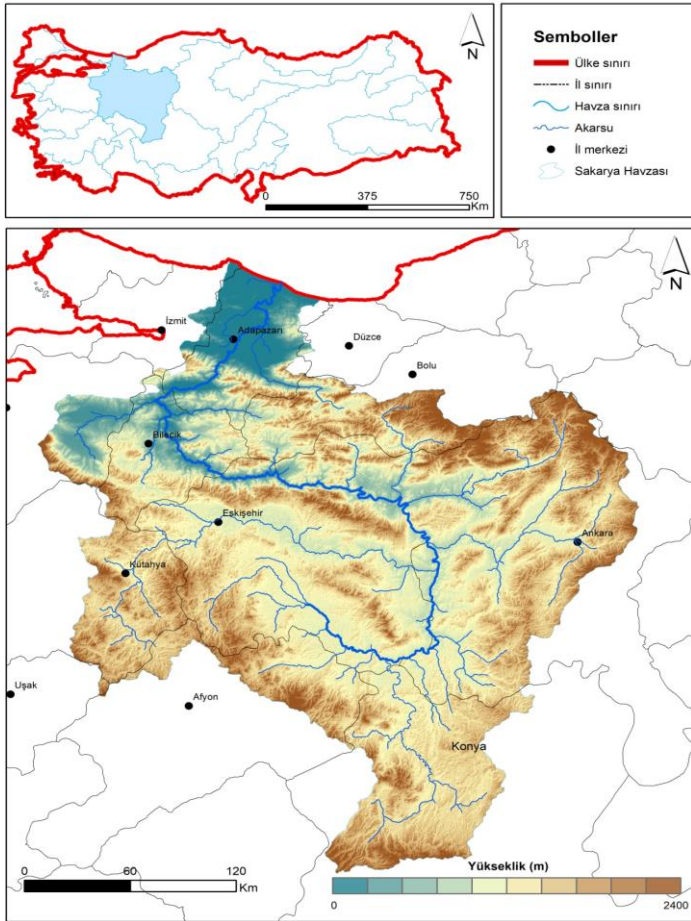
alanı ise Gölbaşı Özel Çevre Koruma Bölgesi³ adıyla Türkiye’de yer alan sayılı çevre koruma bölgeleri arasında yer alır.

Sulak alanlar açısından oldukça zengin olan havza genelinde yapılan farklı iklim projeksiyonları, 2100 yılına kadar geçen süreçte kuzey-güney aksı boyunca havzaya düşen yağış miktarının azalacağı ve aynı dönemde ortalama sıcaklıkların kuzey-güney aksı boyunca artacağı yönündedir (Kale, 2020). Bu durum iklim değişikliği çerçevesinde havza sulak alanlarının üzerindeki baskının artacağı düşüncesini desteklemektedir.

Türkiye’nin önemli kentleri arasında yer alan Afyonkarahisar, Ankara, Bilecik, Bolu, Bursa, Çankırı, Düzce, Eskişehir, Kocaeli, Konya, Kütahya, Sakarya ve Uşak illeri tamamen veya kısmen havza sınırları dâhilinde yer almaktadır. Özellikle havzanın aşağı çığırında yer alan Bursa, Düzce, Kocaeli ve Sakarya illeri ile birlikte orta çığırında yer alan Ankara ve Eskişehir illeri önemli sanayi kuruluşlarına ev sahipliği yapmaları noktasında şehirleşme sürecinde hızlı bir şekilde ilerlemektedir. Havzanın aşağı çığırında yer alan ve 1954 yılında il olan Sakarya bütünü ile sulak alanlarla kaplı bir coğrafya üzerinde yer almaktadır. Güncel olarak Ankara ve Eskişehir illeri sınırlarlı dâhilinde yer alan sulak alanların büyük bir kısmı yerleşme bölgeleri ve sanayi tesisleri gelişim eksenini üzerindedir. Başkentin dünyaya açılan kapısı olma özelliği taşıyan Esenboğa Havaalanı kısmen doğal bir sulak alan üzerinde inşa edilmiştir.

³ 22.10.1990 tarih ve 90/1117 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile Özel Çevre Koruma Bölgesi olarak tespit ve ilan edilmiştir.

Sakarya Havzası sulak alanları iklim değişikliğinin yanı Türkiye ekonomisi için oldukça büyük katma değer taşıyan kentlerin gelişme baskısını da yakından hissetmektedir. Bu çalışmada antropojenik baskıyı net bir şekilde hisseden Sakarya Havzası sulak alanlarındaki alansal değişim ve sulak alanların güncel durumu araştırılmıştır.



Şekil 1. Çalışma sahasına ait lokasyon haritası.

Materyal ve Yöntem

Çalışma genelinde sulak alanlar; karasal ekosistem üzerinde herhangi bir sahanın su yılının tamamında veya belirli bir bölümünde suyla kaplı olması kistası dikkate alınarak belirlenmiştir.

Sakarya Havzası sulak alanlarında gerçekleşmiş olan değişim ve sulak alanların güncel durumunun araştırıldığı bu çalışma yüzyıla yakın bir dönemi kapsamaktadır. Çalışma genelinde veri analizi ve hesaplamalar için Coğrafi Bilgi Sistemleri (CBS)'nden faydalanılmıştır. Bu kapsamda çalışmada ArcGIS 10.7.1 programı ve ilgili modülleri kullanılmıştır.

Çalışmada kullanılan veri setinin iki temel girdisi bulunmaktadır. Bunlar referans sulak alan ve güncel sulak alan katmanlarından oluşmaktadır. Referans sulak alan katmanı, ulaşılabilen en eski tarihli topografya haritalarının (1/200.000 ölçekli) Sakarya Havzası sınırları dâhilinde yer alan paftalarının sayısallaştırılması ile elde edilmiştir. 123 paftadan oluşan ve Türkiye'nin ilk modern anlamda üretilen topografya haritaları olma özelliği taşıyan paftalar, 1911 – 1929 yılları arasında Bonn Projeksiyonuna göre hazırlanmıştır (Türkezer ve Çobanoğlu, 2012). Referans sulak alanlar, ilgili paftalardaki⁴ hidrografya öğeleri dikkate alınarak göl, mevsimlik göl, bataklık, ıslak çayır ve baraj gölü veya gölet şeklinde beş grup

⁴ 1/200.000 ölçekli orijinal paftalar sonraki süreçte Türkçeye dönüştürülmüş, yol ve isim değişiklikleri ile birlikte güncel bazı veriler eklenerek güncellenmiştir. Bu kapsamda, 1942 tarihinde ikinci kez basılan Ankara Paftasına Cumhuriyetin ilk barajı olma özelliği taşıyan Çubuk Barajının işlendiği görülür. Buna karşın haritalardaki morfoloji unsurları 1/200.000'lik orijinal paftaları referans almaktadır.

altında toplanmıştır. Çalışmanın güncel veri seti ise Avrupa Çevre Ajansı tarafından yürütülen Çevresel Bilginin Koordinasyonu Projesi kapsamında hazırlanmış olan 2018 tarihli CORINE (Coordination of Information on the Environment- Çevresel Bilginin Koordinasyonu) arazi örtüsü raster verisinden itibaren üretilmiştir. CORINE veri seti kapsamında ayrıştırılmamış olan baraj rezervuarları ve göletler güncel uydu görüntüleri yardımı ile belirlenerek 2018 tarihli CORINE veri setinde güncellenmiştir. CORINE veri seti içerisinde doğrudan ayrıştırılamayan doğal göl ve yapay göller ortaya çıkartılmıştır. Bu kapsamda 2020 ve 2021 yılların ait WorldView-2 uydu görüntülerinden faydalanılmıştır.

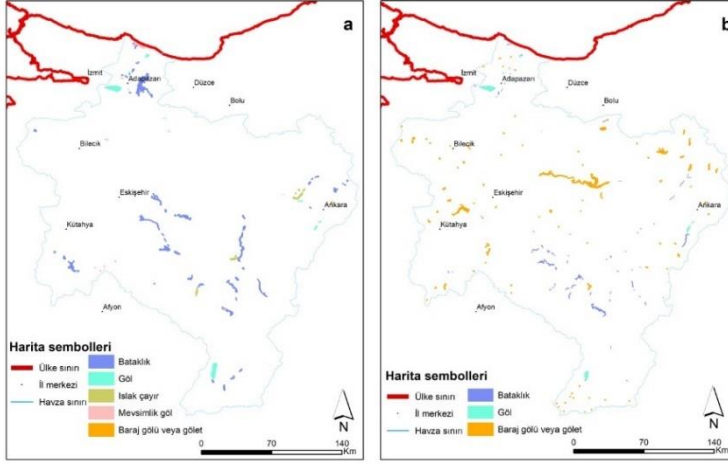
Bulgular

1911 – 1930 yılları arasına tarihlenen topografya haritaların sayısallaştırılması ile elde edilen referans sulak alan haritası ve 2018 CORINE verilerinden itibaren üretilen sulak alan haritası karşılaştırmalı olarak Şekil 2’de verilmiştir. Sakarya Havzası referans sulak alan haritasında 531,13 km² sulak alan varlığı belirlenmiştir. Bataklık, göl, ıslak çayır, mevsimlik göl baraj gölü veya gölet şeklinde gruplandırılan sulak alanlar sırası ile toplam sulak alanların %69,29, %21,09, %6,19, %3,28 ve %0,15’ini oluşturmaktadır. Referans haritada sulak alanlarının tamıma yakını (%99,85)’i doğal olma özelliği taşımaktadır. 2018 yılında ise Sakarya Havzası’nda 422,50 km² sulak alan varlığı tespit edilmiştir. Bataklık, göl ile baraj gölü veya gölet şeklinde sınıflandırılan sulak alanlar toplam sulak alanların sırasıyla %30,27, %19,69 ve %50,04’ünü

oluşturmaktadır. Söz konusu dönemde tespit edilen sulak alanların %49,96'sı doğal olma özelliği taşımaktadır.

Çalışma dönemi sonunda Sakarya Havzası sulak alan varlığının alansal olarak %20,45 oranında azaldığı belirlenmiştir. Sadece doğal sulak alanlar dikkate alındığında ise daha dramatik bulgulara ulaşılmıştır. Doğal olma özelliği taşıyan sulak alan varlığının alansal olarak çalışma dönemi sonunda %60,20 oranında azaldığı tespit edilmiştir. Bir başka ifade ile baraj gölü ve gölet gibi yapay su kütleleri dikkate alınmadığı takdirde havza genelinde yer alan doğal sulak alanların yarısından fazlası nitelik ve fonksiyonunu kaybetmiştir.

Doğal sulak alan varlığının çok büyük bir kısmını kaybeden havza genelinde alansal olarak göllerde %25,74 ve bataklıklarda %65,25 oranlarında kayıp gerçekleşmiştir. Havza genelinde göllerin dörtte biri bataklıkların ise üçte ikisi yok olmuştur. Buna karşın Sakarya Havzası genelinde baraj gölü veya gölet sayısı ve alansal dağılımında oldukça yüksek miktarda artış gerçekleştiği belirlenmiştir. Dönem sonunda Sakarya Havzası su varlığı içerisinde yer alan baraj gölü veya göletlerin alansal dağılımında 261 kat artış gerçekleştiği tespit edilmiştir.



Şekil 2. (a) Sakarya Havzası Sulak alanları – Referans (b) Sakarya Havzası Sulak alanları – Güncel.

Sulak alan iken 2018 yılı verilerine göre sulak alan olma özelliğini kaybeden alanlardaki değişim Tablo 1 ve Şekil 3’de verilmiştir. Bataklık olma özelliği taşıyan sulak alanların, alansal olarak %2,23’ü yapay bölgeye⁵, %80,04’ü tarımsal alana⁶ ve %11,87’si

⁵ CORINE sınıflandırmasına göre yapay bölge; şehir yapısı (sürekli şehir yapısı, kesikli şehir yapısı), endüstri, ticaret ve ulaşım birimlerini (endüstriyel ve ticari birimler, karayolları-demiryolları ve ilgili alanlar, limanlar, havaalanları), maden ocağı boşaltım ve inşaat sahaları (maden çıkarma sahası, boşaltım sahası, inşaat sahası) ile birlikte yapay tarımsal olmayan yeşil alanları (yeşil şehir alanları, spor ve eğlence alanları) ifade etmektedir.

⁶ CORINE sınıflandırmasına göre tarımsal alan; ekilebilir alanlar (sulanmayan ekilebilir alan, sürekli sulanan ekilebilir alan, pirinç tarlası), sürekli ürün veren alanlar (üzüm bağları, meyve bahçeleri, zeytinlikler), meralar ile karışık tarımsal alanları (sürekli ürünler ile birlikte bulunan senelik ürünler,

orman veya yarı doğal alana⁷ dönüşmüştür. Bataklık olma özelliği taşıyan sulak alanların alansal olarak sadece %5,75'i ilksel halini koruyabilmiş ve geri kalan kısmı ise baraj gölü veya gölete dönüşmüştür. Göl olma özelliği taşıyan sulak alanların alansal olarak %3,34'ü yapay bölgeye, %27,16'sı tarımsal alana ve % 8,86'sı orman veya yarı doğal alana dönüşmüştür. Göl olma özelliği taşıyan sulak alanların alansal olarak %57,87'si ilksel halini korurken %1,78'i ise bataklığa dönüşmüştür. Islak çayır olma özelliği gösteren sulak alanların alansal olarak %27,19'u yapay bölgeye, %64,13'ü tarımsal alana ve %8,86'sı ise bataklığa dönüşmüştür. Mevsimlik göl olma özelliği sergileyen sulak alanların alansal olarak %0,97'si yapay bölgelere, %37,32'si tarımsal alanlara ve %52,32'si orman ve yarı doğal alanlara dönüşmüştür. Özellikle bataklık, göl, ıslak çayır ve mevsimlik göl olarak sınıflandırılan doğal sulak alanların çok büyük bir kısmının muhtelif tarımsal faaliyetlerin gerçekleştiği sahalara dönüştüğü tespit edilmiştir (Tablo 1 ve Şekil 3).

karışık tarım alanları, doğal bitki örtüsü ile birlikte bulunan tarım alanları, ormanla karışık tarım alanları) ifade etmektedir.

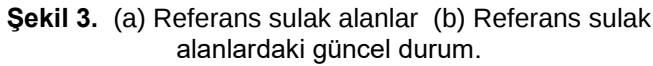
⁷ CORINE sınıflandırmasına göre orman veya yarı doğal alan; ormanları (geniş yapraklı ormanlar, iğne yapraklı ormanlar, karışık ormanlar), maki ve otsu bitkiler (doğal çayırliklar, fundalıklar, sklerofil bitki örtüsü, bitki değişim alanları) ile bitki örtüsü ile kaplı olmayan veya az miktarda bitki örtüsü ile kaplı olan açık alanları (sahiller-kumsallar-kumullar, çıplak kayalıklar, seyrek bitki alanları, yanmış alanlar, buzul ve kalıcı kar) ifade etmektedir.

		Referans sulak alan				
		Bataklık	Göl	Islak çayır	Mevsimlik göl	Baraj gölü veya gölet
Yapay bölgeler	Sürekli şehir yapısı (%)		0,18			
	Kesikli şehir yapısı (%)	1,24	1,13	7,40	0,41	
	Endüstriyel veya ticari yapı (%)	0,41	0,91	6,84	0,56	
	Karayolu veya demiryolu ile ilgili alan (%)		0,66	1,15		
	Havalandırma (%)	0,29		4,33		
	Maden çıkarma sahası (%)	0,10				
	İnşaat alanı (%)	0,19		6,75		
	Spor ve eğlence alanı (%)		0,45	0,72		
Tarımsal alan	Sulanmayan ekilebilir alan (%)	10,70	22,44	24,97	3,78	
	Sulan alan (%)	49,98	0,97	33,35	15,15	
	Pirinç tarlası (%)	0,97				
	Mevve bahçesi (%)	0,53	0,19		2,93	
	Mera (%)	10,09	0,70	1,91	1,97	
	Karışık tarım alanı (%)	6,44	2,48	1,04	8,09	
	Doğal bitki örtüsü ile birlikte olan tarım alanı (%)	1,33	0,38	2,86	5,40	
Orman ve yarı doğal alanlar	Geniş yapraklı orman (%)	7,27	4,61		42,42	
	İğne yapraklı orman (%)	0,15	0,06		1,60	
	Karışık orman (%)		0,30			
	Doğal çayırılık (%)	1,76	0,06		0,40	
	Bitki değişim/geçiş alanı (%)	0,83	1,71		7,90	
	Sahil, kumsal veya kumul (%)	0,10				
	Çıplak kava (%)	0,15				
	Sevrek bitki örtüsüyle kaplı alan (%)	1,60	2,12			
Sulak alan	Karasal bataklık (%)	5,75	1,78	8,68	9,39	
	Göl (%)		58,87			
	Baraj gölü veya gölet (%)	0,11				100

Tablo 1. Referans sulak alanlarda gerçekleşen alansal değişim.

Havzanın yukarı çıkırında yer alan Ilgın (Çavuşcu) Gölü⁸ bulunduğu coğrafyanın en büyük tatlı su gölü konumundadır. Tektonik hareketlerin kontrolünde oluşmuş olan göl taşkın dönemleri dışında dışa kapalı drenaja sahiptir. Çalışma dönemi sonunda göl ekosisteminde %50'yi aşan sulak alan kaybı olduğu belirlenmiştir. 2018 yılı itibari ile referans haritada su ile kaplı olan göl çanağının çok büyük kısmında su kütlesi olmadığı, göl çanağının kuzey ve güney kesimlerinin inşa edilen set ve yol marifetiyle birbirlerinden ayrıldığı ve gölün alansal olarak küçüldüğü belirlenmiştir. Kuzeyde kalan göl çanağının sulak alan statüsünü kaybettiği ve göl aynasının güncel olarak tarımsal faaliyete ev sahipliği yaptığı tespit edilmiştir. Tüm bunlara ek olarak göl çanağında ve çevresinde linyit ocaklarının açıldığı belirlenmiştir. Gölün kuzeyindeki doğal göl çanağı içerisinde güncel olarak Ilgın ilçe merkezi gelişim göstermektedir.

⁸ Güney (1995), Ilgın Gölü'nün Devlet Su İşleri (DSİ) Genel Müdürlüğü tarafından planlı yürütülen politikalar çerçevesinde büyük oranda kurutularak tarım arazisine dönüştürüldüğünü bu nedenle Boz Kaz başta olmak üzere birçok canlı türüne ev sahipliği yapan ekosistemin büyük bir çevre problemi ile karşı karşıya olduğunu açıklamıştır.



755

Acarlar Gölü sulak alanı içerisinde gelişen langoz ormanı sahip olduğu özellikleri ile dünya üzerindeki sayılı sulak alanlar arasında yer almaktadır. Buna karşın, sulak alandaki bataklıkların büyük oranda tarımsal faaliyet gerçekleştirilen sahalara dönüştüğü ve gölün büyük oranda küçüldüğü tespit edilmiştir.

Çalışma sırasında elde edilen bulgulardan bir diğeri, başkent Ankara'nın dünyaya açılan kapısı olma özelliği taşıyan Esenboğa Havaalanı'nın kısmen, tahrip edilmiş bir sulak alan üzerinde olmasıdır. Benzer şekilde ilde yer alan askeri havaalanlarının bir kısmı ıslak çayır veya bataklık araziler üzerinde gelişim göstermiş olup kentin en büyük oto sanayi sitesi tamamıyla yok olmuş bir bataklık üzerinde yer almaktadır.

Sonuç ve Tartışma

Su rejimini düzenleme, farklı bitki ve hayvan topluluklarının yaşam ortamlarını destekleme, buharlaşma, taşkın ve nemlenme özellikleri ile birer klimatalojik düzenleyici olma özelliği taşıyan sulak alanlar açısından Türkiye görece olarak zengin olmasına karşın, stratejik öneme haiz sulak alanlar antropojenik baskı ile karşı karşıyadır.

Bu çalışmada, Türkiye'de önemli sulak alanlara ev sahipliği yapan Sakarya Havzası'ndaki sulak alanların alansal değişimi ile birlikte sulak alanların güncel durumu araştırılmıştır. Yüzyıla yakın çalışma döneminde elde edilen bulgular Sakarya Havzası genelindeki sulak alanlarda oldukça dramatik değişiklikler gerçekleştiğini net bir şekilde göstermektedir.

Çalışma çıktıları Sakarya Havzası'nın tüm çığırlarında sulak alan kayıpları yaşandığını ortaya koymaktadır. Havza genelinde doğal sulak anlalar %60,20 oranında alansal kayba uğrarken, baraj gölü veya göletlerin alansal olarak 261 kat arttığı tespit edilmiştir. Bilinçli veya bilinçsiz şekilde yok edilen bir başka ifade ile fonksiyonel özellikleri kaybolan sulak alanların yoğun bir şekilde yerleşme ve tarımsal faaliyete açıldığı belirlenmiştir. Sakarya Havzası çalışma dönemi sonunda doğal sulak alan varlığının yarıdan fazlasını kaybetmiş durumdadır. Kuşkusuz bu durum sadece ekosistemin tüm üyeleri için hayati derecede önem taşıyan sulak alanların yok olduğu anlamına gelmeyip aynı zamanda sulak alanların etkileşim halinde olduğu alt sistemlerin de tahrip olduğunu/olacağını ifade etmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda havzada, oldukça geniş kapsamlı çevre problemleri ile yüz yüze kalınmakta olup, etkileşimli olduğu sistemler ile problemlerin daha da büyüyeceği kaçınılmaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Akın, Mutluhan, Akın, Galip. (2017). Suyun önemi, Türkiye'de su potansiyeli, su havzaları ve su kirliliği. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 47(2), 105-118.
- Alevkayalıl, Çağan, Tağıl, Şermin. (2018). Ortak Malların Trajedisi Üzerine Teoriler: Gediz Deltası'nda Arazi Kullanımı-Arazi Örtüsü Değişimi. Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, (43), 120-142.
- Ataol, Murat. (2010). Burdur Gölü'nde seviye değişimleri. Coğrafi Bilimler Dergisi, 8(1), 77-92.
- Ataol, Murat, Kale, M. Murat. (2022). Shoreline changes in the river mouths of the Ceyhan Delta. Arabian Journal of Geosciences, 15(2), 1-11.

Aydın, Oolgu., Ünalı, Ölkü. E., Duman, Neşe., Çiçek, İhsan., Türkoğlu, Necla. (2017). Türkiye’de su kıtlığının mekânsal ölçekte değeriendirilmesi. Türk Coğrafya Dergisi, (68), 11-18.

Can, Ö., Taş, Beyhan. (2012). Ramsar alanı içinde yer alan cernek gölü ve sulak alanının (Kızılırmak Deltası, Samsun) ekolojik ve sosyo-ekonomik önemi. TÜBAV Bilim Dergisi, 5(2), 1-11.

Çiçek, İhsan, Duman, Neşe. (2015). Seasonal and annual precipitation trends in Turkey. Carpathian Journal of Earth and Environmental Sciences, 10(2), 77-84.

Demir, Aynur. (2009). Küresel iklim değışikliğinin biyolojik çeşitlilik ve ekosistem kaynakları üzerine etkisi. Ankara Üniversitesi Çevrebilimleri Dergisi, 1(2), 37-54.

Gönençgil, Barbaros. (2008). Tehdit altındaki kıyı alanlarına bir örnek: Acarlar Longozu-Karasu, Sakarya. Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi (TÜCAM) V. Ulusal Coğrafya Sempozyumu, Ankara Üniversitesi.

Güney, Emrullah. (1995). Türkiye’de sulak alanların çevre sorunları. Türk Coğrafya Dergisi, (30), 41-52.

Kale, M. Murat, Ataol, Murat, Tekkanat, İlyas S. (2019). Assessment of shoreline alterations using a digital shoreline analysis system: a case study of changes in the Yeşilirmak Delta in northern Turkey from 1953 to 2017. Environmental monitoring and assessment, 191(6), 1-13.

Kale, M. Murat. (2020). İklim Değışikliğı Çerçevesinde Ankara İli Ana Su Havzaları Gelecek Projeksiyonu: Sakarya ve Batı Karadeniz Havzaları. Coğrafi Bilimler Dergisi, 18(2), 191-215.

Karadeniz, Nilgün, Tırıl, Alpay., Baylan, Emel. (2009). Wetland management in Turkey: Problems, achievements and perspectives. African Journal of Agricultural Research, 4(11), 1106-1119.

Korkmaz, Hüseyin, Gürbüz, Mehmet. (2008). Amik Gölü’nün kültürel ekolojisi. Marmara Coğrafya Dergisi, (17), 1-26.

Ramanathan, Veerabhadran, Crutzen, Paul J., Kiehl, Jeffrey T., Rosenfeld, Daniel. (2001). Aerosols, climate, and the hydrological cycle. science, 294(5549), 2119-2124.

Shiklomanov, Igor A. (1991). The world's water resources. In Proceedings of the international symposium to commemorate (Vol. 25, pp. 93-126).

Erkal, Tefik, Taş, Barış. (2013). Jeomorfoloji ve İnsan. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Türkan, Okan. (2013). Beypazarı İlçesi'nde jeomorfolojik birimler ile arazi kullanım ilişkisi. Coğrafi Bilimler Dergisi, 11(1), 53-68.

Türkeş, Murat. (2008). Küresel iklim değişikliği nedir? Temel kavramlar, nedenleri, gözlenen ve öngörülen değişiklikler. İklim Değişikliği ve Çevre, 1(1), 26-37.

Türkezer, Ali, Çobanoğlu, Selman. (2012). Türk Haritacılık Tarihi-1:200.000 Ölçekli Haritalar. Harita Dergisi 148: 25-61

UNESCO Türkiye. 20.04.2022 tarihinde <https://www.unesco.org.tr/Pages/577/212/> adresinden erişildi.

Yigitbaşıoğlu, Hakan, Uğur, Abdullah. (2010). Burdur Gölü havzasında arazi kullanım özelliklerinden kaynaklanan çevre sorunları. Ankara Üniversitesi Çevrebilimleri Dergisi, 2(2), 129-143.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE RİTÜEL VE SES İLİŞKİSİNİN ANLAM VE İŞLEVSEL BOYUTU

The Meaning and Functional Dimension of Ritual and Sound Relationship in Turkish Culture

Mustafa ARSLAN

Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Denizli/TÜRKİYE, marslan@pau.edu.tr

Abstract

Oral culture studies, which have gained importance since the 19th century, continue to be the focus of attention of different disciplines, especially with the developments in recent years. In the transfer of knowledge produced in the oral culture environment, besides language and behavior, rituals also have an important place. Rituals are, in a sense, stereotyped structures of mental perceptions, designs and beliefs. The integrity of these structures is manifested with the element of concentration, movement and sound. This stereotyped holistic structure of the ritual is essential for the continuity of the knowledge gained and learned in oral culture in terms of ensuring social cohesion. Sound has a special and meaningful place in the stereotypical holistic structure of the ritual. The sound produced by humans or other means embodies the fields of perception, belief and meaning regarding the other elements that make up the ritual structure and the relation of the ritual to the sacred. It undertakes the functions of understanding and transferring the dimensions of thought, behavior and knowledge. As the most important element of creating rhythm and harmony, it provides the shaping of the artistic form. Therefore, the relational dimension of ritual and sound provides basic indicators for understanding cultural structures with the meanings and functions they undertake. In this context, the basic indicators of the relationship between ritual and sound have a remarkable field of knowledge in the Turkish cultural

world, with the historical depth, continuity and uniqueness of the culture. The relationship between ritual and sound allows us to see and understand the common remembrance figures of the cultural field stretching from Saha Eli to Anatolia and the Balkans. It is necessary to evaluate the meaning and functional dimension of the relationship between ritual and sound by considering its reflections in the field of Turkish culture, and also in terms of understanding the place and importance of this relationship in cultural structures in general terms. In addition, the verbal-textural structure of the sound, which constitutes the integrity of the ritual structure, also allows a dimension for applying the text, texture and context-based analysis model that stands out in cultural studies. In the paper, an evaluation will be made by considering the indicators based on the ritual and sound relationship determined in Turkish culture, and the data obtained will be presented within the framework of contextual interpretations. Thus, it will be possible to understand the different meanings and functional dimensions of the voice in the field of oral culture on a broader level.

Keywords: Ritual, Voice, Verbal texture, Function

Sözlü kültür ortamında üretilen bilginin aktarımında dil ve davranışların yanında ritüellerin de önemli bir yeri bulunmaktadır. Ritüeller, sözlü kültür ortamındaki insan/insanların kendini ifade etmesi ve aidiyet bilincini geliştirmesi-pekiştirmesi bağlamındaki kalıplaşmış geleneksel uygulamalardır. Bu uygulamaların aynı zamanda ortak kültürel belleğin anlam alanını oluşturduğu ve hatırlama-aktarmakaydetme faaliyetleriyle kültürel bilgiyi ve kimliği korunabilir hale getirerek bir sürekliliğe sebep olduğu kabul edilir. Başka bir deyişle ritüel, zihinsel olarak sahip olunan algı, tasarım ve inançların dışıya yansıyan kalıplaşmış yapılarıdır. Bu kalıplaşmış yapılar, sözlü kültürde kazanılan, öğrenilen bilginin devamlılığı ve toplumsal birlikteliğin sağlanması

yönünden de elzem olarak görülür. Ritüel yapıların bütüncüllüğü, *yoğunlaşma*, *hareket* ve ses unsurlarıyla birlikte tezahür eder.

Her ne kadar bazı ritüeller “sessiz/sessizlik” özelliğine sahip olsa da; genellikle “ses”, ritüelin kalıplaşan bütüncül yapısı içinde özel ve anlamlı bir yere sahiptir. Araştırmacıların aktardığına göre; “Titreşen bir cisim tarafından yaratılan bir dalga” şeklinde tanımlanan ve farklı biçimlerde meydana gelen ses, çıkış noktasından algılanabildiği alıcıya doğru bir ortam içinde yayılır (Bayraktar; 2018: 26) Duymaya dayalı bir iletişim için gerekli temel şarttır. Walter Ong’a göre insanın, bilgi metnini aktarmak için, davranış, jest-mimik gibi diğer vasıtalarla birlikte doğal ortamın ses dünyasıyla bağlantı kurması gerekir (Ong; 2013: 20). Sesin, ilgili olduğu içeriği, ona herhangi bir şekilde benzetmek ve onunla doğrudan benzerlik ya da uygunluk ilişkisi içinde olmak suretiyle gösterebileceğine inanılır (Cassirer; 2005: 365). Dolayısıyla sesle kurulan bu bağlantı insanı sanatsal yaratıcılık boyutuna da taşımış, gündelik hayatın içindeki sıradan seslerden farklı olarak, insanın keşfettiği ve geliştirdiği sesler kültürel bir boyut kazanmıştır. Musiki bu kültürel bütünlüğün önemli alt yapılarından birini oluşturur.

Ritüel yapı ile ilişkisi bağlamında ise, insan veya başka vasıtalarla çıkarılan ses, ritüel yapıyı oluşturan diğer unsurlara ve ritüelin kutsala yönelik ilişkisine dair algı, inanç ve anlam alanlarını somutlaştırır. Ritüel ve sesin bu ilişkisel boyutu, üstlendiği anlam ve işlevlerle kültürel yapıların anlaşılmasında temel göstergeler sunmakta ve incelemeye değer bir boyut oluşturmaktadır. Ayrıca sesin ritüeli yapının bütünlüğünü oluşturan sözeldokusul yapısı, kültür

araştırmalarında öne çıkan metin, doku ve bağlam temelli inceleme modelini uygulamaya yönelik bir boyuta da imkân vermektedir. Kanaatimizce Türk kültür dünyasında da ritüel ve ses ilişkisinin temel göstergeleri, dikkate değer bir bilgi alanı oluşturmakta ve bilimsel incelemelere tabi tutulabilecek olgusal bir duruma işaret etmektedir. Bu sebeple güncel yöntemler çerçevesinde araştırılması, incelenmesi ve yorumlanması bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Saha Eli'nden Anadolu'ya ve Balkanlara uzanan Türk kültür alanının derinliğini, sürekliliğini ve kendine haslığını gösteren ortak hatırlama figürlerini açıkça görmek ve anlamak, kültürel mirasın korunması ve yaygınlaştırılması yanında geleceği inşa etmek açısından da önemlidir.

Türk kültür dünyasında, ritüel ve ses ilişkisinin anlam ve işlevsel boyutunun temelleri, pek çok kültürel yapıda olduğu gibi Türk kozmolojisinin biçimlenmesiyle atılmaya başlamış, farklı şartlar içinde değişip dönüşerek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu bağlamda çeşitli ritüel yapıların oluşmasında ve bu yapıların bileşenlerine anlam yüklenmesinde, mitolojik algı ve tasarımların önemli olduğu kabul edilmektedir. Ancak algı ve tasarımlar, “içsel algılamamanın bir sonucudur, sadece düşünülmekte, hissedilmektedir. Bu içsel durumu bilgi, görme ve duyma durumuna getirmedeki en önemli faaliyet ise kelimelere dökebilme yeteneğidir” (Lvova vd. 2013: 114). Dolayısıyla mitolojik algı ve tasarımlar, görmeye yönelik davranış, duymaya yönelik ses biçimlendirmeleriyle hem gören, duyan, bilen insanı hem de anlamlı bilginin algılama mekanı olarak ritüel yapıları meydana getirmiş olmaktadır. Araştırmacılara göre de “mitik düşünüş açısından tüm yaratıklar nasıl

ki Tanrı'nın konuşmasından başka bir şey değilse, aynı şekilde her zihinsel, tarihsel ve doğal olay da yaratmayla ilgilidir, yaratıcının yaratılanlara sürekli bir seslenişidir, her ağızda onun sesi işitilir ve bu dünyanın sonuna kadar devam eder" (Cassirer; 2005: 363).

Altay yaratılış destanında "*Göklerden gelen bir ses, Ülgen'e buyruk verdi*" (Ögel, 1989:432) şeklinde geçen ve Ülgen'e yol gösteren sestir. Uygurlar arasında "ney" ve "satar" gibi çalgılara kozmolojik anlam yüklenmiştir:

"Tanrı, Hz. Âdem'in vücudunu topraktan yarattıktan sonra ruhun tene girmesini istemiş; ancak ruh tenden korkarak girmek istememiş. Bunun üzerine Tanrı, meleklerle Hz. Âdem'in vücuduna girip saz çalmalarını emretmiş. Tenden korkup kaçan ruh, saz sesini duyunca tene girmiş ve Hz. Âdem yaratılmış. Tanrının meleklerle çalmalarını emrettiği bu saz satarmış. Satar çalındığında gökyüzündeki melekler bile ağlamış ve onların yeryüzüne damlaya gözyaşları, altın ve gümüş gibi değerli madenlere dönüşmüş. Yanardağa damlayan gözyaşları ise yakuta dönüşmüş."

"Melek, bu nesneye önce burğu ile dört delik açmış. Hz. Âdem üfleyince korkunç bir ses çıkmış. Melek bunun üzerine dört delik daha açmış ve ondan güzel bir ses çıkmış. Hz. Âdem, meleğe bu nesnenin sırrını sormuş. O da, ilk açılan dört deliğin cehennem azabından, sonraki dört deliğin ise cennetten haber verdiğini söylemiş ve fani dünyada bunu çalmasını söyleyerek gözden kaybolmuş." (Arslan-Öger, 2008: 11-12).

Yine Altay Türklerinde, kamların kutsal alana ilişkin varlıkları tasvir ederken dile getirdikleri "*yıldızlar kadar açık gözleri olan, hassas dinleyen kulakları olan*" (Lvova vd. 2013: 116) ifadesi, "görülen" kadar

“duyulan”, yani ses unsurunun da önemine işaret eder. Aynı önem insan yönünde de doğum veya ölüm ritüellerindeki uygulamalarda görülür. Ebe tarafından doğum sonrasında “Ayzıt”a yönelik düzenlenen ritüelde ocak etrafındaki çeşitli uygulamalar, gürültülü ve yüksek sesle gerçekleşir. Çünkü *“Ayzıt gürültü ve yüksek seslerle kendisine niyaz edilmesinden hoşlanmaktadır”* (Harva; 2014: 140). Çeşitli hayvanların kemikleri beşiklere asılır, bunların “tıngırtılarının çocuklara huzur verdiğine inanılır” (Harva; 2015: 333). Yine defin törenlerindeki dualarda *“Ela gözlerimle görür müyüm/Aya benzer kulaklarımla duyar mıyım”* (Lvova vd. 2013: 117); veya *“Ala şahin tam önünde bağırsa, boz kartal iki omzumda bağırsın, boz kartal iki omzumda seslensin!”* (İnan; 1986:132) ifadeleri aynı düşünceyle ilgilidir.

Saha Türklerinin mitolojik algı ve tasarımlarında da ses, önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Saha inancında kutsal varlık *“Ürüng Ayıg Toyon”*, “iyilik” özelliğine sahiptir ve iyilik *“gönlün hoşlandığı, gözün sevdiği görüntü, kulağın beğendiği ses”* şeklinde belirtilir. Aynı inanç sistemine göre, *“Ürüng Ayıg Toyon”*un sevdiği ses çoktur, seslerin hepsi dinçleştirir, bir işi yapmaya, geliştirmeye yardım eder. Kutsal varlıkların (ayılar) seslerinden biri *“gök gürültüsü”* sesidir ve *“oyun davulu”* (düngür) sesiyle aynıdır. Bu sebeple *“oyun davulu”* (düngür) gürlediğinde kötü ruhlar kaçarlar. Bunun dışında kutsal varlıklar kendi sesleri olduğundan çan sesini de severler. Çan sesi çınlandığında kötü ruhlar uzaklaşırlar. Ağız kopuzunun sesi de *“Ürüng Ayıg Toyon”*un sesidir. Ağız kopuzunu titretip ses çıkartıldığında “iyi varlıklar” (Ayıklar) yaklaşır.

Ayrıca “*tabiattaki yaprakların hışırtısı, nehirlerin çağlaması, ak turna kuşunun çığlığı, tarla kuşunun civıltısı*” hep kutsal varlığın “*dua ve sevgi*” içeren sesidir. “*Ürüng Ayığ Toyon*” cırlama şeklinde çıkartılan sesleri de sever. “*Olonho*” icralarındaki gibi “*cırlama şeklinde çıkarılan bu sesler ona hızlıca ulaşır ve onu daha güçlü kılar*”. Diğer taraftan öteki âlemlere ilişkin bazı kutsal varlıkların ve mekânların insanlar tarafından algılanması da sadece ses yoluyla gerçekleşir.

“Alt Âlem kuru karaçam ağaçlı, ölüp düşen otlu, ağaçlı bir âlem imiş. Burada bulunan bütün ne varsa çürümüş, bataklıkta saplanmış, hiçbir şeyin görünmediği bu karanlık âlemde sadece çığlıklar, inlemeler işitilmiş”. “Ateş iyesi, uzun kırçıl sakallı, ağarmış saçlı, kürk elbisesi olan ve çok konuşan bir ihtiyarmış. Onu “oyun” yahut insan sesini anlayacak çağdaki küçük çocuk işitebilirmiş” (Afanesyev; 1993: 8-28).

Sesin mitolojik algı ve tasarımları çeşitli kültlere ilişkin inançlarda da görülür. Hızır kültürüne yönelik rivayetlerde “Hızır’ın günlerce yol aldıktan sonra ilahî bir ses duyduğu, o sesin geldiği yere gidince de orada hayat çeşmesini bulduğu; suyundan içip yıkandıktan sonra hem ebedi hayata kavuştuğu hem de insanüstü güçler, kabiliyetler kazandığı” anlatılır (Ocak; 1990: 57). Sibiryâ’da “Ormanın Efendisi, insanlara nadiren görünür, ancak insanlar sık sık onun sesini bağıırken, ağlarken veya kahkaha atarken duyabilirler. Bazen de Ormanın Efendisi ormanda dolaşanları kendisine çekmek için insan sesini taklit eder” (Harva; 2015: 316). Altay tatarları ava giderken evde kalanlara “gürültü yapmamalarını” tembih ederler; çünkü “Ormanın Efendisi gürültüden hoşlanmaz”. Yakutlarda ise bunun aksine

“gürültüden ve kahkahadan hoşlanan bir ruh” (Harva; 2015: 317) olduğuna inanılır. Benzer inançlar su ve toprak kültleri etrafında da karşımıza çıkar. Bazı dönemlerde çocuklarıyla birlikte karaya çıkan “Suyun Efendisi”, çocuklarını bir öküzün üzerine bindirip “çeşitli sesler çıkartarak yollarda dolaşırlar”. İnsanlar bu sesleri duymak için belli yerlerde bekleyip, duydukları seslerden geleceğe dair kehanetler çıkarmak için beklerler (Harva; 2015: 325). Av törenlerinde, kutsallık atfedilen hayvanlar hakkında kötü sözler söylenmez, çünkü “toprak, sesleri onlara iletmektedir”, “toprak onların kulağıdır” (Harva; 2015: 330).

Ritüel ve ses ilişkisinin en açık örnekleri kamların/şamanların uygulamalarında karşımıza çıkar. Şamanın tören sırasında kullandığı en önemli araçlarından biri davuldur. Davul kötü ruhları kovup kaçırmak yanında öteki dünyanın yolunu açan anahtardır. Bazı şamanlar davul yerine telli çalgılar, çanlar, ziller kullanır (And; 2016: 91). Diğer taraftan Şaman giysilerinin önemli parçalarından biri çan, çingiraktır.

“Kolların aşağı kısmına küçük bakır çanlar (küzüğü) ya da çingirak bağlanır. Sağ kolunda dört, sol kolunda beş, toplam dokuz adettir. Küçük çanlar ve çingiraklar şaman için Tanrı tarafından verilmiş zirhtir ve şaman kendisini kötü ruhların saldırısından küçük çanların tıngırtısıyla korur” (Anohin; 2006: 45).

Türk kozmolojisinden kaynaklanan algı ve tasarımlarla biçimlenen bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu örnekler, şekil ve uygulama olarak farklı zaman ve mekânlarda bazı değişimler gösterse de içerik olarak aynı algı ve tasarım kaynağından

beslenerek özellikle çağırmak, seslenmek ile ilişkili olan “dua” anlamında bir süreklilik kazanmıştır. Türkçe’deki “alkış, kargış” sözlerine karşılık gelen dualar, “yalın halleriyle yüce kudretlerin yardımını ve acımasını sağlamak, onları harekete geçirmek için, insanın içinde bulunduğu duruma göre o anki seslenişidir” (Örnek; 2014: 77-82). Dede Korkut Kitabı’ndaki “yom/yöm” vermek ifadesi ve uygulamaları da, yukarıda belirtilen kozmolojik algı ve tasarımların “dua” şeklindeki biçimlenmesi ve anlam kazanmasıyla ilişkilidir. Aynı ilişkiyi Anadolu ve Balkanlardaki pek çok ritüel yapılanması içinde de görmek mümkündür. Osmanlı döneminden beri, *“Eskiden tekkelerde, âyin sırasında, saraylarda, muayyen merâsim sırasında hep bir ağızdan yüksek sesle okunan ilâhi veyâ duâ”* (Devellioğlu; 2009: 297) şeklinde tanımlanan “Gülbank”lar, ritüel ve ses ilişkisinin en yaygın örneklerini oluştururlar. Gölpınarlı ve Boratav’ın aktardığı şu örnek bunu açıkça göstermektedir:

“Mihterlerin nevbete başlarken, Çavuşların, Padişahlar ve Vezirler ata binerlerken bir ağızdan makamsız, usulsüz bağrısmaları ve bülbül sesi mânalarına gelirse de mürettep ve seci’li dualara ıtlak olunur. Bu dualar, Dede ve Baba tarafından yüksek sesle ve hızlı hızlı okunurken Dervişler, umumiyetle ellerini mühürleyip, yâni parmakları bitişik olarak sağ ellerinin ucunu sol elleri üstüne koyup başlarını secde vaziyetinde ellerinin üstünde vaz’ederek “âmin” yerine bir ağızdan “Allah Allah” diye bağırırlar. Gülbengin sonunda Dede veya Baba “Hû” diyip ellerini öperek başlarını kaldırırlar” (Gölpınarlı- Boratav; 2017: 379).

“Belirli bir eda ile yüksek sesle okunmaya elverişli, melodik yapıda olmaları” sebebiyle Gülbanklar, günümüzde hala özellikle Cem törenlerinde farklı

tematik yapılanmalarla yaygın olarak icra edilmekte (Erdem Kük; 2021), ritüel-ses ilişkisinin anlam ve işlev boyutunu yansıtmaktadırlar. Örnek olarak bu toplantılarda “Nade Ali” şeklinde anılan dua, “Ali’ye seslenme”, “Ali’yi yardıma çağırma” anlamına gelir (Erdem Kük; 2021: 93). Yine Nevruz Cemi ritüellerinde “dede” tarafından söylenen “Hızır, Kurban, Nevruz, Muharrem Ayı” gibi kült veya “doğum, nikâh, sünnet, ölüm” gibi geçiş töreni nitelikli dilekler, gülbanklar vasıtasıyla dile getirilir. Ayrıca bu ritüellerde, toplantının düzenini sağlamak maksadıyla da “ses” unsurundan faydalanılır: Ayin-i Cemlerde gözcü, asasını yere vurarak “Gerçeğe Hu!” diye seslenerek talimleri uyarır (Erdem Kük; 2021: 102-158). Zakirler Cem sırasında ritüel ve hizmetlerin içerik ve işlev özelliklerine uygun deyiş, nefes, düvaz imam, tevhid, miraçlama, semah ve mersiye türündeki manzum metinleri geleneksel sazları eşliğinde ocaklara ve yörelere özgü yerel ezgilerle icra ederler (Akin; 2020: 100).

Ritüel ile ses ilişkisinin oluşturduğu bu anlamsal yapı, Anadolu ve Balkanlarda toplumun farklı geleneksel uygulamalarında da varlığını sürdürmektedir. Ay ve güneş tutulmaları sırasında “felaket”in giderilmesi için davul ya da teneke gibi şeylere vurularak gürültü çıkarılması, yüksek sesle bağırarak çan çalınması, tüfek atılarak kötü varlıklar korkutulması, tarihi kaynaklarda zikredilmek yanında Anadolu’da yaygın olarak yaşamaktadır (Boratav; 1994: 18). Araştırmacılar yağmur yağdırma ritüellerinde gerçekleştirilen havaya silah atma, çeşitli sesler çıkararak belirli davranışlarda bulunma gibi eylemlerin kaos ortamı yaratarak kozmosu gerçekleştirme şeklinde yorumlanabileceği de ifade ederler (Köse, 2021: 85).

Kaz dağlarında yaşayan Yörük-Türkmenlerden derlenen “Yağmur Duası” içerikli “Kepçecik” ritüelinde “kepçeci olan çocuğun üstüne muşamba ve ayağına çizme giydirilir, muşambanın üstüne birbirine bağlı 50 adet çan takılır. Akşam vakitlerinde kepçeci çocuk diğer çocukların önünde ‘Sıra sıra bacalar/ İşte geldi hocalar/Ver Allah’ım ver/ Sicim gibi yağmur’ derler” (Yolcu, , 2020, 60). Bunlara Anadolu’nun farklı yerlerinde “yağmur duası, arık arıtma, koç katımı, saya gezme, kök meşribi, bağbozumu, saban toyu” gibi hayvancılığa, çiftçiliğe, berekete bağlı düzenlenen ritüellerdeki (Çelepi; 2017: 103- 148); “delbekçi kadınlar” (Çelepi-Kocabıyık; 2021) eşliğinde gerçekleşen düğün gibi geçiş dönemi törenlerindeki ya da çeşitli şekillerde ve yerlerde oynanan oyunlardaki (And; 2016: 143-289) göstergeleri de ilave etmek mümkündür. Bunlarda da, insan sesiyle söylenen türküler, maniler yanında davul, zurna başta olmak üzere musiki aletleriyle çıkarılan ezgilerin bütünlüğünde ritüel-ses ilişkisi kurulmuş olur ve bu anlamsal yapının tarihsel sürekliliğine işaret eder.

Verilen örneklerde de görüldüğü gibi geçiş, takvim ya da kriz ritüellerinin bütüncül yapısında ses, “mimiksel davranış, benzerliğe dayalı ve sembolik bir form” (Cassirer; 2005: 340) özellikleriyle kültürel bir anlam alanı oluşturmuştur. Bu anlamda ses, “kelamın gücüyle insanın tabiattan gelecek tehlikelere karşı kendini koruma duygusunun bir tezahürü” olarak “ruh ve iyeleri sözün gücüyle etkilemek” (Duymaz; 2002: 14) çabasının sözel dokuya ilişkin en temel vasıtasıdır. Ritüel yapıyı oluşturan unsurlara ve ritüelin kutsala yönelik ilişkisine dair algı, inanç ve anlam alanlarının somutlaştıran, düşünceyi ritüel

davranışa dönüştüren, anlaşılmasını sağlayan bir unsur olarak, anlam örüntülerini biçimlendirme ve aktarma işlevini üstlenir. Sesin bu anlam alanı ve aktarmaya dayalı işlevsel boyutu, insanın biyolojik ve psikolojik yapısıyla da yakından ilişkilidir. Çünkü somutlaşan ses bütünlüğündeki “konuşma” ve ahengi sağlayan “musiki”, “beyinde özel merkezde temsil edilen birer biyolojik ve psikolojik melekedirler” (Songar; 1992: 297). Bu yönüyle ses, insanın biyolojik ve psikolojik bakımdan gelişmesi işlevini de yerine getirmektedir.

Diğer taraftan ses, inanç, yoğunlaşma ve davranış bütünlüğünde oluşan ritüelin bilgi ve anlam boyutunu estetize eder. İnsan veya musiki aletleri gibi nesnelerin sesi, ritim ve ahenk oluşturma en önemli unsuru olarak estetik dokuya kaynaklık eder ve sanatsal formun biçimlendirilmesi işlevi görür. Kozmolojik bilgi ve anlam alanından kaynaklanan bu işlev, kültürel boyutun ritüel özelliğini yitirmiş gösterim ve geleneklerinde de kendini gösterir. Âşık fasıllarında, kına gecelerinde ses, söz ve davranış bütünlüğünde gerçekleşen uygulamalar, aynı algı ve tasarımların sürekliliğiyle ilgilidir. Bununla birlikte kültürel belleğin bir anlam alanı ve hatırlama figürü olarak ritüel eylemin ayrılmaz birlikteliği içinde çok yönlü sanatsal iletişim (Assmann, 2001: 51-60) boyutuna sahip olur.

Ritüel ve ses ilişkisinin en önemli anlam boyutlarından biri de, toplumun dünya görüşüne ilişkindir. Herhangi bir vasıtayla kendi somutluğunda var olan ses, canlı ve dinamik bir hayatın göstergesidir. Yaşanan hayat içinde varoluşun, canlılığın anlaşılmasını sağlar. Sessizlik, durgunluk ise ölümün bir işaretidir. Bu bağlamda ses, ritüel

bütünlüğün yaşanan hayata dair olduğunu hissettiren bir anlam ve işlev üstlenir ki, bu durum, bir varlık olarak insanın evren içinde aktif bir konum edinmesi, doğal çevresi yanında başka alemlere yönelik bir iletişim kurması bakımından ontolojik ve epistemolojik anlayışın temelini oluşturur. Buna bağlı olarak da, münzevi, içe kapanık ve bireysel bir hayat tarzının aksine, hareketli, dışa dönük, sosyal ve toplumsal bir hayat tarzı ve dünya görüşü anlayışına sahip olur.

Sonuç olarak ritüel ve ses ilişkisinin oluşturduğu anlam ve işlevler farklı boyutlarla bir bütünlük kazanmış, sunduğu temel göstergelerle kültür araştırmalarında incelemeye değer bir olgusal alan oluşturmuştur. Kültürel derinliğin, tarihsel sürekliliğin ve kendine has oluşun anlaşılmasında, hatırlama figürü olarak bu olgusal alanın da dikkate alınması ve sese kulak verilmesi gereklidir.

Kaynakça

- Afanasyev, L. A. (1993). *Ayıı Üörege*, Sitim, Saha (Yakutsky).
- Akın, Bülent. (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*, Kitabevi, İstanbul.
- And, Metin. (2016). *Oyun ve Bugü- Türk Kültüründe Oyun Kavramı*, YKY. İstanbul.
- Anohin, A. V. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, Kömen Yay. Konya.
- Arslan, Mustafa-Adem Öger. (2008). Uygur Türklerinde Bazı Çalgılar ve Çin Kültürüne Etkisi, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, VIII (2), 9-16.
- Assmann, Jan. (2001). *Kültürel Bellek-Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Ayrıntı Yay. İstanbul.

- Bayraktar, Zülfikar. (2018). *Türk Efsanelerinde Gaipden Gelen Ses Üzerine Bir İnceleme*, Akçağ Yay. Ankara.
- Boratav, Pertev Naili. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*, Gerçek Yay. İstanbul.
- Cassirer, Ernst. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi-II Mitik Düşünme*, Hece Yay. Ankara.
- Çelepi, Mehmet Surur. (2017). *Türk Kültür Evreninde Toy-Denizli Örneği*, Kömen Yay. Konya.
- Çelepi, Mehmet Surur- Fikriye Kocabıyık. (2021). *Teke Yöresi Delbekçi Kadınları*, Ege Yay. İstanbul.
- Devellioğlu, Ferit (2004). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yay. Ankara.
- Duymaz, Ali. (2002). *İrfanı Arzulayan Sözler-Tekerlemeler*, Akçağ Yay. Ankara.
- Erdem Kük, Didem Gülçin. (2021). *Alevi-Bektaşî Gülbankları-Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım*, PAÜ SBE. (Basılmamış Doktora Tezi), Denizli.
- Gölpınarlı, Abdülbaki-Pertev Naili Boratav. (2017). *Pir Sultan Abdal*, Kapı Yay. İstanbul.
- İnan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm – Materyaller ve Araştırmalar-*, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara.
- Köse, Serkan (2021). *Türk Destanlarında Kaos ve Kozmos*, Gazi Kitabevi, Ankara.
- Lvova, E.L. vd. (2013). *Güney Sibiryâ Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri- Simge ve Ritüel*, Kömen Yay. Konya.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1990). *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, TKA E Yay. Ankara.
- Ong, Walter J. (2013). *Sözlü ve Yazılı Kültür –Sözün Teknolojileşmesi-*, Metis Yay. İstanbul.
- Ögel, Bahaeddin. (1989). *Türk Mitolojisi-I*, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara.
- Örnek, Sedat Veyis (2014). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Bilgesi Su Yay. Ankara.

Songar, Ayhan. (1992). Türk Müziği ile Batı Müziğinin Ses Sistemlerinin İnformatif Değer Bakımından Karşılaştırılması (Derleyen: Salih Turhan). *Türk Halk Müziğinde Çeşitli Görüşler* (ss. 293-300). Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.

Yolcu, Mehmet Ali. (2020). *Kutsaldan Ritüele-Çanakkale Tahtacılarının Geleneksel Dünya Görüşü*, Paradigma Yay. Çanakkale.

YAZILI KÜLTÜR BAĞLAMINDA BATTALNAME'DE SÖZLÜ KÜLTÜR UNSURLARI

Elements of Oral Culture in Battalname in The Context of Written Culture

Mustafa METİN

Ph.D., Uşak Milli Eğitim Müdürlüğü, Uşak/TÜRKİYE,
kayrametin@hotmail.com

Abstract

Oral culture is a resource from which we can refresh our consciousness of our present existence. It can produce works at a level that literacy cannot reach. Oral culture cannot be completely erased. Literacy arising from both oral culture and oral culture is necessary for the evolution of our consciousness. Epics are a folklore event. They are a form of communication established between the narrator and the listener and are performed theatrically in the contexts of performance in the oral culture environment. The historical adventure of the Turks, kneaded with struggle, came to Anatolia by living in oral culture and was written down.

In manuscript cultures, although information is preserved in texts, sound-ear superiority has not been lost in general. It is quite difficult to read the manuscript compared to printing standards, and the reader tries to retain a small part of the information he finds in the manuscript in his memory, because it is not easy to search for information from the manuscript. Another phenomenon that encourages and facilitates memorization is the preservation of patterns that strengthen verbal memory in manuscript cultures that are largely oral in nature. In the manuscript era, the book, the oral work that emerged at the moment of speaking, has not yet lost its quality of being a kind of utterance, and has not yet become an object.

The verbal-based way of thinking and expression has qualities that are impressive, cumulative, verbal and repetitive,

conservative, and encourage listener participation. In this paper, it is aimed to determine the elements of thought and expression originating from the oral tradition in the manuscript Battalname, the transcribed text of which was prepared by us and found in the Manisa Manuscripts Library with the number 45 Hk 1323. For this purpose, descriptive survey model was used in the study. Data from Battalname were obtained by scanning technique. The data obtained were evaluated in the context of Walter Ong's thoughts and expressions originating from the oral tradition.

Keywords: Oral culture, Written Culture, Battalname.

1. Anadolu Yazılı Kültüründe Gazilik Kurumu, Gaza Geleneği ve Battalname

Yazı; insan bilincini en çok değiştiren, kişinin öz kaynaklarından yararlanmasına en geniş olanakları sağlayan, insanın zihinsel etkinliğini biçimlendiren ve güçlendiren imal edilmiş bir ürün, çok değerli ve tekil bir buluştur. (Ong, 2018, s.97, 146).

Yazı yazmanın bir zanaat olarak algılandığı dönemlerde nasıl herkesin her zanaatı bilmesi gerekmiyorsa herkesin de okuryazar olması gerekmiyordu (Ong, 2018, s.114). Bu durum Anadolu yazılı kültürü için de geçerlidir. Sözlü kültürde oluşan anlatılar birtakım yazıcılar vasıtası ile yazıya geçirilmiştir. Örneğin Fatih Sultan Mehmet 1473 yılında Uzun Hasan üzerine sefere giderken Cem Sultan'ı vekil olarak Edirne'de bırakır. Cem Sultan, bir av dönüşünde Baba Dağı'ndaki Sarı Saltuk Türbesi'ni ziyareti eder. Buradaki dervişlerden Sarı Saltuk hakkındaki menkıbeleri dinler. Cem Sultan, yanında bulunan Ebu'l-hayr-ı Rumî'ye bu menkıbeleri toplayıp yazması için emir verir (Gülerer, 2013, s. 244).

İnsanlar herhangi bir amacı gerçekleştirmek, herhangi bir hedefe ulaşmak için örgütlenmek zorundadır. Malinowski bu şekilde vücuda getirilmiş bir örgütlenmeyi “kurum” olarak adlandırmaktadır (Çobanoğlu, 2015, s. 270). Kültürün ana unsuru insanların kalıcı gruplar hâlinde örgütlenmesidir ve bu örgütlenmelerin sonucunda kurumlar ortaya çıkar. Kurumlar belirli bir amaç için gerekli olan değerleri oluşturmak ve ihtiyaçları karşılamak amacıyla oluşturulur. Topumlarda ihtiyaç olmadığı hâlde ortaya çıkan bir kurum yoktur. Kurumlar bir ihtiyaç hâlinde ortaya çıkar (Malinowski, 2020, s. 48-49).

Türk kültüründe “Gazilik” önemli bir kurumdur ve çok önemli işlevleri yerine getirmiştir. İslamiyet öncesinin “Alplik” kurumu Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra “Gazilik” kurumu şeklinde devam etmiştir (İnalçık, 2018, s. 31-32). Bunun nedeni canlı bir varlık olan insanın hayatta kalabilme koşullarını sağlamak zorunda olmasıdır. Bir topluluk sürekli ve normal şekilde kendini yenileyemediği sürece kültürel varlığını devam ettiremez (Malinowski, 2020, s. 80). Osmanlının büyümesi ve bir imparatorluk konumuna yükselmesi başlıca iki temel olaya bağlıdır: Gaza geleneği ve Türkmenlerin kitle hâlinde göçü. Gazilik Kurumu o kadar etkilidir ki Osmanlı Devleti bir gazi devleti olarak doğmuş ve bu geleneği sürdürmüştür. 1461’de Fatih Sultan Mehmet yaya olarak Trabzon Dağlarına tırmanırken “Bu zahmetler Allah içindir, elimizde İslam kılıcı vardır. Eğer bu zahmeti ihtiyar etmesevüz bize gazi demek layık olmazdı.” sözlerini söyler (İnalçık, 2018, s. 8-20).

Gaza geleneği, Türklerin Anadolu yazılı kültüründe önemli bir yer tutar. Anadolu yazılı kültürü bağlamında gaza geleneğinin işlendiği eserlerden

önemlilerini şu şekilde sıralayabiliriz: Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân, Yahşi Fakih'in Menakıbnamesi, Âşıkpaşazade Tarihi, Oruc b. Adil'in Tevârih-i Âl-i Osman'ı, İskendername, Gazavatnameler-Menakıpnameler, Battalname, Danişmendname, Saltukname, Hamzaname, Düsturname (Döğüş, 2008, s. 824-855).

Çobanoğlu'nun tarihî destan olarak tasnif ettiği Battal Gazi destanı önce sözlü kültür ortamında oluşmakla birlikte meclislerde okunmak üzere hazırlanmış metinlerle yazıya geçirilmiştir. Yazıya geçirilen bu metinlerle manzum ve mensur birçok Battalname ortaya çıkmıştır. Battalnameler, Müslüman Türklerin maddî ve manevî fetihlerini konu edinmesinden ve sade dille vücut bulmasından dolayı, devletin en uzak köylerinden sarayına, ordusundan edebiyat dünyasına kadar her muhitinde ilgi görmüş ve okunmuştur (Çobanoğlu, 2011, s. 319).

2. Battalname'de Yer Alan Sözlü Kültür Unsurları

Destanlar, tarihte konak ve saraylardan başka tekke, han, kahvehane, çayhane, bozahane, köy odası gibi umuma açık mekânlarda da icra edilmiştir. Devlet; askerin moralini yüksek tutmak, onları zihnen savaşa hazır hâle getirmek için ordugâhlarda, kale garnizonlarında ve kışlalarda destancılar istihdam etmiştir (Çobanoğlu, 2011, s. 89). Benzer şekilde Anadolu ve Rumeli serhadlerinde, oda ve derneklerde, Battalnameler kendine mahsus töre ve saygı ile okunmuştur. Fahrettin Kırzioğlu, altı yaşından liseye başlayıncaya kadar evlerinde, komşularında, uzun kış gecelerinde odalarda, derneklerde Battalname'nin okunması ve dinlenmesi

geleneğine bizzat şahit olmuştur. Kırzioğlu aynı zamanda 1934-1937 yılları arasında Arpaçayı'nda ve Pasof'ta tahsil müfettişliği sırasında kaldığı köy konaklarında Battalname'nin icrasına katılmıştır. Battalname'nin okunma bağlamını şöyle açıklamıştır:

- Battalnamenin içinde sık sık Hz. Muhammet'e salavat-ı şerife getirilmesi gereken yerler geçtiğinden Battalname dinlemeye gelenler, bilhassa yaşlı kadın ve erkekler, abdest almış olarak gelirler.
- Battalname'yi okuyan kişi bu metni daha önceden okumuştur. Yazımdaki yanlışları düzeltip eski söyleyişteki kelimelerin de anlamlarını izah edebilecek seviyede hazırlıklı bulunur.
- Battalname dinleyicilere üstün ahlak, fedakârlık, yiğitlik, gözüpeklik, cesaret, yılmazlık örnekleri vererek onları manevi yönden besler. Battalname'nin icra ortamında bulunanlar bu kitabı defalarca dinlemiş ve bu kitaptaki olayları bilen kişilerdir. Battalname'de İslam düşmanları yakalanır. Tam öldürüleceği veya can çekiştiği sırada dinleyiciler okuyucudan rica ederler ve okumayı durdururlar. Battalname'nin okunması bir sonraki geceye ertelenir.
- Battalname okunurken “ertesi/ferdası gün” sözü geçtikçe “üzerimize hayırlı sabahlar açıla” ifadesi söylenirken bütün dinleyenler hep bir ağızdan “amin” demeyi âdet edilmişlerdir.
- Battalname'de; Hz. Muhammet, sıkışık anlarında Battal Gazi'ye yardım eder. Hz. Muhammet, Battal Gazi'nin düşüne girer, ona yol gösterici öğütlerde bulunur. Bu öğütlerin okunduğu anlarda dinleyenler

kendileri için de böyle bir şefaatin esirgenmemesi dileğinde bulunurlar.

- Battalname'de, Battal Gazi'nin sıkışık anlarında Battal Gazi'ye Hz. Muhammet'in yardım ettiği gibi Hızır ve İlyas nebiler de yardımda bulunurlar. Bu yardımların anlatıldığı yerlerde dinleyiciler "Ya Rabbi! Bize de böyle yardımcı gönder, Ehl-i İslam'ı dardan kurtar." yollu dilekleri tekrar ederler. Düşmanlara kahriyeler söylerler.

- Zekâsı, gücü ve cesaretiyle her türlü zorluğu yenen Battal Gazi dinleyenler için ve özellikle gençler için model bir şahıstır. Dinleyiciler onun öğütlerini belleyip düstur edinmek için bütün dikkatleri ile okuyanı dinlerler (Kırzioğlu, 1997, s. 71-72)

Çobanoğlu (1999), "Sözlü Kültürden Yazılı Kültür Ortamına Geçiş Bağlamında Erken Dönem Osmanlı Tarihlerinden Âşıkpaşazâde'nin Epik Karakteri Üzerine Tespitler" adlı makalesinin girişinde Halil İncelik'in "Âşık-Paşazâde Tarihî Nasıl Okunmalı?" adlı makalesinde işaret ettiği hususu belirterek; Tevârih-i Âl-i Osman (Menâkıb-ı Âl-i Osman) kitabının sözlü kültür ortamındaki işlevinden bahseder. Bu tip eserlerin savaş ve barış zamanlarında bozahanelerde ve benzeri yerlerde gruplara karşı okunmak için yazıldığını belirtir. Bunun için Paşazâde'nin eserinde okuyucuların yanı sıra dinleyicilerin de göz önünde bulundurulduğunu ifade eder. Çobanoğlu, kitaptaki sözlü kültür ortamının izlerini ve muhtemel dinleyici kitlesinin özelliklerini gösteren "O Gaziler", "Ay derviş!" veya "İmdi ey aziz!" gibi dinleyiciye doğrudan hitaplara dikkati çeker. Bu tür dinleyiciye hitapların yanı sıra "Sebeb neyidüğüm sana haber vereyüm işidesin...", "Dinle ki deyem",

“Dinle ki ne der bu ışk pirin” gibi örneklerle eserin yazım bakımından üslubunu “okuma” eyleminden daha çok “dinleme” eylemine yönelik oluşturduğunu belirtir (Çobanoğlu, 1999, 65-67). Battalname’de de okuma ve dinleme eylemine yönelik ifadeler oldukça fazla yer tutmaktadır:

“vir şalavât ‘aşkla (6) ey mü‘minân ben dahı bir kışsa eydem saña tut kulağıñ (7) bir dem işit benden yaña seyyidiñ ahvâlini şerh ideyüm” (54 a).

“vir şalavât seyyid-i peygambere (4) ben dahı bir hoş ğaza eydüm saña tut kulağın işit bundan yaña (5) seyyidiñ ulu ğazasın dinlegil ne gelür başına bir bir anlagil” (109 a).

“vir şalavât ‘aşkla diñle ey cân (12) bir ğazavat eydem diñle saña tut kulağın bir dem işit benden yaña (225 a).

Battalname “hikâyet dahı burada tamâm (11) oldı seyyid baţtal ğaziniñ ruhuna allâh ta‘âla rahmet (12) ve ismi allâhu’l ‘âlem bi’l sevâb (13) okuyanı yazanı dinleyeni rahmetiñle yârlığagil yâ ğani” (319 b) ifadeleriyle son bulmaktadır. Battalname’nin sonunda yer alan bu ifade ve daha önceki bölümlerde geçen buna benzer ifadeler Battalname’nin icrasında yer alan okuyan ve dinleyen unsurlarını ortaya koymaktadır.

Sözlü kültür, bugünkü varoluşumuza ilişkin bilincimizi tazeleyebileceğimiz bir kaynaktır ve değersiz değildir. Okuryazarlığın erişemediği düzeyde yapıtlar üretebilir. Sözlü kültür tamamen silinip yok olamaz. Metin okumak, metni seslendirmek demektir. Bilincimizin evrimi için hem sözlü kültür hem de sözlü kültürden doğan okuryazarlık gereklidir (Ong, 2018,

s. 119, 205). Epik destanlar her şeyden önce bir folklor olayıdır. Onlar anlatıcı ile dinleyici arasında kurulan bir iletişim biçimidir ve sözlü kültür ortamındaki icra bağlamlarında teatral olarak icra edilir (Çobanoğlu, 2011, s. 11). Türklerin mücadele ile yoğrulan tarihî serüveni sözlü kültürde yaşayarak Anadolu'ya gelmiştir ve sözlü kültür unsurları Osmanlı Dönemi'nde yazıya geçirilmiştir (Döğüş, 2008, s. 819). Battalname'nin ne zaman yazıya geçirildiği tam olarak tespit edilememiştir. Hikâyenin yazıya geçiriliş tarihi henüz kesin olarak tayin edilememekle beraber bütün araştırmacıların birleşmiş göründükleri zaman dilimi, XI. yüzyılın sonlarından XIII. yüzyılın başlarına kadar olan yüz yıldan biraz fazla bir dönemdir (Ocak, 1992, s. 206).

El yazması kültürlerinde, bilginin metinlerde korunmasına rağmen, genelde ses-kulak üstünlüğü yitirilmemiştir. Matbaa standartlarına oranla el yazmasını okumak epey güçtür ve okur, el yazmasında bulduğu bilginin az da olsa bir bölümünün belleğinde yer etmesine çalışırdı çünkü el yazmasından bir bilgiyi yeniden arayıp bulmak kolay değildi. Ezberi özendiren ve kolaylaştıran başka bir olgu da büyük ölçüde sözlü nitelikli olan el yazması kültürlerinde yazılı metinlerdeki sözelleşmenin bile sözlü belleği güçlendiren kalıpları korumuş olmasıdır. Dahası bu dönemde metinler, okur tek başına olsa bile, çoğunlukla yüksek sesle, ağır ağır veya fısıltıyla okunduğu için bellekte kolay yer ediyordu. El yazması devrinde kitap, konuşma anında ortaya çıkan sözlü yapıt, bir tür sözce olma niteliğini henüz kaybetmemiş, henüz nesneleşmemişti. Sözlü temele dayanan düşünme ve anlatım biçiminin etkileyici, kümeleyici, bol sözlü ve tekrarlı, tutucu, dinleyici

katılımını özendiren nitelikleri vardır (Ong, 2018, s. 143, 149,172). Ong (2005, s. 58-59) sözlü gelenekten kaynaklanan düşünce ve anlatımın ayrıntılı özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

a) Yan Cümle Yerine Ekleme: Sözlü anlatım birleşik cümle yapısı yerine eklemeli cümle yapısını tercih eder (Ong, 2018, s. 53). Battalname’de de anlatımda girişten itibaren bu özellik ortaya çıkmaktadır. Anlatımda basit cümleler birbiri ardınca sıralanmıştır:

(1) Bismillahirrahmanirrahim (2) râviyân-i aḥbâr ve nâkilân-ı âsâr şöyle rivâyet itmişler ki (3) bir gün resûl-ı ḥazret şallallâhu ‘aleyhi vessellem oturmuşdı (4) aşḥâb-ı rıdvanullah ta‘âla ‘âleyhim aşḥâbın karşusunda (5) ama resûl-ı ḥazretiñ mübârek ḥâtırı ḥayli melûl idi (6) şol sebebden ki cebrâ’il ḥazret-i rabbül ‘âleminden vahiy (7) getürmemişdi pes resûl-ı ḥazret mübârek yüzün yârenlerden (8) yana döndi yâ şaḥâbelerüm dilerüm ki biriñüz ğarir ḥikâyet (9) veyâḥûd bir sergüzeşte eyde biraz aña meşgûl olan (10) inşâ’allâh karındaşum cebrâ’il gice vahiy getüre didi (11) şaḥâbeler ortasında bir yigit uzun boylu ḥûb sûretlü (12) adı ‘abdü’lvehhâb ilerü geldi resûl-ı ḥazret ‘aleyhisselam (13) önünde du‘a kıldı eyitdi yâ resûlallâh çok iklimler - (1) temâşâ kıldım (1b, 2a, 2b).

b) Çözümleme Yerine Kümeleme: Sözlü anlatımda kelimeler nesilden nesile binbir güçlkle bir araya getirilerek kümelenir. Bu kümelenen kelime öbeklerinin korunabileceği tek yer insan aklıdır. Bu nedenle sözlü anlatımda askerler kahraman asker, prensesler güzel prenses, çınarlar ulu çınar olur. Sözlü anlatımda, özellikle belirli bir düzene göre yapılan konuşmalarda, bunlar anlatımın ayrılmaz

parçaları olur. Kümelerin ağırlığından dolayı okurlara pek hantal, biktırıcı ve ağdalı gelerek reddedilen bu kalıpsal yük ve sıfatlar sözlü anlatımdan ayrılamaz (Ong, 2018: 55). Kümeleme Battalname'nin anlatımında da görülür. Battal Gazi için Seyyid Battal Gazi, yârenler serveri, server-i sultan, erenler şahı şeklinde kelimeleri kümелendiği görülür:

“(13) râviler şöyle rivâyet ider kim bir gün seyyid baṭṭal ğazi yârenleriyle” (109 a).

“kız (13) eyitdi ey yigit seyyid baṭṭal ğazi sen misin eyitdi beli benüm” (111 b).

“aḥmed eyitdi bizüm serverimüz sulṭa (12) nımuз seyyid baṭṭal ğazi budır didi” (141 b).

“(4) bir gice ol yârenler serveri ṭurdı serâbilũñ ḳatına (59 b).

“(1) yılan ilerü geldi faṣih diliyle seyyide selâm virdi seyyid daḥı selâmı (2) aldı yılan eyitdi ey ğaziler serveri sulṭan baṭṭal ğazi” (215 a).

“ey ḥalife-yi rûy-ı zemin bu gelen ol (4) bizim sulṭanımız seyyid baṭṭal gazidir didi” (222 a).

“ol erenler (1) ṣâhı seyyid baṭṭal ğaziye berâber geldi” (280 b).

c) Bol Tekrarlı ya da Bereketli: Yazılı metinlerde okuyucu yazının bağlamını dikkatsizlik sonucu kaçırdığı zaman metnin başına dönebilir ve kaçırdığı bağlamı tekrar yakalayabilir. Sözlü anlatımda ise söz daha ağızdan çıkarken yokluğa kavuşur. Bu nedenle zihin konuşulmuş konunun büyük bir bölümünü odak noktasına yakın tutarak daha fazlasını söylemek ve yavaş ilerlemek zorundadır. Düşünceleri bol sözle anlatmak sözlü düşüncenin ve konuşmanın önemli

bir özelliğidir. Anlatımı kısaltan yazı fazlalık kelimeleri bir çırpıda siler ve doğal anlatım biçimlerinden uzaklaştığı için âdeta insan ruhunu bir cendereye sokar.

Sözlü anlatımda büyük bir topluluğa hitap ederken bağlamın şartlarından dolayı fazladan söz söyleme ve tekrar etme ihtiyacı ortaya çıkar. Büyük bir topluluğa hitap eden bir konuşmacı bir taraftan ağzından çıkacak kelimeleri ararken diğer taraftan da konuşmasını sürdürür. Bu esnada söz tekrarları yapar. Uсталıkla sözlerini tekrarlar. Sözlü kültür akıcılığı bir çırpıda bol dil dökmeyi özendirir (Ong, 2018, s. 57).

Battalname’de savaş meydanlarında Battal Gazi meydana nara atarak girer. Bu sahnelerde nara urdı, yer gök titredi, yer gök birbirine dokundu ifadeleri tekrarlanır:

“ca’ferin kararı kalmadı turduğı yerden ra’dvâr bir na’ra (1) haykırdı aḥmer bile şandı kim yer gök birbirine tokundu” (33 a).

“seyyid (10) hemândem bir na’ra urdı yer gök birbirine dokındı” (64 b).

“seyyid atından (6) aşağı indi kolanı berkitdi atına bindi bir na’ra urdı ol (7) biñ kişi şandular ki gökler ve yerler birbirine tokundu” (91 b).

“bu yañadan bir na’ra peydâ oldu şankim (3) yerle gök birbirine tokundu” (137 b).

“bir na’ra-i radvâr ile çağırdı kim (1) küffâr çerisi şandı kim yerle gökler birbirine tokundu” (153 b).

“seyyidiñ na’rasını işitdiler (6) şandılar kim gökler yıkıldı” (293 a).

Battalname’de Battal Gazi yendiği Gayrimüslimleri İslamiyet’e davet eder. Düşmanın üstüne çıkar ve bu sahnede düşmanın eşek kuyruğu gibi sakalını tutar. Eşek kuyruğu gibi çil sakalını tutmak kalıp ifadesi Battalname’de tekrarlanır:

“ca’fer şıçradı sinesi (9) üstünde oturdu eşşek kuyruğu gibi çil şağalın (10) eline aldı tolayıp hançeri boğazında” (13 a).

“hemândem sinesine çıkdı şâhbâz gibi oturup (4) şol eşek kuyruğu gibi çil şağalın eline aldı dağı hançeri (5) boğazında kodı” (15 b).

“kayşeriñ (12) gögsine çıkdı şağalına tükürdi şol eşşek kuyruğu gibi şağalın (13) eline toladı” (146 a).

“(1) seyyid sıçradı gögsine çıkdı şol eşşek kuyruğu gibi şağalın (2) eline toladı ve hançer boğazında kodı” (187 a).

ç) Tutucu ya da Gelenekçi: Birincil sözlü kültürde bilgi yüksek sesle tekrar edilmezse yok olur. Bu nedenle sözlü kültürler uzun yıllar boyunca zahmetle öğrendiklerini tekrarlayarak unutmamaya çalışır. Sözlü kültür ortamında bilgi çok zor elde edilir ve çok değerlidir. Yazının bulunmasıyla bilgi, aklın dışında başka bir yere kaydedilmeye başlar. Yazı sayesinde zihnin hatırlama yükü hafifler ve zihin düşünmeye yönelir. Ancak yine de zihnin hatırlama yükü hafiflememiştir. Yazılı kültürün sözlü geleneğe ne derece bağlı olduğunu eğitimin gerektirdiği ezber oranından kolayca anlayabiliriz. Sözlü kültürler kendi tarzlarında özgün yaratıcılıktan yoksun değildir. Anlatımın özgünlüğü, yeni öykü uydurmaya değil anlatım süresince dinleyici ile kurulan etkileşimin niteliğine bağlıdır. Sözlü kültürde dinleyici anlatıya

katmak, dinleyiciden çoğu kez heyecanlı bir karşılık bulmak zorunlu olduğu için, her anlatışta öyküye yepyeni bir ortamda yepyeni bir biçimde başlamak gerekir (Ong, 2018, s. 58).

Battalname'nin okunma ortamında dinleyiciler ile iletişim kurulmaktadır. Battalname'de Hz. Muhammet'in adı geçtiği zaman dinleyiciler salavat-ı şerife getirmektedir. Battalname'de İslam düşmanları yakalanır. Tam öldürüleceği veya can çekiştiği sırada dinleyiciler okuyucudan rica ederler ve okumayı durdururlar. Battalname'nin okunması bir sonraki geceye ertelenir. Battalname'de, Battal Gazi'ye dara düştüğü anlarda başta Hz. Muhammet olmak üzere Hızır ve İlyas nebiler yardımcı olmaktadır. Bu yardımların yapıldığı anlarda dinleyiciler "Ya Rabbi! Bize de böyle yardımcı gönder, Ehl-i İslam'ı dardan kurtar." gibi dilek ve temennilerde bulunurlar (Kırzioğlu, 1997, s. 71-72).

Battalname Manisa Nüshası'nda olaylar örgüsünü oluşturan olayların başında bu kitabın ravisi "Ebu'l Muhsin Şah'tır" ifadesi yinelenir ve ardından olaya giriş yapılır. Bu girişler farklı ortam ve şekillerde olabilmektedir:

"(1) râviyân-i aḥbar ve nâkilân-ı aşar ebu'l muḥsin şâh ki işbu kitâbın (2) râvisidir şöyle rivâyet kılar ki çünkim ca'fer on üç yaşına (3) girdi yâl u bâl atası oldu ḳadd ü ḳamet çekdi dört kitâb (4) yâd kıldı 'ilmü'l ḥadiş ve tefsir içinde ḡayet kâmil oldu" (9 a).

"10) râviyan-ı aḥbâr ve nâkilân-ı âşâr ebu'l muḥsin şâh ki işbu kitâbın (11) râvisidir şöyle rivâyet ider kim bir gün seyyid ḥazret yârenler (12) birle oturmuşlardı nâḡâh bir peyk geldi ḳayşeriñ nâmesin getirdi" (103 b).

“(5) rivâyet-i aḥbâr ve nâkılân-ı âsar ebu’l muḥsin şâh ki işbu kitâbın (6) râvisidir şöyle rivâyet ider ki günlerde bir gün seyyid yârenleriyle (7) oturmuşlardı” (150 a).

“rivâyet-i aḥbâr ve nâkılân-ı aşar ebu’l muḥsin şâh ki işbu kitâbın (10) râvisidir şöyle rivâyet kılar kim günlerde bir gün emir ‘ömer yârenleriyle (11) oturmuşlardı ‘abdü’lvehhâb turgeldi eydür yârenler cûy-ı feraḳıb (12) kenârında bir mekân bünyâd eyledim dilerim ki siz yârenler anda gelesiz” (155 a).

“râviyân-ı aḥbar ve nâkılân-ı aşar abu’l muḥsin şâh ki işbu kitâbın (11) râvisidir şöyle rivâyet kılar günlerde bir gün bir kişi geldi (12) eydür falân yirde çok av gördim didi meḡer ki ḫalifenin (13) av ile başı hoş idi çünkim bu ḫaberi işitti meyli şikâra oldu” (159 a).

“râviyân- aḥbâr ve nâkılân-ı âsâr ebu’l muḥsin şâh ki işbu kitâbın (7) râvisidir şöyle rivâyet ider ki meḡer bir gün seyyid baṭṭal ḡazi (8) ḫazretün üç oğlu vardı” (179 a).

“râviyân-ı aḥbâr ve nâkılân-ı aşar ebu’l muḥsin şâh ki işbu kitâbın (7) râvisidir şöyle rivâyet kılar ki günlerde bir gün velid mel’ûn (8) seyidiñ evine girdi” (198 a).

“) râviyân- aḥbâr ve nâkılân-ı âsâr ebu’l muḥsin şâh ki işbu kitâbın râvisidir (5) şöyle rivâyet ider kim onuncı ayda muḡarrem ayı idi ezine gün ḫaber geldi ki (6) mu‘taşım ḫalife vefât itdi” (236 b).

“rivâyet-i aḥbar ve nâkılân-ı âsâr ebu’l muḥsin şâh ki işbu kitâbın (4) râvisidir şöyle rivâyet kılar kim ḫalifenin bir bezirḡanı vardı adına (5) süheyl dirlerdi ḫalife anı ḫatına çaḡırdı” (300 b).

“(1) râviyân-ı aḥbâr ve nâkılân-ı âsâr ebu’l muḥsin şâh ki işbu kitâbın râvisidir (2) şöyle rivâyet kılar kim bir gün ḥalife yârenleriyle oturmuşdı bir (3) ḥadim içerü girdi yüz yire urdı eydür ey sultân-ı ‘âlem şöyle (4) ma’lûm olsun kim kızın şafiye belürsiz oldu didi” (303 a).

d) Mücadeleci Eda: Sözlü geleneğe bağlı ya da sözlü geleneğin izini taşıyan çoğu sözel edim ve yaşam tarzı, mücadeleci havasıyla okuryazarları çarpar. Sözlü gelenekte insan ilişkileri ile iç içe olan bilgi, mücadele ortamının dışına çıkamaz. Sözlü anlatıda fiziksel şiddetin her bir ayrıntısı zevkle tasvir edilir. Sözlü sanat biçimlerinde şiddet sözlü kültürün kendi yapısı ile ilintilidir. Her tür sözel iletişim, doğrudan ağızdan çıkan sesin al-ver devinimine dayandığı için, söz konusu ister cezbetme ister düşman kesilme olsun, bütün ağırlık insan ilişkilerindedir (Ong, 2018, s. 60). Battalname’de yapılan mücadelelerde fiziksel şiddet dinleyenleri çarpacak bir şekilde anlatılır:

“baṭṭal gâzi gördi kim ‘uḳba yanında kimse kalmadı (13) geldi ‘uḳba’yı çarmıha çekdi kâsâp koyun dersin yüzer gibi - (1) ‘uḳbanın derisin yüzdi feryâd ide cân cehenneme ısmarladı derisiñ (2) alup ṭurmayup gitdi” (177 b, 178 a).

“uṣṣa ceng ide yorırlar meylândan bir kâfir (6) meydâna girdi on yedi müselmân şehid eyledi kayşer leşkerinden (7) ḥâlid adlu bir yigit meydâna girdi ol mel’ûn anı daḥı depeledi (8) karnın yardı cigerin çıkardı mü’mirlere karşı çeke çeke yidi et gibi” (192 b).

“seyyid men’ (4) eyledi nöbet seyyide degdi ‘aşkârı kaşivirdi seyyid naṭurı kuşa (5) ğından ṭıtdı getürdi

yire urdı indi bağladı kenâra (6) getürdi tiz buyurdi bir ağaç dikdiler naður aşdılar dirile derisin (7) çıkardılar çağırdı çağırdı cân cehenneme ısmarladı derisine ot tıdır (8) dılar aşağıdılar küffâr leşkeri olanı görüp üstlerine (9) heybet oturdı” (252 b).

Sonuç

Sözlü kültür ortamında ortaya çıkan Battal Gazi destanı, meclislerde okunmak üzere hazırlanmış metinlerle yazıya geçirilmiştir. Yazıya geçirilen bu metinlerle manzum ve mensur birçok Battalname ortaya çıkmıştır. Bu bildiride, tarafımızca transkripyonlu metni hazırlanmış olan 45 Hk 1323 numarasıyla Manisa Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan el yazması Battalname’den sözlü kültür unsurları tarama tekniği ile elde edilmiş ve elde edilen bulgular Walter Ong’un sözlü gelenekten kaynaklanan düşünce ve anlatımın özellikleri bağlamında değerlendirilmiştir. Değerlendirme sonucunda Battalname’de sözlü kültür unsurlarının yer aldığı saptanmıştır.

Kaynakça

Çobanoğlu, Özkul (1999). Sözlü Kültürden Yazılı Kültür Ortamına Geçiş Bağlamında Erken Dönem Osmanlı Tarihlerinden Aşıkpaşazade’nin Epik Karakteri Üzerine Tespitler, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, C.16, s.65-82.

Çobanoğlu, Özkul (2011). Türk Dünyası Epik Destan Geleneği. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Özkul (2015). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları.

Döğüş, Selahattin (2008). Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları. Belleten, 72(265),817-888.

Gülerer, Salih (2012). Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler Ve Menâkıbnâme Yazıcılığı . Tarih Okulu Dergisi , 2013 (XVI) , . DOI: 10.14225/Joh383.

İnalçık, Halil (2018). Devlet-i Aliyye. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kırzioğlu, Fahrettin (1977). Doğu-Serhaddimiz'de Battal-Gazi Kitabı'nın Okunma Geleneği ve Tesirleri. Eskişehir I. Seyyit Battal Gazi Bilimsel Semineri. Eskişehir: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Müdürlüğü. 61-85.

Malinowski, Bronislaw K. (2020). Bilimsel Bir Kültür Teorisi (Çev. Deniz Uludağ). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Ocak, A.Yaşar (1992). Battalnâme. Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 5, 206-208.

Ong, Walter (2005). Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojileşmesi (çev. Sema Postacıoğlu Bostan). İstanbul: Metis Yayınları.

**TÜRKİSTANLI MÜSLÜMANLARIN HAC YOLU
REHBERİ – ÖZBEKÇE YAZILAN HACNÂMELER**
**A Guide of Hajj Road For Muslims in Turkistan -
Hacnâmes Written in Uzbek**

Muzaffarkhon JONİEV

Ph.D., İmam Tirmizi Uluslararası Bilimsel Araştırma
Merkezi, Hadis İlimleri Bölümü, Tirmiz/ÖZBEKİSTAN,
jmuzaaffarhan@gmail.com

Özet

Bir hacının sefer esnasında gezip gördüğü yerler hakkında bilgi verdiği eser anlamına gelen hacnâmeler Fars ve Türk edebiyatında sıkça rastlanmaktadır. Klasik Özbek edebiyatında seyahatname ve sefernâme gibi bazı türdeki kitaplarda da yolculuk hatıraları bahis konusu olmuştur. Muhtevalarına göre isim alan seyahatnâmeler arasında manzum ve mensur hac konulu eserler önemli yer tutar. İslam'ın beş şartlarından biri olan Hac ibadeti, çoğunlukla uzun, masraflı, zahmetli ve hatta tehlikeli bir yolculuğu göze almayı gerektirmiştir. Hac vazifesini yerine getiren bazı yazarlar yapmış olduğu bu yolculukları kaleme almışlardır. Hacı adaylarının seyahat izlenimlerini anlatan bu eserler yolculuk sırasında uğranılan yerlerle ilgili bilgi içermesi açısından önemlidir. Hacı adayları gördüklerini ifade ederken kendi hayat görüşleri, duyguları ve düşüncelerini de eserlerinde yansıtmışlardır. Bundan dolayı söz konusu kitapların bir kısmı bilgi, hatıra, rapor ve rehber mahiyetindedir. Rehber nitelikli hac seyahatnâmeleri, hacca gitmek isteyenler için hem kılavuz olması hem de eser sahibinin yolculuğunu anlatması bakımından mühimdir. Bu sebeple hac hikâyeleri zamanlarının bilgisini koruyan tarihî belgelerdir. Bu çalışmada XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında hac yolculuklarını yapan Türkistanlı hacıların izlenimlerini, söz konusu dönemlerde Özbekçe yazılan sefernâme, hacnâme ve seyahat hatıraları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkistanlı Hacılar, Hac, Hac Yolları, Sefernâme, Hacınâme, Seyahat hatıraları.

İslam tarihinin her döneminde müslümanlar hareketliliğinin en önemli motivasyonlarından birisi hac ibadeti olmuştur. İslamın beş üstünlerinden biri olan bu ibadet, çoğunlukla uzun, masraflı, zahmetli ve hatta tehlikeli bir yolculuğu göze almayı gerektirmiştir. Hacı üzerinde maddi ve manevî. pek çok etkisi olan bu yolculuklar, eşsiz bir deneyim oluşu, zorluğu ve kendinden sonrakilere rehberlik etme amacı gibi sebeplerle kayıt altına alınmıştır. Bazen günü gününe bazen de yolculuk sonrasında telif edilen bu metinler, seyahatname ve günlük türü içerisinde ayrı bir yer edinmiştir. Oldukça zahmetli ve çoğu zaman can ve mal tehlikesi de taşıyan bu yolculuklar, hem hacı üzerindeki maddî ve manevî etkileri hem de benzer şekilde yolculuk yapacak diğerlerine rehberlik etmek amacıyla yazıya geçirilmiştir.

Bir telif türü olarak seyahatnâmelerin içinde yer alan bu hac hatıraları – “sefernâme”, “hacname”, “seyahat hatıraları” gibi genel başlıklarla telif edilmiş pek çok örneği ile karşımıza çıkmaktadır. Hacnameler, belirli bir görevin yerine getirilmesi ve hedefe ulaşılması için yazılan notlar olarak da düşünülebilir. Bununla birlikte bu eserler bir sürecin genel gelişiminde önemli yer almışlardır. Kuru gerçekleri anlatan resmî evraklar ile hacnameler arasında kayda değer farklar vardır. Hacı adayları gördüklerini ifade ederken kendi hayat görüşleri, duyguları ve düşüncelerini de eserlerinde yansıtmışlardır. Bu sebeple hac hikâyeleri zamanlarının bilgisini koruyan tarihî

belgelerdir. Hacnameler sayesinde farklı dönemler üzerinde karşılaştırmalı bir analiz yapılabilir. Haccın geleneksel nedeni, Allah'ın emirlerinden ve İslam'ın beş şartından birini yerine getirmek, Kur'an-ı Kerim ve Peygamberin yaşam hayatında bahsedilen ve İslami kaynaklarda sürekli olarak ele alınan yerleri, dünya gözü ile görmek ve hissetmektir. Böylece hac adayları daha sonraki yaşam yolu için bir tür manevi sorumluluk almışlardır. XIX. yüzyılda yazılan hacnamelerin yazarları farklı toplumsal yapılara ve farklı hayat tarzlarına sahip insanlardı. Sadece kutsal görevi yerine getirme arzusu onları ortak noktada buluşturuyordu. Hacnamelerin bugünkü ifadeyle birer Hac rehberi vazifesi gördüğünü söylemek mümkündür. Hacnameler, kendi memleketinden çıkışla başlayıp bazen aylar hatta yıllar süren yolculukta karşılaşılan hemen her durumu not almak suretiyle eve dönüşü kadar yolculuğun tüm ayrıntılarını anlatan eserlerdir.

Çoğunlukla âlimler, şairler ve devlet adamları tarafından kaleme alınan sefernâmelerde, hac menasiki ve güzergâhların durumu gibi hacılara rehberlik edecek bilgiler verilmesinin yanı sıra yolculuk sırasında yaşanan zorluklar ve şahsî-manevî tecrübeler de kayıt altına alınmıştır. Ciddî ilmî ve entelektüel bir gayretle telif edilen bu metinlerde satırlara dökülen bir diğer husus ise hacıların konakladıkları şehirler ve karşılaştıkları topluluklar hakkındaki tarihsel bilgi ve gözlemleridir. Hac yolculuklarını anlatan metinlere çağdaş bir kaynak hüviyeti kazandıran bu hususiyet, XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında Orta Asya bölgesinden başlayan hac yolculukları esnasında İstanbul'a uğrayan Türkistanlı hacıların sefernâmelerini

tanıtarak metinlerin içerikleri, sundukları bilgi ve gözlemler hakkında bir çerçeve çizip kaynaklık değerleri üzerine bazı tespitler yapmayı amaçlayan işbu çalışmanın da temel dayanağıdır.

Müslüman kültürde asırlar boyunca hac yolculukları, ilim talebiyle yapılan yolculukların (rıhle) bir parçası olarak gerçekleştirilmiş ve bu sebeple ilgili metinler seyahatnamelerin bir parçası halinde kalmışlardır (Moudden, 1990, s. 69). Bu konuda müstakil metinler yazılması, sadece hacı olmak amacına hasredilen yolcukların artmasıyla birlikte ancak mümkün olmuştur. Kişisel metinler kaleme almanın bir “moda” halini aldığı XIX. asırdan itibaren ise hac seyahatnamelerinin sayısında da farkedilir bir artış olmuştur.

Öncelikle XIX. Yüzyılın sonu ve XX. Yüzyılın başlarında Türkistanlı müslümanların Hicaz'a kadar kullandıkları güzergâhlara bakılacak olursa dört farklı yol kullandıkları görülmektedir:

1. İstanbul yolu. 1898'de Trans-Hazar Demiryolu'nun faaliyete geçirilmesiyle, Orta Asyalı hacıların çoğu Krasnovodsk, Bakü, Batum üzerinden İstanbul'a gelmişler, İstanbul'da birkaç hafta kaldıktan sonra Şam, Süveyiş, Cidde tarafına vapurla gitmişler (Zarccone, 2012, s. 16).
2. Afganistan ve Hindistan yolu. Türkistanlılar Rusya hükümetinden izin ve pasaport alamadığı zamanlarda sınırı bir sorunsuz geçerek Afganistan'a gelebilmişler, oradan da yaya veya hayvanlarla Mazar-i Şerif, Kabil, Peşavar, Bombay'e geldikten sonra deniz yoluyla Cidde'ye gitmişler (Zarccone, 2012, s. 16).

3. Çarcü, Merv, Serahs, Maşhed, Nişabur, Tahran, Kum, Kirmanşah, Bağdat, Kufe, Kerbela, Necef üzerinden Hicaz bölgesine geçen İran yolu. Bu yoldan genelde Orta Asyalı şia mezhebinde olanlar istifada etmişlerdir.

4. Moskova tariki. Deniz yolculuğunu istemeyenler İstanbul'a karadan da gelebilmişler: trenle Varşava'ya ve Vena'ya, ordan İstanbul'a gelmişler. Hacnameleri, seyahatnameleri inceledikten sonra Rusya müslümanlarının İstanbul'da genelde hangi hanlarda kaldıkları, kimlerle görüştükleri, nereleri ziyaret ettikleri, ne gibi zorluklar çektikleri belli oluyor. Mekke ve Medine'ye İstanbul'dan 3 yol vardı: 1) Hicaz demir yoluyla Beyrut-Medine tariki. 2) Süveiş tariki: vapurla Yanbu ve Cidde'ye kadar. 3) Mısır demir yolu tariki (Sıbgatullina, 2007, s. 521).

Çoğunlukla âlimler, şairler ve devlet adamlarının kaleme aldığı bu metinlerde, hac menasiki, güzergâhlar hakkında ve diğer konularda hacılara rehberlik edecek bilgiler, yolculuk esnasında karşılaşılan zorluklar, masraflar yanında şahsî-manevî tecrübeler de kaydedilmiştir. Bizim için kaynak olmalarını sağlayan husus ise; geçtikleri, bir süre konakladıkları şehirler ve karşılaştıkları topluluklar hakkında tarihsel bilgilere ve şahsî gözlemlere yer vermiş olmalarıdır. Makalede XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında Türkistanlı hacılar tarafından yazılan söz konusu sefernâmeler arasında İstanbul ile ilgili kaynak olabilecek 5 farklı metin üzerinde durulacaktır. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında gerçekleşmiş hac yolculuklarının anlatıldığı bu metinler, Haremeyn'e gidiş, dönüş ya da hem gidiş hem dönüş yolunda

İstanbul'a uğrayan hacılar tarafından kaleme alınmışlardır.

Mirza Âlim Mahdum Hacı Taşkendî (XIX-XX.yy), “Der Beyanı Râhi Hac” eseri

XIX-XX yüzyılların başlarında yaşayan Mirza Âlim Mahdum Hacı Taşkendinin doğum yılı hakkında net bir bilgi olmamasına rağmen, hayatı ve faaliyetleri hakkında yazdığı eserlerden geniş bir bilgi almak mümkün. Mirza Âlim Mahdum Hacı Kokand hükümdarı Hüdayar Han (1845-1875) sarayda belirli bir süre “dabir”¹ olarak çalıştı. Hüdayar Han'ın devrilmesinden sonra Kırgızlar Mirza Âlim'in mülküne el koyup Akkurgan'da bir kaç ay esir tutmuşlar. Rus işgali sonrasında Taşkendî esaretten kurtulmuş, ama Ruslar da onu Han Kütüphanesi'nden kırk beş kitabı almak ile suçladılar ve işkence altına aldılar. Elindeki on tane kitabını vererek işkenceden kurtulan alim hayatının geri kalanını yoksulluk içinde geçirmiştir (Tosheva, 2009, p. 90). Ayrıca, alim uzun yıllar “Türkistan vilayeti gazetesi” gazetesinde redaktör olarak da çalışmıştır (Hoji, 2008, p. 38). Mirza Âlim Mahdum Hacı'nın hac seferi hatıratlarını içeren ve kendi hatıyla yazılan Özbekçe “Der Beyanı Rahi Hac” eserinin elyazması Özbekistan Bilimler Akademisi Ebu Rayhan Biruni Şarkşinaslık Enstitüsünde korunmaktadır.

Mirza Âlim Mahdum Hacı, Recep 1305/Nisan 1888'da Kokand'dan hareketle Hocand-Bekabad-Cizzah-Semer kand-Kattakurgan-Rabat Melik-Buhara-Karagöl-Merv-Aşkabat-Hazar denizinden

¹ Resmi yazıları yazan Hükümdarın'ın özel kâtibi.

Bakü-Tibilisi-Batum-Karadeniz üzerinden Trabzon ve Samsun sahillerinden geçerek İstanbul'a ulaşmıştır. Kendisinden sonra gelecek ziyaretçilerin istifada etmeleri için özel olarak yazılan bu eserde, İstanbul hakkında şunları anlatmakta:

"İstanbul şahriğa dâhil bölub konduk botini mazkurdin İstanbul şahrinin kirası on iki som ekan va yana İstanbul'da bir köprük (köprü) bor ekan uzuni bir ming (bin) qadam (adım), enidan (enine) üç araba yurur ekan. Uşbu köprükdan har kuni (her gün) olti yuz tillo (altı yüz altın) daromad (fayda) bölur ekan. Arabadan bir tanga, otliqdan (atlı) yarim tanga, piyodadan (yayadan) olti pul olur ekan" (Taşkendî., s. 157).

İstanbul'da hacıların gezdikleri tarihî yapıların başında câmiler ve en önce de Ayasofya Câmisi gelmektedir. Söz konusu eserde de Ayasofya'nın büyüklüğünden yapısal özelliklerine, iç tezyinatındaki yazılardan, aydınlatması için kullanılan kandillere varıncaya kadar ayrıntılı olarak tasvir edilmiştir (Taşkendî., s. 158).

Mirza Âlim Mahdum Hacı eserinin üç sayfasını içeren İstanbul tesvirinin sonunu şöyle bitirmiştir: *"...Ta'rif-i İstanbul şahri tahrir qilindi, bölmasa beş on tahta koğozğa (kağıda) yetgan bilan adosi bolmas erdi..."* (Taşkendî., s. 159).

Furkat (1859-1909), "Hokandlı şair Zakircan Furkat'ın İstanbul'dan Yazdığı Mektubu" (1892)

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Türkistan'da yetişmiş meşhur şair Zakircan Halmuhammed oğlu Furkat 1859 yılında Hokand'da tüccar ve aydın bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Mekteb medresede eğitim

görmüş, ancak Çarlık Rusyası Türkistan'ı istilâ edip Hokand Hanlığının başkenti Hokand'daki medreseler de kapatılınca, hayat tarzı değişmiştir. Önceleri ticaretle uğraşmış, sonra Hocend'e taşınmış, en sonunda da Taşkent'e gelmiştir (Qosimov B., Yusupov Sh, 2004, s. 74). Furkat, Mayıs 1891'de Semerkand'a sonra da Buhara'ya gider. Oradan Marv, Aşkabat, Bakü, Botum'dan iki ay boyunca seyahat ederek Eylül ayı sonlarında İstanbul'a ulaşmıştır. Sonbahar ve kışı bu şehirde geçirdi. Furkat Seyahat hatıraları ayrı bir kitap halinde olmayıp XIX. Yüzyılın sonu XX.yüzyılın başlarında Türkistan'da yayınlanan "Türkistan vilayeti gazetesi" gazetesinde basılmıştır. İstanbul'da yazdığı şiir ve mektupları "Hokandlı şair Zakircan Furkat'ın İstanbul'dan Yazdığı Mektubu" konu başlığıyla yayınlanmıştır (Furkat, 1892).

Mahmud Hoca Behbûdî (1875-1919), "Seyahat Hatıraları"

Türkistan'daki Ceditçilik hareketinin babası sayılan Mahmudhoca Behbûdî 1875 yılında Semerkand'da doğdu. Mensup olduğu aile, babası tarafından Hoca Ahmet Yesevî'ye dayanmaktadır. Semerkand ve Buhara medreselerinde eğitim gördmüştür. 1900'den sonra Arabistan, Mısır, Türkiye, Rusya ve Kafkasya'yı ziyaret etti. Bu ziyaretleri sırasında Türkistan'ı diğer ülkelerle mukayese etme imkânını buldu. Bu mukayese sonunda, Türkistan'ın eğitimsizlik sebebiyle geri kalarak Rusya'nın işgaline ve sömürge politikalarına maruz kaldığını idrâk etti. Türkistan'ın içinde bulunduğu vahim durumdan kurtulabilmesinin ancak eğitim sayesinde mümkün

olabileceğini düşündü. Behbûdî Neşriyatı'nı kurarak ders kitapları, haritalar, Türkistan'ı tanıtan ve Türkistan'ın içinde bulunduğu vahim durumu değerlendiren eserler neşretti. Semerkand'da Behbûdî Kütüphanesi'ni kurdu.

“Türkistan Vilâyetinin Gazeti”, “Teraqqî”, “Hurşid”, “Tüccar”, “Şûra” gibi yayın organlarıyla, bizzat kendisinin neşrettiği “Semerkand” (1913) gazetesi ve “Âyine” (1914) dergisinde eğitim, sosyal hayat ve millî meselelerle ilgili yüzlerce yazısı yayımlandı. Bu yazılarında, istiklâl fikrini öne çıkararak millî hakların savunuculuğunu yaptı, Ekim ihtilâlini zorbalık olarak değerlendirdi, sosyalizm ideolojisini kabul etmedi.

Behbudi'nin önemli eserlerinde olan “Seyahat Hatıraları” kendisine ait olan “Ayına” dergisinin 1914'teki sayılarında yayınlanmıştır. Behbudi eserin girişinde 1899–1900 yıllar arasında hacca gitmek üzere yola çıktığını, Kafkas bölgesi, İstanbul, Mısır, Mekke, Medine gibi yerleri ziyaret ettiğini yazmıştır. Ama söz konusu hatıralar ise âlimin 29 Mayıs 1914'te başlayan ikinci kez yaptığı seyahatıdır (Behbudi, 1999, s. 56). Behbudi eserinde hac yolculuğunu başlamak üzere olan hacılara yanlarına sadece hafif şeyler almalarını tavsiye etmiştir. Bundaki amaç uzun yolculuklar sırasında hacıların aşırı yük sebebiyle yıpranmalarının önüne geçmektir. Bazılarının kendi çıkarları ve tercihleri doğrultusunda yola çıktıkları açıktır

Behbudi seferini Semerkant'tan başlayarak Bayramali ile Aşkabat'a gitti. Krasnovodsk'tan Hazar denizinden vapurla Bakü'ye geldi. 2 Haziran'da, Mineralniye Voda-Kislovodsk-Pyatigorsk-Jeleznovodsk-Rostov-Odessa ve oradan Kara Deniz

yoluyla 8 Haziran'da İstanbul'a ulaşmıştır. Behbudiye göre tren ile seyahat eden hacı adayları, Rusya İmparatorluğunun farklı yerlerinden Karadeniz'e ulaşmaktaydı: Sivastopol, Batum veya Odessa şehine gitmekteydi. Odessa'ya trenle ulaşan seyyahlar geceliği 50 kopek ile 1 ruble arasında olan odalarda konaklıyorlardı. Ancak "Müslüman odaları" sadece Tatarlar tarafından tutulan Moskova adlı otelde bulunuyordu. Odessa'ya ulaşan hacı adaylarının buradaki Türk Konsolosluğundan "İstanbul'dan Mekke'ye" yazısı olan vize almaları gerekiyordu. Vizenin maliyeti ise 2 ruble 5 kopekti.

Behbudi eserinde İstanbul girişini ayrı bir heyecanla tesvir etmiştir: "Biraz yürüdükten sonra İstanbul'un (Boğazdan) büyük saray ve binaları, hepsinden önce camileri göründü. Suyun iki tarafında büyük yapılar, aralarında bahçeler, taşlar ve her taraf yeşillik. O zümrüt gibi yer üzerinde beyaz mermerli kutsal cami minareleri ve servi ağaçları göğe uzanmıştır. İnsan doymak bilmez bir manzaranın ortasındayız. İmdi İstanbul'a yaklaşıyoruz etraf vapurve kayıklarla dolu. Bir taraftan kutsal camilerin altın hilallı kübbeleri ve minareleri, diğer taraftan mermer köşkler, padişah sarayları dikkatimizi çeker, bakarak doyamıyorsun. İstanbul Boğaziçinin fevkalade bir manzarası vardır. Avrupa ve Amerikalılar da ona aşıkdırlar. Biz de tabiki!.." (Behbudi, 1999, s. 71).

XIX. yüzyılının yarısından sonra teknolojinin gelişmesi sonucunda İstanbul'a varış süresi oldukça kısalmıştır. Memalik-i Osmaniye'nin başşehrine doğru yapılan seferler aşağıda belirtilen farklı güzergahlardan geçiyordu:

1. Moskova'dan yapılan seferler: Trenle Moskova'dan hareketle, Varşova ve Viyana üzerinden altı günde İstanbul'a varmak mümkündü. Deniz yolculuğundan çekinen insanlar için iyi bir seçenektir ama biletler oldukça pahalı olduğundan ekonomik değildi.

2. Sivastopol'dan yapılan seferler: Sivastopol'dan İstanbul'a haftada bir vapur kalkıyordu. Seyahat süresi hava durumuna bağlı olarak otuz saatten, iki güne kadar sürüyordu. Vapurlar küçük ve yeterli donanıma sahip olmadığından güvenli değildi. Ayrıca, hac ziyareti mevsiminde çok başvuru olduğundan bu vapura bilet bulmak da çok zordu.

3. Batum'dan yapılan seferler: Bu yol, Kafkasya Müslümanları için oldukça uygundu. Havalarda güzel olduğunda 7-8, kötü olduğunda ise 10-12 günde vapurla İstanbul'a varmak mümkündü.

4. Odessa'dan yapılan seferler: Bu güzergahı daha çok Türkistan, İdil boyu ve Ural'dan gelen Hac yolcuları kullanıyordu. Vapurlar haftada 5-6 defa kalkıyor ve varış yerine 32-34 saatte ulaşıyordu. Vapurlar, büyük ve iyi teçhiz edildiklerinden, fazla yolcu alabildiği gibi yolcular fırtınayı çok hissetmeden seyahat yapabiliyorlardı (Sibgatullina, 2014, s. 30).

Mahmud Hoca Behbudi İstanbul hayatı ile tanışırken hatıratında şehir durumu ile ilgili kendi düşüncelerini de yazmıştır. Ören'in alimin şu fikirleri dikkate değerdir:

“... İstanbul ile Edirne arası on saatlik yol olup, demir yolunun sahibi Avusturyalı Hristyanlardır... Zavallı müslümanlar beş yüzyıldan beri Avrupada oturup, Avrupa adetleri, giysileri ve kötü işlerini adet etmişler, ama ilim ve hünelerinden örnek

almamışlar. Bugüne kadar demir yolu yapmaya müslümanların zekası yetmemmiştir maalesef. Ama sigara, içki ve fuhuş tarafına ise tüm gücümüzle yapışmaktayız...” (Behbudiy, 1999, s. 71-72).

Hacı adayları, notlarında yolculuk sırasında karşılaştıkları sorunları da dile getirmişlerdir. Bunlardan en önemlileri pasaportlarının yetkililerce alınarak günlerce alıkonması, bulaşıcı hastalıklar yüzünden bazı bölgelerin karantinaya alınması, kendilerinin yolculuk boyunca karşılaştıkları hastalıklar ve benzeri sıkıntılar dikkat çekmektedir. Hacı adaylarının yaşadığı diğer sorunlar ise şöyle ifade edilmiştir: Rus ve Osmanlı İmparatorluklarında bürokrasi ve yolsuzluk, yolculuk sırasında aldatma ve hırsızlık, hacıların çoğunun yağmalama ve şiddette karşı güvenliklerinin temin edilmemesi, yolculuk ve konaklama şartlarının yeterince hijyenik olmaması ve alışık olunmayan iklim şartları. Bu tecrübeleri yazarak daha sonraki hacı adaylarının benzer sıkıntıları yaşamalarının önüne geçmek istemişlerdir. Bütün bu zorluklara rağmen Türkistan Müslümanları, Hac farızasını yerine getirerek mukaddes toprakları ziyaret etmenin mutluluğunun tarifsizliğini dile getirmektedir (Furkat, 1892).

Söz konusu hacnameler bize özellikle Türkistan Müslümanlarının gözünden yazıldıkları döneme dair Osmanlı Müslümanlarının dinî yaşayışları, sosyal ve ekonomik durumları, şehirlerin, yolların, limanların, diğer bir takım kurumların, bürokrasinin, sağlık sisteminin, gümrük ve sınır işlerinin, kutsal topraklardaki mübarek mekânların durumları, halkı, idarecileri ve şairleri hakkında birçok hususun öğrenilmesine imkân sağlamaktadır.

Bu hac hatıratlarında, meşrepleri dolayısıyla dikkatleri çok farklı hususlarda yoğunlaşan kişiler tarafından yazıldığı için İstanbul'un çok farklı yönlerine değinildiği görülmektedir. Ayrıca İstanbul'daki ikâmet süreleri de bu metinlerdeki bilgilerin mahiyetini etkilemiştir. Bazı hacılar tarafından fazla Avrupaî olmakla suçlanan İstanbul'un sosyo-kültürel tarihiyle ilgili ayrıntıların yanı sıra Osmanlı Devleti ve Türkistan ilişkilerine dair bilgiler de verilmiştir. Bu metinler, hacıların sahip olduğu Osmanlı algısını tespit etmek açısından önemli olduğu kadar bilet fiyatlarından yolculuk sürelerine, yiyecek fiyatlarına ve ev kiralarna dek kaydettikleri pek çok ayrıntı ile de değerlendirilmeyi beklemektedir. Ele alınan sefernâmeler, seyahatnâmelerin kaynak olarak kullanımı konusunda dile getirilen problemler sebebiyle ihtiyatlı kullanımı gerektirmekle birlikte muhtevaları ve sundukları zengin bilgiler açısından vazgeçilmez kaynaklardır.

Kaynakça

1. Behbudiy, M. (1999). Tanlangan asarlar, Sayohat xotiralari. Toshkent: Ma'naviyat.
2. Furkat, Z. H. (1892). Hokandlı şair Zakircan Furkat'ın İstanbul'dan Yazdığı Mektubu. Türkistan vilayeti gazetesi(14).
3. Hoji, M. O. (2008). Tarixi Turkiston. Toshkent: Yangi asr avlodi.
4. Moudden, A. E. (1990). The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800", Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, . London: Routledge .
5. Qosimov B., Yusupov Sh. (2004). Milliy uyg'onish davri o'zbek adabiyoti. Toshkent: Ma'naviyat.

6. Sibgatullina, A. T. (2014). İki imparatorluk arasında: Rusyalı Müslüman Türkler. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
7. Sibgatullina, E. (2007). 19. ve 20. Yüzyıl Başında Rusya Müslümanlarının Hacca Gidiş Yolları. Uluslararası Türk-İslam Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu. Isparta.
8. Taşkendi., M. Â. (б.д.). Der Beyanı Râhi Hac. Taşkent: Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü Rayhan Biruni Şarkşinaslık Enstitüsü elyazması. Ana Koleksiyon. № 9373/III.
9. Tosheva, S. (2009). Markaziy Osiyo hojilari: yo'llar va taassurotlari. Sharqshunoslik(14).
10. Zarcone, T. V. (2012). Kudüs' teki orta asyalı ve hintli sufi hacılar. Kabalıcı Yayıncılık

EXPRESSION OF CARPET ORNAMENTS' NAMES IN ENGLISH

Narbibish SHAMMAYEWA

Doctor of philological sciences, Seyitnazar Seydi
Turkmen State Pedagogical Institute,
TÜRKMENİSTAN, narbibish06@ mail.ru

Abstract

Names of carpet ornaments and carpet products cause problems in translation into English. The catalogue of Turkmen carpets was published in Ashgabat, 1983. Transliteration, transcription, calques, description were used to express names of carpet ornaments and carpet products. Names of carpet products were translated into English by transliteration and were supplied with the description, but in translation of carpet ornaments' names, which causes difficulties in understanding images connected with the lifestyle of Turkmen. Carpets and carpet ornaments differ greatly in different regions of our country. Ornaments are based on stylized vision of real situations of Turkmen people's life, flora and fauna of the country. Every carpet and carpet ornaments are abundant of national motives.

Keywords: carpet ornaments, transliteration, transcription, calques, description, national motives

Turkmen people use carpet and carpet products from ancient times. We have analyzed the translation given in the catalogue published in Ashkhabad, 1983 and paid attention to the translation methods of the names of ornaments. We have made some notes concerning translation methods:

1. Translator used such translation methods as: transliteration, transcription, calque, description, explanation;
2. Names of ornaments were preserved in translation;
3. Sometimes the translation was done by correct images.

The word “haly”- carpet, in Turkmen language means “the weaven rug used for sitting on it”. Different carpet products named according to its usage. “At haly –at haly-a rug used to cover the horse”, “Gapylyk - gapylyk- a U shaped rug for decorating entrance from inside the yurt”, Germeç – germeç – a rug for decorating entrance from outside part of the yurt”, “Asmalyk – asmalyk is a rug used for camel’s decorating during wedding ceremony”, “Düýe dyzlygy –düie dyzlygy – a rug used for camel’s front legs decoration during wedding ceremony”, “Kejebelik” – kejebelik- a rug used for camel’s decoration during the wedding ceremony, “Iklik” – eaklik – rug-bag used for spindle keeping, “İçirgi”- eachirgi – a rug used for covering horse-back under the saddle, “Namazlyk” –namazlyk –a rug for prayer, “Torba” – torba - saddle-bag for clothes and household things, “Ümür-duman” – umur-duman –a rug for decorating the yurt’s interior, “Horjun” – khurjun- saddle-bag for food and small household thing, “Uk uýj (uk baş)”- uk uji(uk bash)-a rug used to tie the wooden framework of the yurt during roaming from place to place, “Tüpeň gap”-gun-case, “Çuwal”- chuval –a bag for clothes and household things, “Eýerlik”-eierlik – a rug used to cover horse

saddle, “Eñsi”- *ensi- curtain shielding the entrance of the yurt from outside.*

As it seen from given examples, names of different carpet products are translated by transliteration, transcription, calque, and in order to preserve the meaning of the they are described and explained.

Carpets and different carpet products ornamented according to their regions. Ornaments contain the stylized images of flora and fauna, pictures from real life of the Turkmen nation. They are colored by natural colors taken from grass, vegetables or fruits.

Carpets are called according to the region. “Teke” carpets have the term “göl”- “gel” given in transcription, then added the explanation (*carpet patterns*); mostly they are translated by equivalents, example: “*sekizburçlyk*” –“*ostagonal figures*”; “*romb*”- “*cruciform*”; “*atanak görnüşli göl*”-“*lozenge-shaped gel*”; “*gyra nagşy*”- “*border stripes*” Names of several of them are read as in Turkmen “*guşly göl*”, “*garly göl*”, “*sekiz goçak*”- “*sekiz gochak*”, “*salыр göl* –*salor-gul*”, “*garçyn göl*”, “*aýna göl*”, “*pendi göl*”, “*kejebe göl*”, “*çakmak göl*”, “*gyýma göl*”.

The central part of Yomut carpets are ornamented with “*gabsa göl* – *gapsa gel*”, “*dyrnak göl- dyrnak gel*”, “*asyk göl* – *asyk gel*” “*japarbaý göl- japorbai gel*”, “*pyşbaga*”- “*pyshbaga*”.

Ornaments of Arsary carpets also are read as in Turkmen language “*güllü göl*”, “*guşly göl*”, “*derweze göl*”, “*küñreli göl*”, “*bäş aý beşir*”, “*harran beşir*”, “*ýylan beşir*” “*perre göl*”.

Dashoguz carpets are ornamented by “*gülli göl*”, “*guşly göl*”, “*wazzyk göl*”, “*dyrnak göl*”, “*towuk göl*”, “*şiraby -shirabi*”.

We came across such translations in the given catalogue as: “*Perre gül*” *nagyşly beşir halysy* – *Beshir carpet with “Perre gul” design*; “*Balyk garyn*” *nagyşly beşir halysy* - *Beshir carpet with “Balyk garyn” design*, here the word design gives us the hint that it is ornament of the carpet.

We have come to the conclusion: in order to preserve the meaning of carpet ornaments, to give the transcription only is not enough, one must give the real explanation of images using the meanings of flora and fauna, depicting the nature which is given in ornaments of Turkmen carpets.

Literature:

1. Түркменистаның халылары, Ашгабат “Түркменистан” 1983.
2. Gurbanguly Berdimuhamedow Janly Rowaýat, Aşgabat “TDNG” 2011

COĞRAFYA AÇISINDAN SEYAHATNAMELERİN KAYNAK NİTELİĞİ: JOHN MURRAY'IN TÜRKİYE'DE GEZGİNLER İÇİN ELKİTABI (1854)

Source Qualification of Travels in Terms of
Geography: John Murray's A Handbook for
Travelers in Turkey (1854)

Nazan KARAKAŞ ÖZÜR

Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Coğrafya Bölümü, Çankırı/Türkiye,
nazanozur@karatekin.edu.tr

Özet

Sözlükte gezi olarak tanımlanan seyahat, çok disiplinli araştırmalara konu olabilecek kavramlardan biridir. Seyahat, yeryüzünde gerçekleşen bir insan eylemi olması bakımından coğrafyanın da temel konuları arasında incelenir. Kavramın, din, dil ve edebiyatta daha soyut anlamları olup, bazı mekân özellikleri ile harmanlanarak kullanıldığı bilinmektedir. Burada üzerinde durulan seyahat, doğrudan mekâna bağlı gerçekleşen bir yer değiştirme ve ulaşım faaliyetini içermektedir. Seyahatlerin kayda alınması ile ortaya çıkan metinlere seyahatname denir. Seyahatnamelerin farklı amaçlarla hazırlanması, yazım dillerinin, içerdikleri yazılı ve çizili materyallerin farklılaşması söz konusudur. Bireysel ya da daha organize gruplar halinde gerçekleşen, belli bir hedef ve amaçla çıkılan yolculuklar kişiler tarafından kaleme alındığı için anlatımlarda farklılıklar görülebilmektedir. Çalışmada seyahatnamelerin zaman içinde yaşadığı değişimler sonrasında ortaya çıkan seyahat el kitapları üzerinde durulmuştur. J. Murray'ın *Türkiye'de Gezginler İçin Elkitabı (1854)* incelenerek döneme ait verdiği bilgiler bu bakımından değerlendirilmiştir. Kitap seyahatnamenin farklı bir tarza evrilmiş halidir. Buna göre seyahatnamelerin farklı zaman dilimlerinde farklı ihtiyaçlara göre şekillendiği belirlenmiştir. J. Murray'nin gezginler için el

kitapları basmaya başlaması, bu türün Avrupa'da hızla yayılmasıyla sonuçlanmıştır. Daha önce coğrafi bilgi kaynağı olan seyahatnamelerin ortak bir tarza ve doğrulanmış bilgilere sahip bir forma dönüştüğü görülmüştür. Bu metinlerde modern bölgeler coğrafyası bilgi içeriği bulunmaktadır. İlgili bölgenin fiziki ve beşeri özellikleri çeşitli ayrıntılarla birlikte verilmektedir. Hatta metinlere haritalar da eşlik etmekte seyahat edecek kişinin gideceği yer ile ilgili olası tüm bilgi ihtiyaçları metine eklenmektedir. Bu kitapların seyahat sonrası ortaya çıkan metinlerden farklı nitelikleri olduğu açıktır.

Anahtar kelimeler: Coğrafya, seyahatname, seyahat el kitabı.

Giriş

Seyahatname Arapça gezmek, gezi anlamındaki seyahat kelimesi ile (aslı siyâhat) Farsça nâme (risâle, mektup) kelimelerinden oluşmuş bir tamlamadır. Gezilip görülen yerlerin anlatılması ve yazıya dökülmesi sonucu ortaya metinlere seyahatname denir. Tarih boyunca hemen her kültür bu tarz metinler üretmiştir. Latince *itinerantur articulum*, Farsça *sefer-nâme* ya da Arapça *rihle* kelimeleri seyahatname yerine kullanılmaktadır (Yazıcı, 2009, 9). Yazının bulunuşundan öncesinde, Homer (MÖ 9. YY) gibi, sözlü anlatımlarla seyahat ederek gezip gördüklerini aktaranlar olmuştur. Bu anlatıların kulaktan kulağa dilden dile yayılması daha sonra da yazıya geçirilmesi sağlanmıştır. Ardından ilk medeniyetler kurulduğunda başka topraklar hakkında bilgi toplamanın en etkili yolu seyyahlar olmuştur (Şirin, 2016). Genel olarak devlet görevlisi halinde kimi zaman da kişilerin kendi arzularıyla gerçekleşen binlerce seyahat bir o kadar da seyahatname ortaya çıkmıştır. Seyahatname yazıcılığının gün geçtikçe edebi nitelikleri artmıştır. Orta Çağ seyyahlarının anlatım gücü sayesinde kara içlerinde hiç gidilmeyen

yerler hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olmuş, aynı zamanda da bu alanlar metinden yararlanılarak haritalanabilmiştir.

Ülkelerin birbirleri ile ilişkilerinde kimi zaman seyyahların üstlendikleri rol elçilik olmuştur. Seyahatnameler, yazım dilleri, yazılı ya da çizili olarak içerdikleri materyaller bakımından zamana ve kültüre göre çeşitlilik göstermektedir. Örneğin Herodot'un (MÖ 5. Yüzyıl) *Tarih* eseri gibi ilk coğrafya bilgisi veren kitaplarda seyahat anlatımı ile karşılaşılacaktır. Marco Polo bir tüccar olarak gittiği Çin'de aynı zamanda devlet görevlerinde bulunmuş döndüğünde de maceralarını yazmıştır. Daha teknik bilgiler içeren A. Von Humboldt'un (1769-1859) Güney Amerika seyahat notları ise modern coğrafyacılığın temel metinleri arasında yerini almıştır. Seyahatnamelere dair farklı kültürlerden daha başka örnekler vermek mümkündür.

Coğrafyanın modern öncesi dönemlerinde, mekâna dair bilgilerin toplanmasında en önemli görevi seyyahlar üstlenmiştir. Seyahatnameler aracılığıyla gerçekleştirilen coğrafi bilginin derlenmesi seyyahların coğrafyacı ve seyahatnamelerin de coğrafya kitabı olarak anılmasına neden olmuştur. Seyyahlık ve seyahatnamelerin tarihsel gelişimine bakıldığında oldukça geniş bir zaman diliminde büyük miktarda materyal ile karşılaşılacaktır. Örneğin Anadolu'ya yapılan bilinen ilk seyahat MÖ 6. yüzyılın başında Karyandlı Skylax'ın Doğu Karadeniz Bölgesine yaptığı gezi olarak bilinmektedir. MÖ 430-350 yılları arasında yaşadığı bilinen Atinalı tarihçi ve yazar Ksenophon, katıldığı Pers Savaşı dönüşünde seyahatname tarzında *Anabasis* adlı eseri kaleme almıştır (Kuş, 2016, s.6). Antik Çağda Strabo'nun

hem yazılı metinlerden derlediği hem de gezdiği yerlerden aktardığı bilgilerden oluşan 17 ciltlik coğrafya eseri, seyahatname coğrafya ilişkisinin değerli bir örneği olmuştur (Strabo, 1917). Orta Çağ'da gerek Avrupa'dan Doğu'ya gelen misyonerlerin seyahatnameleri, gerekse İslam dünyasındaki gezgin seyyah coğrafyacıların yazdıkları önemli birikimler oluşturmuştur. İbn Battuta ve Marco Polo bunlar arasında en bilinenlerdir. Özellikle Müslüman dünyasında seyyahlık önemli bir bilgi derleme işi olarak yaygınlaşmıştır (Yörükhan, 2013; URL 2). Avrupa'da Orta Çağ sonrası yaşanan değişimler, yeni kıta ve okyanusların keşfedilmesiyle başlamıştır. Siyasi, ekonomik ve toplumsal sistemler değişmiş, devletler bu yeni duruma yani değişim rüzgârına ayak uydurmak zorunda kalmıştır.

Avrupa'da özellikle 16. yüzyılda yaşanan değişimler birçok alanı etkilemiştir. Keşifler ile bu bilgi toplama işi yavaş yavaş başka bir yöne kayarak uzmanlaşma başlamıştır. Özellikle tüccarların Dünya'nın her bölgesine yönelik faaliyetleri hem sayıca artmış hem de çeşitlenmiştir. Bu durum yolculuk için parası olan her Avrupalı'nın hem ticaret hem de yeni yerler görme hevesi ile Avrupa dışına çıkmasının kapılarını açmıştır. Beraberinde gelişen ulaşım sistemleri, yolculukları hızlandırmakla kalmamış mesafeleri kısaltmış ve bu hizmetten yaralananların sayıca artmasını sağlamıştır. Böylelikle Avrupa vatandaşları arasında ülke dışına seyahat etmiş olmak saygınlık meselesi olmuştur. İlgi duyulan yerlerden biri de Osmanlı toprakları olmuş o dönemde Anadolu'yu gezen seyyahlar sayıca artmıştır. Avrupalı seyyahların, özellikle günümüze daha yakın dönemlerde 16-20. yüzyıllar boyunca, Osmanlı

topraklarına yoğun şekilde merak duydukları bilinmektedir (Kaya ve Yetgin, 2021). Gezginlerin yayınladıkları seyahatnameler ve gezi notları tarzındaki diğer eserler tarih kaynağı olarak değerli bulunmuş, Anadolu'nun hem güncel coğrafyası hem de tarihi coğrafyası bağlamında önemli olmuştur. Başka ülkelerin toprakları, insanları ve yaşam biçimlerini öğrenmede daha sistematik şekilde toplanan bilgilere ihtiyaç duyulmuştur. Bu bilgilerin yaygın merak konusu olması ticari bir alan da açmıştır. Bu durumda seyahatnamelerin içinden yeni bir tür daha doğmuştur.

Seyahatnamelerden Seyahat Kitaplarına

Seyahatnameler yazıldıkları dönemin koşullarını anlamada önemli bilgiler vermektedir. İbn Batuta, 2 Receb 725'te (14 Haziran 1325) Tanca'daki evinden ayrılırken kendisini "yuvasından ayrılan kuşlara" benzetmiştir (Batuta, 2014). Gezdiği yerlerdeki insan yaşantılarını kendi gözlem ve değerlendirmeleri ile kaleme almıştır. Tıpkı Marco Polo'nun Doğu'yu anlatmasında ya da Seydi Ali Reis'in *Mirat'ü-l Memalik* adlı seyahatnamesinde olduğu gibi anlatımlar öznel gözlemlere ve değerlendirmelere dayalı şekilde gelişmiştir. Öznellik gezilen yerlerdeki ötekileştirmeleri kimi zamanda farklılıkları daha çok yansıtmaya dönük bir dile de dönüşmüştür. 16. yüzyılda Alman seyyahlardan Hans Dernschwam ve Salomon Schweigger'ı inceleyen İ. Ortaylı, seyyahların önyargılı değerlendirmelerinden söz etmektedir (Ortaylı, 1972). Buna bazı seyahatname metinlerinden örnekler verilebilir. "Tuz şarap ve ot bulamadık. Gene lezzetsiz ekmek vardı. Arpa ise çok

kıttı. Yukarıda söz ettiğimiz ırmak köye bir silah atımı mesafede akıp gidiyor. Köydeki kadınlar alelade aba gibi kaba bir kumaş dokuyorlar (Dernswam, 1992, s.263).” Örnekten de anlaşılacağı üzere kimi zaman kişisel bakış açılarından doğan görüşler, kimi zaman ise sadece gözleme dair bilgiler metinlerde karışık şekilde yer almaktadır. Bu özellikleri nedeniyle, bugün için, tek başlarına güvenilir kaynak olarak düşünülme de seyahatnameler oldukça geniş alanlara dair çeşitli bilgiler sunduklarından bir dönem rakipsiz bilgi kaynakları olmuşlardır.

Seyahatnamelerin temeli, seyyahın gördüğü ve zaman zaman da duyduğu bilgilerden oluşmaktadır. Kişilerin ilgi alanlarına göre içerdikleri bilgilerin değişmesi, standart bir anlatım şablonu oluşmasını uzun süre engellemiştir. Seyyahların karakter özellikleri tıpkı Evliya Çelebi’nin nüktedan ve kimi zaman mübalağalı anlatımlarında olduğu gibi metinlere de yansımıştır. Keşifler süreci sonrasında Avrupa’da mekâna dair bilgi toplama işi yeni bir boyut kazanmıştır. Sömürgecilik faaliyeti yeni keşfedilen yerlerin nasıl kullanılacağına karar vermeyi gerektirdiğinden coğrafi bilginin toplanması kadar bir araya sistematik şekilde getirilmesi ve standart oluşturulması önem kazanmıştır. Öznellik konusunun günümüze yakın dönemlerde değişmeye başlaması daha kesin ve doğru bilgi ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Buna göre mekâna dair tüm bilgiler ayrı kategorilerde ve teknik dil kullanılarak yeniden tanımlanmaya başlanmıştır (Chardin, 2014, Gökbel, 2020; URL 2). Bu tanımlamada ortak dil oluşmuş, seyyahların bir kısmı bu konuya uygun şekilde metinler ortaya koymuştur. Seyahatname yazımı biri daha nesnel, sanatlı yani edebi üslup ile

yazılan gezi yazıları, diğeri ise mekânın özelliklerini raporlama formatına doğru evirilen metinler olarak değişmiştir.

Seyahatnamelerin daha teknik dile evirilmesi yanında tematik konularda da yazımları söz konusu olmuştur. Anadolu'yu anlatan J. Pitton Tournefort seyahatnamesinde bitki türlerine odaklanılmış oldukça zengin bir içerik bulunmaktadır. H. Dersnwam Seyahatnamesi'nde akarsu, düzlük, bitki türü, geçim kaynağı gibi terimler kullanılmış mekan belli bir sistematığe göre tanımlanmıştır (Tournefort, 2005). Önce yeryüzü şekilleri ardından onun üzerindeki flora, hidrografik unsurlar ve sonra da beşeri unsurların sıralanması modern coğrafya metinlerinin kurgularına benzemektedir.

“... vadi bir süre daraldı sonra genişledi geniş ve açık bir arazide ilerledik. Sağ ve sol taraflardaki dağlarda küçük küçük köyler gördük. Dağlar bir gün öncekilere nazaran daha çıplaktı. Zira dünkülerde alıç, muşmula, üvez vs. ağaçlar görmüştük küçük meşe fundalıkları da vardı ama bugün de ne bir ağaç ne bir funda ile karşılaştık. Halk yemeklerini tezek ile pişiriyor. Sabahın erken saatlerinden itibaren dünkü su karşımıza çıktı onu 25 defa geçtik (Dernschwam, 1992, s.262)”

Bu tematik konulara hac yolculukları da eklenebilir. Söz konusu içerikler geniş bir yelpaze oluşturacak şekilde dönüşürken bir alanda biraz daha dikkat çekmek gerekmektedir. Modern coğrafyanın doğuşu B. Varenius'un *Geographica Generalis* adlı kitabını yayınlamasına dayandırılmaktadır. Ancak bu Varenius'un ilk eseri değildir. Daha önce 1649' da Amsterdam'lı yayıncı L. Elzevier'in isteği ile bu yayıncının Dünya ülkelerini tanıtan projesinde yer almıştır. Bu projede Varenius, Avrupa'nın merak

ettiği Japonya üzerine, *Descriptio Regni Japoniae /Japon Krallığının Tanıtımı* adıyla projenin 33. cildi olan eseri kaleme almıştır. Avrupalılar için gizemli bir ada ülkesi olan Japonya hakkında böylesine derli toplu bilgi verilmesi, Varenius'un başarısı olarak tanımlanmıştır. Bu kitabın metni, seyahat etmeden ikincil kaynaklardan gelen bilgilerin derlenmesi ile oluşturulmuştur (Schuchard, 2007, s.95). Bu tarz metinlerin dışardan gelen bilgiler ve eldeki mevcut metinlerle birleştirilerek gerçekçi bir derlemeye dönüştürülmesi konusu seyahat etmeden yerler hakkında yazı yazma pratiklerinin gelişmesini sağlamıştır. Hemen ertesi yıl coğrafyaya dair ikinci kitap yayımlanmıştır. Bu kitap *Geographica Generalis* adıyla modern coğrafyanın ilk eseri olarak tanımlanmıştır (Varenius, 1734). Buradan anlaşıldığı kadarıyla coğrafi bilgilerin derlenmesinde takip edilen üslup de seyahat el kışaplarının oluşturulmasında takip edilenle benzerlik göstermektedir. Varenius'un çalışması ve Elzevier'in tutulan Dünya ülkeleri projesi seyahatname ve seyahat el kitabı değişiminde etkili olan gelişmelerden biri olarak görülebilir. Varenius'un ilk kitabının oluşturulmasında tüccarlar ve sürekli seyahat eden gemicilerin getirdiği bilgilerin rolü büyük olmuştur. Bu yeri bizzat görmemesine rağmen hazırladığı metnin beğenilmesi çalışmanın başarısı da göstermektedir (Resim 1).



Resim 1. Varenius'un ilk kitabı

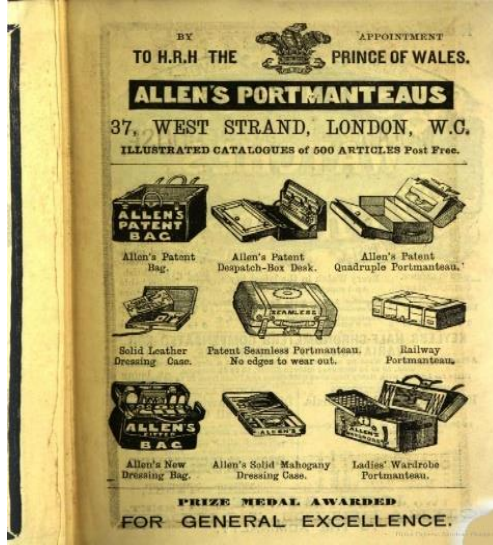
Böylelikle daha 17. yüzyılda başlayan bu yeni yazım tarzı seyahatname metinlerini de etkilemiştir. Seyahat alışkanlığı daha yaygınlaşmış ve daha uzak mesafelere gitme imkânı doğmuştur. Limanlar ve iç bölgelere doğru uzanan tren yolları kıyıları kıta içleri ile bağlamıştır. Dünyanın çeşitliliği gün yüzüne çıktıkça, karmaşıklaşan içeriği anlatım için de ortak bir metot belirleme ihtiyacı doğmuştur. İhtiyaçlar sadece bununla da sınırlı kalmamış, Avrupa'dan dört bir yöne seyahat eden insanlar gidecekleri yere dair anlatımlar, haritalar ve gravürleri tüketmeye başlamıştır. Osmanlı'da kendi topraklarını tanımlayan çeşitli ansiklopedik eserler yayımlanmaya başlanmıştır (Şemseddin Sami, 1896). Bu tarz çalışmalar ülke içindeki yerleşim alanları, dağlar, ovalar, madenler ya da nehirler gibi yerüstü ve yeraltı kaynaklarını derli toplu vererek ilgililere sunmak üzere tasarlanmıştır.

Tarihsel olaylar seyahat ve seyahatname yazımını değiştirmiş, yeni yaşam tarzına uygun olarak gezi yazıları seyahat rehberi şeklinde basılı ticari yayınlar şekline dönüşmüştür. Seyahat edenlerin tuttıkları günlükler, seyahat yazıları ve diğer notlar ise daha ziyade edebiyat metinleri alanına doğru kaymıştır. Buna göre gidilecek yerler hakkında önceden bilgi sahibi olmak, önceden tanımak ve tedbir almak ihtiyacına dönük olarak *seyahat el kitapları* ile gerçekleşmiştir. Seyahat el kitaplarının gelişiminde etkili olan bir diğer olay, paket turların ortaya çıkışı ve turizm faaliyetlerinin yaygınlaşmasıdır.

Paket Tatil Organizasyonlarının İcadı

Seyyahların seyahat öncesi kimi zaman plansız kimi zaman da daha kabataslak belirledikleri hedefler bu yüzyılda değişime uğramıştır. Buna göre yol güzergâhı, uğranacak şehirler, görülecek yerler, gidiş dönüş ve diğer ayrıntıların yer aldığı turlar ortaya çıkmıştır. Bu organizasyonlar paket tatil olarak adlandırılmıştır. İngiliz Thomas Cook (1808-1892) paket tatillerin mucidi olarak bilinmektedir. Orijinal paket tatil, 1841'de Leicester'den Loughborough'a yapılan bir tren yolculuğudur. Bu ilk yolculukta ilk kez buharlı trene binen 500 yolcu bulunmaktadır. Güzergâh boyunca insanlar, sokakları, pencereleri doldurmuş ve raylarda son derece hızla ilerleyen vagona bir göz atmak için köprülere yığılmıştır. Tren Loughborough'a girdiğinde, bu ilk turdaki gözü pek yolcular bir bando ve tezahürat kalabalığı tarafından karşılanmıştır. Thomas Cook gezinin ardından "ve böylece gezilerimin ana fikri dikkatimi çekti ve sosyal bir fikir içimde büyüdü" satırlarını yazmıştır (URL5).

Bu ilk gezi 22 millik paket tatil şeklinde bir şilin ve altı peniye mal olmuştur. Bu o zamanlar için yaklaşık bir günlük çalışma ücretidir. Sonraki 33 yıl boyunca turistler ülke çapında yukarı, aşağı ve her yere taşınmıştır. İsviçre, İtalya ve Fransa'ya düzenlenen turlarla, binlerce insan İsviçre Alpleri'ni, Kolezyum'u görme ve yerel tatlarla tanışma fırsatı bulmuştur. Seyahatlerin çapı Avrupa'yı çoktan aşmış 'Mısır üzerinden Çin' adı verilen 222 günlük bir dünya turunda, Japonya, Hindistan ve Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar genişletilmiştir. T. Cook'un döneminde tren yolculuğu ve buharlı gemilerin yükselişte olmuştur. T. Cook, her iki ulaşım gerecini etkili şekilde kullanarak, seyahatte yeni bir dönem başlatmıştır. Daha çok yol, daha fazla seyahat, çeşitli seyahat araçları ve daha uzun mesafeler anlamına gelmektedir. Geçmişte seyahatlerde yaşanan problemler en aza indirilmiş, mümkünse tamamen ortadan kaldırılmış ve paket tatil modern dönem icadı olarak kayıtlara geçmiştir (URL 5). Bu paket tur satışlarıyla birlikte düzenli turizm hareketleri de başlamıştır (Arslan, 2014, s.152). Kitlesele turizm hareketleri kendine has kitlesele tüketim malzemesi ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Seyahate özgü giyim kuşam ve eşyaların geliştirildiği görülmüştür. Seyahat öncelikle Avrupa'nın üst gelir grubuna hitap ettiğinden seyahat ederken konfor da önemli olmuştur. Tüm araç gerecin trende ya da vapurda giderken taşınması için valizlere ve çantalara ihtiyaç doğmuştur (Resim 2).



Resim 2. Bradshaw'ın Türk İmparatorluğu El Kitabı'ndan
(Bradshaw, 1870).

Aynı dönemde tam da bu ihtiyaçlar arasına girebilecek bir başka icat daha çıkmıştır: Seyahat El Kitapları. Keşifler matbaaların işlerinin iyice açılmasına neden olmuştur. Avrupa'daki matbaalar keşif notlarını ve haritaları basıp satmada iyi bir noktaya gelmişlerdir. İtalya ve Hollanda bu konuda öne çıkmıştır. Ancak keşifler sonrası sömürgeciliğin lideri İngiltere olmuştur. İngiltere, İspanya ve Portekiz'den boşalan yeri kısa bir süre Hollanda ile paylaşmış, daha sonra da tek başına zirveye oturmuştur. Böylelikle hem tüketim nüfusuna hem sömürülecek topraklara hem gezilecek yerlere hem de bu gezilerin organizasyonuna İngiltere yön vermeye başlamıştır. Karmaşık ekonomik ilişkiler ağı sayesinde bir yandan işçi sınıfı çalıştırılmış sonra onlara ucuz paket tatil satarak dinlendirmek İngiliz tekeline kalmıştır. Daha geniş kitlelerin tatil yapması

söz konusu gereçlerin pazar payını artırmıştır. Bu genel yapı içinde John Murray'ın rolü ne olmuştur?

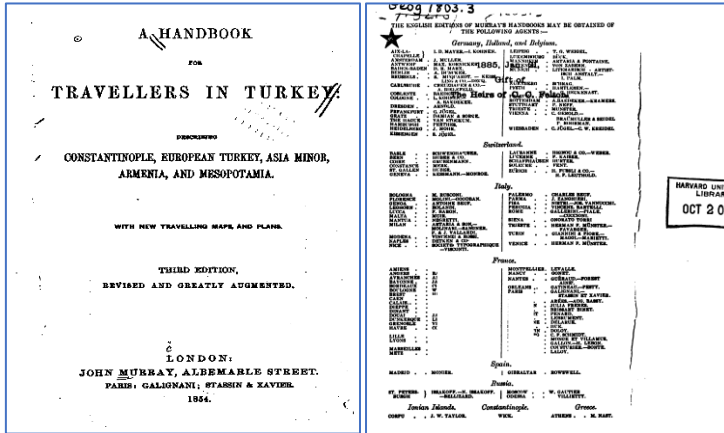
John Murray Yayınevi ve Seyahat El Kitapları

Seyahat el kitapların ilk olarak ortaya çıktığı yayınevi John Murray'dir. Yayınevi, 1768 yılında Edinburg'lu deniz subayı John Murray (1737-1793) tarafından kurulmuştur. J.Murray, yayınevi için farklı bir tarz belirlemiş kısa sürede de karşılığını almıştır. Zira zamanın ruhunu iyi okumuş, okuyucu kitlenin ihtiyaç ve isteklerini önceden tahmin ederek daha önce yapılmayan konularda üretim yapmıştır. Örneğin ilk *kitlesel pazar yemek kitabı* üreten yayıncı olmuştur. Aynı zamanda ilk olarak *kendi kendine yardım başlığı* ile seyahat rehberleri yayınlama fikri de bu yayıncıya aittir (Zacsh, 1998). John Murray yayınevi, Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni, Jane Austen'in *Emma*'sını, Arthur Conan Doyle'un *Sherlock Holmes'un Maceraları*'nı basmıştır (URL 1). Lord Byron, David Livingstone, Charles Darwin gibi isimlerin eserlerini yayımlayarak sadece İngiliz yayıncılık dünyasında değil Dünya'nın diğer yerlerinde de saygın bir yer edinmiştir. Yayınevinin üçüncü kuşak sahibi olan John Murray III, 1836 yılından itibaren Handbook for Travelers [Seyyahlar İçin El Kitabı] başlıklı bir seri başlatmıştır. Avrupa, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki turistik bölgeleri kapsayan ciltler yayınlamıştır. Murray'in rehber kitapları 1915'e kadar aynı adla yayımlanmaya devam etmiş, bu tarihten sonra Blue Guide [Mavi Rehber] adını almıştır (URL 1). Hatta İngilizce'de rehber kitap anlamına gelen guidebook sözcüğünü Murray'in kazandırdığı söylenir. Bahis geçen serinin

üçüncü kitabının Osmanlı İmparatorluğu'nu kapsamaması, seyyahların Doğu'ya olan ilgisinin ve yayınevinin bu ilgiyi karşılıksız bırakmak istemediğinin bir kanıtıdır. Özellikle de İstanbul bu konuda başı çeken şehir olmuştur (İnal, 2014).

Rehber kitaplara olan ilgi hemen eş zamanlı başka yayıncıları da harekete geçirmiştir. John Murray'ın el rehberleri kadar eski bir diğer rehber serisi *Black's Guides* adıyla Edinburghlu iki kardeş olan Adam ve Charles Black'in öncülüğünde 1839'da Londra'da yayımlanmaya başlanmıştır. Bu dizide İstanbul'u başlı başına ele alan tek bir rehber kitap da bulunmaktadır. 1895'te Demetrius Coufopoulos tarafından *A Guide to Constantinople [İstanbul'a Bir Rehber]* başlığıyla yayımlanan bu kitabın 1899, 1906 ve 1910 yıllarında ikinci, üçüncü ve dördüncü baskıları yapılmıştır. Bir diğer rehber kitap dizisi, 1839'da George Bradshaw tarafından yayımlanmaya başlanan *Bradshaw's Rehberleri*'dir. Özellikle demiryoluyla yolculuk ve tren tarifeleri konularında uzmanlaşan bu seride İstanbul, 1870'te yayımlanan *Bradshaw's Hand-Book to the Turkish Empire [Bradshaw'un Türk İmparatorluğu El Kitabı]* adlı kitapta yer almıştır. Seyahat rehberleri piyasası 1849'da Alman Verlag Karl Baedeker (1801-1859) 1862'de de Amerikalı Harper's yayınevlerinin yayımladıkları rehber kitaplarla daha da rekabetçi bir hal almıştır. Baedeker'in 1830'lardan itibaren yayımlanmaya başlanan ve önceleri Orta Avrupa ve Akdeniz'le sınırlı olan rehberleri Almanya'nın siyasi, ekonomik ve askeri anlamda Ortadoğu'ya artan ilgiyle beraber Osmanlı İmparatorluğu'nu ve başkent İstanbul'u da kapsamıştır (İnan, 2014, 279-230).

İlk seyahat el kitabı olan Murray'ın başarısı yolcular ile ilgili her konuyu büyük bir titizlikle belirlemiş olmasıdır. Murray kitabının tasarımı, yolcuların ihtiyacı olabilecek her türlü bilgi sıralanarak yapılmıştır. Bu bilgiler arasında gidilecek yerin dili ve bazı ifade kalıpları bile bulunmaktadır. Hatta o kültüre ait tavır, tutum ve tepkiler hakkında bilgi verilerek eski Dünya'nın içlerine doğru ilerleyen meraklı Avrupalıların mümkün olduğunca konforlu seyahat geçirmeleri ve gittikleri yer ile uyumlu olmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Kitabın içindekiler kısmındaki başlıklara bakıldığında burada belirtilen ayrıntılar daha açık görülmektedir. Kitabın kapak sayfası ve iç sayfaları benzer başka birçok ayrıntı içermektedir (Resim 3).



Resim 3. John Murray seyahat kitabının kapak ve iç sayfası

Kitabın oluşma hikâyesi iki aşamalı bir süreci işaret etmektedir. İlk aşamada kitap Almanya ve Avrupa'nın diğer bölümleri hakkındaki bir seyahat el kitabı olarak oluşturulmuştur. İkinci baskıdaki satış başarısından

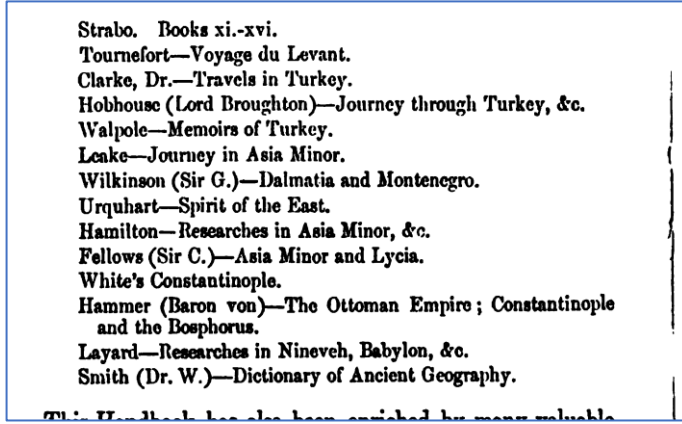
sonra içeriği zenginleştirip, iki cilt olarak yayınlama kararı alınmıştır. Bunlardan ilk cilt, *Yunanistan Elkitabı* ikinci cilt *Türkiye Elkitabı* olarak hazırlanmıştır. Bu ciltlerin arkasından yakında *Suriye Elkitabı* ve *Kutsal Topraklar El Kitabının* geleceği duyurulmuştur (Murray, 1854, s.5). Böylelikle tüketicilerin seyahat etmek istekileri güzergâhlara göre ve pazar olanakları düşünülerek yeni seyahat el kitaplarının oluşturulması planlanmıştır. Bu tarz kitaplar incelendiğinde seyahatnamelerden seyahat kitaplarının bazı açılardan farklılaştığı görülmüştür. Bunlar yeni nesil seyahat kitapları olarak yazılış aşamalarından kullanılma durumlarına kadar bazı farklılıklar göstermektedir.

Birincisi, bilginin kaynağı ya da elde edilme biçimi olarak özetlenebilir. Seyahatnamede mekân bilgisinin bizzat gidilip görülmek suretiyle gerçekleştiği bir süreç bulunmaktadır. Ancak burada ikincil kaynaklardan yapılan derlemeler sonucu sunulan bilgiler ile karşılaşılmaktadır. Murray, yaralandığı kaynakları da kitabın giriş kısmında listelemiştir. Kaynaklar arasında, Colonel Leake, Baron von Hammer¹ gibi isimlerin yanı sıra, William Smith (1813-1893)'in coğrafya sözlüğünden de bahsedilmiştir.² Murray bunun dışında kitabında başta Strabo olmak üzere diğer gezginlerin

¹ Colonel Leake yani William Martin Leake (14 January 1777 – 6 January 1860) asker, diplomat, coğrafyacı, gezi yazarı ve Kraliyet Toluluğu üyesidir. Baron von Hammer ise Joseph von Hammer-Purgstall (9 Haziran 1774, Graz – 23 Kasım 1856, Viyana) diplomat, tarihçi ve doğu bilimleri uzmanı olarak bilinir.

² Sözlük ilk baskısı 1853'te *A new classical dictionary of Greek and Roman biography* adıyla Charles Anthon (1797-1867) editörlüğünde çıkmıştır (URL 3).

kitaplarından yararlandığını belirtmiş bir liste halinde sunmuştur. Kitabın diğer kaynakları arasında Levant'ta yerleşmiş olan İngilizler de bulunmaktadır. Bunlar diplomatik görevler ya da başka nedenlerle oraya yaşayan İngiliz vatandaşlarıdır. Kitapta daha önce yapılmış haritalara da yer verilmiştir. Murray'nin kitabı için en iyi haritanın Kiepert³'in yaptığı *Anadolu Haritası* olduğunu belirtilmiştir (Murray, 1854, s.6; Resim 4).



Resim 4. Murray'ın kitabında yararlandığı kaynaklar

İkinci yenilik yer isimleri ile ilgili sunulan bakış açısidir. Gezginciler için son derece önemli olan yer isimlerinin güncelliği bir yana kitap yazılırken

³ Johann Samuel Heinrich Kiepert (1818-1899). "Heinrich Kiepert'in en başta gelen harita çalışması 1843-1845 yıllarında yaptığı 1:1.000.000 ölçekli *Karte von Kleinasien*'dir. H. Kiepert bu haritayı, XIX. yüzyılın başlarında çeşitli Batılı seyyahların Anadolu topografyasına ait topladıkları malzemeyi (askerî maksatlı gizli bilgiler hariç) Anadolu'ya yaptığı seyahatlerinde elde ettiği malzeme ile birleştirerek meydana getirmiş, daha sonra da ömrünün büyük kısmını bu haritayı geliştirmeye ve bundan yararlanarak Anadolu'ya ait başka haritalar yapmaya hasretmiştir (URL 4)."

kullanılan Strabo gibi bazı kaynaklarda geçen o dönemki isimlerin güncellenerek yeni ve eski isimlerin sunulmaya çalışılmasıdır. Yazara göre Anadolu'da pek çok yer önceki Antik Yunan kökenli olanlarla Türk adları halinde birden fazla isme sahiptir. Bu durumun karışıklıklara yol açabileceği birbirine karıştırılmasından kaçınılamayacağını vurgulamıştır. Aynı konuya dikkat çeken bir diğer İngiliz'in adını da zikreder ki o da Bishop Thirlwall'dır.⁴ Bu yeni yazım tarzı geçmiş ve o günün bilgilerinin bir arada toparlandığı daha önce yazılmış kaynaklardan alınan bilgilerle güncel olanların harmanlandığı coğrafya metinleri içermektedir.

Üçüncü olarak bu tarz kitapların hazırlanmasına farklı kaynakların kullanılmış olması verilebilir. Örneğin Murray'ın kaynakları arasında W. Smith'in hazırladığı bir coğrafya sözlüğü de zikredilmiştir. Murray'ın seyahatnamesinden bir yıl önce yani 1835'te yayımlanan bu sözlüğün antik yer adları konusunda büyük katkı yaptığı açıktır. Dolayısıyla o yer ile ilgili yazılmış tüm kaynakları hedefleyen bir derleme sorunsuz tur için en iyi el kitabının oluşturulmasını sağlamıştır.

Dördüncüsü içerikteki standart anlatı ya da konu başlıkları meselesidir. Bilindiği gibi seyahatnamelerde daha bireysel olarak tasarlanan içerik bilgileri seyyahın ilgi alanlarına göre değişebilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'na seyahat edecek gezgin ve turistlere yönelik ilk kitap olan *A Handbook for Travelers in the Ionian Islands, Greece, Turkey, Asia Minor and Constantinople* [*İyon Denizi Adaları, Yunanistan, Türkiye, Küçük*

⁴ Connop Thirlwall (11 Ocak 1797- 27 Temmuz 1875).

Asya ve İstanbul'daki Seyyahlar İçin Bir El Kitabı başlığıyla Londra'daki John Murray Yayınevi tarafından 1840 yılında yayımlanmıştır. Kitap içindeki konu başlıları şöyledir:

İÇİNDEKİLER¹

GENEL TANITIM

- a. Türkiye'de yolculuk için genel ipuçları
- b. İngiltere'den Türkiye'ye Rotalar: Gemi ve diğer.
- c. Yolculuk gereçleri: Bavul, Giysi vs.- hediye, Giriş/Kabul Mektubu
- d. İklim ve Mevsimler: Sağlığı korumak için öneriler; Karantina
- e. Pasaport, Fermanlar vs.
- f. Yolculuk şekli: At kiralama
- g. Yolculuk hizmetleri: Tatarlar
- h. Yolcular için konaklama
- i. Türkiye'de Para
- j. Türk ağırlık ve ölçüleri
- k. Türklerin karakterleri, tutumları ve gelenekleri
- l. Muhammed Yılı (Hicri Takvim)
- m. Türk isimleri ve onur ünvanları
- n. Türk kelimeleri-Türk Dili ile ilgili gözlemler
- o. Türkiye'deki Yunanlılar ve Ermeniler
- p. Osmanlı tarihinin taslağı
- İmparatorluk istatistikleri

BÖLÜM I

- a. Konstantinopol Boğaz ve Hellespoint (Çanakkale Boğazı)
- b. Özel giriş bilgileri

- c. Konstantinopolis
- d. Boğazlar
- e. Hellespoint (Dardanelles)
- Çanakkale Boğazı

BÖLÜM II

- a. Avrupa Türkiye'si
- b. Arnavutluk Prensliği: Bulgaristan: Rumeli, Bosna, Türk Arnavutluğu, Herzegovine, Karadağ.
- c. Özel giriş bilgileri

BÖLÜM III

- a. Asya Türkiye'si
- b. Küçük Asya, Ermenistan, Mezopotamya vs.
- c. Özel bilgiler

ROTALARIN LİSTESİ

BÖLÜM IV

- 1. Konstantinopol'den Belgrat'da; Adrianople (Edirne), Philippopolis (Filibe), Sophia (Sofya) ve Nissa (Niş)
- 2. Konstantinopol'den Bükreş'e: Selivria, Shumla ve Ruscuk
- 3. Bükreş'den Rothenthurm ve Hermanstadt
- 4. Belgrat'tan Konstantinopol'e: Danube, Silistre, Brailov, Galatz ve Varna- Dobruca

¹ Murray, *Travellers in Turkey*, s.7-9'den alınarak çevrilmiştir.

5.Vidin'den Varna'ya:
Loftsha, Tirnova ve Shumla

5. a. Ruscuk'dan Kırk kilise:
Tirnova üzerinden.

5. b.Varna'dan
Konstantinopol'e Burgaz
üzerinden

6.Vidin'den Galatz'a
Craiove ve Bucharest

7. Turnul Severinul'dan
Bükreş'e

8.Bükreş'den Jazzy'ye
Fooshan ve Bacow

9.Belgrat'dan Travnik'e
Zvornik ve Tuzla üzerinden

10.Travnik'ten Bosna
Seraî'ye

11.Bosna Serai'den
Mostar'a

12.Mostar'dan Ragusa

13.Ragusa'dan Cattaro ve
Montenegro'ya (Karadağ)

14.Konstantonopol'den
Salonica'ya

BÖLÜM III

1.Marsilya, Atina ya da
Konstantinopol'den

Smyrna'ya

2.Smyrna'dan Hellespont
Boğazına doğru, Thyatira,
Pergamos ve Asos ile üç
bölünmüş rota

3.Yedi Kilise turu

4.İzmir'den Konstantinopol'e
Sard ve Bursa üzerinden

5.Dardanells (Çanakkale)'ye
Bursa, İznik ve İzmit'den
Konstantinopole.

6.Konstantinopol'den
Erzurum ve Van'a; Amasya
ve Tokat üzerinden

7.Konstantinopol'den
Kastamonu'ya İzmit
üzerinden.

8.Konstantinopol'den
Basra'ya Samsun,
Diyarbakır, Musul ve Bağdat

9.Tokat'tan Trabzon'a

10.Trabzon'dan Erzurum'a
Batum ve Kars üzerinden

11.Erzurum'dan Kayseri'ye
Erzincan Diyarbakır ve
Sivas üzerinden

12.Kayseri'den Tokat'a
Yozgat üzerinden

13.Kayseri'den Karaman'a

14.Karaman'dan İzmir'e
Beyşehir üzerinden

15.Skutari'den Komia'ya
Tarsus ve Baias üzerinden

16.Konstantinopol'den

Afyonkarahisar ve
Aydıncık'tan Konya'ya ve
Kayseri'ye

17.Kayseri'den Tarsus'a

18.Konya'dan Gülnar'a Moot
körfezinden

19.Kıbrıs adası turu

20.Kıbrıs'tan Aleya'ya

21.Aleya'dan Kütahya
üzerinden Konya'ya

22.Shughshut'dan Side'ya
Kütahya ve Perga
üzerinden.

23.Adalya'dan İzmir'e Likya,
Karya boyunca Efes,
Laodices ve Sard üzerinden

24.Bursa'dan İzmir'e
Süleymanlı ve Sar
üzerinden
25.Bursa'dan Ankara'ya
26.Trabzon'dan Tripolis ve
Giresun'a
27.Konstantinopol'den deniz
yoluyla Trabzon'a Sinop ve
Samsun üzerinden
28.Sinop'tan Amasya'ya Niksar,
Gümenek ve Tokat üzerinden.
29.Amasya'dan Ankara ve
Afyonkarahisar'a Yozgat
üzerinden
30.Kayseri'den ankara'ya
31.Beypazarı'ndan İzmit'e

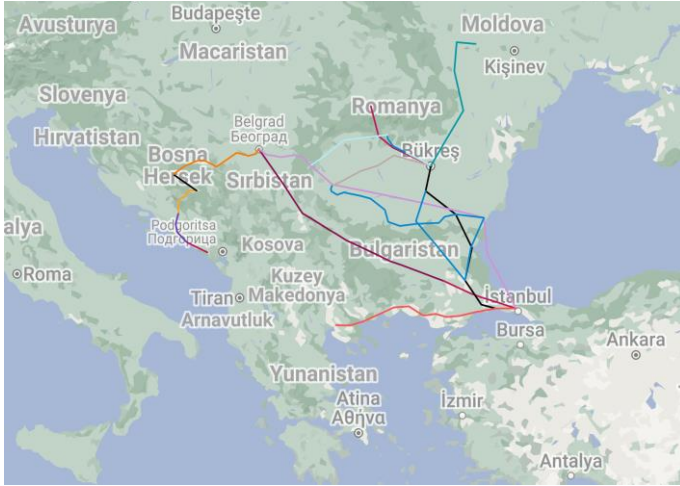
32.Trabzon'dan Beyazıt'a
33.Trabzon'dan Erzurum'a ve
Persiya'ya
34.Trabzon'dan Bağdat'a
Erzurum, Bitlis ve Musul
üzerinden
35.Bağdat'tan Şam'a Palmira'yı
ziyareti

Kitap içindekiler listesinden de anlaşılacağına göre oldukça fazla ayrıntı içermektedir. Bu ayrıntılardan biri de gidilecek yer ile ilgili farklı rota tayinlerinin yapılarak bu güzergâhlarla ilgili bilgiler verilmesidir. Anadolu yol ağları hakkında yapılan başka ayrıntılı çalışmalar da vardır. Bu tür çalışmalar birbirleri ile etkileşim halinde anonim bir bilgi sağlamlaştırma görevi görmüştür (Taeschner, 2010). Listedeki belirlendiği kadarıyla toplam 62 ayrı rota belirlenmiştir. Bu rotalar harita üzerinde işaretlendiğinde hem Anadolu hem de Balkanlar'daki yollar ve dönemin ulaşım sistemlerini ortaya çıkarmak mümkündür. Yolar kadar gidilmek istenen iki yer arasında çizilen güzergâhlar da önemlidir. Bu güzergâhları belirleyen dönemin ulaşım şartları, bölgenin fiziki ve beşeri özellikleri ile kimi zaman da iki yer arasında görülecek yerler olmuştur. Bu halde en kısa yol dışında güzergâhları belirleyen başka etmenler de dikkat çekmektedir. Örneğin yerleşim yerleri civarındaki antik kalıntılar ve kutsal mekanlar

dikkatlerden kaçmamış ve gezi planına eklenmiştir (Resim 6, 7).



Resim 6. Anadolu'daki Rotalar



Resim 7. Trakya ve Balkanlardaki rotalar

Sonuç

Avrupa'da 16. yüzyıl keşifleri sonrası yaşanan gelişmeler sosyal, ekonomik, siyasi ve bilimsel birçok

konuyu etkilemiştir. Bu etkileşimin ürünlerinden bir de turizm faaliyetleri ve paket turlar olmuştur. Paket turlar daha uzak mesafelere, planlanmış, ucuz, kara ve deniz yollarını da içeren çok boyutlu organizasyonlardır. Bu organizasyonlar turizm sektörünü beslerken aynı zamanda kendine özgü tüketim metaları da yaratmıştır. Seyahate özel hazırlanan bu metalar arasında *trevels handbook/Seyahat el kitabı* adıyla basılan el kitapları olmuştur. Bu kitaplar modern birer seyahatname kimliğinde olsalar de seyahatnameden çok daha fazla anlam içermektedir. Sömürgeci Dünyanın gezmek için uygun gördüğü yerlerde insanların yaşam alanlarına kadar sokulan meraklı Avrupalıların Dünya dillerini, kültürlerini, iklimlerini doğasını tanıma ödevlerini titizlikle yaptıklarına şahit olunmuştur. Seyahate katılanların sayısı gün geçtikçe artmış satılan kitaplar da buna paralellik göstermiştir. Daha iyi hizmet sunan kitaplar tasarlamak için ayrılan çaba da buna eşlik etmiştir. Böylelikle kazançlı bir ticaret alanı daha ortaya çıkmıştır.

Coğrafyacıların bu tarz bilgileri sistematik şekilde toplamadaki maharetleri coğrafyayı da geliştirmiştir. Bu işleri yapabilecek kişilerin eğitimleri için üniversitelerde coğrafya bölümleri sayıca artmış, coğrafya dernekleri kurulmuş ve çoğalmıştır. 19 yüzyıl daha kitlesel bir insan hareketine sahne olmuş olsa da 20. yüzyıl sonrasında hava yollarının ve kara yollarının devreye girmesi söz konusu hareketliliği artırmıştır. Dünya'da bilginin dağıtılması ve tüketilmesi de hız kazanmıştır. Murray'in yenilikçi fikri bugün internet sitelerinde tatil satan firmaların verdikleri hizmetlerle yeni bir boyuta taşınmıştır. Bu tarz kitapların içindeki coğrafi bilgilerin incelenmesi

ve özelliklerinin belirlenmesi dönemin coğrafya tarihi hakkında bazı karanlıkta kalmış noktaların aydınlatılmasında faydalı olacaktır.

Kaynakça

Arslan, Aytuğ. (2014). 19. Yüzyıl Türkiye Gezi Rehberleri: John Murray Yayınları. III. Disiplinler Arası Turizm Araştırmaları Kongresi: 151-163, 04-05 Nisan 2014, Kuşadası, Aydın.

Batuta [Ebu Abdullah Muhammed İbn Batuta Tanci]. (2014). İbn Batuta Seyahatnamesi. (A. S. Aykut, Çev.) İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.

Bradshaw, George. (1870). Bradshaw's Handbook to the Turkish Empire, 1. Cilt (https://books.google.com.tr/books?id=shMIAAAQAAJ&pg=PA279&dq=alexinitza&hl=tr&sa=X&ved=2ahUKEwinr5KRkpz4AhVqR_EDHSDoAgoQ6AF6BAGJEAl#v=onepage&q=Marouches&f=false)

Chardin, Jean. (2014). Chardin Seyahatnamesi. (Ed. Stefanos Yerasimos.) (A. Meral, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınları.

Dernschwam, Hans. (1992). İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü. (Y. Önen, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

İnal, Onur. (2014). 19. Yüzyıl Seyahat Rehberlerinde İstanbul. II. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu 27 Mayıs – 29 2014 Bidiri Kitabı. (227-286). http://www.osmanliistanbulu.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=85

Gökbel, Zühal. (2020). Batılı Seyyahlar ve Eserlerindeki Osmanlı, Türk ve Doğu İzlenimleri. Ahi Evran Akademi Dergisi. 1(2), 109-120. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/aea>

Kaya, Aysel ve Yetgin, Duygu. (2021). Seyahatnamelerde Turist Rehberleri. Turizm Akademik Dergisi, 8 (2), 37-55.

Kuş, Ayşegül. (Ed.) (2016). Batılı Seyyah ve Araştırmacılara Göre 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Doğu Karadeniz Bölgesi. Samsun: Canik Belediyesi Yayınları.

Murray, John. (1854). *Handbook for Travellers in Turkey*. (Third Edition). London: John Murray Press.
<https://ia800208.us.archive.org/12/items/ahandbookfortra22firoog/ahandbookfortra22firoog.pdf>

Ortaylı, İlber. (1972). Bazı 16. Yüzyıl Alman Seyahatnamelerindeki Türkiye Şehir ve Köylerine Ait Bilgiler Üzerine. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 27 (04), 135-159.
DOI: 10.1501/SBFder_0000001158

Strabo. (1917). The “Geography” of Strabo with an English Translation. (H. L. Jones, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Schuchard, Margret. (2007). The Road to Authorship and Publications: Projects, Patronage and the Elzeviers. Ed. Margret Schuchard, Bernhard Varenus (1622-1650). (91-98). Leyden, Boston: Brill.

Şemseddin Sami. (1896). Kamusu'l-Alam. 6. Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası.

Şirin, İbrahim. (2016). Seyahatnamelerin Sosyal Bilimlerde Kullanılma Değeri: Seyahatname Metodolojisi Geliştirmenin Zorunluluğu. Ç. Özdemir ve Y. E. Tekinsoy (ed). Yabancı Seyahatnamelerde Türkiye kitabı içinde. (9-41). Ankara: Türk Yurdu.

Taeschner, Franz. (2010). Osmanlı Kaynaklarına Göre Anadolu Yol Ağı. (N. Epçeli, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Tournefort, Joseph. (2005). Tournefort Seyahatnamesi. (S. Yerasimos, Ed) (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Varenus, Bernhard. (1734). A Complete System of General Geography: Explaining Nature and Properties of Earth. Translated Sir Isaac Newton and Dr. Jurin, The second edition, London: Printed for Stephen Austen, at the Angle and Bible, in St's Paul Church-Yard.

Yazıcı, Hüseyin. (2009). Seyahatname. Diyanet İslam Ansiklopedisi, 37, 9-11.

Yörükhan, Y.Ziya. (2013). Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Zachs, William. (1998). The first John Murray and the late Eighteenth-Century London Book Trade. Oxford: Oxford University Press.

URL1. About John Murray Press.
<https://www.johnmurraypress.co.uk/imprint/john-murray/page/about-john-murray-press/>

URL2. Türk İslam Dünyasında Seyyahlık ve Seyahatnameler Sempozyumu.
<https://akmb.gov.tr/EtkinlikAyrinti.aspx?EtkinlikId=4>

URL3. Smith, W. (1854). *A new classical dictionary of Greek and Roman biography*
https://www.loc.gov/resource/dcmsiabooks.newclassicald/ict00smit_1/?sp=5&r=-1.504,-0.159,4.008,1.98,0

URL4. (2002). Kiepert. Diyanet İslam Ansiklopedisi, 25, 563-564. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiepert>

URL5. Thomas Cook Company.
<https://www.thomascook.com/about-us>

TÜRKÇE VE ORJİNAL AZERBAYCANCA KELİMELERİN BENZER VE FARKLI YÖNLERİ

Nijat YAQUBOV

Ph.D., Nahçıvan Devlet Üniversitesi, Azerbaycan Dili
ve Edebiyatı Bölümü, Nahçıvan/AZERBAYCAN,
nicatyaqubov82@gmail.com

Bilindiği gibi sözlükbilim, Azerbaycan dilbiliminin görece genç alanlarından biridir. Ünlü dilbilimciler S.Jafarov, A.Gurbanov, N.Afendiyev, A.Orujov, H.Hasanov, S.Valiyev, A.Agalarov ve diğerleri sözlükbilim üzerine değerli eserler ve makaleler yazmışlardır. Hem sözlükbilimin hem de morfolojinin malzemesinin konuştuğu da bir gerçektir. Sözlükbilim, dilimizde yüz on binden fazla kelimenin iç dünyasını inceler - orijinal sözlük anlamı, görünümü, yapısı, biçimi, yani bu kelimelerin eklerinin algılanması ve değişimi, gramer, morfolojik ve sözdizimsel özellikleri.

Sözlüğümüzdeki kelimelerin coğrafyasını kısmen de olsa dolaşarak en azından Türkmence, Osmanlı Türkçesi ve gerçek Azerice kelimeleri ayırt etmek, benzerlik ve farklılıklarını, kelime-anlamsal anlamlarını seçmek temel amacımızdır. bir grup kelime. , yorum yapmak için.

Azerbaycan dili, eskiliği, anlam genişliği ve düzenliliği, yani uyum yasası beklentisi, kelime hazinesinin zenginliği ile Türk dilleri arasında ayırt edilen bir dildir. Bu dil, bu insanların sözlerinde gurur

duymakta haklı oldukları ulusal bir iletişim aracıdır. Ünlü Fransız gezgin Chardin'e göre, Azerbaycan dili Orta Çağ'da - Safeviler döneminde farklı halklar tarafından konuşuluyordu: Gürcüler, Ermeniler, Kürtler, Tatarlar, Talış, Persler ve diğerleri. Bunlar arasında Farsça ile birlikte Kazvin, Erdebil, Tebriz, Kafkaslar ve genel olarak İran'da kullanılan uluslararası bir dil vardı. Azerbaycan dilinin sözlüğü 110.563 kelime içermektedir. (Azeri dili imla sözlüğü, 6. baskı, Bakü, 2013).

Bu kelimelerin %88'i kendi kelimelerimizdir. Karşılaştıracak olursak, bu rakam Ukrayna'da yüzde 50, Rusya'da yüzde 84, Ermenistan'da yüzde 60 ve Türkiye'de yüzde 67 ise Azerbaycan dilinin bu ülkeler arasında başı çektiğini, yani en az ikinci sırada olduğunu görebiliriz. sözlükteki kelimelerin yüzdesi.

Unutulmamalıdır ki, kelimenin olmadığı dünyada dil de yoktur. Araştırmacılar, Arapça'nın en saf dillerden biri olduğunu bulmuşlardır. Yani, o dildeki kelime sayısı nispeten azdır. Azerbaycan dilinin sözlüğü yukarıda da bahsedildiği gibi türetilmiş sözcükleri de (Arapça, Farsça, Rusça, Batı Avrupa ve diğer diller, yani uluslararası sözcükler).

Azerbaycan dili genetik olarak Türk dilleri ailesine ait olduğu, Batı Hun kolunun Oğuz-Selçuklu grubuna ve morfolojik-tipolojik yapı bakımından iltihaplı diller grubuna ait olduğu için kelimelerin çoğu sözlüğü Türkmen kökenlidir.

Yine, çoğu araştırmacının gerçek Azerice, Türkmen Azerice ve Osmanlı Türkçesi kelimelerini eşit tuttuğunu belirtmek önemlidir. Bu fikir genel Türkçülük açısından çok yanlış değil, tamamen milli bir bakış açısıyla yani dar bir bakış açısıyla bu

kesinlik, bu özgünlük, bilimsel dilde, bu özgünlük, bu özgünlük açıkça görülmektedir. Bu yüzden bu makaleyi - bir makaleyi, sevgili okuyucularımıza iletmek için yazmamız gerekiyordu.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Türkçe kökenli kelimeler en az dört Türk dilinde (Türkçe, Türkmence, Gagavuzca, Azerbaycan) ve en fazla Türkçe konuşan on halkın dilinde kullanılması gereken kelimelerdir. Kuşkusuz bu, fonetik olarak değiştirilmiş bazı kelimeleri içerir.

Örneğin Azericede boyun, diş, trap, Türkçede boyun, diş, trap, Türkmence boyun, diş, trap, Hakaslarda boyun, diş, trap, Tuva'da moni, diş, tudah vb. Görüldüğü gibi , bu üç kelime de Türkmence kökenlidir. Unutulmamalıdır ki Türkmen kökenli kelimeler o kadar karışıktır ki gerçek Azerice kelimelerden hiçbir farkı yoktur.

Yani o kelime genel Türk dillerinde özellikle Türkçe, Türkmence, Gagavuzca, Azerbaycan dillerinde aynı anlamda kullanılıyorsa Türkmence kökenlidir. Ama Azerbaycan dilinde kürek, evet, fıtık, bul vb. kelimeler Osmanlı Türkçesinde omuz, sırt, evet, fıtık olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu tür kelimeler Türkmen kökenli değildir. Detaylar aşağıda verilecektir.

Kısaca belirtelim ki gerçek Azerice kelimeler sadece Azerbaycan dilinde kullanılan kelimelerdir. Örneğin ekmek, yıl, öz, karma, karpuz, toka, bel (kürek), babaanne, meme vb. bu tür kelimeler başka dillere çevrilmişse ya fonetik değişime uğramış ya da farklı bir anlam kazanmıştır.

Azerbaycan dilinde binlerce yıldır geliştirilen ortak Türkmençe kelimeleri üç gruba ayrılabilir. (H.Hasanov).

1. Oğuz dil grubuna ait ortak kelimeler: kaya, yastık, çoban, çingene, kutu, öküz, koyun, go ve fiillerin çoğu.
2. Kıpçak dil grubunda ortak olan kelimeler kurt, süpürge, dişbudak, anmak, mishovul vb.dir.
3. Moğol dili ile ortak kelimeler: sürü, bahar, hizmetçi, erken, seyrek, sulama vb.

Dilimizin söz varlığındaki tüm kelimeleri bir maddede kökenlerine göre gruplandırmak elbette mümkün değildir, buna da gerek yoktur. Azerbaycan dilinde tüm Türk halklarının dilinde kullanılan birçok kelime olduğunu not etmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Aşağıdaki tabloya bir göz atın:

Azərbay. dilində	Türk	Türk mən.	Qaqauz	Özbək	Qazaq	Tuva
ben	Ben	Mən	Men	Mın	Men	Min
karın	Karın	Qarın	Karın	Karın	Karın	Xarın
Kanatlar	Kanat	Qanat	Kanat	Kanat	Çalgın	Xanat
Boyun	Boyun	Boyun	Buyın	Buyın	Moyın	Moyın
Sekiz	Sekiz	Sekiz	Segiz	Sekkiz	Seqiz	Siqis
Çelik	Polat	Pulat	Polat	Pulat	Seqiz	Bolat
Damga vurmak	Tamqa	Tamd	Tamag	Tamge	Bold	Tamag
Bahar	Pulak	Bulaq	Pulaq	poloq	Tamq	Bulqa
					Pulaq	vəs.

Bu listeyi istediğimiz kadar uzatabiliriz. Yine belirtmek gerekir ki, dilimizde fiillerin yüzde 90'ı, zamirlerin yüzde 50'sinden fazlası, ünlem ve taklit kelimelerin çoğu Türkmence kökenlidir.

Ama bir kelime grubu: oda, kayısı, kedi, ekmek, kürek, bilek, saç, çene, yürek, ceviz, ayçiçeği, deri, kelime, hile, ahır, gen, devr, khar (olmak), anneanne, dede, kardeş, amca, amca, çekiç, sal, tırmık, tarla, kamış, pantolon, çekmece, yüz, cin, çuval, eyer, fırın, peynir, ip, tılsım, gaba, palaz, cecim vb. Bu tür yüzlerce kelime gerçek Azerice kelimelerdir.

Ancak kardeş Türk halkının dilinde kullanılan bir grup kelime alınmamakta, bir grup ortak Türkmen kökenli, diğer grup ise bizim dilimizde kullanılmayan Osmanlı Türkçesi kelimelerdir. Bunlardan bazılarına dikkat çekmemiz gerekiyor.

Yetim, evet, malisaf, kazanan, marhaba, fazla, sırt, omuz, tekme, bünye, dış, nasıl, okul, fıtık, kolej (aptal), sycaq, peki, oruç, hap, koş, ekmek, yap (at), kemik, kötü, iyi, yarın, kutlamak, teklif, limit, kullanım, iletişim, amaç, anat (anahtar), kale, bakan, oy, laf, yasa, sift, kedi, bedava, khayrika, kazık, yemin, konuşma, tören, diyanet, karakol, kale, taksit, hücre, çorum, haydi, kaçırmak, etkilemek, sapık, ragman, iade, kafa, savci, vb. Bu liste ihtiyaca göre genişletilebilir. Görünüşe göre bu tür binlerce kelime Azerbaycan dilinde yoktu. Dolayısıyla bu kelimeler tamamıyla Türkçe kelimeler değildir.

Sonuç olarak, her milletin dilinin kendi kelime dağarcığına, yani tamamen ulusal kelimelere ve benzer kökenli ortak kelimelere sahip olduğuna dikkat edilmelidir. Aynı zamanda edinimleri ve uluslararası kelimeleri içermeyen bir dil yoktur.

Bir durumda, son yıllarda Türk devletleriyle her alanda kurulan ilişkilerin dil açısından gözden kaçmadığını vurgulamalıyız. Azerbaycan dilinde farklı Türkçe dillerinde bir takım kelimelerin aktifleşmesinin yanı sıra karşılıklı ilişkilerin gelişmesine, söz alma konusuna şahit oluyoruz.

Kaynakça

1. HA Hasanov. Modern Azerbaycan dilinin kelime hazinesi. Bakü, 1986
2. S. Caferov. Modern Azerbaycan dili. Bakü, 1982
3. A.Kurbanov. Modern Azerbaycan edebi dili, I-II bölümleri, Bakü, 2003
4. M.H.Safarov. Dilimize giren ve dilimizden diğer dillere geçen kelimelerin coğrafyası. Nahçıvan, 2009

BOYABAT İLÇESİ KÖY ADLARI ÜZERİNE DEĞERLENDİRME

Evaluation of Village Names in Boyabat District

Okan TÜRKAN

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Çankırı/TÜRKİYE,
okanturkan@karatekin.edu.tr

Abstract

Every society has always given a name to it when describing the place they live in. In addition to natural conditions, many factors such as socio-cultural characteristics, important personalities, and economic activities have been effective in naming the regions. The fact that people know where the name of a city or a village comes from helps to determine the socio-cultural and economic characteristics of the people living there, as well as contributes to obtaining information about the geographical characteristics of the region. People who started to settle systematically from the Neolithic period named the place they settled and their surroundings. While naming, they benefited from both the characteristics of the natural environment in which they lived and the cultural accumulation and perceptions they created. However, the change of the inhabitants of the living area for various reasons over time has naturally caused the naming of that area to change. Some of the ancient Turkish people left their ancestral lands and acquired new homelands. Turks changed the existing names in their new country according to their language characteristics or gave new names. Turks have given their identity to place names in every area settled in Anatolia, which has been their home for more than a thousand years. One of these areas is Boyabat district, which is the subject of the study.

The study aimed to reveal the factors affecting the naming of village settlements in Boyabat (Sinop) district. Literature was

evaluated that could help determine the origin of village names. Besides, trips and observations were made and information was also obtained from mukhtar and residents. The natural and human environment of Boyabat district has inspired the names of the villages in various ways. In general, the names of Boyabat villages were affected by natural factors (mountain, hill, stream, vegetation, stream) and human factors (tribe, personal names, ethnic identity). As a result of the study, it has been revealed that more than half of the place names in Boyabat district are related to the human characteristics of the area.

Keywords: Toponymy, Village Names, Boyabat District

1. Giriş

Coğrafyanın çok çeşitli tanımları olmakla beraber en yalın biçimde insan ile mekân arasındaki ilişkinin araştırılmasıdır. Bu ilişkinin çeşitli yönde, dağılımda ve nitelikte olduğu bilinen bir gerçektir. Coğrafya ile mekân arasında görülen ilişkinin bir boyutunu da toponimler yani yer adları oluşturmaktadır. İnsanın dünyada varlığını sürdürmesi zorunlu ihtiyaçlarını gidermesine bağlıdır. Bu ihtiyaçlar arasında yeme içmenin yanında barınma da bulunmaktadır. Doğal ve beşeri tehlikelere karşı insanın barınma sorununu çözmesi gerekmiştir. Süreç içerisinde doğal ortamdaki bazı unsurları barınak olarak kullanan insan Mezolitik Dönemden itibaren barınak olarak kullanabileceği doğal yapılar yerine kendi imal ettiği yapıları yani çeşitli türdeki meskenleri kullanmaya başlamıştır. Bundan sonra yani Neolitik Dönemle birlikte sistemli bir şekilde yerleşik yaşama geçmeye başlayan insan toplulukları yerleşme için uygun olan sahalı tercih ederek yer kabuğunda beşeri bir desen oluşturmuşlardır. Böylelikle dünyanın ökümen alanlarında çeşitli nitelikte ve büyüklükte yerleşim alanları oluşturmuşlar ve bunlara bir isim

vermişlerdir. Bu bakımdan adlandırma insanın en eski eylemlerinden biri olmuş, yaşamış oldukları beşeri ve doğal coğrafyayı tanımlamak, diğerlerinden ayırt etmek dürtüsü üzerinden kullandığı bir olgu olmuştur (Şahin ve Köse, 2014: 172). Bu yönüyle yer adları coğrafi ortamla insan ilişkisinin en göz önünde olan anlamlı izleridir. Yer adları bir yerin lokasyonunu vermenin yanında oranın nitelikleri hakkında birtakım bilgiler de verdiği gibi o yere hangi insan toplulukların yerleştiğini de vererek mekânın tarihsel boyutlarını da ortaya koyabilmektedir (Tümertekin ve Özgüç, 2002:196-197).

Toponimler bir ülkenin ve/veya toplumun geçmiş, bugün ve geleceği bağlamında oldukça önemli değerleridir. Bu çerçevede toponimler bir toplumun maddi ve manevi zenginlikleri olup herhangi bir yere gelişigüzel verilmemişlerdir. Adlandırma insanın coğrafi ortamla kurduğu ilişkiyi net biçimde yansıtan son derece bilinçli bir üretilerdir (Yusifov ve Kerimov, 2017: 17). Toplamların kendi kültürel kimliklerini inşa etme süreçlerinden biri de doğal ve beşeri ortamı adlandırmak olmuştur. Bu bakımdan yerleri adlandırarak kendi kültürel damgalarını oluşturmuş ve yerleşim birimleri başta olmak üzere yaşadıkları tüm coğrafi ortamı adeta tapulamışlardır (Gülbetekin, 2017: 19). Bir yerleşmenin önemli ayırt edici özelliklerinden biri olan isminin çözümlenmesi o yerleşmenin tarihi, siyasi, kültürel kimliği ve birikimlerinin anlaşılmasını sağlar (Türkan, 2020: 63; Yavuz ve Şenel, 2013: 2241-2242; Güner vd., 2000: 283; Bulut, 1996: 30).

İnsanın yeryüzündeki bütün etkinlikleri coğrafi bir sahada gerçekleşmekte olduğundan bu sahanın fiziki ve beşeri nitelikleri o sahadaki yer adlarına etki eden

etkenlerin başında gelmektedir. Bu bakımdan toponimi çalışmalarının odağında coğrafi bilimler yer almaktadır. Ancak söz konusu çalışmalar sadece coğrafya disiplini tarafından değil, başta dilbilim olmak üzere tarih ve sosyoloji gibi birçok bilim alanı tarafından gerçekleştirilmektedir. Ancak coğrafya disiplinin yer adlarını araştırma yöntemleri ve sınıflama usulleri diğer bilim alanlarından farklı biçimde olmaktadır. Coğrafya bilimi isimlendirmeye etki eden doğal ve beşeri etkenlerin neler olduklarını tespit ederek sınıflama yapmaktadırlar (Türkan, 2021a: 157-170; Güney, 1996: 619-630; İbret, 2003: 53-80; Koca ve Yazıcı, 2011: 1-10; Sarı, 2007: 487-501; Yaşar ve Yaşar, 2010: 599-611).

Toponimi ile ilgili çalışmalar Türkiye’de cumhuriyetle nerdeyse yaşıt olmakla birlikte özellikle 1960’lı yıllardan itibaren gerçekleştirilen çalışma sayısında ciddi bir artış olduğu söylenebilir (Şahin, 2010: 135). Ancak bu çalışmalar içerisinde coğrafya bilim alanının payı artmakla birlikte bunun yeterli olduğu söylenemez (Türkan, 2021b: 290). Coğrafya disiplinin toponimi araştırmalarına katkısı bakımından araştırma alanı olarak Boyabat (Sinop) ilçesi belirlenmiştir.

Antik Paflagonya Bölgesi içerisinde yer alan Boyabat ve çevresinde yerleşme tarihi Geç Kalkolitik Çağ’a kadar gitmektedir. Boyabat ve çevresinde İlk Çağ’da Hitit ve daha sonra Kaşkalar, Frigler, Kimmerler ve Lidyalıların egemenliği sürmüştür. Daha sonra Yunan Şehir Devletleri’nin kolonizasyonuna uğrayan bölge Pers, Pontus, Roma ve Bizans egemenliğine girmiştir. Boyabat ve çevresi 1071 sonrasında ise Türk egemenliğine girmiştir (Eser, 2006: 189-193). Bölgedeki Türk hâkimiyetinden itibaren Boyabat

çevresindeki birçok yer adının Anadolu'nun geri kalanında olduğu gibi Türkçeleşmesiyle günümüze gelinmiştir. Türkler geldikleri bölgedeki yer adlarının adını tamamen değiştirdikleri gibi yabancı kökenli bir yerleşme ismini Türkçenin ses özelliklerine uydurarak veya dildeki öğelerle değiştirerek de Türkçeleştirmiştir (Umar, 1993: 831). Bazı yerleşmelerin ismi de doğrudan Türkler tarafından kurulduğu için bir değişim olmadan varlıklarını koruyarak günümüze ulaşmıştır.

Türkiye'de köy adları üzerine araştırmalarda her disiplin kendi meşrebince yöntem izlemekte ve buna göre yer adlarını sınıflandırmaktadırlar. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi coğrafya disiplini tarafından yapılan araştırmalar incelendiğinde birçoğunun köy adlarını genellikle beşeri ve fiziki coğrafya faktörlerinin belirleyiciliği üzerinden değerlendirdiği görülmektedir. Boyabat ile ilgili yapılan bu çalışma da söz konusu bu temel üzerine inşa edilmiştir. Çalışma kapsamında Boyabat ilçesindeki köylerin adlandırılmasında etkisi olan belirlenmesi amacıyla belirli sorulara cevap aranmıştır. Bunlar:

Doğal coğrafya ile köy adları arasında ilişki var mıdır?

Beşeri coğrafya özellikleri ile köy adları arasında ilişki var mıdır?

Yer ve konum özellikleri ile köy adları arasında ilişki var mıdır?

Tarihsel geçmiş ile köy adları arasında ilişki var mıdır?

Bu çerçevede Boyabat ile ilgili yapılan bu çalışma adlandırmada rolü olan sebeplerin gruplanarak hangi düzeyde etki ettiğini tespit etmeye yönelik olarak hazırlanmıştır. Bununla birlikte köy adlarının kaynaklarının tespitiyle Boyabat'ta mekân algısı, mekân bilgisi ve mekânsal aidiyet duygusunun geliştirilebileceği umularak kültürel devamlılığa katkı sağlanması amaçlanmıştır.

2. Yöntem ve Veri

Çalışmanın evrenini Boyabat ilçe sınırları içerisinde yer alan ve tüzel kişiliği devam eden 107 köy oluşturmaktadır. Çalışma kapsamına köy bağılıları ve daha önce köy tüzel kişiliği bulunan yerleşmeler dâhil edilmemiştir. Boyabat ilçesine idari olarak bağlı olan köylerin güncel ad ve sayılarına İçişleri Bakanlığının Mülki İdare Bölümleri e-İçişleri Projesi sisteminden ulaşılmıştır. Boyabat'taki köylerin adlandırılmasında etkisi olan unsurların belirlenmesine yönelik olarak bölgenin tarihi geçmişi ve dil özellikleri açısından araştırmanın sonuçlanmasına katkı sunabilecek ilgili literatür incelenmiştir. Bu çerçevede özellikle adlandırmada önemli oranda etkisi olduğu bilinen Türk boy, oymak, aşiret ve cemaatlerle ilgili verilerin ortaya konduğu Gömeç (2000), Türkay (2001), Halaçoğlu (2009) ve Uçakçı (2015)'nin araştırmaları yol gösterici olmuştur. Bunun dışında Türk Dil Kurumu yayınlarından olan, Derleme ve Tarama sözlüklerinden de istifade edilmiştir.

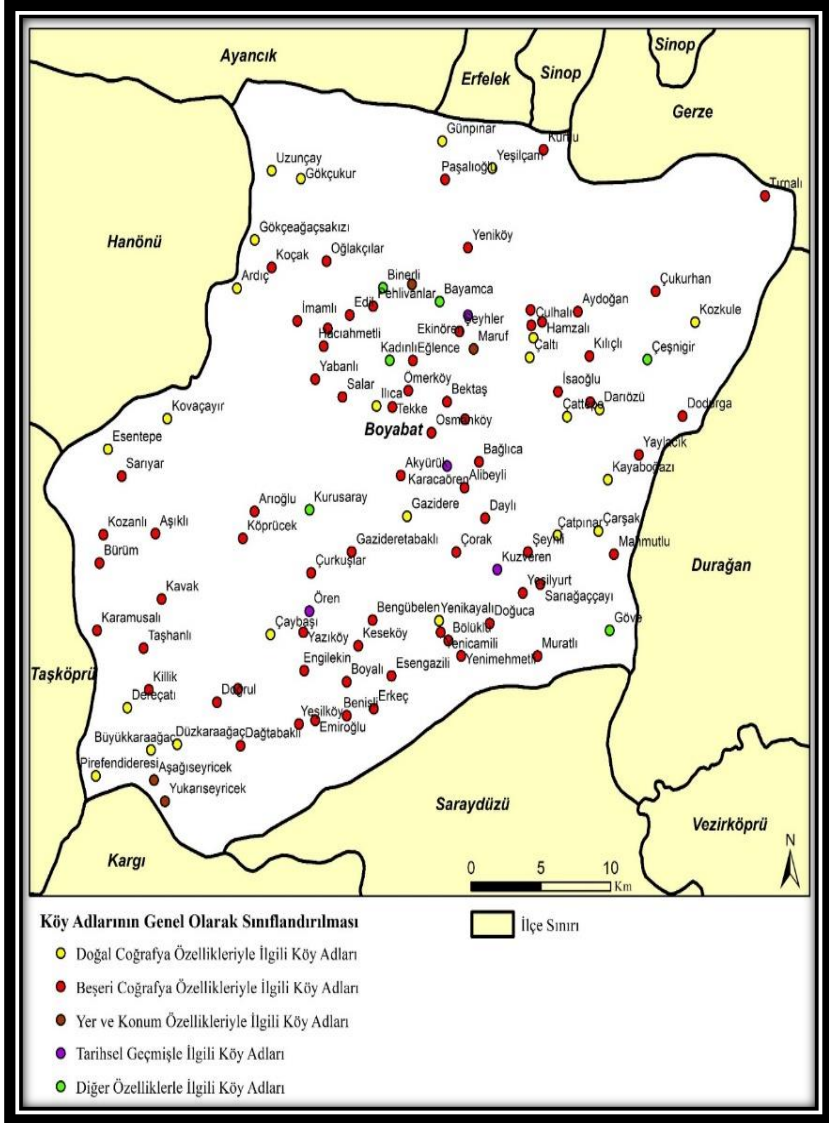
Boyabat ilçesindeki köy adlarının kaynağı belirlenirken anlamlarının tespitinde bir takım zorlukların ortaya çıktığı isimlerde, anlamın belirlenmesi için saha gezileri gerçekleştirilmiş,

gözlemler yapılmış ve yöre sakinlerinden bilgi edinilmeye çalışılmıştır.

3. Bulgular

3.1. Araştırma alanındaki köy adlarının genel olarak sınıflandırılması

Araştırma kapsamında Boyabat ilçesinde yer alan toplam köy sayısı 107'dir. Boyabat ilçesindeki köy yerleşmelerinin adlandırılmasında çok büyük bir oranda beşeri coğrafya özellikleri etki etmiş, en az ise yer ve konum özellikleri ile tarihsel geçmişle ilişkili bir adlandırma kullanılmıştır (Tablo 1). Toplam 107 köyün %64'ünün beşeri coğrafya ile %22'sinin doğal coğrafya ile ilgili olması doğal faktörlerin etkisi olmakla birlikte adlandırma konusunda sahada esasen beşeri coğrafya özelliklerinin egemen olduğunu göstermektedir. Boyabat ilçesinde yer ve konum özellikleri ile tarihsel geçmiş ile ilişkili olarak dörder, diğer özelliklerle ilgili ise 6 köy adı bulunmaktadır (Şekil 1). Söz konusu 6 köyün sınıflamada bu başlık içerisinde verilmesi bunların adlarının kaynaklarının tam olarak kesinlik kazanmamasıyla ilgisi bulunmaktadır. Bunların bir kısmıyla ilgili birtakım fikir bulunmakla birlikte kesinliği olmadığından ve bazılarının adının kaynağıyla ilgili hiçbir veriye rastlanılmamasından böyle bir sınıflamaya gidilmiştir. Buna rağmen ilçedeki köy adlarının %94'ünün kaynağının tespit edilmiş olması önemli bir sonuçtur.



Şekil 1: Boyabat ilçesindeki köy adlarının genel olarak sınıflandırılması

Kategoriler	Köy Sayısı	Oran
Doğal Coğrafya İle İlişkili Köy Adları	24	22
Beşeri Coğrafya Özellikleri İle İlişkili Köy Adları	69	64
Yer ve Konum Özellikleri İle İlişkili Köy Adları	4	4
Tarihsel Geçmiş İle İlişkili Köy Adları	4	4
Diğer Özellikler İle İlişkili Köy Adları	6	6
Toplam	107	100

Tablo 1: Köy yerleşme adlarının genel olarak sınıflandırılması
(**Table 1:** General classification of village names)

3.1.1. Doğal coğrafya özellikleri ile ilişkili köy adları

İnsan faaliyetleri her zaman doğal coğrafya şartlarından etkilenmiştir. Bu etkileşim Paleolitik Dönem boyunca baskın bir biçimde insan faaliyetlerinin belirleyicisi olmuşsa da Neolitik Dönemle birlikte insanın yaşadığı coğrafyayı dönüştürmeye başladığı ve doğal coğrafya şartlarının belirleyiciliğinin sınırlanmaya başladığı bir süreç girilmiştir. Özellikle Sanayi Devrimini izleyen gelişmelerle bu etkilenmenin daha da azaldığı görülmektedir. Ancak yine de doğal şartların etkisinin belirli olaylarda gücü inkâr edilemez. Bu bağlamda yerleşme tarihi Neolitik Dönemle birlikte ele alınan bir süreç olduğundan belirli yerlerde ve koşullarda

insanların isimlendirmede doğal unsurları tercih ettikleri görülmektedir. Nitekim çalışma alanımız olan Boyabat ilçesinde de köy adlarının %22'sinin kaynağının doğal coğrafyayla ilgili olması belirtilen etkileşimin boyutlarını göstermektedir.

Çalışma alanındaki 24 köyün 10'unun adının kaynağı hidrografya, 7'sinin biyocoğrafya, 6'sının da jeomorfolojiyle ilgili olduğu tespit edilmiştir. İlçe sınırları içinde litolojik özellikleri yansıtan yalnız bir köy adı belirlenmiştir (Tablo 2). Boyabat, Ilgaz ve Küre dağlarının arasında, kabaca Gökırmak vadisi içerisinde yer alan bir ilçedir. İlçe arazisinde Ilgaz ve Küre dağlarından kaynağını alarak Gökırmak'a karışan çok sayıda akarsu olması ve ayrıca arazinin önemli bir kısmının ormanlarla kaplı olması adlandırmada hidrografya ve biyocoğrafya koşullarının belirleyiciliğine etki etmiştir. Nitekim her iki özellikle ilişkili köy adı oranı bu gruptaki köylerin %71'ni oluşturmaktadır. Bu gruptaki her dört köyden birinin adının kaynağının jeomorfolojiyle ilgili olması da arazinin topoğrafyasıyla ilgilidir. İlçe arazisinin kuzey ve güneyindeki dağlık sahalardan kaynağını alan birçok akarsu bulunmaktadır. Bu akarsular Gökırmak'ın kolları durumundadır (Şekil 2). Ayrıca ilçenin bu dağlık kesimlerine bol yağış düştüğünden arazide birçok kaynak bulunmakta olup dağlık kesimlerde farklı türde ağaçtan oluşan ormanlık alanlar geniş yer kaplamaktadır.

Doğal Coğrafya İle İlişkili Köy Adları	Köy sayısı	Oranı %
Hidrografya İle İlişkili Köy Adları	10	42
Biyocoğrafya İle İlişkili Köy Adları	7	29

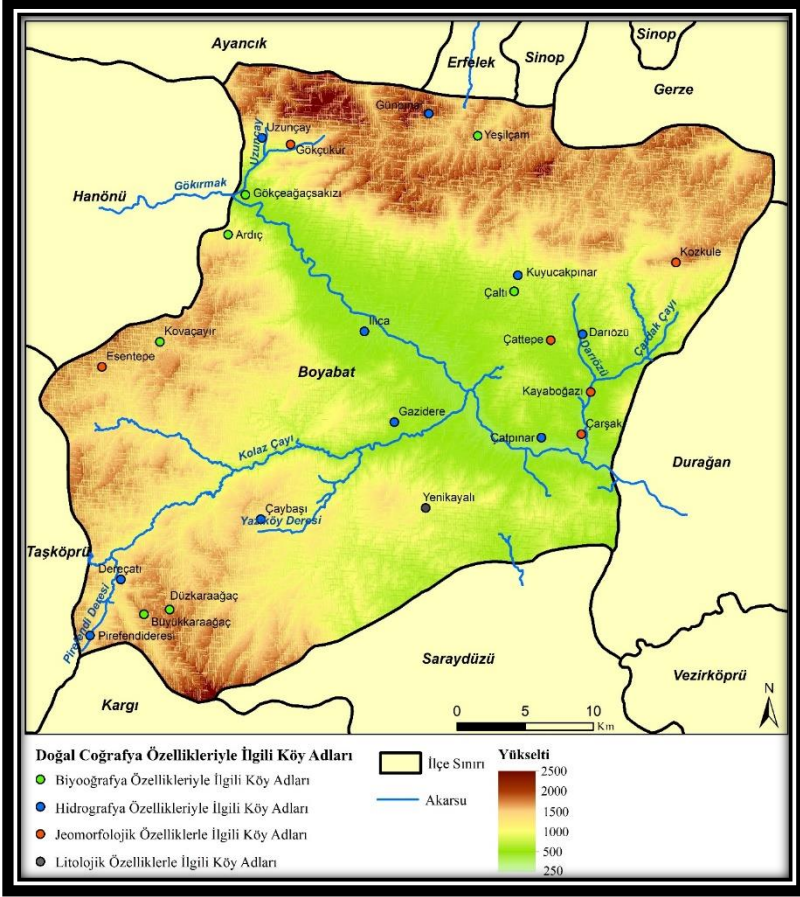
Jeomorfoloji İle İlişkili Köy Adları	6	25
Litoloji İle İlişkili Köy Adları	1	4
Toplam	24	100

Tablo 2: Doğal Coğrafya İle İlişkili Köy Adları

(Table 2: Village names related to physical Geography)

Su kaynakları insan için vazgeçilmez bir olgudur. Gündelik hayatın en önemli doğal unsuru olan su, nüfus ve yerleşme olgusuna doğrudan etki etmektedir. Bundan dolayı göl, akarsu, pınar gibi hidrografik unsurlar yerleşmelerin adlandırmasında sürekli olarak kullanılmışlardır. Boyabat ilçesinde doğal coğrafyayla ilişkili adların %42'si hidrografya unsurlarıyla ilgilidir. Yüksek ve dağlık arazilerin bulunduğu yerlerde yağış, nispeten düz ve alçak sahalara nazaran daha fazla olmaktadır. Bu durum yüksek ve dağlık arazilerin bulunduğu yerlerin yeraltı ve yerüstü suları bakımından görece zengin olmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda Boyabat ilçesinin kuzey ve güney kesimlerindeki dağlık araziler ile Gökırmak ve Kolaz Çayı (Gazidere) gibi kollarının geçtiği kesimlerde hidrografik unsurlar yerleşmelerin adlarına esin kaynağı olmuştur. İlçedeki Çatpınar, Çaybaşı, Darıözü, Dereçatı, Gazidere, Günpınar, Ilıca, Kuyucakpınar, Pirefendideresi, Uzunçay köylerinin isimlerinde doğrudan hidrografik unsurlar bulunmaktadır. Yeraltı sularının yeryüzüne çıktığı kesimlere Türkiye'de genellikle kaynak denilmekle beraber bununla birlikte çeşitli yörelerde başta pınar olmak üzere memba, eşme, bulak, göz, göze veya kuyu da denilmektedir. Bu çerçevede ilçedeki Çatpınar, Günpınar ve Kuyucakpınar isimlerini bu tür

kaynaklardan almaktadır. Türk Dil Kurumunun Derleme Sözlüğünde çat; iki dere veya iki yolun birleştiği yer, orta yer, köşebaşı, iki tepe arasındaki geçit olarak verilmektedir (TDK, 2009b: 1087). Çatpınar ve Dereçatı köy adlarını bu çerçevede almışlardır. Çeşitli yörelerde öz; su arkı, akarsu, sulak, verimli yer, anlamlarında kullanılmaktadır (TDK, 2009e: 3370). Darıözü köyünün adı köy yakınındaki dereden ve köy sakinlerinin aktardığına göre köyde zamanın çok fazla darının (mısır) ekilmesinden ileri geldiği söylenmektedir. Ilıca, yaz kış sıcaklığında belirgin bir değişim gözlenmeyen ılık veya sıcak su kaynaklarına verilen bir isimdir. Ilıca, adını köyün batısındaki höyük tepesinden çıkan, her mevsim sıcaklığı 24°C olan sudan almaktadır.



Şekil 2: Doğal coğrafya ile ilişkili köy adları

Batı Karadeniz Bölümü içerisinde yer alan Boyabat ilçesi zengin bir bitki örtüsüne sahiptir. Orman alanlarının özellikle ilçenin kuzey, batı ve güney kesimlerinde oldukça fazla olduğu çalışma alanında çalı ve ot formasyonlarının görüldüğü sahalarda yer almaktadır. Bitki örtüsündeki bu çeşitliliğin yerleşme adlarına esin kaynağı olduğu görülmektedir. Çalışma alanındaki biyocoğrafya ile ilişkili yerleşme adları;

Ardıç, Büyükkaraağaç, Çaltı, Düzkaraağaç, Gökçeaağaçsakızı, Kovaçayır ve Yeşilçam'dır. Derleme Sözlüğünde çaltı; diken, çalı, akasya ağacı ve ormanlık gibi anlamlara gelmektedir (TDK, 2009b: 1062). Çaltı köyü ve çevresinde orman tahribiyle ortaya çıkan çalı formasyonlarının köy adının kaynağı olduğu görülmektedir. Kova; hasır örülen ot, saz gibi anlamlarda kullanılan bir sözcük olup (TDK, 2009d: 2939) köy önündeki çayırılığın da mevcudiyeti adın ot formasyonu ile ilgisini ortaya koymaktadır. Diğer biyocoğrafya ile ilişkili adlar doğrudan köy çevresindeki ağaçlarla ilintilidir.

Boyabat ilçesinde kırsal yerleşmelerin altısının adının kaynağı jeomorfolojik özelliklerle ilgiliyken sadece bir yerleşmenin adının kaynağı litolojik özelliklerle ilişkilidir. Jeomorfolojik özelliklerle ilgili olan yerleşmeler; Çarşak, Çattepe, Esentepe, Gökçukur, Kayaboğazı, Kozkule'dir. Derleme Sözlüğünde çarşak; bayırlardan akarak yığın haline gelen çakıl, kayalık yamaç yer, uçurum, ufak çakıl taşlar ile örtülü yer anlamında kullanılmaktadır (TDK, 2009b: 1084). Nitekim Çarşak köyünün bir birikinti konisi üzerinde yer alması köy adının sözlükte belirtilen anlamlarda kullanıldığını göstermektedir. Çat sözcüğünün bir anlamı da daha önce de verildiği gibi iki yolun birleştiği yer anlamında kullanılmaktadır. Çattepe köyünün içinden geçen kuzey-güney doğrultulu yol ile batıdan gelen yolun birleştiği kesimde olması ve köyün kurulduğu yerin hemen doğusunda bir tepenin bulunması adın kaynağının morfoloji ile ilgisini yansıtmaktadır. Kayaboğazı köyü, Kayalı ve Akkaya adlı iki kaya kütesinin arasına kurulduğu için bu adı almış görünmektedir. Kozkule köyünün adı, köyün kule biçiminde kayalık bir yamaca kurulmuş

olmasından ileri gelmektedir. İlçedeki litolojiyle ilgili tek köy adı Yenikayalı'dır. İlçede Yiğren/Yegren köyleri olarak bilinen köyler arasındaki Kayalı adı Yenikayalı olarak değiştirilmiştir. Yiğren veya Yegren büyük bir Türkmen cemaati olup, söz konusu eski ad soya dayalı kimlik yansıtan bir isimdir (Gömeç, 2000: 23).

3.1.2. Beşeri coğrafya özellikleri ile ilişkili köy adları

İnsanın bilgi birikiminin artması ve teknikte daha fazla ilerleme sağlaması doğal şartlardan etkilenme düzeyini her geçen zaman azaltmaktadır. Bu bağlamda insanın mekânda yarattığı izler daha fazla olmaktadır. İnsanın doğal ortamda yarattığı değişimin bir göstergesi olarak doğrudan kendisine ait olan ve/veya yürüttüğü faaliyetlerle ilgili özelliklerin yerleşmelere ad olarak verildiği görülmektedir (Türkan, 2021a). Yerleşmeyi kuran topluluklar yerleşmeye ad olarak kendi adlarını, etnik kimliğini, inançsal değerlerini, sosyal değerlerini veya geçim kaynaklarıyla mesleklerini verebilmektedirler. Boyabat ilçesinde de bu bakımdan beşeri coğrafya özellikleri ile ilişkili köy adları çoğunluktadır. İlçedeki 107 köyün 69'u beşeri coğrafya özellikleriyle ilgilidir (Tablo 3). İlçedeki tüm köy adlarının %64'ünün beşeri coğrafya ile ilişkili olması insan ve yarattığı değerlerin ad verme konusundaki baskın yönünün ortaya koymaktadır. Beşeri coğrafya ile ilişkili adlar içerisinde en fazla boy, aşiret, cemaat, oymak ve önemli şahıslarla ilişkili olanlar yer almaktadır. Bu grupta yer alan köy sayısı 55 olup aynı gruptaki en

az bulunan köy adı türü ise dini unsurlar ve sosyokültürel değerlerle ile ilişkili olanlardır.

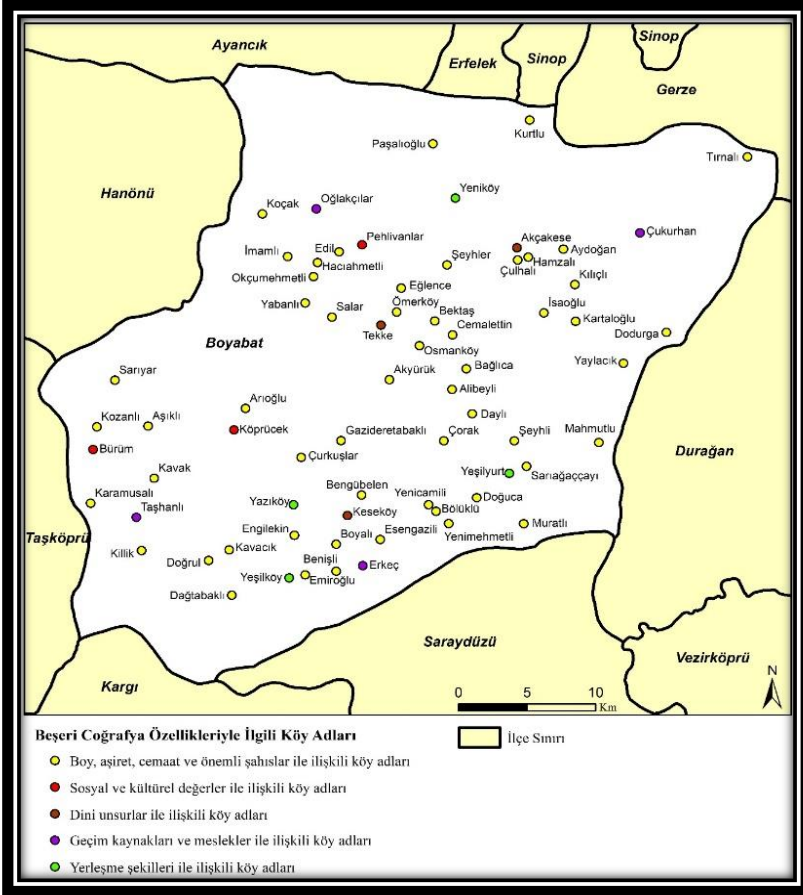
Beşeri Coğrafya ile İlişkili Köy Adları	Köy sayısı	Oranı %
Boy, Aşiret, Cemaat ve Önemli Şahıslar İle İlişkili Köy Adları	55	80
Yerleşme Şekilleri İle İlişkili Köy Adları	4	6
Geçim Kaynakları ve Meslekler İle İlişkili Köy Adları	4	6
Dini Unsurlar İle İlişkili Köy Adları	3	4
Sosyal ve Kültürel Değerler İle İlişkili Köy Adları	3	4
Toplam	69	100

Tablo 3: Beşeri Coğrafya ile İlişkili Köy Adları

(Table 3: Village names related to human Geography)

Yer adlarını üreten kültürel yapının devamlılığın sağlanmasının bir yolu da toplumsal hafıza içerisinde geçmişin geleceğe aktarılmasından geçmektedir. Bu çerçevede toplum kendi kimliğini yansıtacak sözcükleri yerleşmelere ad olarak verebilmektedir. Böylelikle yaşanan coğrafya bir toplum için vatan ve/veya yurt haline dönüşmektedir (Yıldırım, 1984: 159). Söz konusu durum Türkler için de geçerli olup Türkler de kendi kimliklerini yansıtacak şekilde kendi soylarının parçası olduğu boy, oymak, aşiret ve cemaatlerinin, hatta bazen de kendi yaşamlarındaki yeri ve önemi fazla olan onlar açısından ulu, önder

kişilerin adlarını yerleşmelere vermişlerdir (Eröz, 1984: 43; Yediyıldız, 1984: 26).



Şekil 3

İl veya ulus adı altında gruplandırılan konar-göçer Türkler boy, aşiret, cemaat, oymak, mahalle ve oba (aile) şeklinde gruplara ayrılmıştır (Halaçoğlu, 2009: XVII). Malazgirt Zaferinden sonra hızla Türkleşen Anadolu'da Boyabat ve çevresi de nasibini almıştır. Kısa zaman içerisinde çalışma alanını yurt tutan

Türkler mevcut yerleşmeleri kullandıkları gibi zaman içerisinde kendileri de yerleşme kurmuşlardır. Bu köylerin bazılarının isimleri Dodurga ve Salur da olduğu gibi doğrudan boy adıdır. Ancak boy adından ziyade daha çok aşiret, cemaat, oymak ve oba isimlerini tercih etmişlerdir. Boyabat'taki beşeri coğrafya özellikleri ile ilişkili köy adları içerisinde toplam 55 köyün adının kaynağı boy, aşiret, cemaat ve önemli şahıslardır (Tablo 4). Türk boy, oymak, aşiret ve cemaatlerle ilgili verilerin ortaya konduğu Gömeç (2000), Türkay (2001), Halaçoğlu (2009) ve Uçakçı (2015)'nin araştırmalarında her topluluğun neredeyse bütünün yaşadığı bölgeler Osmanlı'nın tuttuğu defterlerdeki bilgiler ışında verilmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu defterlerin tutulmasında bir periyod bulunmamaktadır. Bazı bölgelerde kayıtların onlarca ve hatta yüzlerce yıl tutulmadığı da bilinen bir gerçektir. Bu kapsamda söz konusu bölgelerde yaşayan toplulukların zaman içerisinde Boyabat ve çevresinde kayıtlardan görüldüğü gibi iskân etmiş olmaları muhtemeldir. Dolayısıyla köy isimlerinin kaynak aldığı boy oymak, aşiret ve cemaatlerin bazılarının iskân bölgesi olarak Boyabat geçmemekle beraber, bu toplulukların zaman içerisinde bir kısmının bu bölgeye geldiği düşünülmektedir.

Akyürük	Doğuca	Kozanlı
Alibeyli	Edil	Kurtlu
Arioğlu	Eğlence	Mahmutlu
Aşıklı	Emiroğlu	Muratlı

Aydoğan	Engilekin	Okçumehmetli
Bağlıca	Esengazili	Osmanköy
Bektaş	Gazideretabaklı	Ömerköy
Bengübelen	Hacıahmetli	Paşalıoğlu
Benişli	Hamzalı	Salar
Boyalı	İmamlı	Sarıağaççayı
Bölüklü	İsaoğlu	Sarıyar
Cemalettin	Karamusalı	Şeyhler
Çorak	Kartaloğlu	Şeyhli
Çulhalı	Kavacık	Tırnalı
Çurkuşlar	Kavak	Yabanlı
Dağtabaklı	Kılıçlı	Yaylacık
Daylı	Killik	Yenicamili
Dodurga	Koçak	Yenimehmetli
Doğrul		

Tablo 4: Boy, Aşiret, Cemaat ve Önemli Şahıslar İle İlişkili Köy Adları

Konargöçer Türkmen gruplarına Anadolu'nun birçok yöresinde Yörük/Yürük de denilmektedir. Akyörük, Arıoğlu, Bağlıca/Bağluca, Bengübelen, Çurkuşlar, Doğrul, Emiroğlu, Engilekin, Okçumehmetli, Yenicamili ve Yenimehmetli köy adını konargöçer ve çeşitli Türkmen gruplarından almaktadır (Gömeç,

2000: 17, 19, 22 ve 23). Alibeyli, Bayat boyuna bağlı bir aşiretten (Halaçoğlu, 2009: 105), Aşıklı, Bozdoğanlar teşekkülü arasında hareket eden Avşar veya Kınık boyuna bağlı bir aşiretten (Uçakçı, 2015b: 393-394; Halaçoğlu, 2009: 211-212), Aydoğan, Avşarların bir kolu olan ve Aydoğan, Aydoğdu adı ile de anılan Aydoğmuş aşiretinden (Uçakçı, 2015a: 380; Halaçoğlu, 2009: 200), Bektaş, Kınık, Yıva, Eymür ve Çepni gibi çeşitli boylarda rastlanılan Bektaş aşiretinden (Halaçoğlu, 2009: 320-321) adını almaktadır. Benişli, Avşar veya Eymür boyuna bağlı bir aşiretten (Halaçoğlu, 2009: 299,311), Boyalı, Avşar boyuna (Halaçoğlu, 2009: 369), Bölüklü, Yıva boyuna (Halaçoğlu, 2009: 402), Cemalettin, Salur veya Kızık boyuna (Halaçoğlu, 2009: 467), Çulhalı, Eymür boyuna bağlı (Uçakçı, 2015a: 311) aynı isimli aşiretten adını almış görünmektedir. Dağtabaklı ve Gazideretabaklı, Bayat boyuna bağlı Dabaklı (Halaçoğlu, 2009: 2138), Daylı, Yıva boyuna bağlı Dayılı (Uçakçı, 2015b: 379; Halaçoğlu, 2009: 72) aşiretinden ad almışlardır. Dodurga Oğuzların Bozok, Salur Oğuzların Üçok koluna mensup 24 boydan biri olup Dodurga ve Salar köylerinin adı doğrudan Oğuz boy adıdır (Halaçoğlu, 2009: 664, 1937). Doğuca köyü, adını Cevdet Türkay'ın eserinde göçebe Türkman tairesine bağlı Doğucalı aşiretinden almış olmalıdır (Türkay, 2001: 286). Edil köyünün adı Kınık boyuna mensup Adil cemaatinden dönüşmüş olmalıdır (Gömeç, 2000: 17; Halaçoğlu, 2009: 16). Eğlence köyünün adı Eğlence veya Eğlenceli Türkman yörükani cemaatinden (Gömeç, 2000: 17; Türkay, 2001: 294), Esengazili, Salur boyu Esengazilü cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 809), Hacıahmetli köyünün ismi ise, Danişmendli Aşiretleri

arasında yer alan ve “Hacı Ahmedli” adı ile de anılan Ahmedli aşiretinden gelmiş olmalıdır.

Hamzalı köyünün adı Ağcalı aşiretine bağlı Hamzalı (Uçakçı, 2015b: 109), İmamlı ve İsaoglu köyleri Türkman Yörükani cemaatlerinden (Türkay, 2001: 369, 376), Karamusalı, Bayat veya Eymür boyuna bağlı Karamusalı cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 1238), Kartaloğlu, Bayındır boyuna bağlı aynı isimli aşiretten (Uçakçı, 2015b: 253), Kavacık ve Kavak köyleri, İğdir boyuna bağlı Kavak, Kavaklı veya Kavacık cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 1349) adını almış görünmektedir. Kılıçlı köyünün eski adı Esbiyeli Kılıçlı olup Espiye/Espüyelü bir cemaat adıdır (Halaçoğlu, 2009: 816). Killik köyünün adı Avşar boyuna bağlı Killik cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 1474), Kozanlı, Varsak boyu Kozanlı aşiretinden (Halaçoğlu, 2009: 1504), Kurtlu, Yıva boyu aynı isimli cemaatten (Halaçoğlu, 2009: 1548), Mahmutlu, Beğdili boyu aynı isimli cemaatten (Halaçoğlu, 2009: 1616), Muratlı, Bayat boyu Muratlı cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 1731) almış görünmektedir. Koçak köyünü eski adı Keşler’dir. Keşler, Türkman Yörükani cemaatlerinden (Türkay, 2001: 437) olup köy adı daha sonra yürekli, yiğit anlamında Koçak olarak değiştirilmiştir.

Osmanköy adını Osman cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 1811), Ömerköy, Bayat boyuna bağlı Ömer (Halaçoğlu, 2009: 1829), Paşalıoğlu, Avşar veya Beğdili boyu Paşalı cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 1851), Sariağaççayı, Uzunboylu/Sariağaççayı cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 2268), Sarıyar, Dodurga boyu Sarıyar cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 1938) almış görünmektedir. Şeyhler köyü adını Beğdili veya Yüreğir boyu Şeyhler cemaatinden

(Halaçoğlu, 2009: 2130), Şehyli, Bayat boyu Şeyhlü cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 2132), Tırnalı, Bayat boyu Turnalu cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 2232), Yabanlı, Bayındır boyuna bağlı Yabanlu aşiretinden (Uçakçı, 2015b: 268) ve Yaylacık köyü ise adını Yaylacıklar cemaatinden (Halaçoğlu, 2009: 2332) almış olmalıdır.

Boyabat ilçesinde sosyokültürel değerlerle ilişkili toplam üç köy adı bulunmaktadır. Bunlar; Bürüm, Köprücek ve Pehlivanlar köyleridir. Bürüm, Derleme Sözlüğünde giyim eşyası (TDK, 2009c: 829) olarak geçmektedir. Köprücek köyünün adının köyün girişindeki eski bir ağaç köprüden geldiği köy muhtarı tarafından belirtilmiştir. Ancak Köprücek isminin Halaçoğlu'nun eserinde Yüreğir boyuna bağlı bir cemaat adı (Halaçoğlu, 2009: 1509) olarak geçmesi bu adın söz konusu toplulukla ilgisi olduğunu göstermektedir. Pehlivanlar, önceleri Binerli Köyüne bağlı mahalleyken, sonrasında bu köyden ayrılarak Yeşilyörük köyü olarak kayıtlarda geçmiştir. Ancak köyün ismi 2016 yılında Pehlivanlar Köyü olarak değiştirilmiştir. Köy muhtarının aktarımına göre köy halkı içinde çok sayıda pehlivanın bulunması nedeniyle talep doğrultusunda köyün adı değiştirilmiştir.

Türkiye'nin birçok bölgesinde özellikle de kırsal kesimde adlandırmada dinsel öğelerin kullanıldığı görülmektedir. Boyabat ilçesinde de bu kapsamda Akçakese, Keseköy ve Tekke köyleri olmak üzere üç yerleşme yer almaktadır. Anadolu'nun birçok yerinde halk kilise ismini kise veya kese şekline çevirmiştir. Kilisenin yapı malzemesinin rengine göre de ismi Akkise, Karakise, Kızılkese veya çalışma alanında olduğu gibi Akçakese olmuştur (Kurt, 2012: 8). Bu

bakımdan Akçakese ve Keseköy adlarının bu köylerde eskiden var olan bir kiliseyle ilişkisi muhtemeldir. Tekke köyünün adının ise köy sakinlerinden edinilen bilgiye göre eskiden köyde bulunan bir tekkeden geldiği ileri sürülmüştür.

Yerleşmeler isim kaynağı olan unsurlardan biri de geçim kaynakları veya mesleklerdir. Boyabat ilçesinde bu kapsamda değerlendirilen dört yerleşme bulunmaktadır. Bunlar; Çukurhan, Taşhanlı, Erkeç ve Oğlakçılar köyleridir. Geçmiş dönemlerde insanlar ihtiyaçlarını kasaba ve şehirlerden karşılamak için ulaşımda hayvan gücünden yararlanmaktaydılar. Bu bakımdan bu tür merkezlere gidilirken mesafeleri katedebilmek kolay olmadığından insanlar hayvanların dinlenmesi için güzergah üzerinde bazı yerleşmelerde çeşitli nitelikte hanlar inşa edilmiştir. Çukurhan ve Taşhanlı köylerinin adının da geçmişte buralarda bulunan hanlardan geldiği köy muhtarlarınca belirtilmiştir. Erkeç, üç yaşını bitiren keçi demektir. Bu bakımdan Erkeç ve Oğlakçılar köy adlarının bu köylerdeki geçmişte keçi sürüleriyle ilgisi bulunduğu köy sakinleri tarafından ifade edilmiştir.

Türkiye’de kırsal yerleşme birimleri sürekli veya dönemlik olarak kullanılmaktadır. Daimi kırsal yerleşmeleri içerisinde köy, mahalle, mezra ve çiftlik yerleşmeler, dönemlik kırsal yerleşmeler içerisinde de yayla, kom, oba, dam, ağıl, bağ-bahçe yerleşmeler yer almaktadır (Taş, 2016: 184, 216). Daimi kırsal yerleşmeler içerisindeki köy adının çalışma alanında Yazıköy, Yeniköy ve Yeşilköy yerleşmelerinde kullanıldığı görülmektedir. Her ne kadar isimde köy vurgusu öne çıksa da köyleri nitelemek adına yeni, yazı ve yeşil sözcüklerinin de kullanıldığı aşikâr. Yazı, düz ova, kır, bayır anlamına

gelen bir sözcük olup Yazıköy'ün eğimli bir yamaçta yer alması burada sözcüğün bayır anlamında kullanıldığını göstermektedir. Köy muhtarından edinilen bilgiye göre Yeniköy'ün Maruf Alınca köyünden ayrılması sonucunda, köyün ileri gelenleri tarafından yerleşmenin ismi Yeniköy olarak belirlenmiştir. Yeşilköyün eski adı Yanalak'tır. Köyün adı daha sonra 80'li yıllarda çevresindeki bitki örtüsüne atfen Yeşilköy olarak değiştirilmiştir. Yurt sözcüğü bir halkın üzerinde yaşayarak kültür yarattığı toprak parçası, vatan, memleket, diyar olarak tanımlansa da halk ağzında Yörüklerin yazın veya kışın oturdukları yer anlamında da kullanılmaktadır (Türkan, 2020: 71). Yeşilyurt köyünün adı da bu anlamda verilmiştir.

3.1.3. Yer ve Konum Özellikleri İle İlişkili Köy Adları

Boyabat ilçesinde yer ve konum özellikleri ile ilişkili dört köy bulunmakta olup bu gruptaki köy oranı toplam %4 gibi düşük bir seviyededir. Çalışma alanında yer özelliği gösteren Maruf ve Marufalınca, konum özelliği gösteren ise Aşağıseyricek ve Yukarıseyricek köyleri bulunmaktadır. Arapça kökenli marufun sözlük anlamı herkesçe bilinen ve ziraat yapılan alan olarak geçmektedir. Köy muhtarı eskiden burada mahkemenin bulunduğu, yakın köylerin buraya geldikleri ve bu yüzden herkesçe bilinen köy anlamına gelen Maruf ismi verildiğini ifade etmektedir. Alın ise Derleme Sözlüğüne göre karşı taraf anlamına gelmektedir (TDK, 2009a: 219). Nitekim bu köyün Maruf köyünün tam karşısında ve daha yüksekte bir yer olması adının Maruf'un karşı

tarafı anlamında Marufalınca olmasını doğrulamaktadır. Yukarıseyricek ve Aşağıseyricek köy adlarındaki seyricek sözcüklerinin anlamı tespit edilemekle birlikte aşağı ve yukarı sözcükleri, isminde bulunan yerleşmelerin yalnızca konumlarını değil aynı zamanda yükseltisini de vermektedir. Nitekim aşağı, yükseltisi daha az, yukarı ise yükseltisi daha fazla olan yerleşmeyi betimlemek için de verilmektedir. Yukarıseyricek köyü nispeten diğerinden daha yüksekte bulunmaktadır.

3.1.4. Tarihsel Geçmiş İle İlişkili Köy Adları

Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye’de ören sözcüğünün bulunduğu bir yerleşme adı neredeyse yoktu. Ancak daha sonra isim değişikliği yapılarak adında Farsça viran sözcüğünün bulunduğu yerleşme adlarının Türkçe ören sözcüğüne dönüştürüldüğü görülmektedir. Adında viran ya da ören sözcüğü geçen yerleşmelerin bazılarının tarihi geçmişi çok gerilere giderken bazıları yakın geçmişlidir (Türkan, 2021a: 167). Viran, sözcük anlamı itibarıyla yıkık ve harap olmuş anlamına gelmektedir. Yerleşmelerin viran olmasının başlıca sebepleri arasında sel baskınları, depremler, kütle hareketleri gibi doğal afetler bulunduğu gibi çeşitli hastalıklar, türlü sebebe bağlı baskılar, çatışmalar ve savaş gibi beşeri felaketler yer alır. Doğal ya da beşeri afetler sonucunda yerleşmeler terk edilebilmekte ve zamanla yerleşmedeki yapılar yıpranarak kullanılamaz hale gelebilmektedir. Bu tür yerleşmelere eski yerleşmeden kalan kullanışlı bazı yapı elemanlarının varlığı veya konumun elverişliliğine göre daha sonraları insanlar tekrar

yerleşmeye başlayabilmektedir. Bu bakımdan günümüzde viran/ören sözcüklerinin bulunduğu yerleşme adları geçmişte viran olmuş yerleşmenin olduğu araziye veya çok yakınına kurulmuş olan yerleşmeleri işaret etmektedir. Çalışma alanında ören sözcüğünün bulunduğu dört köy bulunmaktadır. Bunlar; Ekinören, Karacaören, Kuzveren ve Ören köyleridir. Kuz Derleme Sözlüğünde soğuk, güneş görmeyen yer, kuzey, kuytu gibi anlamlarda kullanılmıştır (TDK, 2009d: 3022). Kuzveren köyünün Yaslıçal Tepesinin kuzeyinde yer alması bu kullanımı doğrulamaktadır.

3.1.5. Diğer Özellikler İle İlişkili Köy Adları

Boyabat ilçesinde anlamına ulaşılamayan veya herhangi bir kategoriye koyulamayan köy adı 6'dır. Söz konusu köyler; Bayamca, Binerli, Çeşnigir, Göve, Kadınlı ve Kurusaray'dır. Söz konusu köy adlarının kaynağı hakkında da sakinlerin bir bilgisi olmadığı görülmüş ve literatürde de bunlarla ilgili herhangi bir kaynağa rastlanılamamıştır. Bazı yerlerde yabancı kökenli bir yerleşme ismi, Türkçeye uyarlanarak ses özellikleri değiştirilebilmektedir (Umar, 1993: 831). Bu bakımdan bazı köylerin adının anlamına ulaşamıyor olmak olasıdır. Bayamca'nın badem anlamında kullanılan sözcüğün bozulmuş biçimi olması olasıdır. Ancak bu ve diğer köylerin anlamı belki daha sonraki araştırmalarda bulunabilecektir.

4. Sonuç

Toponimler bir bölgenin özellikle geçmişteki sosyokültürel yapısı, iskân tarihi, iktisadi yapısı, doğa ve insan ilişkisi gibi birçok bilgiyi bünyesinde barındıran bir olgudur. Bu bakımdan toponimlerle ilgili çalışmalar söz konusu hususlarla ilgili birçok bilgiyi gün yüzüne çıkarabilmektedir. Bu yönüyle toponimler bir bakıma kolektif belleğin taşıyıcısıdır. Ancak zaman içerisinde kolektif bilincin üretimi olan yer adlarının taşımış olduğu bilgi geniş kitleler tarafından unutulmakta ve geçmişle olan bağ kopmaktadır. Bu durum aidiyet duygusunu zedeleyerek yerelden genele geleceğe yönelik bazı sorunların taşıyıcısı olabilir. Bu anlamda coğrafya ve diğer ilgili disiplinlerin toponimi ile ilgili çalışmaları ve bunların sonuçları kolektif hafızayı diri tutarak insanların yaşadıkları mekân bağlılığı ile aidiyet duygusunu güçlendirerek kültürel birikimin geleceğe taşınmasına hizmet edebilecektir.

Araştırma kapsamında Boyabat ilçesinde yer alan toplam köy sayısı 107'dir. Boyabat ilçesindeki köy yerleşmelerinin adlandırılmasında çok büyük bir oranda beşeri coğrafya özelliklerinin etkisi olduğu belirlenmiştir. Köy adlarına en az etki eden unsurun ise yer ve konum özellikleri ile tarihsel geçmişle ilişkili özellikler olduğu ortaya çıkmıştır. İlçedeki mevcut 107 köyün %64'ünün beşeri coğrafya, %22'sinin doğal coğrafya ile ilgili olması adlandırma konusunda sahada esasen beşeri coğrafya özelliklerinin ikincil olarak da doğal coğrafya özelliklerinin egemen olduğunu göstermektedir. Çalışma alanında köy adının anlamı ve kaynağına ulaşamayan veya anlamı hakkında yeterli bilimsel dayanak bulunamayan köy adları da bulunmaktadır. Söz

konusu köyler herhangi bir sınıflamaya tabi tutulmayarak diğerleri başlığı altında değerlendirilmiştir. Buna rağmen ilçedeki köy adlarının %94'ünün kaynağının tespit edilmiş olması önemli bir sonuçtur.

Çalışmanın bulgularından da açıkça görüldüğü gibi Boyabat'taki köy adlarının ana kaynağı doğal ve beşeri özelliklerdir. Doğal coğrafyayla ilişkili köy adları içerisinde ana belirleyicilerin hidrografiya ve biyocoğrafya koşullarının olduğu görülmüştür ki bu da ilçe arazisinin su kaynakları ve bitki örtüsü bakımından çeşitliliğini yansıtmaktadır. İlçedeki 107 köyün 69'unun adının beşeri coğrafya özellikleriyle ilgili olması adlandırmada öznenin insan olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu gruptaki köy adının %80'inin boy, aşiret, cemaat, oymak ve önemli şahıslarla ilişkili olduğu belirlenmiştir. Boyabat geçmişte çok çeşitli topluluklara yurt olmuşsa da bin yılı aşkın bir zamandır Türklerin yerleştiği bir saha olmasından dolayı Türk boyları ve onlara bağlı toplulukların damgalarını köy adlarında taşımaktadır.

Kaynakça

- Bulut, İhsan. (1996). Sorgun Yöresi Köy ve Mevkii Adlarının Kaynakları. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1(3), 30–40.
- Eröz, Mehmet. (1984). Sosyolojik yönden Türk yer adları. Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Milli Folklor Araştırmaları Dairesi Yay.No.60, Seminer Kongre Bildirileri Dizisi 17, 43–53.
- Eser, Erdal. (2006). Boyabat Kalesi. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 30/2, 187-211.

Gömeç, Saadettin, Yağmur. (2000). 16. Yüzyıl Kaynaklarına Göre Boyabat'ın Köyleri. *Yüce Erek Dergisi*, 1, (10,11,12), 17-23.

Gülbetekin, Murat. (2017). *Mekânın Hafızası Yer Adları*. Ankara: Hitabevi Yayınları.

Güner, İbrahim, Ertürk, Mustafa ve Bekdemir, Ünsal. (2000). Iğdır İlindeki Yer Adlarının Kaynakları. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 4, 273-299.

Güney, Emrullah. (1996). Toponimik Terimlerin Sınıflandırılması. *Türk Dil ve Edebiyatı Dergisi*, 540, 619-630.

Halaçoğlu, Yusuf. (2009). *Anadolu'da aşiretler, cemaatler, oymaklar (1453-1650)*. Cilt.I-VI. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İbret, Bilgin, Ünal. (2003). Çankırı'daki Köy Adları Üzerine Coğrafi Açından Bir İnceleme. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 7, 53-80.

Koca, Nusret ve Yazıcı, Hakkı. (2011). Afyon İlindeki İdari Yerleşmelerin Toponomik Sınıflandırılması. *Türk Coğrafya Dergisi*, 56, 1-10.

Kurt, Yılmaz. (2012). Yabanâbâd kazası kişi ve yer adları. İçinde Kurt, Y., & Ünlü, E. (Ed.), *Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu Bildiriler, C. I Kitabı* (ss. 217- 233). Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Sarı, Cemali. (2007). Doğal ve Kültürel Coğrafya Özellikleri Açısından Beyşehir İlçesi'nde Yerleşme Adlarının Sınıflandırılması. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, 487-501.

Şahin, Güven. (2010). Türkiye'de Yapılmış Toponomi Çalışmaları. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(4), 134-156.

Şahin, İbrahim ve Köse, Salih. (2014). Karaburun Silikyeradlarında (Mikrotoponimlerinde) Görülen Coğrafi Terimler. *Dil Araştırmaları*, 14, 171-187.

Taş, Barış. (2016). *Türkiye'nin kırsal yerleşmeleri*. İstanbul: Yedi Tepe Yayınevi.

TDK. (2009a). *Derleme sözlüğü I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- TDK. (2009b). *Derleme sözlüğü II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TDK. (2009c). *Derleme sözlüğü III*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TDK. (2009d). *Derleme sözlüğü IV*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TDK. (2009e). *Derleme sözlüğü V*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tümertekin, Erol ve Özgüç, Nazmiye. (2002). *Beşeri Coğrafya İnsan, Kültür, Mekân*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Türkan, Okan. (2020). Kırşehir İlinde Köy Adlarının Coğrafi Açından Değerlendirilmesi. *Cografya Dergisi*, 41, 61-75. <https://doi.org/10.26650/JGEOG2020-0029>
- Türkan, Okan. (2021a). Kırsal Yerleşme Adlarının Coğrafi Açından Değerlendirilmesi: Bayramören (Çankırı) İlçesi Örneği. *Türk Coğrafya Dergisi*, (77), 157-170. <https://doi.org/10.17211/tcd.903748>
- Türkan, Okan. (2021b). Köy Yönetmelik Alanlarındaki Köy Bağlısı Adlarının Coğrafi Açından Değerlendirilmesi: Kırşehir İli Örneği, *Coğrafi Bilimler Dergisi/ Turkish Journal of Geographical Sciences*, 19(1), 288-311, doi: 10.33688/aucbd.888775
- Türkay, Cevdet. (2001). *Osmanlı İmparatorluğu'nda oymak, aşiret ve cemaatler*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Uçakçı, İsmail. (2015a). *Oğuz boyları aşiret, oymak, cemaatler 1 Bozoklar*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- Uçakçı, İsmail. (2015b). *Oğuz boyları II aşiret, oymak, cemaatler*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- Umar, Bilge. (1993). *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Yaşar, Okan ve Yaşar, Örgü, Funda. (2010). Ayvacık, Bayramiç, Çan, Ezine ve Yenice (Çanakkale İli) İlçelerinde Köy Adlarının Kaynakları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(11), 599-611.
- Yavuz, Serdar ve Şenel, Mustafa. (2013). Yer Adları (Toponim) Terimleri Sözlüğü. *Turkish Studies*, 8(8), 2239-2254. DOI:<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5504>

Yediyıldız, Bahaeddin. (1984). Türkiye’de Yer adı verme usulleri ve yer adı değişikliklerinin tarihî gelişimi. Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Milli Folklor Araştırmaları Dairesi Yay.No.60, Seminer Kongre Bildirileri Dizisi 17, 25–41.

Yıldırım, Dursun. (1984). Coğrafya’dan vatan’a geçiş ve vatan ile göç ediş problemi. Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Milli Folklor Araştırmaları Dairesi Yay.No.60, Seminer Kongre Bildirileri Dizisi 17, 157–168.

Yusif, Yusifov ve Serraf, Kerimov. (2017). *Toponiminin Esasları Üzerine Bir İnceleme*. (S.Yavuz, Çev.) Ankara: Asos Yayınları.

TÜRKBİLİM ÇALIŞMALARININ YENİLENME GEREKLİLİĞİ AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation of Turkology Studies in Terms of Renewal Necessity

Özkul ÇOBANOĞLU

Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü,
Ankara/TÜRKİYE, ozkul@hacettepe.edu.tr

Abstract

The subject of our study is Turkish Turcology, which is about a century old, and the two dimensions of this discipline, both theoretical and practical. This new era of the discipline of Turcology, which started after the collapse of the Soviet Union and extends to the present, is to discuss the needs of the period on a philosophical basis. In our opinion, compiling, interpreting, analyzing and explaining in order to understand all the features that make a Turk Turkish is called Turkology. Turcology, beyond being a dry and soulless book knowledge, is the knowledge of life and the existence and existence of our people..! In that case, the thesis that Turkology's praxis or knowledge of what to do and how to do has to go through institutional and theoretical restructuring according to this new definition and new paradigm will be discussed with its causes and consequences.

Keywords: Turkology, definition, institution, theory, method, practice.

Türkiye’de “Türkbilim” veya “Türkoloji” denilince çoğunlukla Türkçe, Türk dili ve edebiyatı ve bu filoloji anlayışına son yıllarda eklenmeye çalışan kültüroloji veya Türk halkbilimi hatıra gelmektedir. Bu filoloji

ağırlıklı anlayış, bir bakıma en eski değerler dizisi ya da paradigmayı oluştururken diğer yandan kurum, kadro, praksis yönleriyle de son derece hantal ve neredeyse yüzyıl önceki başlangıç yıllarının bile gerisine düşmekte olan bir haldedir. Bu bağlamda, çalışmamızın konusunu daha yaklaşık yüzyıllık Türkiye Türkolojisi ve Sovyetler sonrasında Türkoloji disiplininin teorik ve uygulamaya yönelik iki boyutunu (Post-Sovyet) veya Sovyetler sonrasında başlayan ve günümüze uzanan bu yeni dönemin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak felsefî bir zeminde tartışmak oluşturmaktadır. Bize göre, Türk'ü Türk kılan özelliklerin tamamını anlamak maksadıyla derleyip yorumlamaya, tahlil edip açıklamaya Türklük Bilimi ya da Türkoloji adı verilir. Türkoloji, kuru ve ruhsuz bir kitap bilgisi olmanın ötesinde ve öncesinde hayat ve insanımızın var oluş ve var ediş bilgisidir..!

“Türkolojinin veya Türklük biliminin çeşitleri var mıdır?” sorusuna da benzer bir cevap verebiliriz. Türkoloji anahatlarıyla ikiye ayrılır:

1. Saf ve kuramsal bilgi üretimini amaçlayan “Kuramsal Türkoloji”
2. Kuramsal Türkolojinin ürettiği kuramsal bilgileri kullanarak Türklerin sosyal, ekonomik ve kültürel problemlerini çözmede kullanılan “Uygulamalı Türkoloji”

Bu tür bir ayırım ve çalışma sistemi maalesef şimdiye kadar geliştirilmemiştir. Ancak uygulamalar ve pratiklerden yola çıkarak böyle bir ayırım yapabiliyoruz.

Bu nedenle, Türklük Bilimi'nin (Türkoloji) başta Türk Halkbilimi olmak üzere Tarih, Coğrafya, Eski Türk

Dili, Yeni Türk Dili, Eski Türk Edebiyatı, Yeni Türk Edebiyatı, Sanat Tarihi, Sosyoloji, Psikoloji, Antropoloji, Arkeoloji gibi bütün temel disiplinleri karşılıklı bir iletişim ve etkileşimler içinde bütüncül bir biçimde milletimizin ve insanımızın varoluş ve var ediş bilgisini anlayıp incelemek ve devamlı değişen ihtiyaçlara göre bunu uyarlamakla yükümlüdür.

Bu bağlamda, yaklaşık yüzyıllık Türkiye Türkolojisi ve Sovyetler esnasında ve sonrasında Türkoloji disiplininin teorik ve uygulamaya yönelik iki boyutunu (Post-Sovyet) veya Sovyetler sonrasında başlayan ve günümüze uzanan bu yeni dönemin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak mutlaka temel ihtiyaçlarımızı önceleyen bir biçimde ve kuramsal (felsefi) bir zeminde tartışmaya açmak ana amacımızdır. Bu amaca yönelik olarak, Türkoloji disiplininin doğduğu sosyo-kültürel ve politik bağlamdaki yapısı ve 20. yüzyıldaki kurumlaşmaları ve gelişmesi, “Batı Türkolojisi”, (Kakuk 1981; Gül 2006), “Sovyet Türkolojisi” (Eren 1998) ve “Türkiye Türkolojisi” (Çobanoğlu 2006) kategorilerinde amaçbilimsel ve neyi nasıl eylemek (uygulama) bakımlarından ele alınarak ikisi arasındaki uyumluluklar ve uyumsuzluklar, takip edilen yöntemler ve sonuçların yorumlandığı kuramsal çerçeveler sorgulanacak ve içinde bulunduğumuz sosyo-kültürel politik bağlam göz önünde bulundurularak geleceğe yönelik veya ortaya konulacak bilimsel ihtiyaçları gidermeye yönelik tespit ve önerilerimiz tartışmaya geçebiliriz.

Öncelikle, bütün bilim ve sanat disiplinlerinin “amaçbilimsel” (teleolojik) ve yine herhangi bir sanat veya bilimsel disiplinde “neyi nasıl eylemek gerektiğine” dair “praksis” ilkeleri içeren bir var oluş

ve var ediş zemini vardır. Bu yapıları Türkoloji bağlamında “Niçin Türkoloji çalışıyorum?” ve “Nasıl Türkoloji çalışmalıyım?” sorularıyla daha somut kılmak mümkün gibi gözükmemektedir. Türklük veya Türk kültür ekolojisi içinde yer alan her şeyi bilimsel yöntemlerle ele alıp bilimsel olarak geçerli kabul edilen kuramsal çerçeveler içinde yorumlamak olarak işevuruk bir biçimde tanımlayabileceğimiz “Türklük Bilgisi”, “Türkoloji” ya da biraz eksik bir ifadeyle “Türk Dili ve Edebiyatı” olarak adlandırılan bu araştırma alanının çerçevesini mümkün olan en geniş anlamıyla çizmek yararlı olacaktır. Türkoloji’yi Kuzey Amerika ve Batı Avrupa üniversitelerinde son zamanlarda yaygınlaşan “bölge veya kültür çalışmaları” (area studies) modelinde olduğu gibi bütüncül bir şekilde almak “Bütün, parçaların toplamından daha fazla bir şeydir” mütearifi doğrutusunda, Türk dünyasını veya Türk kültür ekolojisini nevi şahsına bir kültürel örüntüler yumağı olarak ele almak ve bu kültürel ekolojik yapıyı mümkün olan bütün olgu ve görüntüleriyle tarihsel ve güncel bağlamlarda çalışmak kaçınılmaz bir zorunluluk olarak karşımızdadır.

Bu zorunluluğun bilimsel temelleri biraz da Türkoloji disiplinin ortaya çıkış bağlamında işe koşulan ideolojik yaklaşımlardan ve onların uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Batı’da ortaya çıkışının kökleri Osmanlı Devleti’ni sosyal ve kültürel yönden tanımaktır. Bu anlayış zaman içinde oluşan ve gelişen “Oryantalist” bakış açısıyla ele alınan olay ve olguları tek bir üründen bir kültürün tamamına varacak büyüklüğe kadar istedikleri veya uygun gördükleri tanımlamaya kadar indirgenmiş ve Avrupa merkezci bir bakış açısının ürünü olan kültürel

aşamalar skalasında “vahşi”, “barbar” ve “uygar” ölçütlerinden istenilen doğrultusunda pek çok alanda olduğu gibi Türkoloji alanında da elde edilen bilimsel materyaller manipüle edilmiştir.

Bu bağlamda, 19. yüzyılın Pan Germenizm kaynaklı filolojik ve karşılaştırmalı dilbilimsel dogmaları doğrultusundaki yapılanışı ve aldığı tavır; bir anlamda Pan Slavizm’in de ortaya çıkışını tetiklemiştir (Cocchiara 1981). Bu iki ideolojik yapılanış arasında kalan Macarları kendilerine hayat sahası yaratabilmek için “Pan Turanizm” ideolojisini yaratmaya zorlamıştır. Türkoloji’nin üniversitelerde kürsülere kavuşması bu sosyo-kültürel şartların hakim olduğu sürecin sonucudur. Bu dönemdeki Türkoloji’nin adeta kurucu babaları diyebileceğimiz zevatın çalışmalarına sözlü kaynaklardan materyal derlenmesi, klasikleşen el yazmalarının bulunup kütüphanelerde muhafaza altına alınması ve zaman içinde de okunup çalışılması bakımlarından şükran borçluyuz. Ancak, Çarlık ve özellikle de Sovyet dönemlerinde, sözlü kültürden derlenen malzemelerin bazen olumsuz etkilere maruz bırakılması bir yana tarihin en eski emperyalist ilkesi “böl-yönet” doğrultusunda manipüle edilmeleri Türkoloji’yi birbirinden bağımsız olmaya çalışan pek çok alt araştırma alanı haline getirmiştir. Üstelik Türk dünyasına yönelik benzer emeller besleyen Batı Türkolojisi içinden de bu tavra bürünen ve bu doğrultuda araştırmalar üretilmesi adeta birbirlerini desteklemeleri eğilimi her geçen gün hız kazanmaktadır.

Bu sürece eklenmeye çalışılan bir halka kalmıştır. O da, söz konusu yabancı Türkologların ürettikleri söz konusu paradigmaları Sibiryalı, Türkistanlı ve

Türkiyeli Türkologlara “mutlak doğru” olarak kabul ettirmeleri ve Türkoloji çalışmalarını istedikleri yönde sürdürmeleridir. Bilindiği gibi bu süreçte de son derece önemli bir yol alınmıştır. Bugün Fransız Filolojisi ve kültür araştırmalarının merkezi Fransa, Germanistiğin merkezi Almanya vb. Anglo-Saksonluk, Amerika veya İngiltere’dir. Ancak Türkoloji’de hâlâ yabancı Türkologlar söz sahibidir ve maalesef Türkoloji’nin merkezi son zamanlarda son derece büyük bir mesafe katedilmişse de Türk dünyası değildir.

Türk dünyasında Türkoloji çalışmaları eskiden kalma alışkanlıkla hâlâ “Şarkiyat¹” (Orientalistik) Fakülteleri içinde yer almakta ve yapılan çalışmaların değerlendirilmesi, onay görmesi bağlamında gözler eskiden olduğu gibi belli merkezlere bakmaktadır. Türk dünyasından Türkologlara da bu alanın haricinden Türkologların ortaya attığı problemler üzerinde onları doğrulayacak araştırmalar formüle etmek düşmektedir.

Meselâ, Türk topluluklarının prehistoryası üzerinde duran çalışmalar yoktur. Türk dünyasında bulunan hemen her buluntunun Türklerden gayrı bir topluluğa bağlanabilmesi için adeta özel bir gayret sarf ediliyor gibidir. Bu tabloya göre tarih sahnesine birden bire ve bulundukları coğrafyaya sanki muson yağmurlarıyla inmiş gibidirler. Bu bir bakıma 19. yüzyılın Türkler başta olmak üzere bozkırlı kavimlerin “kültür” ve “medeniyet meydana getiremeyeceği” ve dahası medeniyeti ve kültürü sadece yerleşiklerin oluşturabileceği dogmasıyla, bu milletleri “yerleşik

¹ Şarkiyatçılık ve Türkoloji ilişkisine dair bkz. (Benginsen 1987; Öztürk 2000; Said 1991; Kula 1992; İnalçık 2002).

medeniyet ve kültürlerin yağmacısı” olarak tanımlayıp bunu kanıtlama derdindeki yabancı Türkologların günümüzdeki devamıdır denilebilir.

Bu bağlamda Türkoloji çalışmalarında yapılmasını gerekli gördüğümüz alanlara yönelik önerilerimize geçebiliriz. Bundan önce, hiç şüphesiz yukarıdaki genellemelerimize uymayan istisna pek çok yabancı Türkolog varlığına işaret etmeliyiz. Öncelikle, Türkiye ve Türkistan Türkoloji’sinde temel sorun amaca yöneliktir. “Niçin Türkoloji çalışıyoruz” sorusunu bu coğrafyanın ve kültürün çocukları, kendilerinden önce yetişen en büyük Türkologlardan birisi olan Reşit Rahmeti Arat’ın yabancı Türkologlara sık sık söylediği “Türklük bilimi sizin için bir meslektir, fakat bizim için aynı zamanda bir kültür meselesidir” şeklinde amaçbilimsel bir yönelim içinde olmalıdır. Amaç Türk kültür ekolojisini bir sistem olarak dün ve bugün ve bütünüyle tanımlamak, anlamak, anlaşılır kılmak ve açıklamak, bu sistemde meydana gelen ve gelebilecek çözülme ve yer değiştirme ve kaybolma gibi sosyo-kültürel sorunların çözümüne yönelik uygulamalar yapmak olmalıdır. Bu amaca ve anlayışa bağlı olarak da, Türk dünyası ölçeğinde akademik kurumsallaşma, dil, edebiyat, tarih, dilbilimi, halkbilimi, sanat tarihi, arkeoloji, antropoloji, prehistorya, coğrafya gibi Türklük Bilimi disiplinlerin bir arada bulunacağı ve Çin, Rus, Hint, Arap, Fars, Urdu, Tibet, Moğol, Mançu-Tunguz ve Yunan filolojilerinin başta olmak üzere Rus, Alman, Fransız, İngiliz gibi diğer dil ve edebiyat şubelerinin “yardımcı disiplinler” olarak yer aldığı bağımsız “Türkiyat

Fakülte”lerinde yer almalıdır.² Bu kurumsal yapılanışa uygun olarak Türkoloji eğitim ve öğretimi disiplinlerarası özellikteki araştırmaları yapabilecek şekilde donatılmalıdır. Türk dünyasında standart bir hale dönüşecek bu kurumlar arasında karşılıklı öğrenci ve öğretici değişimleri kolaylaştırılmalı ve zorunlu bir uygulamaya dönüştürülmelidir. Belki de hepsinden önemlisi bu tür bir Türkoloji’nin temel paradigması “Türk kültür ekolojisini ortaya çıkaran değerlerin ve bunların dışavurum biçimlerinin ortak kökleri bul ve birleştirip bütünleştir” şeklinde olmalıdır.

Sonuç olarak ortaya çıkan, Türk dünyası Türkolojisi kendisine uzun zamandan beri yöneltilen “böl-yönet” şiarı doğrultusundaki Oryantalist amaçbilimsel söylem ve modele karşı, birliğine, bütünlüğüne ve bölünmezliğine bağlı kültürel bir ekolojik sistem olarak bağımsızlığını ön plana çıkararak bir modele (praksise) veya Türkoloji araştırmalarına yönelmesi gerekliliğidir. Bu amaca ve anlayışa bağlı yeni bir akademik kurumsallaşma ve yapılanış da mutlaka gerçekleştirilmesi gerekenlerin başındadır.

Bu bağlamda, öncelikle ve mutlaka, “Türkiyat Fakülteleri” kurulmalıdır. Türkoloji buralarda kuramsal ve uygulamalı kısımlarıyla kendisine yardımcı disiplinlerle birlikte öğretilmeli ve üretilmelidir. Bu üretimde kültürümüzün, sözlü, yazılı, elektronik, görüntülü ve maddi ve gayrimaddi kültürel bütün materyeller derlenip toplanmalı, yorumlanıp, tahlil edilip açıklanmalı ve bu yollarla elde edilip üretilen

² Türkiyat Fakültelerinin yapılanışında Ankara Üniversitesi DTCF deneyimi muhtemel başarısızlıklar bağlamında mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

bilgileri Türklerin karşılaştığı etnografik, demografik, psikolojik, ekolojik, ekonomik, sosyal ve kültürel problemlerin tamamının çözümü için işe koşulmalıdır. Türklük Bilimi ya da Türkoloji budur ve ancak böyle yapılırsa çok daha faydalı olacaktır. Hiç ama hiç unutmayalım ki, Türkoloji, kuru ve ruhsuz bir kitap bilgisi olmanın ötesinde ve öncesinde hayat ve insanımızın var oluş ve var ediş bilgisidir..! Sonsuza kadar var olmak ve yüce milletimizi, Türk Milletini sonsuza kadar var etmek istiyoruz. O halde bu şekilde çalışan ve üreten bir Türkoloji olmazsa olmazımız, olmalıdır.

Kaynakça

- Benginsen, Alexandre.(1987).”Why Turkic Studies are Important”, Turkic Studies in the World and Turkey.(Ed. N. Devlet), İstanbul: Fatih Matbaası Yayınevi, s.13-29.
- Cocchiara, Giuseppe.(1981).The History of Folklore in Europe. (çev. J. McDaniel), Philadelphia: Institute For Study of Human Issues.
- Çobanoğlu, Özkul.(2006).” Uygulama ve Amaç Bağlamlarında Türkiye Türkolojisi Üzerine Tespitler”I.Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Ankara: H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, s.1-8.
- Eren, Hasan.(1998).Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar. Ankara: TDK Yayınları.
- Gül, Bülent.(2006).”Almanya’da Türkoloji Çalışmaları.” Türkbiliş Dergisi, S.11, s.56-117.
- İnalcık, Halil.(2002).”Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji.” Doğu-Batı Dergisi, s.13-39.
- Kakuk, Zsuzsa.(1981).Hungarian Turkology 1945-1974. Budapest: Libray of the Hungarian Academy of Sciences.
- Kula, Onur Bilge.(1992).Alman Kültüründe Türk İmgesi. Adana: Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Said, Edvard.(1991).Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu. (Çev.C. Meriç),İstanbul: Pınar Yayınları.
- Öztürk, Ali Osman.(2000).Alman Oryantalizmi. Ankara: Vadi Yayınları.

YUNUS EMRE’NİN ANADOLU’DA TÜRK-İSLAM MEDENİYETİNİN OLUŞMASINA KATKISI VE BU KATKININ ÇEŞİTLİ YÖNLERİ

Yunus Emre's Contribution to the Formation of Turkish-Islamic Civilization in Anatolia And Various Aspects of This Contribution

Rabia AKSOY ARIKAN

Dr. Öğr. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi ,
Edebiyat Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü, Çankırı/
Türkiye, rarikan18@gmail.com

Abstract

Hoca Ahmed Yesevi, the Herald and greatest representative of folk sufi literature in the eastern Turks, is considered the greatest and oldest folk sufi poet of the Western Turks Yunus Emre. Because of the similarities between Yunus Emre and Ahmed Yesevi, there is also a claim that the influence of folk Sufi literature in Western Turks comes from eastern Turks and especially Ahmed Yesevi. Especially In the first half of the XIII. Century, Anatolia became a settlement for many great Sufis, most notably Mevlana Jalalettin Rumi and Hacı Bektashi Veli. In the same century, under the name of some other very important and very common in Turkish society in Turkey as an Ahi professional and this is a mystical clan of the Hawk the need to undertake an important task in the early days of the Ottoman Empire through historical sources, it is known based on traveller Ibn Battuta posting. In such a century, when Mevlana Jalalettin Rumi and Sultan Veled grew up, it is very natural for a great poet-Sufi like Yunus Emre to grow up. Because every scientific person, even geniuses, who give a divine work to an unusual and unprocessed language such as Yunus Emre, who will sincerely experience the subtleties of his soul, are certainly

the product of their social environment. Yunus Emre is a great pioneer in Turkish history in terms of his period and contributions. On the one hand, a nation trying to settle in Anatolia, on the other hand, the process of creating this state and the situation of fighting attacks from outside. In the environment prepared by all these formations, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran created a conservation environment and Yunus Emre, who supported them, presented their knowledge and experience as a contribution to Turkish culture. Thus, they took their rightful place in the formation of Anatolian culture and civilization. Therefore, Yunus Emre, who reflects the subtleties of the Turkish language in his words, distributed his savings to the Anatolian lands, leading to the formation of a new civilization.

Keywords: Yunus Emre, Turkish-Islamic Civilization, Sufis.

Giriş

Yunus'un yaşadığı döneme bakıldığında, Selçuklular devrindeki din ve mezhep özgürlüğü, Anadolu'da, en ileri ve aşırı fikirler güden, Yunan felsefesini İslamlaştırıp yayan filozoflardan çeşitli tarikat erbabına kadar birçok zümrelerin yerleşip gelişmesine neden olmuş, Moğol akını da sufileri bu ülkeye göçmeye zorlamıştı(Gölpınarlı, 2015:8).

Tazimattan beri edebiyat tarihimiz hakkında yazılan eserler arasında maalesef halk mutasavvıflarının varlığını gösteren varlığını gösteren hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Genel anlamda millî anlayışı göstermesi bakımından çok değerli olan ve eski halk edebiyatıyla iç içe olan bu tasavvuf edebiyatının uzun bir tarihçesi vardır. Türkler, başka milletler gibi savaşıarak değil, sadece kendi istekleriyle kabul ettikleri İslamiyet'i kısa bir sürede benimsediler ve

Müslüman Türkler, henüz İslamiyet'i tanımayan kardeşleri arasında dinlerini yayma gayreti içine girdiler. Birçok Türk dervişi yeni dini ve tarikatlarını yayma arzusuyla, göçebe Türkler arasına gelir ve yeni anlayışı, onların anlayacakları bir dille anlatmaya ve yaymaya çalıştılar. Türkler arasında yüzyıllardan beri süregelen halk edebiyatının, böylece temeli kurulan tasavvuf edebiyatına örnek teşkil etmesinin nedeni budur. Türk Edebiyatının gelişimini bilimsel olarak kavrayabilmek için edebiyatın tüm gelişmelerini ve bütün özel seviyelerine hitap eden zümre edebiyatlarının birbirleri üzerindeki etki ve aksi tesirlerini anlamak gerekmektedir. Doğu Türklerinde halk tasavvuf edebiyatının habercisi ve en büyük temsilcisi Hoca Ahmed Yesevî, Batı Türklerinin en büyük ve en eski halk mutasavvıf şairi Yunus Emre sayılmaktadır. Yunus Emre ve Ahmed Yesevî arasındaki benzerliklerden dolayı, Batı Türklerindeki halk tasavvuf edebiyatı etkisinin Doğu Türklerinden ve özellikle Ahmed Yesevî'den geldiği şeklinde bir iddia da ispat edilmekle birlikte mevcuttur (Köprülü, 2013: 48-51).

Yunus Emre'nin Anadolu'da Türk-İslam Medeniyetinin Oluşmasına Katkısı

İslâm dünyasındaki tasavvuf hareketi gittikçe artan bir etkilerle bütün İslam ülkelerinde hızla yayılmıştır. Maddi ve manevi birçok etkenin etkisiyle sûfiliğin yayılması, tekke ve tarikatların devletler tarafından resmen tanınması birçok devlet büyüğü ve ileri

gelenin, hatta sultanın büyük şeyhlere mürit olması, şeyhlere çok büyük bir manevi nüfuzun verilmesine neden olmuştur. Hoca Ahmed Yesevî'nin ölümünden sonra, bir yandan bütün Asya'da siyasi karışıklığın tekrar artması, diğer yandan Muhyiddin Arabî gibi "Zat-ı Bâri'yi Vücut-ı Mutlak sayan" geniş etkilere sahip mutasavvıfların sayıları gittikçe artmış ve bu genel unvan adı altında farklı kişilerin bir araya gelmesine sebep olmuştur. İşte, Oğuz Türkleri Anadolu'ya yerleştiklerinde, İslâm âleminde tasavvuf etkisi bu şekilde ve durumdadır. Anadolu'da Selçuklu devleti güçlenerek birçok Türk-İslâm ülkesinin geleneklerine bağlı olunarak oralar da tekkeler meydana geldi, etraftan gelen veya orada yetişen dervişler Anadolu çevresinde de etkin bir tasavvuf etkisini oluşturmayı başardılar. Bunlar arasında İran, Mısır, Irak ve Suriye'den gelmiş birtakım mutasavvıflar olduğu gibi, Horasan ve Mâveraünnehir Türkleri arasında yetişmiş birçok derviş, hatta Ahmed Yesevî tarikatının üyeleri de vardı. Moğol istilâsından sonra, Türkistan, İran ve Harizm'den birçok mutasavvıf ve âlim bu istilâların önünde batıdaki İslâm ülkelerine çekildikleri sırada, birçoğu Anadolu'ya gelip yerleşmişlerdi. Diğer bütün İslâm hükümdarları gibi, âlimlere ve mutasavvıflara karşı eskiden beri büyük saygı gösteren Selçuklu hükümdarları, onlara karşı da aynı ilgiyi gösterdiler. Özellikle XIII. Yüzyılın ilk yarısında Anadolu, en başta Mevlâna Celâlettin Rûmî olmak üzere Hacı Bektaşî Veli birçok büyük mutasavvıf için yerleşim yeri olmuştu. Yine aynı yüzyılda, diğer birtakım Türk toplumlarında olduğu gibi Anadolu'da da Ahilik adı

altında çok önemli ve çok yaygın bir mesleki tasavvufi zümre olduğu ve bu Ahilerin Osmanlıların ilk zamanlarında önemli bir görev üstlendiklerini gerek tarihi kaynaklar aracılığıyla, gerek seyyah İbn Battuta'nın naklettiklerine dayanarak bilinmektedir. İşte bu Ahiler, fütüvvet mesleğine girmiş olup, içlerinde birçok kadı ve müderris gibi her türlü sanat mensubu bulunurdu. Ahiler, herhangi bir esnaf topluluğu değil, o teşkilat üzerine hareket eden ve kaidelerini o vasıtaıyla yayan bir tarikat da kabul edilebilir. Ankara'nın Osmanlılar tarafından alınış tarihi olan Hicri 762 tarihinden sonra artık Ahiler eskisi kadar etkisi olmasa da siyasi egemenlikleri devam etmiş, esnaf teşkilatı olarak günümüze kadar devam edebilmiştir. Mevlana Celâlettin Rumi'nin ve Sultan Veled'in yetiştiği böylesi bir yüzyılda, Yunus Emre gibi büyük bir şair-mutasavvıfın yetişmesi son derece doğaldır. Çünkü her ilmi şahsiyet hatta Yunus Emre gibi sıra dışı ve işlenmemiş bir dile ruhunun inceliklerini samimiyetle yaşatacak ilahi bir eserler veren dâhiler bile, kesinlikle sosyal çevrelerinin ürünüdür (Köprülü, 2013: 269-359).

Yunus'un eserlerinde tasavvufî yansımaları incelendiğinde, bu halk edebiyatı üzerinde ne kadar büyük izler bıraktığı karşılaştırmalarda daha açık bir şekilde görülmektedir. Anadolu'da Yunus Emre'den önce İran Kültürü'nün derin etkileri, medeniyetin bütün alanlarında olduğu gibi dil ve edebiyat üzerinde de varlığını göstermiş, yalnızca fikir bakımından değil, dil, şekil, nazım tarzı bakımından da derin bir şekilde etkili olmuştur. Etkin bir edebiyat oluşması için gerekli olan çevre ve yaratılacak yeni

sanat tarzının unsurlarının hemen tümü hazır gibi görünse de, onları birbiriyle kaynaştıracak etken henüz oluşmamıştır. Nitekim Yunus Emre, bu yabancı felsefi unsurları Türk kültürünün kendine özgü milli unsurlarıyla birleştirmiş ve tarz bakımından İran tasavvufi eserlerinden tamamen farklı, halka hitabeden bir tasavvuf edebiyatı ortaya çıkarmıştır. Halkın içinden çıkan, yüzyıllarca yaşayan ve kökünü de ondan alan bu halk edebiyatının doğmasında Yunus'un rolü, halkın ihtiyacını milli bir sanatkârın anlayışıyla anlayarak, yüzyılların birikimleriyle hazırlanan bir takım çeşitli unsurları büyük bir başarıyla ifade edebilmek, böylece uzun yıllardır milli unsurları temsil etmek olmuştur.

Yunus, anadili Türkçeyi hakikatin dili haline getirmiştir. Arapça bilmeyen insanımıza gerçekleri Türkçe anlatmak istedi. İnsanımızı halktan Hakk'a, taklitten tahkike davet ederken kendi dilleriyle, ümmîlerin diliyle "oku" göndermiştir. Onlar da anladılar ve iyi birer "okur" ve "okuyucu" oldular. Sözleri dilden dile, gönülden gönle yayıldı. Onun gönül kitabından söylediklerini duyup tefekküre dalanların kulaklarına can suyu kaçmıştır. Evde, sokakta ve pazarda konuşulan sözler onun kalemiyle gökyüzüne kanatlandı. "Dil hikmetin yoludur!" diyerek bayrak açmış; önümüzden gitmiştir. Arkasından gelenlerin üslûbu olmuştur. Sonradan gelenler onun izine basarak yürüdüler(Tatcı, 2015: VIII, IX).

Yunus'un etkisi ve takipçilerini incelendiğinde; ilk defa Yunus'un sihrini anlayıp o yolda ilahiler yazan en eski şair; Abdal Musa'nın halifesi Kaygusuz

Abdal'dır ki Bektaşiler onu diğer birçokları gibi kendi tarikatlarından kabul etmektedirler. Her kime ve hangi zamana ait olursa olsun, bugün elimizde bulunan bu güzel şiirleri, Yunus tarzı dediğimiz kendine özgü ifade tarzının en değerli eserlerinden kabul etmek durumundayız. Yunus Emre'de olduğu gibi derin içtenlik ve samimiyet, basitlik ancak basitliği ölçüsünde açık ve çok kuvvetli bir ifadeyle, milli vezin ve milli tarzda yazılmış olan bu manzumelerin de özelliğini oluşturmaktadır. Sonrasında, en eski Yunus takipçisi olarak ünlü Hacı Bayram Veli'yi gösterilebilir ki ondan sonra bu etki genelleşir ve saz şairlerine kadar uzanır (Tatcı, 2015: 458, 459).

Sonuç

Yunus Emre yaşadığı dönem ve katkıları açısından Türk Tarihinde büyük bir öncüdür. Bir yandan Anadolu'ya yerleşmeye çalışan bir millet diğer yandan bu devletin kurulma süreci ve dışardan gelen saldırılarla mücadele etme durumu. Bütün bu oluşumların hazırladığı ortamda Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran'ın oluşturduğu bir koruma ortamı ve onları destekleyen Yunus Emre bilgi ve birikimlerini Türk kültürüne katkı olarak sunmuştur. Böylece Anadolu Kültür ve Medeniyetinin oluşmasında hak ettikleri yeri almışlardır. Dolayısıyla Türk dilinin inceliklerini sözleriyle yansıtan Yunus Emre birikimlerini Anadolu topraklarına dağıtarak yeni bir medeniyetin oluşmasına neden olmuştur.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. (2005). *Yunus Emre Şiirinin Gücü*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2010). *Yunus Emre Divan ve Risaletü'n-Nushiyye*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2015). *Yunus Emre*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Kabaklı, Ahmet.(2012). *Yunus Emre*. İstanbul: Türk Dili ve Edebiyatı Yayınları.
- Karakoç, Sezai. (2017). *Yunus Emre*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Köprülü, M.Fuad. (2013). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayıncılık
- Tatcı, Mustafa. (2015) *Yunus Emre ile Aşk Yolculuğu, Hayatı ve Seçme Şiirleri*. İstanbul: H Yayınları.
- Özçelik, Mustafa. (2013). *Bizim Yunus*. İstanbul: Nar Yayınları.
- Özçelik, Mustafa. (2013). *Yunus Emre Menkıbeleri*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

CENGİZ DAĞCI'NIN “YANSILAR” ESERİNDE FELSEFİ DÜŞÜNCELER

Ranetta GAFAROVA

Doç. Dr., İsmail Gaspıralı Avrasya İnkişaf Enstitüsü,
Moskova/RUSYA, ranetta.gafarova@gmail.com

Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen ve
Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyat Bölümü,
Ağrı/TÜRKİYE, ranetta.gafarova@gmail.com

Özet

Cengiz Dağcı (1919-2011), Kırım'ın Gurzuf şehrinde doğan ve Londra'da vefat eden Kırım Tatarı bir Türk romancısıdır. Hayatı, çocukluk yıllarından itibaren bir yığın trajik hadise arasında geçen Dağcı, bize bugün kendisini çok romanları ve hikâyeleri ile tanıyoruz. İkinci Dünya Savaşı'na Sovyet ordusu saflarında katılan Dağcı, savaş yıllarında edebi faaliyetine tabii olarak ara vermek zorunda kalır. Savaşın sonunda, 1946 yılında Londra'ya geçen Dağcı, savaş ve esaret yıllarında tuttuğu ve daha çok hayat hikâyesini konu alan notlarını bir roman formatında yeniden düzenler.

Fakat ömrünün geri kalan kısmını yurdundan uzakta, gurbetlikte yaşamak zorunda kalır. Bu zorunluluk, hayatının geri kalan kısmını Londra'da geçirmeye mecbur kalan yazarın vatan özlemiyle dolu bir ömür geçirmesine neden olur. Vatan hasreti, memleket özlemi, gurbetlik ve yersiz-yurtsuzluk, yazarın edebi üretiminde belirgin bir yere oturur. Yazarın (1988-1994) yılları arasında yayınladığı Yansılar adlı beş ciltlik eseri, günü gününe tutulmuş notlardan oluşur. Cengiz Dağcı Yansılar 'da yalnızca bir romancı değil, büyük bir entelektüel, gerçek bir hümanist, dünya tarihinin tahlilcisi ve felsefi derinliğe sahip bir yazar olarak çıkmaktadır.

Nitekim yazar kimliğini ve acısını yitirmemek adına yaşanan soykırımı unutulmamak için bunu her cümlesinde “Yansılar'a” yansıtma yolunu seçmiştir. Yazdıklarıyla sadece kendisi için

değil, bütün Kırım halkının sesi ve nefesi olmuştur. “Yansılar’ın” Dağcı için bir düşünce alanı olmaktan çok heyecan, kaçış, hüznün ve özlem biçimi olduğu görülür. Nitekim Dağcı’nın sürgünlüğün yaşattığı bir etkiyle geçmişe özlem, yalnızlık, kimliksizlik ve anlamsızlık hissi gibi konular üzerinden durduğu görülür. Dağcı’yı beş ciltten oluşan otobiyografik nitelikli bu eserinde kendisinin ve Kırım halkının yaşadığı sıkıntıları, sürgünlüğün yaşattığı yalnızlığı, kimliksizliği, koparılmışları kendi ekseninde ele alarak, yurduna duyduğu özlemi her defasında dile getirmiştir. Çalışmamızda yazarın hayat düşüncüleri: sevgi, ölüm, vatanseverlik, yaşam odağı, adalet, ahlak, hakaret, özgürlük, esirlik, insanların ilişkileri. Yansıların incelemesinde dünyada tarihi olayları değerlendirilmesi ve yazarın bu konuda düşüncüleri yer almaktadır. Çok ilginç bu sırada otobiyografik eserinde belli dünya yazarların, şairlerin adları ve onların eserleri rasgelmektedir ve bu nokta Cengiz Dağcı’nın iç dünyası daha derin göstermektedir. Eserinde yazar sorular keşfeder, bu sorulara cevap bulmaya çalışır. İşte felsefenin konusu olan bu sorulardan en önemlilerinden biri, düşünebilmekten nasiplenmiş hemen her insanın hiç olmazsa ömründe en az bir kez sorduğuna inandığım, “ben niçin varım ve hangi amaçla bu dünyadayım?” sorusudur. Araştırmamızda Cengiz Dağcı’nın “Yansılar” 5 ciltinden yaklaşık 100 felsefe alıntıları incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Cengiz Dağcı, felsefe düşüncüleri, yazar, Kırım, günlük, Yansılar, yazarın iç dünyası.

Felsefe ve edebiyat özel ve değişik yönlerle dünyayı yansıtmaktadır ve öğrenmektedir. Edebi icat ve bilimsel bağımsız araştırmalar felsefe alanında eşitler ve onların materyalleri birlikte felsefe tarihinin görüş alanına dâhil edilmelidir. Felsefi fikirlerin ve edebi imgelerin yakınsaması, öncelikle insan sorununu çözme temelinde gerçekleşir, çünkü filozofu sanatçıya yaklaştırır ve sanatçıyı felsefe yapmaya cesaretlendirir. Bir sanat eserini anlamak kendi içinde sanat işi olan, sanatçının tasarımını yeniden ele

geçirmektir. Herhangi bir insan eylemini yorumlamak ise eylemcinin güdüler ve niyetler ağını yeniden yaratmaktır. Her iki durum da, her şeyden önce, yakınlığı paylaşılan deneyime dönüştürmeyi, yani bir başka insanoğlu ile bir tür sempatik özdeşleşmeyi gerektirmektedir (Bauman, 2017a, s. 16). Dünyadaki her yazarının kendi dünya bakışı, onun yorumlaması eserlerinde yansımaktadır, fakat en gerçek ve iç dünyasını ortaya açıklayan bu yazarın günlükleri. Her sanatçının günlük yaşamından edindiği izlenimleri, bu izlenimlerin yarattığı duygu ve düşünceleri, tarih belirterek, günü güne anlattığı yazılara günlüklerinde yansımaktadır. Türk Dünyasının en önemli yazarlarından biri olan Cengiz Dağcı'nın günlük tutmasının temel gerekçesi de budur. Dağcı'nın hayatına dair bilgilerin yer aldığı eseri "Yansılar" adı altında beş kitap olarak yayınlanan günlükleridir. Cengiz Dağcı'nın Yansılar başlıklı günlüklerinin yıl ve ay olarak dağılımı şöyledir: Yansılar 1 1985 Mart-Mayıs (3 ay), Temmuz-Aralık (6 ay), 1986 Mart-Aralık (10 ay), 1987 Ocak, Şubat (2 ay); Yansılar 2 1987 Mart-Aralık (10 ay), 1988 Ocak-Aralık (12 ay); Yansılar 3 1989 Nisan-Aralık (9 ay), 1990 Ocak-Aralık (12 ay); Yansılar 4 1991 Ocak-Aralık (12 ay), 1992 Ocak-Aralık (12 ay); Ben ve İçimdeki Ben (Yansılar'dan Kalanlar)'da günlüklerde verilen tarihlere rastlanmaz, 35 bölümden oluşur. Yansılar 4'ün son yazısının tarihi Aralık, 1992 olarak verilmesine rağmen "Yansılar'ın Şubat, 1991 bölümünden" alındığı dipnota eklenmiştir. 5 "Sürgünün ellinci yılında Kırım'ın uzağında ölenlerin aziz hatıralarına" ithaf edilen bu eser otuz beş bölümden oluşur. Dağcı'nın Londra yıllarında kaleme aldığı ve olgunluk dönemini yansıtan bu metinlerden,

yayın hayatından günlük siyasi gelişmelere veya sıradan olaylara kadar farklı meseleler hakkındaki duygu ve düşüncelerini öğrenebiliriz. (Özcan: 2017, 257).

Cengiz Dağcı (1919-2011), Kırım'ın Gurzuf şehrinde doğan ve Londra'da vefat eden Kırım Tatarı bir Türk romancısıdır. Hayatı, çocukluk yıllarından itibaren bir yığın trajik hadise arasında geçen Dağcı, edebiyata şiirle başlar. Fakat biz bugün kendisini daha çok romanları ve hikâyeleri ile tanıyoruz. İkinci Dünya Savaşına Sovyet ordusu saflarında katılan Dağcı, savaş yıllarında edebi faaliyetine tabii olarak ara vermek zorunda kalır. Savaşın sonunda, 1946 yılında Londra'ya geçen Dağcı, savaş ve esaret yıllarında tuttuğu ve daha çok hayat hikâyesini konu alan notlarını bir roman formatında yeniden düzenler. Kırım'ın modern romandaki sesi, belleği olan yazar Ruslarla Almanlar arasındaki savaşta asker iken esir düşer ve ömrünün geri kalan kısmını yurdundan uzakta, sürgünde yaşamak zorunda kalır. Bu zorunluluk, hayatının geri kalan kısmını Londra'da geçirmeye mecbur kalan yazarın vatan özlemiyle dolu bir ömür geçirmesine neden olur. Vatan hasreti, memleket özlemi, sürgünlük ve yersiz-yurtsuzluk, yazarın edebi üretiminde belirgin bir yere oturur. Dağcı, Gurzuf kasabası ve çocukluğunun geçtiği Kızıldaş köyü ile arasına giren engeli yazarak, düşleyerek aşmaya çalışır. Dağcı, eserlerinin tamamında her ne kadar yaşayıp büyüdüğü yeri anlatıyor ve özlüyor gibi görünse de aslında kendisini yerinden edilen Kırım'ın sürgündeki sesi haline getirecek bir edebi duyarlılık ortaya koyar. Yazarın (1988-1994) yılları arasında yayınladığı Yansılar adlı beş ciltlik eseri, günü gününe tutulmuş notlardan

oluşur. Bu günlük veya günce edebi yazı türlerinden yazan eseri, günlüğünde düşüncüler on plana çıkmaktadır. “Eğitim bilimlerinde farklı türlerde düşünme teknikleri bulunmaktadır. Bireyin etkili ve kalıcı öğrenmesini hedefleyen bu düşünme tekniklerinden bazıları şunlardır: Sistematik düşünme, analogik düşünme, analitik düşünme, yaratıcı düşünme, üst düzey düşünme, yansıtıcı düşünme, eleştirel düşünme, tümdengelim düşünme, empatik düşünme, pragmatist düşünme ve öyküsel düşünme. Düşünme türlerinin her biri eğitim bilimlerinin temel bileşenleri arasında sayılır. Bireyin bilgiyi işlemesi, zihinsel şemalarını gözden geçirmesi ve düzenlemesi için düşünme gereklidir” (Güneş, 2012: 136). Düşünce deyince Cengiz Dağcı’nın “Yansılar ’da” hangi düşüncüler, nasıl şeklinde iç ve dış dünyasını açıklıyor. “Yansılar” Beş Ciltli incelmesinde yazarın toplum ve insan sorunları bakışları geniş ve kapsam küreselliği görünmektedir.

Araştırmamızın amacı – Cengiz Dağcı’nın “Yansılar’da” sistematik düşünme, analogik düşünme, analitik düşünme, yaratıcı düşünme, üst düzey düşünme, yansıtıcı düşünme, eleştirel düşünme, tümdengelim düşünme, empatik düşünme, pragmatist düşünme ve öyküsel düşünme yazarın felsefe düşüncü dünyasının temelleri olarak oluşmaktadır. İlk olarak Cengiz Dağcı’nın dünya bakışlarını ve iç dünyasını “Yansılar” eserinden alıntılarını ayırmaktayız ve onları değerlemesini açıklamaya çalışmaktayız.

Cengiz Dağcı’nın hakkında ve onun eserleri pek çok incelemeler Prof. Dr. İbrahim Şahin ciddi çalışması “Vatanı Dilinde Cengiz Dağcı” (2017) dört bölümden kitabı, oluşmaktadır. Birinci bölümdeki yazılar,

Dağcı'nın romanlarına dair değerlendirmelerden, ikinci bölümdekiler ise daha çok Dağcı'nın dili ve zihni arasındaki ilişki üzerinde duran yazılardan oluşmaktadır. Kitabın üçüncü bölümü ise, Dağcı'nın çok az bilinen şairliği ve şiirleri hakkındaki iki yazıdan oluşmaktadır. Dördüncü bölümde de, onun eserlerinde önemli bir yer tutan Kırım halk kültürünün değerine işaret eden yazılar mevcuttur; İsa Kocakaplan yazarla canlı görüşüp onun tasavvurlarını "Kırım'ın Edebi Sesi Cengiz Dağcı" kitabını 2010 yılında yayınlamaktadır; ayrıca tez Sacit Ayhan (2003), Sibel Durak Soykıray (2004), Abdulkadir Çekiç (2013), İbrahim Boz (2013), ve makale şekillinde araştırmalar Bekir Şişman (2015), Salim Çonoğlu (2012), Mehmet Aça (2018) ve bş. Yurt dışında Kırım'da Kırım Tatar bilim adamı Prof. Dr. Adile Emirova onun eserini "Anneme mektuplar" (2003) Rusça tercümesini ederek ve onun üzerinde birkaç bilim makalelerinde değerlendirilmektedir; Azerbaycan'da ilk doktora tezi "Cengiz Dağcı'nın Yaratıcılığında Tarih-Siyasi Nesirlerin Belirmesi" (2016) Ayten Abbasova'nın tarafından yazılmaktadır. Tüm araştırmaların konu – Cengiz Dağcı hayatı ve onun yaratıcı ustalığının hakkında, eserlerinde vatan/gurbet, kimlik/ötügen, sürgünlük/dönüş, sevgi/nefret, korku/cesaret, mekan, tarih kavramları incelemektedir.

Bir Rus edebiyat ilştirici R.V. İvanov-Razumnik yazarın düşüncüsü "insan ruhunun derinliklerinden... Bireyden evrensele, bireyden kozmosa, ama yine de yazar yaşayan insan ruhuna ihtiyaçlı ve canlı bir varlığın bireyselliğine ihtiyaçlıdır" (İvanov-Razumnik: 1913, 52). Cengiz Dağcı asla gördüğü şeyin görüntüsüyle sınırlı değildir. Her zaman tasvir edileni

felsefi olarak kavrar. Bu soyut, spekülâtif bir felsefe değil, yazarının kişiliğinin tüm psikolojik benzersizliği ile her zaman çok içseldir.

Cengiz Dağcı'nın yazar ustalığını ve onun eserlerin hakkında birçok bilimsel araştırmalar var, onun romanlarında, toplumda yaşamış insanlara değinir. Onların hayatlarını işlerken, okuyucuyu kendi tasarımına davet eder. Umut eden, korkunun üzerine giden, sevgi dolu roman karakterleriyle okuyucu arasında güçlü bir bağ kurarak, varoluşsal sorgulamalarına olanak tanır. “Yansılar ‘da” Dağcı kendi hayat tecrübesini hem de iyi ve kötü tarafından açıklamaya çalışıyor ve bu özellik onu filozof olarak meydana çıkarmaktadır. Cengiz Dağcı bütünsel bir felsefi sistem geliştirmede ve kendisine böyle bir görev vermedi. Bununla birlikte, yarım yüzyıl boyunca tuttuğu çok ciltli bir Günlüğü, Bolşevik döneminin bir tür “Yansılar”, Sovyet toplumunun trajik tarihinde yaratıcı bir kişinin yaşamının ve yaşamının varoluşsal bir metni ve bir dizi sanatsal eserinin bulunduğu yirminci yüzyılın eşsiz bir felsefi nesir örneği bıraktı. Cengiz Dağcı'nın çalışmasının felsefi ve ideolojik özelliklerinin incelenmesinin önemi, aynı zamanda, yalnızca yazar üzerindeki kültürel ve ideolojik etkilerin tüm onun zenginliğini, o ile birlikte yazarın çeşitli yönleri kesişen mitolojiler, dini imgeler ve semboller, sonsuz yaşam ve ölüm sorunları, felsefi ve bilimsel kavramların sanatsal anlatının figüratif ve üslupsal dokusunda iç içe geçmesi ile karakterize edilen karmaşık edebi eserinin tek bir sisteme getirmeye izin vermesidir.

“Yansılar” okuduğumuzda önümüzde yalnızca yetenekli bir yazar değil, aynı zamanda kendi felsefi dünya görüşüne ve insanlığa sahip özgün bir

düşünürün, çalışmaları felsefi ve kültürel araştırmaları içeren bir sanatçının da olduğu giderek daha açık hale geliyor. Okuyucuyu insanı ve toplumu sarsan sorunlar karşısında hep bir tanıklığa çağırır.

Cengiz Dağcı'nın "Yansınlar" eseri yansıtma düşüncülerinden oluşuyor: "Yansıtıcı düşünmede kişi bilişsel alanda kendisini fark etmiş olur. Bir alanda öğrendiği bilgiyi başka alana transfer eder ve böylece yeni bilgiyi gerçekleştirmiş olur. Bu düşünme tekniğinde kişinin kendi yaşantısından veya başkalarının yaşantısından da ders çıkarması mümkündür." (Sağlam: 2020, 593). Yazar kendi hayat bakışlarını hatıralardan ve onların özeleştirme yapmaya çalışıyor, geçmiş ve şu an gerçekleşen tarih olaylarını iliştiyor, kendi iç dünyasında ortaya çıkan sorunlarla tartışıyor – bu hepsi çeşitli yazı türleri Cengiz Dağcı'nın günlük eserinde "Yansılar" yer almaktadır. Romancı Andre Gide yapmıştır: "Günlüğün anıdan tek farkı, günü gününe tutulmuş olmasıdır." (Andre:2022) Edebiyatın toplardamarlarından biri olarak her günlük bir portre, bir öykü, bir anı, bir tarih yazısıdır. Cengiz Dağcı eserini yazdığında kendi kendi ile tartışıyordu: "Yansılar'a başlayalı bir yıl oluyor nerdeyse. Ayın sonunda Yansılar'a son vermek niyetindeyim. Ama Şubat çıkınca içimde taşıyacağım boşluğu şimdiden duyar gibi oluyorum. Sürdüremeliyim mi Yansılar'ı? Sürdürememe gerek var mı? Gerek varsa bile, sürdürebilecek miyim?" (Dağcı: 1986, 70). Yayınlanmak için yazılsın yazılmasın, her günlüğün bir kurgusu vardır. Dağcı'nın kaleminden günü gününe yazılan günlükler, tüm gerçekliğiyle yaşamı yansıtan birer ayna olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun "Yansılar'ı" iç dünyasını kurgusuz bir biçimde

sergileyerek günlüğün sahibine ilişkin ayrıntılı bilgilere birinci elden ulaşmamızı sağladıkları gibi, yazıldıkları dönemin önemli olaylarına ilişkin önemli olaylarına da önem kazanırlar. “Yansılar’nın” yazar tarihlerini yazarın hayat tecrübesi, onun kritik düşüncesi, iç dünyası dolması ortaya çıkmaktadır. Bu eserler tüm yazar edebi romanların sonuçlanması, başkahramanı olarak Dağcı kendi bulunmaktadır. Cengiz Dağcı “Yansılar” ilk ciltti 1985 yılında yazmaya başladı, bu zaman kadar yazar ustalığını edebi romanlarında denedi meydana yaklaşık 20 eserlerin sahibi olarak çıktı. “Cengiz Dağcı hatıralarını beş kitaplık Yansılar ile Hatıralarda Cengiz Dağcı ve Regina isimli eserlerinde toplamıştır. İlk dört kitap, onun Londra’daki hayatını ve Kırım’a hayali gidiş gelişlerini, edebiyat, siyaset, sanat bv. Konulardaki düşüncelerini aylık notlar halinde toplandığı eserleridir. Ben ve içimdeki Ben adını verdiği ve sürgünde ölenlere ithaf ettiği beşinci kitap ise, 35 bölümlük kısa bir roman özelliği de taşır. Eserde iki kişiliğiyle Cengiz Dağcı, eşi Regina ve Dağcı’nın Kırım’daki mutat kahramanları yer alır. Dağcı hatıralarında bile, çok kolay romana kayan bir yazardır. İlk dört kitabın sonuna eklenen ve bilirinin devamı olan sürgün hikayeleri onun be yönünü iyice açığa çıkarır” (Kocakaplan:2010, 159).

Günümüz Türk dünyası edebiyatında Cengiz Dağcı’nın kime ait olduğu ile ilgili tartışmalar yapılmaktadır. Bizce Cengiz Dağcı ilk olarak Kırım’a daha sonra tüm Türk dünyasına ve insanlığa ait olmalıdır. Cengiz Dağcı’nın eserlerini okuyan kişi, zafer ve mağlubiyeti, gözyaşı ve tebessümü, sevgi ve nefreti, an ve edebiyatı, hayat ve ölümü, yüreğinde hangi renkte olduğunu anlamaktadır. Aslında onların

hepsi Kırım rengindedir. Bu eserler Kırım Tatar ve ortak Türk edebiyatı hazinesinde daima parlayacak olan eşsiz mücevherlerdir. Cengiz Dağcı'nın eserleri okuyucuyu bir mıknaatıs gibi çekmektedir.

Bütün eserlerini Kırım Tatarlarının yaşadığı felaketler ve ölüme mahkûm edilmeleri üzerine kurgulayan yazar, vatansever biri olarak bütün gücüyle halkının manevi güzelliklerini savunmuştur.

İsmail Gaspıralı'nın torunu olarak diline gösterdiği hassasiyetin göstergesi olarak romanlarını Türkçeyle yazmayı tercih etmiştir. Cengiz Dağcı kaderi gereği savaş sırasında yaşadığı sıkıntılı dönemin ardından yurt dışında, bir nevi sürgünde yaşamak zorunda kalmış ve vatanından uzakta ömrünü tüketmiştir. Bu vatan hasretinin dağladığı yüreğinin sözünü ve bütün istidadını Türkçe yardımıyla halkına ve vatanına hizmete adanmıştır. İsa Kocakaplan Cengiz Dağcı hakkında böyle açıklamaktadır: “Bu eller, yıllar yılı beyninden binlerce sayfalık 25 kitap sağdı. Londra’da bir Türk adası olan evinden Türkiye’ye, Türkiye Türkçesinde milyonlarca kelime ile milyonlarca kere merhaba dedi. Yurt dışına gidişinin ikinci yılında Türkçeyi unutanlara inat, 65 yıl boyunca ne yazdı ise Türkiye Türkçesi ile yazdı. Türkçemizin zenginleşmesi için, Londra’dan sanat eserleri halinde Türkçe demetleri gönderdi İstanbul’a. Bizim Türkçeyi budamakla uğraştığımız yıllarda, o çizgisini hiç değiştirmede. Mübarek Türkçeyi Varlık’ta iken de Ötüken’de iken de anne sütü lezzetiyle kullanmaya, yazmaya, konuşmaya devam etti. İyi derecede İngilizce, Rusça: orta derecede Almanca ve Lehçe bilen bu adam, Kırım Tatarcası ana dili olan bu güzel insan, dünyaya mesajını Türkiye Türkçesi ile vermeyi tercih etti. Dağcı 20. Yüzyılın ikinci yarısında Türkiye

Türkçesini en istikrarlı, en tabii ve derin bir aşkla kendiliğinden kullanan yazardır. Bir dil ödülü verilecekse, o konuda ilk düşünülecek yazar Cengiz Dağcı'dır. Biz yaklaşık 50 yıl boyunca öz ve üvey Türkçe diye çekişirken, o bu tartışmalar girmeye asla tenezzül etmedi ve Türkiye'den binlerce kilometre uzakta, yabancı bir diyarda, kozasını Türkiye Türkçesi ile ördü" (Kocakaplan:2010, 165)."Yansılar" dili mükemmel Türkiye Türkçesinde mecaz ile dolu, metafor söz demetleri içinde yazarın iç dünyası açıklanmaktadır.

"Yansılar" günlük türünde yazılmış bir araya hem de içe dönük günlük, çünkü Dağcı'nın bir bakıma kendi kendi ile konuşmasıdır içinde bulunduğu doğal ve toplumsal çevreden yazgısından dertleşiyor: hem de dışa dönük günlük, yazar alaycı bir tavırla dönemin olaylarını, siyaset, sanat ve edebiyat adamlarını ve gündelik sıkıntılarını öykü tekniği kullanılarak anlatıyor. "Cengiz Dağcı "yansı" kelimesini kişinin aynadaki görüntüsü anlamında da kullanmaktadır. Dolayısıyla bu seride, yazarın hayat aynasında kendinin ve etrafındakilerin yansımalarını buluruz. Bu yansımalar elbette bazen buğulu bazen berrak, ama her iki halde de hayalle kaplı olarak görünürler". (Kocakaplan: 2010, 160) Beş ciltli esas konuları yaşadığı duygusal coşkunluğu bulabileceğimiz gibi, çeşitli kavramlar hakkındaki düşüncelerin yazarın bilincindeki açılımlarını da bulabilmeye çalıştık, bu günlük aracıyla Dağcı kendi zaman dilinde içindeki tutum ve davranışlardan, düşünsel akımlardan haber verdi. Araştırmamızda bir örnek olarak Prof. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu bilimsel makalesine "Yunus Emre'nin Felsefesi" dayanarak Cengiz Dağcı düşüncü dünyasını sınıflandırmasına çalışacağız.

“Kuşkusuz felsefesinin başlıca konuları arasında varlık bilimi, bilgi kuramı, özgürlük ve insanın değeri sorunları vardır. Yunus bütün bu sorunlar üzerinde durduğu gibi, ayrıca kendine özgü varoluşçuluk da yaratmıştır” (Çubukçu: 1992). Çubukçu, Yunus Emre’nin felsefini birkaç tematik gruplara ayırıyor: Yunus ve Varlık, Yunus ve Tasa, Yunus ve Oluş, Yunus ve Kabahatli olmak, Yunus ve Aşkın Ben, Yunus ve Yabancılaşma, Yunus ve Zaman, Yunus ve İnsanın Değeri ve konuları şairin şiirlerinde cevaplıyor. Bizim çalışmamızda aynı gruplar oluşturduk ve birkaç daha Cengiz Dağcı’ya ait özel gruplar ekledik.

Cengiz Dağcı’nın “Yansılar’da” felsefe düşüncüler çeşitli iç dünyasından dış dünyasına kadar, tarih olayları, insanoğlunun değerleri, yazar ustalığı ve bş. tematik gruplar oluşmaktadır: *Dağcı ve Zaman*; *Dağcı ve Vatan*; *Dağcı ve İnsan Değeri*; *Dağcı ve İçindeki Ben*; *Dağcı ve İnanç*; *Dağcı ve Yazar yaratıcılığı*.

Dağcı ve Zaman

Kant, zamanın insan için önemini ‘insan zamanıyla yaşar, zamanıyla kavrar; insandan bağımsız bir zamandan söz edilemez’ sözleriyle ifade eder (Cengizkan:2003, 35). Literatürde birçok kez ele alınan zaman kavramı, Türk Dil Kurumu’na göre; “bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit olarak ifade edilmektedir” (Gürbüz: 2012, 3). Sucu’ya (1996) göre zaman, “olayların ardışıklarını görerek bireyin zihninde yarattığı ve olayların bundan sonra da içinde olup gideceklerinin düşünüldüğü başı ve sonu

olmayan soyut bir kavramdır". Olayların geçmişten bugüne gelip, geleceğe doğru birbirini takip ettiği, bireyin kontrolü dışında kesintisiz devam eden bir süreç" olarak tanımlamıştır (Kılıçlar: 2020, 2263).

Cengiz Dağcı'nın zaman kavramı çok geniş. Zaman onun için geçmişi hatıralarından, hayatın süresinden, tarihi olaylardan oluşmaktadır.

Asadaki alıntılarda Cengiz Dağcı zamanın değerini anlatıyor. 20. yüzyılın başlarında Albert Einstein görelilik teorisinde zamanın modern bilimsel anlayışını ifade etti: "Hızın bir nesnenin ağırlık merkezinden ne kadar uzakta olduğuna bağlı. Zamanın göreceli olduğu sonucuna vardı: artan hız ile zaman kısalır". () Bu teorisine dayanarak Dağcı aynı anlayışını kanıtlamaktadır.

"Çok çabuk yürüdüm hayatta. Zamanı gerilerde bıraktım. Halsiz ve yorgunum. İçinde düğümlü yatan meseleleri çözebilmesi şöyle dursun, zamanın benden (ya da ben zamandan) koptuğunu hissediyorum" (Yansılar, 1: s. 20)

Gerçekten de, kış uzadıkça zaman kopuyor gerçekten; geçmiş masallaşıyor, gelecek akıldışı bir uzaklıkta bekliyor insanı (Yansılar, 2: s.7)

Geçmiş bir dünyaydı tarih. Ama unutulmuş değildi.

Ölü de değildi. Yaşayanlarla yaşayan, yaşayanların içlerinde yaşayan, bir dünyaydı tarih (Yansılar, 2, Mayıs, 1989, s. 87)

Hatıralar yazar için o bir zaman şeklidir. Zaman sadece nesnelleştirilmiş bir içsel duygudur, mekân - dîşsal olarak nesnelleştirilmiştir.

Tatlı hatıralar! Hüzünlü hatıralar!

Yazamıyorum diye şikâyet etmeme bakmayın; ben her akşam, ortalık karanlıklaştıkça, odamın sessizliği içinde bir kitap yazıyorum. Sade ve akıcı bir kitap. Noktasız, virgülsüz, paranteziz; ne bir

soru işareti, ne bir nida işareti. Güzel bir kitap. Kitapların en güzeli. Ama bu kitap benim, yalnızca benim anlayabileceğim bir kitap. Bana özgü bir kitap. Bu kitapla olduğumdan başka bir insan oluyorum ben. İnsan da değil doğrusu: - gün boyu kalabalık sokaklarda, telaşlı istasyonlarda, yabancı ve irkin insanlar arasında hiç kimsenin görmediği, pembe kanatlarını koltukları altına kısıtıyor, yürüyen boyun bükük, gözü yaşlı bir melek oluyorum. Ama akşamları, ortalık iyice karanlıklaşıp adama sessizlik çökünce, masamın başında oturup, önümde açılı boş sayfalara bakarken, pembe kanatlarımı açarak, güneşin mavi ışınları içinde yıkanan en güzel dünyama uçuyorum (Yansılar, 1: s. 20 Yansılar, 1: s. 46)

Cengiz Dağcı “Yansılarda” o vakitte olan tarihi olaylarını bahsetmektedir ve onları değerlendirmesini asıl tarihçi olarak analiz etmektedir. Bildiğimize göre Cengiz Dağcı Akmesicet şehrinin Devlet Pedagoji Enstitüsünde Tarih bölümünde eğitim almıştı ve o etkisi ile yazar olan tarihi olaylarını günlüğünde yazmaktadır, onun için kendini hem de olayların içinde hissediyor, hem de onun izleyicisi olarak çıkıyor. Amma önemli noktası tarihi olayları değerlendirilmesidir, “Yansılarda” 1983 – 1995 yılların arasında gerçek olan tarihi olayların Dağcı kayıtlamaktadır. Burada dünyada olup geçen siyasi, toplumsal ve kültür haberler ortaya çıkmaktadır. Böyle tarihi kayıtlar Cengiz Dağcı’yı daha derin düşüncü entelektüel aydın insan olarak ifade etmektedir.

Genel bir açıklamayla başlıyor tartışma. Dört kişilik panelden biri anlatıyor: Sovyetler Birliği’nde ulusal hareketlerin başlamasında Kırım Tatarları önemli bir rol oynadılar. Az daha ileri giderek, başrolü oynadılar, diyebilirim. 1950’lerde başladı Kırımlıların Kırım’a dönme mücadeleleri ve bu

mücadele otuz yıl sonra en yüksek zirvesine ulaştı. 1981 yılının Ağustos ayı içinde Kırımlıların Kızıl Meydan'da yer alan protesto gösterileri Sovyet devleti ve Komünist Partisi için büyük bir sarsıntı oldu. Yıllarca ulusal hakları çiğnenmiş bir ulus yurdum yüreği üstünde protesto ediyordu. Kızıl Meydan'ı kuşatmış ordu ve polis birlikleri, gücü ve silahıyla, Kırımlıları Kızıl Meydan'ın yüzünden silip süpürmeleri için emir bekliyorlardı. Emir gelmiyordu. Felce uğramış parti ve devlet böyle bir emir verecek durumda değildi. Günlerce sürdü Kırımlıların gösterileri, ve günlerce çaresiz kaldılar parti ve devlet organları. Bundan sonra bir çorap söküğü gibi gitti olaylar. Önce, partinin çaresizliğini anlamış olan Estonyalılar geçtiler harekete. Onların ardından Litvanyalılar, Erminiler, Azeriler. Şimdi Gürcistan... Döğmeyi çeviriyorum. (Yansılar, 2, Nisan: 1989: s. 25)

Dağcı ve Vatan

Dağcı için hafıza zamanı ve mekanı olan ve daima yaşamakta olan bir coğrafyadır – romancımız son romanları ile mekan ve zaman değiştirir. Yer yer gidiş ve gelişler aslında, anlatıcının bir kaynak olarak hafızanın derinliklerinde dolaşmaya alışmışlığını göstermektedir (Şahin: 2012, 27). Eserlerinde Kırımı yaşattı ve vatan kavramı Dağcı'nın “Yansılar'da” en çok yazılarda ortaya çıkmaktadır. Salim Çonoğlu Cengiz Dağcı'nın vatanını kavramını toprakla eşit ediyor: “Bu bağlamda kültürel bir beller mekanı olarak toprak, Cengiz Dağcı'nın eserlerinin asli unsurlarından biridir. Asli unsur olmasını sağlayan şey “toprağın ruhu” dur. Bu ruh, insan varlığının en önemli parçalarından biridir”

Maruz bırakıldıkları feci ve çok tehlikeli durumlara rağmen, Kırım'a sevgi ve bağlılıkları Kırımlıların yüreklerinde hiçbir zaman sönmedi. Kıyas

yerindeyse eğer, yanıp kül olduktan sonra canlanıp kendi külleri içinden havalanmış bir Phoeniz kuşu örneği bugün Kırımlılar (Yansılar, 1: s.85)

Yansıları sürdüreyim sürdüremeyeyim, bundan böyle de döneceğim Kırım'a. Çünkü Kırım benim küçük belki de artık hayali dünyamdır. Ama, gerçek veya hayli, ben bu dünyadan kopamam. O dünyamdan koptuğum gün hayat yitirecek anlamı benim için. (Yansılar, 1: s. 98)

Söyleyin Duvarlar! Diye seslenmem de saçma bir seslenmişti. Ama duvarlar önemliydi yeni. Hele insanoğlunun eliyle, insanoğlunun gücüyle örülüp dikilmiş duvarlar! Bu duvarlar önemleri kuruldukları ve bulundukları yere göre değişiyordu. Ruslar için Kremlin kalesinin duvarları, Çinler için Çin Seddi, İsraililer için Ağlama Duvarları, Romalılar için Koleseum duvarları ayrı ayrı anlamlar taşıyor. Benim için de Hansarayının duvarlarında, ne olduğunu bilmediğim ama özlü bir anlam saklıydı. Bu yüzden de şiirime "Söyletin Duvarlar" adını vermiştim (Yansılar, 1: s.105)

Kırım Tatarlar vazgeçemezler de Kırımdan. Çünkü Kırım yalnızca bir coğrafya terimi değildir onlar için. Kırım onların iliklerine, can kanlarına sinmiştir. Kırım Tatarlardan Kırım kelimesi koparılıp atıldı mı geride kalan Tatar kelimesinin çok bir anlamı kalmaz Kırımlılar için (Yansılar, 1: s.176)

Gurbet ellerde sevgi ve yurt topraklarına hasret gebeliğiyle tüketir insan ömrünü. Ama bir yurdumuzda da gurbetçiydik. (Yansılar, 1: s.199)
Ben kendi içine kapalı bir insanım. Ve başka türlü olamam (Yansılar, 2: s. 63)

Yok yok, bencil bir insan olamam, Gurzuf ve Kızıltaş dışında dünyayı reddedemem ben. Daha fazla: Kızıltalıların ve Gurzufular'ın hatırları için, belki de onların varlıkları için, dünyayı sevmemin,

hayatta bağlı kalmamın ihtiyacını duyuyorum
yüreğimin içinde (Yansılar, 2: s. 64)

Ateş ve kan dolu günlerin içinden geçen Cengiz Dağcı, toprak ve insan arasındaki bu varoluşsal ilişkinin farkındadır. Kırım toprağına bedeniyle dokunmuş, ilk nefesini orada almış, orada ağlamış ve gülmüş, yakınlarıyla orada yaşamış, orada dünyayı tanımıştır. Kültürel anlamda varlığının biçimlendiğı, şekil aldığı yer orasıdır. Londra'da, vatanından binlerce kilometre uzakta yaşarken bile, Kırım denildiğinde başka hiçbir yerde duymasının mümkün olamayacağı heyecanlar uyanacaktır yüreğinde (Çonoğlu:2012, 32).

Dağcı ve İnsan Değeri

İnsan yalnızca nesneyi şu şekilde temsil edecek olan gerçekle ilgilenir, kendi içinde ne olduğu ve bir insan için nesnenin değeri, onun ihtiyaçlarının memnuniyeti. Bu bağlamda insan, hayatının önemli gerçeklerini kendi bakış açısına göre değerlendirir. İnsanın özelliğı - dünyaya karşı bir değer tutumu içindedir. Bir insan için her şey değerlidir, onun için belirli bir önemi olan şey, kişisel veya sosyal anlam. Yerli, kutsal, tercih edilen, sevgili, mükemmel, övdüğümüzde ve azarladığımızda, hayran kaldığımızda ve gücen, kabul et ve reddet. Değer, farklı bir yaklaşımla "kutsallığı olan, kutsallık atfedilen" bir kavram olarak da tanımlanabilir. Doğruluk, namuslu olma, iyilikseverlik... kutsallığı olan, sahip olunduğı takdirde insanı yücelten; bunlara sahip olmayanlarla kıyaslısında kendi varlık alanında ona bir ayrıcalık ve erdem kazandıran ilkelerdir. Başka bir ifadeyle değeri; "değerli olan,

insanın değerini koruyan ve ona değer kazandıran şey” olarak tanımlamak da mümkündür. (Uysal: 2003, 51). Sokrates, doğruluk, adalet, cesaret, cömertlik vb. değerler hakkında insanlar arasında bir görüş birliği olduğuna inanıyordu. Bu tür kavramlar ya da değerler hakkında insanlar başta farklı şeyler dile getirirler de, Sokratik yöntemle bu kavramlar sorgulandığında, onların benzer, hatta aynı şeyleri dile getirdikleri anlaşılabilmektedir. Ona göre, örneğin adalet diye, doğruluk diye bir şey vardır ve bunlar, insanların duygu ve eğilimlerinden bağımsız olarak ne ise, o olarak vardır. Başta farklı düşünseler bile, planlı bir soruşturma sonucunda birçok kişi aynı görüşü ifade edecektir. Dolayısıyla değerler, Sokrates’e göre nesnel bir varlığa sahiptir. (Uysal: 2003, 69)

Cengiz Dağcı tek başına büyük insanlık suçlarına isyan etti, şahitlik yaptı. Bütün ömrünü buna adadı. “Yansılar” Cengiz Dağcının insan değerlerinin ansiklopediye olarak ortaya çıkmaktadır. Yazar için önemli insan değerlerinden: adalet/haksızlık, gerçek/hayal, cesaret/korku, aşk/nefret, barış/savaş, hayat/ölüm, kimlik/ötügenleşme.

Londra sokaklarında karşımdan gelen binlerce insan yüzü görüyorum her gün. Ama kimse bakmıyor bana, kimse görmüyor beni; hiçbir kimse tanımıyor beni. Dalından kopmuş, boşlukta yalpa vuran bir yaprak gibiyim. Üstüme üstüme gelen insan dalgası içinde kendimi kaybetmek, **kimliğimi** unutmak korkusuyla titriyorum. Öyle bir anda sırtımı sokakta bir dükkanın, bir evin soğuk duvar taşlarına yaslayıp : “Ben Gurzuf’luyum. Orda doğdum. Orası benim yurdum,” diye tekrarlıyorum içimden. Bu da bir çeşit dua. (Yansılar, 1: s. 24)

Ben, ve benim gibi gurbet ellerinde yaşayan insanlar, suları buz kesilmiş şu gölün yüzündeki **güçlkle** ayağa kalkıp gene yürümeye çalışıyoruz. (Yansılar, 1: s. 76)

Bütün bunlara rağmen, özdeşliğini yitiren bir insan, **geçmişinden kopmamak için**, insan dışı bir güçle direnir; geçmişteki çirkini bile unuttur; bazen çirkin bile güzelleşir onun gözlerinde. Ama niçin? Yurdunu kaybetmiş bir insan anlayamaz bunu. Ben anlıyorum. Benim gibi, Şatilla ve Sabra kamplarında, yurt özlemi canını aldı alacak, bir Filistinli de anlar bunu (Yansılar, 2: s. 33)

Gerçeği bulmanın kolay olmadığını da biliyorum üstelik. Gene de ısrarla, bazen karmaşık fantezilerimin yardımıyla, gerçeği aramamı sürdüreceğim. Bulamayacaksam bile sürdüreceğim. **Gerçeği** bulamayışından zarar gelmez. Ne bana, ne de başka bir kimseye. Ama gerçeği aramamak, gerçeğe sırt çevirmek zararlıdır; hatta tehlikelidir. Tehlikeleri umursamıyorsak bile, gönüllerimizde yeni özlemlerin, yeni umutların uyanması için gerçeği durmadan aramak zorundayız. (Yansılar, 1: s. 60)

Sevgisiz yaşayamaz insanoğlu. Yok, yaşar. Yaşamasına yaşar. Ama sevgisiz hayat boş; boş ve anlamsız bir hayat (Yansılar, 1: s. 76)

Ömrümün sonunu beklerken çiçeklere çocuksu bir coşkuyla bakmak ne güzel (Yansılar, 1: s. 100)

Gerçekçilik alanında gerçekler kendimizden uzak, hatta gerçekdışı bazı nesnelerde daha bir gerçek ve belirgin oluyorlar (Yansılar, 1: s. 20 Yansılar, 1: s.231)

Bir insan ömrü çok uzun sürerse, o insan **hayatın** birden fazla odağından geçer (Yansılar, 2: s. 9)

Sevgi ve **barış** yeni, taptaze bir anlam kazanıyor ruhumda. Sevmek ne güzel! Barış ne güzel! İnsanlar arasında sevgi ve barıştan daha güzel bir şey olamaz dünyada (Yansılar, 2: s. 14)

Işık yanıyor evde. Sönmedi henüz ışık pencerede. Sönmeyecek daha. Ah, güzelim ışık! Işık dediğin hayat aslında. Seviniyorum. Pes doğrusu! Hayat bizi hayatta alıştırdı da hayatın ayrılmaz dostu ve yakını olan ölüme alıştırmadı bir türlü. (Nisan 1989, s.14)

Sen bu dünyada başkalarının gerçeğiyle yaşayacak bir insan değilsin. Yaşamak istiyorsan **kendi gerçeğinle** yaşayacaksın. Evet, sen sen olacaksın. Kendi varlığını, kendi selametini düşüneceksin. Bencil olacaksın. Burada, yok olmanın eşliğinde duran kendi insanlarından kopmamak söz konusu olduğuna göre, Yansılar senin benciliğinin ürünü değildir; tersine – hayatın, umudun, sevgisin, özlemin ürünüdür (Mayıs, 1989, s. 68-69)

Ölüm son değildir ama yok olma sondur. Yok olmamamız için, yokluk içinde unutulmamamız için durmadan hatırlamak zorundayız. Geçmişinden kopmuş bir ulus ulus olmaz. Ulusun insanlarını birleştiren, birlikteliğini sağlayan, hatta ulusu ulus kılan onun hatıralarıdır. Yalnızca şanlı ve parlak geçmişinin hatıraları değil; yenilgileri, iç ve dış etkenlerin yarattığı faciaları... (Mayıs, 1989, s. 82)

Yaratıcılığın sonu yoktur. Yaratıcılığın sonu yalnızca **ölümdür**. (Nisan: 1989: s. 21)

Dolayısıyla, Cengiz Dağcı'nın değer kavram dünyası genel olarak kabul edilen sağduyu yargılarıyla, birbiriyle bağlı yasal, dini, ahlaki kodlarla değerlendirme yargıları şeklinde yeniden yapılandırılır. Onun için, temel insan değerler faaliyeti, özgürlüğü ve bağımsızlığı ile yakından

bağlantılıdır, tüm bunlar onun içinde öznel-kişisel ilkenin Dağcı'nın farkındalığını yaratmaktadır. Yazar için yüksek ahlaki, gerçekten insani değerler: nezaket, sevgi, dostluk, dayanışma, yaratıcılığın ve onun iç dünyasının temelidir. Felsefesi, insanın içinde mutlak bir değer şeklinde yaşayan inancın kaybolmasına yol açmaz. Yazar, kişinin kişiyle birliğinin dini duygusunu - yakın kişinin duyduğu sevgi duygusunu - geçerli olarak kabul etmeye meyillidir. Yazarın insan hakkındaki görüşlerinin ana ilkesi haline gelmektedir. Dağcı insan ruhuna hitap eden çok boyutlu bir hayal dünyası yaratır ve ortaya çıkardığı manevi anlamların derinliği ile bizleri büyüler.

Dağcı ve İçindeki BEN

“Yansıların” beş çitında Dağcı kendi ile konuşuyor ve içindeki *Ben* daha bir insan olarak canlı kahraman ortaya çıkarmaktadır. Her insanın bir “içindeki sesi”, “ikinci ben” vardır. İlan edilen tüm bu gerçekler insan bilincine verili olarak girer ve sadece içindeki ses bir kişiye neyin iyi neyin kötü olduğunu söyler. Dağcı günlüğü yazarken, yaşamının olumlu ve olumsuz yönlerinde yaratılan olgun düşüncelerle, hayat tecrübesi zaten doludur ve bu nedenle içindeki sesle diyalog, bu akıl yürütmelerin belirli bir tek taraflılığını vurgulayarak, bir kişi kelimenin tam anlamıyla içsel, temel çelişkilerden örülüdür.

İçimde yaratıcılık gücümün sönüklüğü belki; ya da başka bir şey. Her neyse, yazmayı, kendimden başka bir şeyin engelliğine ihtimal vermiyorum. Ben'im. Ya a, içimdeki BEN. Ben: benden başka bir BEN daha taşıyorum kendi içimde. Bu BEN hiç terk ermiyor beni. Uyurken, uyanırken, yürürken, çalışırken... Her yerde ve her zaman benimlidir.

Zaman zaman ve bana belli etmeksizin – içimden çıkıp arkamdan geliyor. Yanlış bir yere saptığım bir anda hemen içime sokulup dur! Diyor; oraya gitmeyeceksin, şunu yapmayacaksın, bunu yapmayacaksın, diyor; ya da bunu senin düşündüğün gibi, onayladığın gibi değil de böyle yapacaksın, diyor. Eylemlerimi eleştiriyor, kınıyor; arada alay ediyor benimle. Bazen acıyor bana; seni anlamıyorum, diyor; bunca yıl yaşadın, bunca zorluklara katlandın... ama farkında mısın? Hayatında bu zorlukların çoğunu kendim yarattın kendin için; zorluklara katlanman için, hatta bu zorluklardan zevk alabilmen için yarattın bu zorlukları, diyor. Bazen kavga ediyor benimle, atıp tutuyor; körsün, ahmaksın, vurdumduymazın birisin! Diyor bana. İşlerin, sanıldığı kadar, basit olmadığını nasıl anlatabilirim içimde taşıdığım bene? Haksızlık etmediğimi pekâlâ biliyorsun. Hem seni suçladığım falan yok. En az senin kadar yaşadım bu dünyada; hayatta senin gördüklerinden fazla gördüm, senin acılarını ve mutluluğunu paylaştım seninle; ama noksanlarını da gördüm ve ne zaman senin eksikliğini ve yanlışını açığa vurduysam, Bana gücendin, kendi içine çekilip, kendinle birlikte Beni de hüznün ve kırınlıklara sürükledin, diyor. Sen, diyor içimdeki Ben, devam ederek, her zaman, bütün ömrün boyunca Benimle dalaşın; Benim en iyi niyetlerime kulak vermedin, , haklı olduğumu bile bile, Bana karşı koydun. Şimdi de öylesin, Dur, düşün. (Yansılar, 2: s. 81)

Biz bir gemiydik – ne fırtına kesti yolumuzu, ne kasırga; yıllarca dolandık durduk denizlerde. Gün geldi bir kıyıya çıktık; deniz çekildi ve gemi karaya oturdu. Met vaktini beklerken şiddetli bir rüzgâr koptu. Direkler kırıldı, yelekenler yırtıldı. Şimdi ben ve içimde Ben, bizi barındıracak olan başka dost denizleri özlüyoruz. “İyi ki batmadık”, diyor içimden ben. Evet, iyi ki batmadık. Ama mesele batmak veya batmamak değil bundan böyle: yaşamak ve nasıl yaşamak. (nisan 1989: s. 11)

Dağcı ve İnanç

İnanç bir fikir, aksiyom veya kesin bir bilgiye olan **koşulsuz bağlılıktır**. İnanç, aradığını bulan zihnin, kalbin bağlılığıdır.

Her inanç elbette bir arayışın sonucu olmayabilir. Örneğin çoğu kimse doğduğunda bir inanç sistemini hazır bulur ve buna inanır. Aynı şekilde her arayış inanışla sonuçlanmayabilir. Bu bağlamda, dinsel anlamda inanç, Tanrı'ya, bir dine inanma anlamlarına gelmekte ve çoğu zaman akide, iman, itikat sözcükleriyle de ifade edilmektedir. “Biyografik eser yakınlığının en büyük riski, kurmacanın “Tanrı” yazar tarafından düzenlenip, belli şifreler etrafında dizayn edildiği kanaati/izlenimidir. Hâlbuki biyografilerin doğrudan Tanrı ve kaderle ilişkisi vardır ve orada tesadüflerin, dolayısıyla toplan okuma biçimlerinin tayini zor sonuçları vardır. Tanrı yazar sonuçta bir bireydir ve kurmaca romanın kuralları vardır. Tanrı yazarın bu kurallara riayet ettiği, bilerek ve isteyerek şifreler, simgeler, benzerlikler ve ayrılıklar kurduğu varsayılır. Öte yandan biyografide, tanrının yerleştirdiği şifreleri çözmek daha zordur” (Şahin:2012: s. 23).

Yaşayabilmemiz için de her şeyden önce hayatı sevmemiz, iyinin kötüye üst geleceğine inanmamız gerekiyordu. Neydi bu iyi? neredeydi? ne zaman ve nasıl gelip bulacaktı bizi/ buruk yürekler içinde tekrarlanan bu sorulara en yakın, ve en kolay cevap Tanrı inancıydı. Çaresiz, güçsüz, alçalmış, haysiyeti kırılmış bizler kurtuluşu, Tanrıdan başka, kimden bekleyebilirdik? (Yansılar, 1: s. 23)

İnsanoğlu bütün ömrü boyunca kendini arar, kendini bulmaya çalışır; ve kendini bulan bir insan

başka insanları da anlar; kim bilir, belki Tanrı'yı da bulur (Yansılar, 1: s. 273)

Geceyi ve gündüzü, suyu ve havayı, sevgiyi ve doğumu, hüznü ve cenazeleri yaratanın oğlu (Mayıs, 1989, s. 75)

Dağcı ve yazar yaratıcılığı

Cengiz Dağcı dilini arayan ve ona erişince de hasret edebiyatının çok etkileyici örneklerini veren bir duygu yazardır. Hüseyin Özbay böyle ifade etmektedir: “Gerçek bir yazardır. Yazmayı hak eden ve yazılarıyla yaşayan tutunmaya çalışan ve tutunan biridir. Bazıları için roman bir fantezi, yazarlık tatminidir. Oysa Cengiz Dağcı, kendisinin ve milletin büyük tükenişini romanlarıyla durdurdu. Onun için roman yazmak bir varoluş çabasıdır” (Özbay: 2012, 17). Cengiz Dağcı Akmesic’te Pedagoji Enstitüsü Tarih bölümünde okumaya başlıyor, eğitimle birlikte “Komsomolets” (eski ismi “Yaş Kuvvet”) gazetesinde çalışmaya başlıyor ve Kırım Tatar yazarlar Birliğinde sıkça oluyor. Belli Kırım Tatar yazarlar Eşref Şemi-Zade, Yusuf Bolat, Şamil Alyadin, Ziyadin Cavtobeli, Maksut Süleyman onun ilk yazar demelerini okuyarak bir çok faydalı tavsiyelerde bulundular. Cengiz Dağcı’nın hatıralardan böyle bir parça: “O yıla değin Gogol sokağında bulunan Yazarlar Birliği’nin dairesi Karl Marks sokağının istasyon yanındaki ucunda bir binaya taşınmıştı o kış... Birliğe ulaştığım zaman toplantı hayli ilerlemiş safhasındaydı. Usulca içeriye girip, her zamanki gibi, salonun kapısı dibinde yerimi aldım. Kürsüde Kemal (A...) Birliğin yıllık çalışmaları üstünde uzun süren konuşmasından sonra, sözü yıl içinde genç şair ve yazarların sanat dergilerinde yayınlanmış sanat ürünler üstüne getirdi. İsmimi

duyacağıma ihtimal vermiyordum. Ama duydum. Duyunca da buz kesildim: Cengiz Dağcı: edebiyat alanında yeni bir isim. Aynı zamanda Pedagoji Enstitüsünün tarih fakültesi öğrencisi. İlk manzumeleri gençlik dergisinde çıktı. Şimdi edebiyat Mecmuasında basılıyor. Hemen söylemeliyim, şiirlerini beğenmedim; beğenmedim. Önemli olan şairin sanat yeteneği değil bence, şiirlerinin genel karakteri. Bu genç şair bizden uzak, bize yabancı; sosyalizmi kuran Sovyet insaniyle ilgisiz, Sovyet gerçeklerinden habersiz; ıssız dağarda dolanıyor, sisler içinde uyuyan Yalta'nın mutsuzluğundan yakınıyor şiirlerinde" (Yansılar 1: 2012, 28). Bu ideolojik politikası o zaman bir çok sanat insanları bozdu ve kırdı, kimi hapisce attılar, kime kurşuna dizdiler.

Genç 22-mi yaşlı Cengiz Dağcı bu toplantıdansen Eşref Şemi-Zade ile konuştu ve o böyle bir yazar ustalığının sırnı açtı: "Gençsin , üzölme. Şiir yazmak kolay değil Yaşın ilerledikçe başka şair ve yazarların eserlerini okuyacaksın. Okudukça kendin de bir kritik gözüyle bakacaksın şiirine. Beğenmeyeceksindir belki şiirlerini. Gençlik coşkusu içinde eriyip gitmezsen, daha iyilerini yazmaya çalışacaksın. Ama kolay olmayacak bu. Çünkü şiir yazmak sadece bir duyarlık işi değil. Büyük bir uğraşı ister, çaba ister. Dediğim gibi, kolay olmayacak bu. Zaten başarılı olmanın kestirme yolu yok sanatta. Yalnızca sanatta mı? Her şeyde! Bazı durumlarda yaşamak, yalnızca insan olmak bile zor bu dünyada" (Yansılar, 1: s. 29). Genç Dağcı Eşref Şemi Zadenin nasihatleri öğüne alarak 1939 yılında "Yangın" bir kısa roman yazdı ve onun ilk okuyucusu daha bir belli şair Ziyaddin Cavtöbeli oldu. Öyküyü okuyup bitirince şair "Bana

kalırsa sen şair yazma, öykü yaz” dedi. (Yansılar 1: 99). Cengiz Dağcı’nın yazar yaratıcılığı ve onun oluşması ciddi yön gösteren tecrübeli sanatçılardan başlamaktadır. “Yansıların” sayfalarda Dağcının edebi dünyası ortaya çıkmaktadır, yazarlığın ustalığı onun okuyucu seviyesini göstermektedir, sıra sıra belli ve belirsiz dünya yazarların adları, eserleri geçmektedir. Onların arasında Rilke Rainer (Rene) Maria, Czeslaw Milosz , Paule Marshall , Erica Yong Serenissima , John Updike, Shakespeare, Yevtuşenko, Floubert , Joyce, Reymont Proust, Gogol, Dostoyevski, Tolstoy, Blok, Mayakovsky, Yesenin, Pasternak, Çehov, Hardy, Dickens, Tokay, Çobanzade, Şamil Alyadin, Kafka, Nazım Hikmet, Czeslaw Milosz, Marek Gramski, Kemal Yaşar ve bş. Ebetteki bu edebiyat panosu Cengiz Dağcının zekâlını ve geniş bakışlarını açıklamaktadır. Onun yazar ustalığı adım adım, yıl yıldan büyümüş, içi o kadar dolu olmuş ve bu bilgiler dışarı bir kapı olarak bir kapı aranıyordu, sonrada bu kapı yerine Dağcı günlük ve hayat eserinde “Yansılar’ da” yer almaktadır. Alıntılarda Cengiz Dağcı hem de yazar ustalığını ve onun özelliklerini açıklamaktadır, hem de bir edebiyat ilişirici olarak çıkmaktadır, hem de Kırım Tatar edebiyatının kronik vericisi olarak tanılanmaktadır.

Bir sanat eseri konum, dil, ve teknik bakımından ilginç olabilir; eserde anlatılan olaylar inandırıcı olabilir; fakat bir yazar için önemli olan ne şu, ne bu; her şeyin üstünde ve her şeyden önemli yazarın içtenliğidir (Yansılar, 1: s. 97)

Küskünlük bazen sanatçının çalışmalarına hız verebilir; ya da yazarın daha iyisini yazmasına sebep olabilir belki; ama yazmasına son vermesi... Ressamın renklere, görüntülere küstüm diye

fırçasını kırması, kendi elini kesmesi gibi bir şey
(Yansılar, 1: s.113)

Büyük Ekim devriminden başlayarak günümüze dek bir çeşit “Profesyonel Anti-Komünist” yazarlar grubu bulunuyor. Batı’da. Bu yazarlar kendi eserlerinde savaşı komünizmin gerçeğini en belirgin çizgilerle çizmelerine rağmen, çözümlenmesi, hatta anlaşılması, zor bir kompleks olan Sovyet Rusyasının meselelerini bugüne dek kavrayamadılar. Sovyet halklarının, özellikle Rus halkının psikolojisini bilmeksizin ve büyük devrimin Sovyet Rusyasında yaratmış olduğu ortam ve şartları kendi derinliğine inip, kavramalarına imkan yoktur da. Batı her zaman kendi çıkarı açısından baktı bu meselelere. Sovyet toplumu içinden çıkıp Batı’ya sığınmış ve Stalinizm terörünün hemen hemen yarım yüzyıllık birikimini gözler önüne sermiş yazarların kitapları bile Batı mantığı üzerine önemli denecek bir etki bırakmaksızın unutulup gittiler. (Yansılar, 1: s.176)

Ben, her şeyden önce, kendim için yazan bir yazarım. Her romanımı kendi için yazdım. Yazarken önce aşk bağları kurarım romanımla; yazıp bitirince de bir süre romanımla yaşarım. Sonra soğurum, boşanırım, ayrılırım romanımdan. Bir yayıncı çıkar da romanı yayınlarsa, iyi; roman yayınlanmazsa, gözlerimin görmeyeceği bir yerde saklar, yeni bir roman başlarım, ya da başlamayı düşünürüm (Yansılar, 1: s.202)

Yazarın gözleri, akli ve yüreği, yanında yöresinde işlenen haksızlıklara kapalı kalamaz. Yazar gördüklerini yazar; duyduklarını yazar; yüreğini sızlatan şeyleri yazar. (Yansılar, 1: s.220)

Benim gerçekçiliğim kahvehanelerin lüks dekoru içinde ağız dalaşı yapanların gerçekçiliğinden, dergi sayfalarında kalem dalaşı yapanların gerçekçiliğinden başka bir gerçekçiliktir. Bireyciysem toplumun içinden çıkmış bireyciyim.

Toplumculuktan bireyciliğe giden yazarlar oldu, oluyor; ama hiçbir yazar bireyci olmadan toplumcu olamaz. (Yansılar, 1: s.269)

Aklıma kalan şu: kısa bir zaman içinde yazar olamaz insan. Yazar olmadan önce aşığılanır, kırılır, dövülür, ezilir, mahvolur ve mahvolduğu yerde yeniden dirilip bireyci bir yazar olur (Yansılar, 1: s.269)

Eski dostluklar yeni baştan kurulur; hatta zaman zaman özlenir ve yaşanır belki; ama bütünüyle eskisi gibi olmaz. Gençliğimde çok sevdiğim İvan Turgenyev'in İngilizce Rudin romanını buldum birkaç yıl önce, Southfield kütüphanesinde. Hemen alıp okudum. Ama duygulanmadım. Okurken, coşmadım. Her yaşın bir tadı olduğu gibi, her eserin de zamana göre ayrı bir tadı olur (Yansılar, 2: s. 17)

Ama yazar olan bir insana karşı yüreğinde derin saygı ve sevgiler beslermiş; bir yazarla konuşmak, onun için sesleri, kokuları duymak: renkleri görmek, hayatı elleri içinde tutmak gibi bir şeymiş (Yansılar, 2: s. 73)

Yazar bazen farkında olmadan – geniş bir okur kitlesinden fazla, sevdiği, kendisine yakın olduğuna ve kendisini anlayacağına inandığı bir insan için yazar eserini. Öyle bir insanın yalnızca eserini okuyacağını bilmesi güç verir yazara (Yansılar, 2: s. 83)

Yaratıcılığın sonu yoktur. Yaratıcılığın sonu yalnızca ölümdür.... İnsan doğuştan yaratıcıdır. Yaşadığı sürece de yaratır. Hayat durmadan yeni sorunlar doğurur. Sorunlar doğdukça insanoğlu durmadan yaratıcı olmak zorundadır. İnsanın yaratıcılığı bitmez tükenmez. Aslında insanoğlunun varlığı onun yaratıcılığına dayanır. ...Önemli olan kendi yaratıcılığına inanmandır (nisan 1989:s.21)

Çehov büyük bir yazar. İbsen de büyük; Strindberg de, Pirandello da. En az Çehov kadar büyükler. Büyüklükleriyle hiçbiri Çehov'un gölgesinde kalmaz. Ama Çehov'un piyesleri kadar hiçbirinin eserleri sahnelenmez. Çehov dendi mi akan sular durur. Çehov şampiyon. Çekici kişileri mi, sahne dekoru mu, zamanın giysileri mi buna sebep? Bilmiyorum. Belki bunların tümü. Aktörler ve aktrisler Çehov'u oynamak isterler hep. Beni de etkiledi Çehov. Onun etkisinde bir oyun yazarı olmak isteğimdi. (Nisan: 1989: s. 22)

Burada açan çiçeklerle birlikte bir zamanlar yurdumdan süpürölüp atılmış erguvanlar da açılıp çiçeklenirler belleğimde. Belki daha fazla: sanata ve güzele aşkım o erguvan ağaçları altından geçmedi mi diye düşündüğüm de oluyor arada. Şairlerin dünyasını ilk kez orada tanıdım. Onların çiçeklerce temiz, çiçeklerce güzel ruhlarına o erguvan ağacı altına girdim. Orda uyandırdı derin uykularla uyuyan düşüncelerimi A. Tokay. Güzelin anasını orda takdim etti bana A.Blok. Ruhuma yön, coşkuma kanat verdi B. Çobanzade orda. (Mayıs: 1989: s. 31)

Sonuç olarak, bir sanatçı ve düşüncü olarak Cengiz Dağcı'nın özgünlüğünün, yalnızca günlüklerinin hayatın gerçeklerini ve tanık olduğu ve katıldığı o dönemsel hataların atmosferini yeniden yaratmasında yattığını belirtmek gerekmektedir, aynı zamanda Kırım Tatar tarihinde ve sanatında tarihsel ayrıntılar, kültürel gerçekler, ideolojik, politik ve ahlaki değerlendirmeler, sanatsal arsalar ve estetik ile eşit derecede doymuş olacak yaratıcının dünya edebiyatında bulmanın zor olduğu gerçeğinde. yenilikler, felsefi tartışmalar ve sosyal açıdan önemli sorunların formülasyonu. Dağcı'nın bir sanatçı gibi düşündüğü, dünyayı anladığını sanat görüntülerinde

ifade ettiği gerçeğinin tüm kesinliği ile, “metafizik” anlamlar genellikle karakterlerinin ve kahramanlarının varlığının arkasına gizlenir, anlatısı çok yönlüdür ve çoğu zaman ile doyurulur. İçeriğinin açıklanması yalnızca ilgili kültürel kod-bağlam konumlarından mümkün olan birçok felsefi kavram. Bu nedenle felsefi, kültürel ve hermeneutik analiz, tüm dünya kültürünün fikri mülkiyetinin yaşadığı ve çağın gereklerine göre dönüştürüldüğü edebiyatta bir örnek olan Cengiz Dağcı’nın eserlerini anlamak için gerekli bir metodolojidir. Araştırmamızda *Yansılar* eserindeki çeşitli konulardan yapılan alıntılar incelenmiştir. Hangi konuda olursa olsun Cengiz Dağcı’nın eserlerinde derin ve ciddi bir felsefe dünyası görülmüştür.

Kaynaklar

Abbasova A. (2016) Cengiz Dağcı’nın Yaratıcılığında Tarih-Siyasi Nesirlerin Belirmesi”, Azerbaycan Milli Bilimler Akademiyası Z.M.Bünyadov adına Doğu Enstitüsü, Bakü.

Aça M. (2018) Onlar da İnsandı’da Zorunlu Kültür Değişimleri ve Kolhoz. Uluslararası Cengiz Dağcı Sempozyumu Bildiri Kitabı, Eskişehir, 21-25

Ayhan S. (2003) Cengiz Dağcı’nın romanlarında şahıs kadrosu Cengiz Dağcı’nın romanlarında şahıs kadrosu, Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı / Yeni Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Bursa.

Bauman, Z. (2017a). Akışkan modernite. (S. O. Çavuş, Çev.) İstanbul: Can Yayınları. s. 16

Boz İ. (2013) Cengiz Dağcı’nın romanlarının halkbilimi açısından incelenmesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, İzmir

Cengizkan, A., Çulhaoğlu, M., Erkaya, G., İnam, A., Kaçar, D., Maga, İ., Önder, İ. & Soykan, Ö. N. (2003). Zaman'ın Kitabı. İstanbul: YGS Yayınları , 35

Çekiç A. (2013) Cengiz Dağcı'nın romanlarında kimlik ve bellek, Fatih Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Elâzığ.

Çonoğlu S. (2012), Vatanını Yüreğinde Taşıyan Yazar: Cengiz Dağcı. Kardeş Kalemler, Aylık Avrasya Edebiyat Dergisi, Ankara, 30-37

Çubukçu İ. A. (1992) Yunus Emre ve Felsefesi, Ayyıldız Matbaası, Ankara

Dağcı C. (2012) Yansılar-1, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Dağcı C. (2012) Yansılar-2, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Dağcı C. (2012)Yansılar-3, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Dağcı C. (2012) Yansılar-4, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Dağcı C. (1997) Ben ve İçimdekş Ben, Ötüken Yayınları, İstanbul

Emirova A. Dzhengiz Dagdzhi. Dzhengiz Dagdzhi v vospominaniyah (Perom samogo pisatelya). Perevod s tureckogo yazyka na russkij, Krymuchpedgiz, Simferopol, , 2000, 90 –145.

Gide A. (2022) Günlük (1887-1925) (Orçun Türkay Ç.) Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 1. Cilt 1, 528.

Gürbüz, M. & Aydın, A. H. (2012). Zaman Kavramı ve Yönetimi. KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 9(2), 1-20.

Hüseyin Ö. (2012) Gökkubbemizde İki Yıldız: İki Cengiz. Kardeş Kalemler, Aylık Avrasya Edebiyat Dergisi, Ankara, 16-21

İvanov-Razumnik R.V. (1913) Velikij Pan. Soch.: T. 2 Tvorchestvo i kritika. Spb.: Knigoizdatel'stvo «Prometej» N.N. Mihajlova, 42–70.

Kılıçlar A., Şahin A. (2020) Zaman Kavramına Bir Bakış: Boş Olan Zaman Mıdır Yoksa İnsan Mı? /Journal of Tourism and Gastronomy Studies, 8 (3), 2263-2276

Kocakaplan İ. (2010) Kırım'ın Edebi Sesi Cengiz Dağcı, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul, 225.

Özcan R. (2017) Günlükleri Işığında Cengiz Dağcı'nın Kimlik Algısı Üzerine düşünceler. Uluslararası Cengiz Dağcı Sempozyumu Bildiri Kitabı, Eskişehir, s. 265-269

Sağlam, M. H. (2020). Günlüklerde Yansıtıcı Düşünceler Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi, 10(2), 591-607.

Soykırar S. D. (2004), Cengiz Dağcı'nın hikâyeleri (inceleme-metinler), Ege Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı / Türk Dünyası, İzmir.

Şahin İ. (2012) İyiliğin Romancısı Cengiz Dağcı'yı Kaybettik,. Kardeş Kalemler, Aylık Avrasya Edebiyat Dergisi, Ankara, 22-28

Şahin İ. (2017) Vatani Dilinde Cengiz Dağcı, Ötüken Neşriyatı, İstanbul, 360 s.

Şişman B. (2015), Cengiz Dağcı'nın Genç Temuçin ve İhtiyar Savaşçı Adlı Romanlarında İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri ve Geçiş Dönemleri, Dede Korkut Dergisi, 4, 7, 6.

Uysal E. (2003) Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler–İslâmî Erdemler, T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Cilt: 12, Sayı:1, 51-69.

OĞUZ ELLERİNDE ÖLMEME YATMAK: COVID-19 DÖNEMİ BAĞLAMINDA TÜRKMENSAHRA- HORASAN TÜRKMENLERİNDE HALK YAŞAMI

Lying to Die in the Land of Oguz: Folk Life in Turkmen Sahra-Khorasan Turkmen's in the Context of Covid-19

Recep KOÇAK

Doktora öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Türk
Halkbilimi ABD, Ankara/TÜRKİYE,
recep kocak06@outlook.com

Abstract

It can be mentioned that there is a history of more than 3000 years of epidemic diseases that can be considered extraordinary for public life. In the historical records, it is seen that the name of epidemic diseases from the plague outbreak seen in China in 1100 BC for the first time in China has changed, but they are destructive in terms of their influence on community life. The atmosphere of fear, panic and helplessness in the public life with the deaths caused by epidemic diseases has pushed societies into a way out of a way out. In this respect, societies are when the human mind is not yet dominant in nature and when modern health systems cannot produce solutions against epidemics; They developed a number of rituals based on socio-cultural and religious assumptions. In this context, the Turkmens against the epidemic of the coronavirus, which emerged in China in the last days of 2019 and spread to the Turkmen Sahra-Horasan region in a short period of time after the first cases in the Kum city of Iran as of 18 February 2020; They developed ritual-based practices in the treatment of the disease based on socio-cultural assumptions due to the inability to stop the outbreak and no treatment.

In this study, in the context of the Covid-19 epidemic, the ritual life of the Turkmen Sahra-Horasan Turkmens were examined.

During our field study in the Turkmensahra-Horasan region between 25.01.2020-29.02.2020, the practices developed by the Turkmen during the coronavirus epidemic process were observed and since March, the epidemic process was followed until the first months of 2022. However, during the field study in the Turkmensahra-Horasan region between 06.07.2019-01.10.2019, the synchronic and diachronic context of the ritual-based life of the Turkmen people was evaluated in the epidemic period during the epidemic period. As a result, the rituals developed by the Turkmen society in the face of the coronavirus epidemic; As a output of socio-cultural circles and world views, it has been seen that there are practices created by loading new meanings in the dynamic structure of tradition.

Keywords: Coronavirus, Turkmensahra-Horasan, Rituals

Giriş

İnsanlık tarihinin en eski zamanlarından günümüze salgın hastalıkların toplum hayatını her yönüyle etkileyen bir güce sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan salgın hastalıkların; sosyo-kültürel yaşamı doğrudan etkileyen, ekonomik sonuçları olan, tarihin akışına yön veren, savaşların kazanılmasında, yönetim sistemlerinin değişmesinde, medeniyetin ilerlemesinde önemli bir aktör olduğu düşünülmektedir (Nıkıforuk, 2018: 15-30).¹

¹ Salgın hastalıkların tarihin seyrini değiştirebilecek bir güce sahip olduğu söylenebilmektedir. Söz gelimi, Ruslar, Napolyon'un ordularını tifo salgını sebebiyle geri püskürtmüşlerdir. Amerika'da meydana gelen Kuzeyliler ve Güneylilerin iç savaşında ise her iki tarafın ordularını kırıp geçiren ishalin ardından Güneylilere oranla daha çok askerleri kalan Kuzeyliler savaşı kazanmışlardır. Ortaçağ Avrupa'sında veba salgınının feodalizmin sonunu getirdiği söylenmektedir. Daha fazla bilgi için Bkz (Nıkıforuk, 2018: 15-30).

Dolayısıyla yaşam döngüsünü doğrudan etkileyen, tarihin akışına yön veren ve çoğu zaman çaresi bulunamayan salgın hastalıklara karşı toplumlar, sosyo-kültürel yapılarından hareketle birtakım pratikler geliştirerek çıkış yolu aramışlardır. Bir başka ifadeyle, insan aklının henüz doğaya egemen olmadığı dönemlerde ve günümüzde modern tıp sistemlerinin çözüm üretemediği salgın hastalıklara karşı insanlar; ait oldukları toplumun sosyo-kültürel kabullerinden hareketle birtakım ritüeller ve pratikler geliştirmişlerdir.

Bu bakımdan insanlık tarihinin salgın hastalıklara karşı ritüel temelli yaklaşımlarının tarihi M.Ö 1100 yılına kadar uzandığı söylenebilmektedir. M.Ö 1100 yılında Çin'i etkisi altına alan veba salgını, hastalığı sağıltmaya yönelik ritüel temelli yaklaşımların başlangıcı sayılabilmektedir. Çinliler, toplum hayatını derinden etkileyen veba salgınına beş büyük iblisten birinin neden olduğunu düşünmüşlerdir. Ahşap, metal, toprak, ateş ve sudan birine karşılık geldiği düşünülen şeytanlara karşı ilkbahar ve sonbahar dönemlerinde, 'Nuo' adını verdikleri ritüel törenlerinde, salgınlara neden olan şeytanları kovmaya yönelik pratikler geliştirmişlerdir. Çinlilere göre bu şeytanlar, bir bireyden diğerine atlayarak hastalığı yayma özelliğine sahip insan ırkını yok etmeye çalışan varlıklar olarak tasavvur edilmiştir (Volkmar, 2000: 148-151).

İnsan ırkını etkisi altına alan salgın hastalıkların doğaüstü varlıklarla ilişkilendirilmesi yönelik tutumların Asya halklarına özgü bir durum olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim, M.Ö 430-347 yılları arası Avrupa merkezli meydana gelen birden fazla veba salgınında Avrupa halkları, tanrıların

gazabı olarak salgın hastalıkların insanlara gönderildiğini düşünmüşlerdir. Antik Yunan tarihçisi Thucydides'in verdiği bilgilere göre M.Ö 430 yılında Atina'da ortaya çıkan ve kısa sürede tüm Avrupa'yı etkisi altına alan veba salgınına karşı insanlar, dua ve kehanetlerle salgından korunmanın yollarını aramışlardır. Veba salgınına karşı dua ve kehanetlerin etkisiz olduğunu gören Cleonae antik Yunan kenti vatandaşları ise tanrılara keçi kurban ederek vebadan kurtulmuşlardır (Atkinson, 2001: 42).

Antik Yunan kenti vatandaşlarının salgınlara karşı bireysel kurban ritüellerinin aksine erken dönem Roma Cumhuriyetinde, salgın hastalıklara karşı ritüel temelli yaklaşımlar, toplumun kanaat önderleri veya soyluları sayılan senato tarafından organize edilen ve senatonun uygulamakla yükümlü olduğu pratikleri içermektedir. Bu bakımdan, M.Ö 463 salgınında halkı tanrılara yalvarmaya çağıran ve Apollo'ya tapınak sözü veren Senato; salgının şiddetlendiği M.Ö 364-347 yılları arası vebanın sembolik olarak sabit bir noktaya çivilemek üzere çarmıha gerilmesine karar vermiştir (Atkinson, 2001: 46) .

Milat öncesi dönemlerde salgın hastalara karşı geliştirilen ritüel temelli yaklaşımların milattan sonraki dönemlerde de sürdüğü söylenebilmektedir. Bu bağlamda milattan sonra görülen salgın hastalıklar döneminde, toplumların din tercihleriyle birlikte değişen dünya görüşleri salgın hastalıklar karşısında ritüel temelli yaşamlarını da dönüştürdüğü görülmektedir. Nitekim milattan sonra birinci yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar Avrupa merkezli toplumları etkisi altına alan sıtma salgınına karşı Avrupalılar, ateş tanrıçası Febris'ten yardım isterken; aynı Avrupa topluluğu Hristiyanlık inancıyla birlikte

14.yy Kara Ölüm vebasında tanrının bir cezası olarak düşündükleri veba salgınına karşı bedenlerini kamçılayarak salgından kurtulmaya çalışmışlardır (Nikiforuk, 2018: 39-77). Dolayısıyla toplumların sosyo-kültürel bağamlarından hareketle oluşturdıkları evren tasarımı, salgın karşısında ritüellerin oluşum sürecini de tayin ettiği değerlendirilebilmektedir. Bir başka ifadeyle toplumlar, salgın hastalıkları; inanç sistemlerinden, dünya görüşlerinden ve sosyo-kültürel kabullerinden hareketle yorumlamışlardır. Bu bakımdan 14.yy ‘Kara Ölüm’ vebasında Hristiyan toplumunun aksine İslam toplumunun salgını tanrının bir cezası olarak değil, bir lütfu olarak tasavvur etmelerinde dünya görüşlerinin etkisi olduğu düşünülmektedir.

Veba salgınını Allah’ın bir lütfu olarak kabul eden İslam toplumları; vebaya yakalanan Müslümanların ölmeleri durumunda şehitlik mertebesine ulaşacakları, dolayısıyla vebanın inançlı bir kişi için ödül olduğunu tasavvur etmişlerdir (Byrne, 2006: 263).

14.yy veba salgınından beş asır sonra etkileri bakımından dünya çapında 20 milyon insanın ölümüne yol açan, Asya’dan Amerika kıtasına kadar geniş bir yayılma alanı gösteren İspanyol virüsü (Ghendon, 1994: 451) salgın döneminde de toplumlar; daha önceki dönemlerde olduğu gibi salgın karşısında ritüel temelli yaklaşımlarını sürdürmüşlerdir. İspanyol nezlesi salgınından korunmak için ayak bileklerine hıyar bağlayıp ceplerinde patates gezdiren Amerikalılar (Nikiforuk, 2018: 196). virüsün yarattığı infialden korunmanın yolunu kültürel bağamlarından hareketle ürettikleri pratiklerde bulmuşlardır.

20. yüzyılın toplum yaşamını derinden etkileyen ve insanlar üzerinde infial yaratan İspanyol virüsünün üzerinden 101 yıl sonra dünya halkları etkileri bakımından bütün dünyayı çepeçevre saran yeni bir virüs türüyle karşı karşıya kalmıştır. 2019 yılının son günlerinde Çin'in Vuhan kentinde ortaya çıkan ve 2020 yılı itibariyle dünyanın birçok ülkesine yayılan Covid-19 veya Koronavirüs salgını; toplumların aile yaşamını, konuşma bağlamlarını, yemek tercihlerini, sosyo-kültürel çevrelerini ve ritüel temelli yaşayışlarını başka bir ifadeyle kültürün bütün cephelerini doğrudan etkilediği söylenebilmektedir. Koronavirüs salgınına bağlı ilk vakaların ortaya çıktığı 2019 Aralık ayının son günlerinde, salgının dünya devletleri tarafından yeterince ciddiye alınmaması, dolayısıyla ülkeler arasında izolasyonun yapılmamasına bağlı olarak 2020 Şubat ayı içerisinde salgın diğer dünya ülkelerine yayılmıştır.

Bu bakımdan, Çin'den sonra virüsün yayılma alanı gösterdiği ülkelerin başında İran gelmektedir. İlk defa 18 Şubat tarihinde İran'ın Kum kentinde tespit edilen koronavirüs vakası, korku ve belirsizliğin hâkim olduğu bir dönemde insanlar arasında infiale neden olmuştur. İran halkı; Kasım Süleymani'nin öldürülmesi, yaklaşan savaş tehlikesi, İslam devriminin 41. yıldönümü kutlamaları ve İran İslam Meclisi 11.dönem milletvekilliği seçimleri gölgesinde koronavirüs salgınına karşı hazırlıksız yakalanmıştır. Salgın, Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı Türkmensahra-Horasan coğrafyası da dahil olmak üzere kısa sürede İran'ın bütün bölgelerine yayılmıştır.

Türkmensahra-Horasan Türkmenleri arasında İran İslam Meclisi milletvekilliği seçimlerinden bir gün

sonra 22 Şubat tarihi itibariyle gündem oluşturmaya başlayan ve mart başı itibariyle Türkmenler arasında görülen koronavirüs salgını; hastalığın bilinen bir tedavisinin olmamasından dolayı Türkmen toplumunun karamsarlığa kapılmasına ve umutsuzluğa düşmesine neden olmuştur. Böyle bir dönemde, Türkmen toplumunda statü bakımından aile kurumundan sonra gelen Türkmenlerin kanaat önderleri addedilen ahundlar, salgın karşısında nasıl hareket edilmesi ve neler yapılması gerektiğine ilişkin din temelli telkinlerde bulunmuşlardır. Ahundların din temelli yaklaşımlarının virüse karşı etkili olmadığını gören Türkmenler; kendi yaşam döngülerinden ve sosyo-kültürel çevrelerinden hareketle salgına karşı yeni ritüeller oluşturmuşlardır.

Bu çalışmada, Türkmensahra-Horasan Türkmenlerinin koronavirüs salgını karşısında modern tıbbın çaresiz kaldığı bir zaman diliminde inanç sistemlerinden ve kültürel bağamlarından hareketle geliştirdikleri ritüeller incelenecektir. Türkmenlerin koronavirüs salgını karşısında ritüel temelli yaklaşımları ve geliştirdikleri pratiklere yer vermeden önce coğrafyanın nispeten bilinmemesinden hareketle Türkmensahra coğrafyası hakkında bilgi verilmesi sosyo-kültürel çevrenin anlaşılması bağlamında yararlı olacaktır.

1. Türkmensahra Coğrafyası

İran'ın kuzeydoğusunda yer alan Türkmensahra bölgesi, batısında Hazar Denizi; kuzeyinde Türkmenistan; doğusunda Kuzey Horasan; güneyinde Semnan eyalet sınırını oluşturan Elburz sıra dağlarıyla çevrili 20.328 kilometrekarelik bir alanı

kapsamaktadır. Mazenderan eyaletine bağlıken 1376/1997 yılında bağımsız bir eyalet olan Golistan-Türkmensahra coğrafyası(Recai, 1395/2016: 14) eyalet merkez şehri Gurgan başta olmak üzere Bender Gaz, Bender Türkmen, Kümüştepe, Kordkuy, Maravatepe, Kelale(Ayderviş), Günbed Kavus, Azadşehir, Minudeşt(Hacılar), Aggala, Aliabad, Rameyan şehirleri ve bu şehirlere bağlı nahiye ve köy merkezlerinden oluşmaktadır.

Bölgede nüfus çoğunluğunu oluşturan Türkmenlerle beraber; Kazak Türkleri, Azerbaycan Türkleri, Tat, Fars, Beluç, Lor, Kürt ve Zabuliler yaşamaktadır.² Etnik gruplar bağlamında oldukça girift bir yapı barındıran Türkmensahra bölgesinde, Türkmenler; Günbed Kavus, Bender Türkmen, Kümüştepe, Kordkuy, Maravatepe, Kelale, Aggala şehirleri ve bu şehirlere bağlı Hocanepes, İnceburun, Firaki, Anbarolum, Temirkarakuzu, Güllüdağ nahiyelerinde, köy yerleşimlerinde yaşamaktadırlar.

Bölgede yaşayan Türkmen boylarının büyük bir çoğunluğunu Yomut ve Göklen boyuna bağlı uruk ve tireler oluşturmaktadır. Bununla birlikte az sayıda Teke boyuna bağlı uruk ve tireler de bölgede varlığını sürdürür. Yomut boyu; Düveci, Gocuk, Koçek, Ak, Atabay ve Caferbay uruklarından oluşur. Yomut boyunun nüfus yönünden çoğunluğunu ise

² Gurgan merkezde ve Günbed Kavus'un Çayboyu Mahallesinde Kazak Türkleri; Minudeşt(Hacılar) ve Azadşehir'de Geray Türkleri; Rameyan ve Aliabad'da Farslar; Kümbet Kavus'ta az sayıda Beluç; Gurgan'da az sayıda Lor ve Kürt; Türkmen nüfusunun yanında bölgede bulunmaktadır. Bununla beraber Güneydoğu İran kökenli bir kavim olan Zabuliler Kelale şehrinde Türkmen nüfusunun yanında ikinci büyük çoğunluğu oluşturmaktadır.

Atabay ve Caferbay uruklarına bağlı tireler teşkil etmektedir. Atabaylar; Aggala, Kümbet Kavus, Maravatepe, İnçeburun şehirlerinde yaşarlar. Etrek nehrinin kuzeydoğusunda, Sahra bölgesinde yaşayan Atabaylara ‘Çarva’ denilmektedir.³ Temel geçim kaynakları hayvancılık olan Çarvalar, yaylak-kışlak hayatı sürmektedir. Caferbaylar ise Hazar Denizi kıyı şeridinde; Bender Türkmen, Hocanepes, Kümüştepe şehirleriyle birlikte Kümbet Kavus’ta yaşarlar. Hazar Denizi kıyı şeridinde yaşayan Caferbaylara ‘Çomru’ denilmektedir.⁴

Göklen boy ve urukları, ormanlık alanlarda, dağ köylerinde toprağın verimli suyun bol olduğu; Kelale, Kümbet Kavus, Güllüdağ şehirlerinde yaşarlar. Kelale ve Güllüdağ şehirlerinde nüfusun çoğunluğunu Kayılar oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra Bayat, Bayındır, Dodurga uruğuna bağlı köyler de bulunmaktadır.

Teke boyuna mensup uruk ve tireler, Türkmenistan sınırına yakın yerlerde yaşarlar. Zamanla Tekelerin bir kısmı Bojnurd’a göç etmiştir. Bunların yanı sıra Türkmensahra eyaletine bağlıyken günümüzde Kuzey Horasan eyaletine dâhil edilen; Bocnurd’un 200 km kuzeybatısında yer alan Jergelan bölgesinde Nohur taifesi yaşamaktadır (Koçak, 2020: 373-374).

³ Çarvaların temel geçim kaynağı, deveciliktir. Çarvalar, devenin çalını(sütü)şehir merkezlerinden gelen mandıra sahiplerine veya küçük esnaflara satarak geçimlerini sağlarlar.

⁴ Caferbayların yaşadıkları yer Hazar Denizinin kıyısı olması dolayısıyla balçığı andırdığından dolayı burada yaşayan Caferbaylara “Çomru” (çomru>çomuru>çomur>çamur) denilmektedir.

2. Kültürel Bağlam ve Koronavirüs

Bir folklor unsurunun algılanması ve yorumlanması hususunda en geniş çerçeve çizen kültürel bağlam; toplumun hayat tarzının farklı cephelerini, anlam sistemlerini ve sembolik ilişkilerinin tahlil edilmesinde çözümleyici perspektifler sunmaktadır (Amos, 1993: 217). Dolayısıyla herhangi bir durum karşısında icra edilen ritüelin özelliğini anlayabilmemiz için icra edildiği toplumun kültürel özelliklerini bilmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle Bir halkın ritüel temelli yaşamı yalnızca kültürleri hakkında kapsamlı bir bilgiyle anlaşılabilir. Kültürel bağlamın anlaşılmasıyla toplumda uygulanan sihir, tören ve ritüel temelli yaklaşımların içeriği yorumlanabilmektedir (Bascom, 1954)

Bu bakımdan 2019 yılı Aralık ayı içerisinde Çin'in Vuhan şehrinde ortaya çıkan ve kısa sürede dünyanın birçok bölgesine yayılan koronavirüs salgını, benzer belirtiler gösterse de toplumların nezdinde kendi sosyo-kültürel yapılarından hareketle kabul edilmiştir. Dolayısıyla koronavirüs hastalığını çevreleyen sosyal çerçeve; gelenek, inanç, aile yapısı ve din gibi farklılıklar, salgına karşı dünya halklarının farklı tepkiler göstermelerine yol açmıştır. Bu bakımdan, toplumların hastalığa karşı birtakım pratikler geliştirmesi ve salgını yorumlama biçimleri ait oldukları kültüre bağlı olarak şekillendiği söylenebilmektedir⁵ (Trotter; Chavia; Leon, 1997: 41-

⁵ Bir kültürün üyesi olarak birey, çok hızlı yemek yediği için midesinde oluşan ağrılardan dolayı Alka-Seltzer(ağrı kesici) alırken başka bir kültürden birey ise çok fazla yemek yediği için midesinin sıcak olduğuna inanır ve ferahlatıcı bir bitki tüketir. Bir kültürde hasta olmak sorumluluktan kurtulmak anlamına gelirken, başka bir kültürde zayıflığın açık bir kabulü olabilir.

42). Söz gelimi, koronavirüs salgınına karşı Brezilya'daki Protestan halk, ulusal bir oruç tutma ve dua günü ritüeli geliştirirken(Url-1) İran'da Şia inancına mensup kişiler ise İmam Rıza Türbesi'nin demirlerini yalayarak(Url-2) sosyo-kültürel ve dini kabullerinden hareketle pratikler geliştirmişlerdir. Dolayısıyla toplumlar, aynı salgın hastalığın belirtilerine sahip olmalarına rağmen sosyo-kültürel bağlamlarından hareketle farklı ritüeller geliştirmişlerdir.

Bu bağlamda Türkmensahra-Horasan Türkmenlerinin koronavirüs salgınına karşı geliştirdikleri ritüellere bu perspektiften bakılabilmektedir. Mart ayı itibariyle bölgede görülen ilk vakaların ardından Türkmenlerin; günlük yaşamlarında yer verdikleri unsurlardan geleneğin dinamik yapısı bağlamında ritüel temelli yaşamlarına yeni ritüeller kazandırdıkları söylenebilmektedir. Bir başka ifadeyle Türkmenler, halk yaşamı için olağanüstü sayılabilecek salgın döneminde ve modern tıbbın çare bulamadığı bir zaman diliminde kendi geleneksel birikimlerinden ve dünya görüşlerinden hareketle koronavirüs salgınına karşı ritüel temelli çareler aramışlardır.

3. İlk Vakaların Arifesinde 'Seçimler' ve Koronavirüs

Türkmensahra-Horasan bölgesinde görülen ilk vakaların kuluçka süresi bakımından milletvekilliği

Kültür, hastalığı şekillendiren temel olgu olarak karşımıza çıkar. Daha fazla bilgi için Bkz. 'The Cultural Context of Illness' (Trotter; Chavia;Leon, 1997: 41-42).

seçimlerine işaret edilebilmektedir. 2020 yılı Şubat ayı içerisinde İran İslam Meclisi 11.Dönem milletvekilliği seçimlerine hazırlanan Türkmenler arasında seçim çalışmaları, dünya üzerinde herhangi bir ülkenin seçim çalışmalarında görülebilecek yoğunluk ve rekabet ortamına sahne olmuştur. Seçim irtibat bürolarında günün erken vakitlerinden gece yarısına kadar dolup taşan insanlar, salgının Türkmenler arasında yayılması için gerekli şartları oluşturmuşlardır.

Seçim çalışmaları sırasında İran'ın Kum kentinde 18 Şubat tarihli görülen ilk vakalara rağmen Türkmenler arasında koronavirüs salgını, gündem oluşturacak kadar dikkat çekmemiştir. Salgın; 21 Şubat tarihinde yapılan milletvekilliği seçimlerinden sonra 22 Şubat sabahı, Türkmensahra seçim bölgesinde 6 milletvekilliği sandalyesinden 4'ünü kaybeden Türkmenler arasında, 'Korona kâseli' , 'Sowuklama kâseli' tabiriyle gündem oluşturmaya başlamıştır.⁶ Gündemin değişmesiyle birlikte Türkmenler, koronavirüsün tıpkı grip hastalığında olduğu gibi geçici bir hastalık olduğunu tasavvur etmişlerdir(K.K.1, K.K.2, K.K.3, K.K.4).

Türkmenler arasında durumun ciddiyeti Türkmensahra eyaletinde şubat sonu itibariyle Cuma namazlarına izin verilmemesinden sonra anlaşılmaya başlandığı söylenebilmektedir(Url-3) Eyalet genelinde 1 Mart tarihi itibariyle koronavirüs salgınına bağlı üç ölümün gerçekleşmesi(Url-4) ve 6 Mart tarihi itibariyle Türkmensahra-Horasan eyaletine bütün giriş ve çıkışların kapatılması(Url-5) halk arasında

⁶ Türkmensahralı Türkmenler, hastalık terimi için 'Kâsel' veya 'Meriz' ifadesini kullanırlar.

korku ve paniğin artmasına neden olmuştur. 8 Mart tarihi itibarıyla Türkmensahra eyaletinde bulunan hastanelerin %100 doluluk oranına ulaşması(Url-6) ve ardı ardına gelen ölüm haberleriyle birlikte Türkmenler, hastalığın bilinen bir tedavisinin olmamasından dolayı sosyo-kültürel bağamlarından hareketle koronavirüse karşı birtakım ritüel temelli pratikler geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Mart ayının ilk haftasından itibaren eyalet genelinde sosyal hayatın durma noktasına geldiği bir dönemde Türkmen kanaat önderleri koronavirüs salgınına karşı tavsiyelerde bulunarak Türkmen toplumu üzerindeki tayin edici ve belirleyici rollerini sürdürmüşlerdir.

4. Salgına Karşı İlk Telkinler: Ahundluk Kurumu Ritüelleri ve Koronavirüs

Türkmen toplumunda statü bakımından aile kurumundan sonra gelen “Ahundluk Kurumu”nun sosyal ve kültürel fonksiyonları bağlamında çok yönlü bir kurumu ihtiva ettiği söylenebilmektedir. Ahundluk kurumunun Türkmensahra-Horasan’da kurduğu medreselerde 12 yıl eğitim görerek toplumda statü elde eden ahundlar⁷; Türkmen toplumunun dini vecibelerini yürütmekle yükümlü olmalarının yanı sıra doğum, evlilik ve ölüm ritüellerinde birtakım

⁷ Farsça ‘Efendi’ anlamına gelen ‘Ahund’ kelimesinin halk arasındaki telaffuzu ‘Ahun’ dur. Geçmiş dönemlerde Buhara ve Hive’de eğitim görerek Türkmen toplumunu irşad eden ahundlar, günümüzde Türkmensahra’da kurdukları medreselerde eğitim görmektedirler. Nakşibendi şeyhi Şeyh Osman Siraceddin’e bağlı bulunan ahundların tamamına yakını Nakşibendi’dir. Hemen hemen her Türkmen’in evinde Şeyh Osman ve Türkmenlerin büyük ahunu Yarcan Ahund’un duvara çerçeveslenmiş siyah-beyaz fotoğrafları bulunmaktadır.

pratiklerin icrasını da gerçekleştirirler. Kız isteme veya Türkmen toplumundaki yaygın adıyla ‘Gudalık olma/alma’ ritüelinde hayat pahalılığına göre değişen ‘Anne hakkı/başlık parası’ miktarını ahundlar belirler. Genç çiftlerin nikâhını yine onlar kıyar, doğum ritüelinde bebeğin kulağına ezanı ahundlar okur (K.K.4, K.K.5, K.K.6) ölüm ritüellerinden yine onlar sorumludur.

Bununla birlikte ahundlar, Türkmenlerin geleceğini belirleyen çeşitli eğitim ve siyasi unsurların tayin edicisi konumundadır. Söz gelimi ahundlar, yükseköğretim eğitimlerini tamamlayan öğrencilerin tez savunmaları katılabilmekte ve jüri üyesi olabilmektedir⁸ (K.K.7). Seçim çalışmalarında Türkmenler arasında kimin milletvekili adayı olarak gösterileceğine de yine ahundlar tarafından karar verilmektedir. Ahundluk kurumunun bu çok yönlü işlevi, onların koronavirüs gibi olağanüstü durumlarda da Türkmen toplumuna kanaat önderliği yapmalarına salık vermiştir. Başka bir ifadeyle Türkmen toplumunun ‘bilirkişileri’ sayılan ahundlar; koronavirüs vakalarıyla birlikte Türkmen toplumunda oluşan korku ve panik havasına karşı telkinlerde bulunarak sosyal ve kültürel fonksiyonlarının gerekliliklerini yerine getirmişlerdir.

Bu bağlamda Türkmen ahundların koronavirüs hakkındaki ilk telkinleri onun bir imtihan aracı olduğu yönündedir. Koronavirüsten korunmanın yolu olarak tövbe etmeyi işaret eden ahundlara göre koronavirüs;

⁸ Günbed Kavus Üniversite Yüksek lisans öğrencisi Oğulbibi Karaerkekli’nin aktardığına göre tez jürisinde Firaki nahiyesi ahundlarından Ahmet Ahund da bulunmuştur.

insanların kulluk görevlerini yerine getirmedikleri için Tanrı tarafından gönderilen ilahi bir cezalandırma sembolüdür.

Göklenlerin Kayı taifesinden olan Güllüdağlı İsmail Ahund'a göre koronavirüsünden korunmanın ilacı tövbe etmektir. Türkmen toplumuna tövbe etmeyi telkin eden İsmail Ahund, koronavirüsten tövbeyle korunmanın gerektiği hususunda yazdığı bir koşgu/koşmayla görüşlerini Türkmen halkına duyurur:

Şo derdyň ady bolsa korona
Basym tiz ýetişir gyýbet wuraňa
Käfen näsib bolmaz şunđan öleňe
Şo derdyň äläjy towbe gardaşlar (K.K.8).

Türkmen toplumundan tam bir taassupluk hali bekleyen İsmail Ahund'a göre koronaya yakalanan kişiler gıybet ettiklerinden dolayı çaresi bulunmayan derde yakalanmışlardır.

Maravetepeli ahund Aşir Muhammed Raufi'ye göre her bir hastalık gibi koronavirüs de bir nişanı ile gelmektedir. İnsan zihni koronavirüsle meşgul olduğu müddetçe kişinin koronaya yakalanması kaçınılmazdır. Aşir Ahund'a göre insan zihninin psikolojik temelleri, virüse yakalanmadaki temel bağlayıcı unsurdur:

Bilişiniz ýaly şo günler korana kăseli dilden dile geçip äwden äwe ady wa awazasy ýaýrap waryýär. Her byr kăseler merizjilik byr nişay bileň geliýär. Misal uçun adamyň endamyňda täp ediyär gyzdyryýär. Ýa da soguklama kăseler bedene girende döreyär . şo wakıt korana kăseler sowuklama kăseler ýali elbette önjekilerden güçlerek bolupdur. ýöne beter korona korana deýip üns werip durmaň. Her zatý kân

gaýtalasaň fikretseň hatta baýlyk garyplyk saglyk merizjilik zihiniň issäýi oýunçuga çykyýär. Ýadyňa salarsaň ýanyňa gelir(K.K.9).

Göklenlerin Dodurga uruğundan Nasir Ahun ise kitle iletişim araçlarının korona salgınını abarttığını, virüsten korunmak için takılan maskelerin ise hem iyi hem de kötü olduğunu söyler. Türkmen halkına yeme-içme hususunda bazı tavsiyelerde bulunan Nasir Ahun'a göre günde 5 tane hurma yemek koronaya karşı iyi gelmektedir. Akşam vakti ise kesinlikle yemek yenilmemelidir. Nasir Ahun, 2020 yılı temmuz ayı itibariyle koronavirüsün geçeceğini düşünmüştür:

“Äziz doganjyklar radýýo teläwizýon gorkutuýor. Böýle dyýäl biliň gorananyň önünde daýowrak boluň. Şamlary ýýýmäseňiz gowy. Gyzgin suw sabunla ýuwuň elni. Günde ýýýyp bilseňiz beş tanä hurma beter gow bolur. Mask hem gowy hem ziýany bar. tommuz ýakin şoňda sowuk geçip waryýär ulkanyň saglygy gelär” (K.K.10).

Bu bağlamda, koronavirüs salgınına karşı ahundların; bireysel yaratıcılıklarından ve sosyo-kültürel çevrelerinden hareketle birtakım pratikler geliştirdikleri görülmektedir. Tövbe etmeyi manevi bir savunma kalkanı olarak Türkmenlere tavsiye eden İsmail Ahun ve günde 5 tane hurma yemenin koronavirüse iyi geleceğini söylenen Nasir Ahun'un bu tavsiyeleri, medrese kültüründen gelen dini tutumların bir çıktısı olarak değerlendirilebilmektedir. Öte yandan Nasir Ahun'un; Türkmen toplumuna akşam vakti yemek yememelerini öğütlemesi, sosyo-kültürel bağlamın pratiğin oluşum temelini açıklaması bakımından önem arz etmektedir. Nasir Ahun'un

Türkmenler arasında söylenen, “Sabah yemeğini kendin ye, öğle yemeğini dostunla ye, akşam yemeğini düşmanınla ye” (K.K.11) vecizesinden hareketle akşam yemeğinin koronavirüse neden olabileceğine ilişkin kanaati sosyo-kültürel bağlamın ritüellerin oluşumundaki işlevi bakımından bir fikir verebilmektedir. Ahundluk kurumunun sosyo-kültürel çevreden hareketle oluşturdıkları ritüeller, kısa süreli hayata geçirilse de virüse karşı etkilerinin olmadığını gören Türkmenler, yeni pratikler geliştirmişlerdir.

5. Hayvanların Evliyası ‘Deve’ ve Koronavirüs

Türkmensahra-Horasan Türkmenleri arasında deve, ‘hayvanların evliyası’ olarak kabul edilmektedir (K.K.12, K.K.13, K.K.14, K.K.15). Deveye atfedilen bu kutsallık, Türkmenler arasında çeşitli inançlara bağlı pratiklerde karşımıza çıkar. Söz gelimi, deve etinin ve sütünün her derde deva olacağına inanılır. Yeni doğmuş bebeğin beşiği hazırlanırken bebeği nazardan koruyabilmek için beşiğe deve yününden yapılmış bir alacaip asılır. Çocuğu olmayan kadınlar, deve derisinin altından geçirilir((K.K.12, K.K.13, K.K.14, K.K.15, K.K.16).

Deve kültürüne bağlı inanışlar, ritüeller ve pratiklerin özellikle göçrev Türkmen Çarva topluluğu arasında yaygın olduğu söylenebilmektedir. Çöl ikliminin hâkim olduğu yazın ortalama sıcaklığın 45 dereceyi bulduğu Türkmensahra’nın Sahra bölgesinde yaşayan Çarvalar için develer, hayatın tam merkezinde kabul edilir. Çarvalar, develere bağlı

yaşam tarzını “Devem var, dünyam var” sözleriyle ifade ederler⁹ (K.K.12, K.K.15, K.K.16).

Göçerev Çarva Türkmenleri arasında koronavirüs vakalarının görülmesinin ardından geleneğin dinamik yapısı içerisinde deve kültürüne bağlı ritüellerin yeni bir forma kavuştuğu söylenebilmektedir. Başka bir ifadeyle deveyi “hayvanların evliyası” olarak tasavvur eden Türkmenler, koronavirüs salgını karşısında deveye kurtarıcı hüviyeti nazarıyla yaklaşarak yeni ritüeller yaratmışlardır. Çarva Türmenlerine göre koronavirüse yakalanan kişiler, ‘düwe çaly’ (deve sütü) tüketmelidir. Deve sütünün ciğerleri temizlediğine inanan Çarvalar(K.K.12, K.K.15, K.K.16); sosyo-kültürel çevrelerinden hareketle ritüel temelli unsurlara yeni anlamlar ve çatışmalar yüklenerek virüs salgınına karşı korunmanın yollarını aramışlardır.

⁹ Günbet Kavus şehrinin 65 km kuzeydoğusundan başlayarak batıya doğru sıralanan Eğri Boğaz, Çapar Guyma, Garamahir, Ak Bent, Pesjeler, Hayr Hoca, Gızlar, Damak, Küllice, Gukak Burta, Hötten, Kören, Ak Tokay, Türşekli, Daşlı Burun, Şordegiş, Duzolum, Danişment, İnçeburun, Tenli, Uykutepe, Bişiktepe ve Yesirgeçen ovalarında (köylerinde) yaşayan göçerev Çarvalar deve yetiştirmeciliğine bağlı bir yaşam sürerler. Çöl iklimi sebebiyle başlıca geçim kaynakları deve yetiştiriciliği olan Göçerev Çarvalar, devenin çalını (sütünü) şehir merkezlerinden gelen büyük mandıra sahiplerine satarak geçimlerini temin ederler.

6. İsvan Tüketmek/Üzerlik Yakmak ve Koronavirüs

En eski zamanlardan günümüze bedensel ve ruhsal rahatsızlıkların tedavisi için kullanılan üzerlik; özellikle sebebi bilinmeyen hastalıkların tedavisinde ritüel özelliği ön plana çıkartılarak kullanılmıştır. Kötü ruhlardan ve kem gözlerden korunmak amacıyla toplumlar üzerlik otundan faydalanmışlardır (Emeksiz, 1998: 229-232).

Bu bağlamda tarihin en eski devirlerinden beri toplumlar tarafından ritüel amaçlı kullanılan üzerlik otunun Türkmenler arasında da ritüel temelli kullanıldığı söylenebilmektedir. Türk kültür ekolojisi içerisinde farklı adlarla adlandırılan üzerlik otu¹⁰ (Akalin, 1993: 253-254), bölge Türkmenleri arasında 'İsvan veya Üzerlik' adıyla anılır¹¹.

Türkmen kültüründe; toylarda, düğün ritüelinin bitiminde gelin yeni evine getirilirken üzerlik yakılır. Tütsülemek' olarak da nitelendirilen bu ritüelin işlevi, gelini kem gözlerden koruyarak onun yeni evine uğur getirmesini sağlamaktır (K.K.12, K.K.14). ilk vakaların ardından Türkmenler arasında üzerlik otunun koronavirüsü yok ettiğini, virüsün vücuda girmesini engellediğine(K.K.17) ilişkin algı oluşmaya

¹⁰ Eski zamanlardan beri çeşitli tedavilerde kullanılan üzerlik otu; Türkiye ve Azerbaycan Türkçesinde 'üzerlik' , Kırım Tatarcasında 'özerlik' , Özbek Türkçesinde 'yuzarlık' , Kazakça, Kırgızca, Uygurcada 'adraspan' ve 'adıraşman' olarak bilinmektedir.Daha fazla bilgi için Bkz. (Akalin,1993: 253-254)

¹¹ Yomut, Göklen ve Teke boy ve urukları arasında 'üzerlik' olarak adlandırılan bu bitki, Jergelan'da yaşayan Nohur Türkmenleri arasında 'İsvan' adıyla bilinmektedir. İsvan kelimesinin Farsça üzerlik anlamına gelen 'İspend' kelimesinin dönüşümü olduğu düşünülmektedir.

başlamıştır. Daha önce sadece toyların bitiminde yakılan üzerlik otu tohumları, koronavirüs salgınıyla birlikte değişen şartlar içerisinde yeniden yorumlanarak sürdürülebilir ritüel temelli yaşamın dinamik yapısını göstermiştir.

Sonuç

En eski salgın dönemlerinden günümüze salgın hastalıkların toplum hayatını etkileyen biçimlendiren ve dönüştüren etkilerinin olduğu söylenebilmektedir. Bu bakımdan savaşlardan sonra toplum hayatında yıkıcı sonuçlar doğurabilen salgın hastalıklara karşı insanlar, ait oldukları toplumun sosyo-kültürel bağlamlarından hareketle birtakım ritüeller geliştirerek hastalıklardan korunmanın yollarını aramışlardır.

Bu bağlamda 2019 yılı Aralık ayı içerisinde Çin'in Vuhan kentinden ortaya çıkan daha sonra 2020 Şubat ayı içerisinde İran coğrafyasına yayılan koronavirüs salgını karşısında Türkmenler; modern tıbbın çaresiz kaldığı bir zaman diliminde inanç sistemlerinden ve kültürel kabullerinden hareketle ritüel temelli pratikler geliştirmişlerdir. Bölge Türkmenlerinin koronavirüse karşı geliştirdikleri yeni ritüellerin temelini; hastalığı çevreleyen sosyal çerçeve olarak kabul edebileceğimiz; toplumun inanç sistemi, aile yapısı ve dünya görüşüne bağlı tasavvurların oluşturduğu değerlendirilmektedir.

Bu bakımdan, toplumların salgın hastalıklar gibi çaresiz kaldığı durumlarda, hastalığın sağaltılmasına ilişkin kültürel bağlamlarından hareketle birtakım yeni pratikler geliştirdikleri ve bu pratiklerin geleneğin

dinamik yapısı içerisinde yeni anlamlar kazanarak toplum yaşamına yön verdiği yorumlanmaktadır.

Kaynaklar

Akalın, Ş. H. (1993). Üzerlik. *II. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu* (20-22 Kasım 1991).

Atkinson, J. (2001). Turning Crises Into Drama: The Management of Epidemics in Classical Antiquity. *Acta Classica*, 44, 35-52.

Bascom, W. (1954). Four Functions of Folklore. *The Journal of American Folklore*, 67(266), 333-349.

Ben-Amos, D. (1993). "Context" in Context. *Western Folklore*, 52(2/4), 209-226.

Byrne, Joseph. P. (2006). *Daily life during the Black Death*. Greenwood Publishing Group.

Emeksiz, A. (1998). Türk Halk Kültüründe Üzerlik. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, vol.28, 229-242.

Ghendon, Y. (1994). Introduction to Pandemic Influenza through History. *European Journal of Epidemiology*, 10(4), 451-453.

Koçak, R. (2020). Mitolojik Tasavvurlar Bağlamında Türkmensahra Türkmenleri Masallarında Hayvan Sembolizmi. *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (21), 370.

Nikiforuk, A. (1995). Mahşerin Dördüncü Atlısı Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi (Çev. Selahattin Erkanlı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Recai, Rahmetullah. (1390), *Dânişnâme-yi Golestân*. Jorjan. Benâm Yayınları.

Trotter, R., Antonio Chavira, J., & León, L. (1997). The Cultural Context of Illness. In *Curanderismo: Mexican American Folk Healing* (pp. 41-60).

Volkmar, B. (2000). The Concept of Contagion in Chinese Medical Thought: Empirical Knowledge versus Cosmological

Order. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 22(2), 147-165.

İnternet Kaynakları

URL-1 <https://www.kibrispostasi.com/c37-DUNYA/n318312-brezilya-cumhurbaskani-koronaviruse-karsi-halki-oruc-tutmaya-cagirdi> (E.T .08.07.2020).

URL-2 <https://www.karadenizgazete.com.tr/dunya/iranda-coronavirusten-korunmak-icin-turbe-yaliyorlar/260352> (E.T. 10.07.2020).

URL-3 <https://golestan.iribnews.ir/fa/news/2658222/این-نماز-جمعه-۳-گلستانی-فوت-۳-گلستانی-فوت> (E.T. 26.04.2020).

URL-4 <https://golestan.iribnews.ir/fa/news/2659226/۳-گلستانی-فوت-۳-گلستانی-فوت> (E.T. 26.04.2020).

URL-5 <https://golestan.iribnews.ir/fa/news/2664055/سفر-ممنوعیت-۳-گلستانی-فوت-۳-گلستانی-فوت> (E.T. 26.04.2020).

URL-6 <https://golestan.iribnews.ir/fa/news/2665337/تخت-ظرفیت-۳-گلستانی-فوت-۳-گلستانی-فوت> (E.T. 26.04.2020).

Kaynak Kişi Dizini

(K.K.1) Sahi Bedehşan, 1984, Ortaokul, Tesisatçı, Günbed Kavus, Türkmensahra.

(K.K.2) Latif Golizadeh, 1975, Üniversite(Doktora), Öğretim Üyesi, Yekowoz Köyü, Kelale, Türkmensahra.

(K.K.3.)Zaher Tavessoli ,1982, Ortaokul, Tüccar, Aggala, Türkmensahra.

(K.K.4) Yahya Koçahki, 1991, Lise, Esnaf, Koçakolum Köyü, Günbed Kavus,Türkmensahra

(K.K.5) Maya Samizadeh, 1966, Üniversite, Yazar, Kelale, Türkmensahra.

(K.K.6)Hatice Koçahki 1966, İlkokul, Ev hanımı, Kul Hacı Köyü, Günbed Kavus, Türkmensahra.

(K.K.7) Bibihan Karaerkekli, 1993, Yüksek Lisans, Öğrenci, Günbed Kavus, Türkmensahra.

(K.K.8) İsmail Alizade, 1972, Medrese, Ahun/İşan, Güllüdag, Türkmensahra.

- (K.K.9) Aşir Muhammed Raufi, 1986, Medrese, Ahun/İşan, Maravatepe, Türkmensahra.
- (K.K.10) Naşir Karaşor, 1967, Medrese, Ahun/İşan, Kazi nahiyesi, Horasan.
- (K.K.11) Çarhacı Berzi, 1959, İlkokul, Çiftçi, Gerkez Köyü, Kelale, Türkmensahra.
- (K.K.12) Şahsanem Muradi, 1974, İlkokul, Ev Hanımı, Kerpiçli Köyü, Jergelan, Kuzey Horasan.
- (K.K.13) Ogulgül Niyazi, 1989, İlkokul, Ev Hanımı, Kerpiçli Köyü, Kuzey Horasan.
- (K.K.14) Bayramtaş Şirmemetli, 1955, İlkokul, Ev hanımı, Kümüştepe, Türkmensahra.
- (K.K.15) Varak Yomuti, 1951, İlkokul, Deve çobanı, İnçeburun, Türkmensahra.
- (K.K.16) Amansultan Tavessoli 1945, İlkokul, Ev Hanımı, Aggala, Türkmensahra.
- (K.K.17) Nar Muhammed Hacı Tumaç 1956, Medrese, Esnaf, Hocanepes, Türkmensahra.

KÜLTÜREL ERGONOMİ VE DEDE KORKUT ETİK KODU'NUN EVRENSELLİĞİ ÜZERİNE TESPİTLER

Findings Regarding the Universality of Cultural Ergonomics and Dede Korkut Code of Ethics

Sacide ÇOBANOĞLU

Dr., Araştırmacı Yazar,
sacidecobanoglu01@gmail.com

Abstract

In our age, humanity is faced with the negative consequences of the technology it has reached. To the extent that he sees the benefits of the technology he has developed, he becomes lonely, alienates himself and loses his values. At this point, all societies are working to regain their lost ethical values. The work in which Turkish cultural ergonomics can be observed in all its aspects and this ergonomic structure is best reflected is the Book of Dede Korkut. Our understanding of ethics plays the most important role in the structuring of our cultural ergonomics. In line with these thoughts, we have put forward the *Metaethics Theory of Folklore* and developed the method of the theory's working method, the *Folklore Justification Metaethics Analysis Method*. The subject of this paper is to exemplify how the ethical values in the Book of Dede Korkut can be transformed into ethical codes within the framework of our theory; The aim of our paper is to exemplify how we can re-format our understanding of ethics, which guides us in our new cultural ergonomics process, which we have begun to live with with the development of technology.

Keywords: Cultural ergonomics, Ethical code, Folklore, Metaethics, Grounding.

1. Kültürel Ergonomi

Kültürel ergonomi kavramı oldukça eski ve oldukça yaygın bir kavramdır fakat kavramın Türk halkbiliminde yeterince kullanılmadığı görülmektedir. Bu bağlamda kültürel ergonomi kavramı açıklanması gereken ve halkbilimin kullanım alanına kazandırılması gereken bir kavramdır.

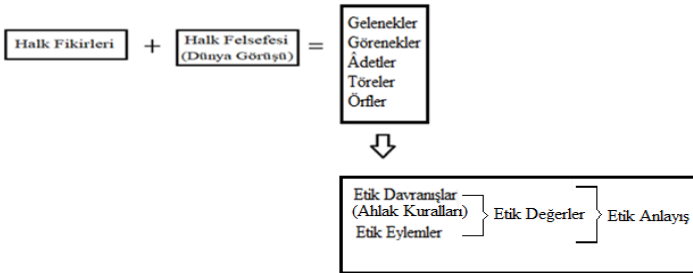
Ergonomi en geniş anlamıyla insan faaliyetinin tüm biçimleriyle ilgilidir. Giderek daha dinamikleşen ve karmaşılaşan bir dünyanın içinde yer alıyoruz. Bugün toplumumuzun tüm yönlerine dokunan derin değişiklikler yaşanmaktadır. Küresel ticaret ve iletişimdeki değişiklikler, bilim ve teknolojiye değişiklikler, ergonominin gelecekteki seyrini etkilemektedir çünkü bunlar insanların teknolojiyle nasıl bir etkileşim içinde olduklarıyla ilgilidir. Tüm bunlar geleceğin toplumlarının ergonomiyi şekillendirmeleri gerektiğini ifade etmektedir (Karwowski, 2001).

Kültürel ergonomi alanında yapılan Waldemar Karwowski (2001), Michael Kaplan (2010), L. Tonya, Smith-Jackson, Marc L. Resnick, Kayenda T. Johnson (2014)'un çalışmalarından yola çıkarak kendi kültürel ergonomimizin işe vuruk tanımını şu şekilde yapabiliriz. Bir eşyanın, bir makinenin kullanışlı, kolay ve işe yarar olması *ergonomi* kelimesiyle karşılanmaktadır. *Ergonomi* kelimesi; Yunanca *iş*, *çalışma* anlamına gelen *ergon* sözcüğü ile *yasa* anlamına gelen *nomos* sözcüklerinin birleşimiyle *çalışma yasası* şeklinde oluşturulmuştur. Kolay kullanılabilirlik anlamına gelen *ergonomi* kelimesinden türemiş olan *ergonomik* sıfatı ise bir ürünün kolay kullanılabilir olması, kullanan ile

uyum içinde bulunması anlamına gelmektedir. Şimdi fiziksel çevrenin insana uyumlaştırılması süreci olarak tanımlayabileceğimiz *ergonomiyi* kültürel açıdan ele alalım. Kültür tanım olarak; halk felsefesini oluşturan duyuş, düşünüş, davranış ve inançlardır. Ergonomiyi *çalışma yasası* olarak tanımlamıştık. Bu bağlamda; bir toplumun sosyo-kültürel kodlarına bağlı olarak yapılan *kültür yasasını*, sosyal yaşam içinde sosyo-kültürel kodların farklı kültürel bağlamlarla sürdürülebilir bir şekilde insana uyumlaştırılma sürecini *kültürel ergonomi* olarak tanımlayabiliriz. Eğer sosyal yaşam içinde, sosyo-kültürel kodların farklı kültürel bağlamlarla sürdürülebilir bir şekilde insana uyumlaştırılma süreci tamamlanmışsa, o zaman ortaya o toplumun kültürel faaliyetlerinin tamamını ifade eden tam anlamıyla teşekkül etmiş *kültürel ergonomik yapı* çıkar. Türk toplumları, uzak geçmişten bu güne kendi coğrafyasından, mitolojik alt yapısından, tarihi arka planından, etik varlığından, kadim geleneklerinden, kendi sosyo-kültürel kodlarıyla yapılandığı kültür yasasıyla halk felsefesini ortaya koyarak *kültürel ergonomik yapısını* oluşturmuş toplumlardır (Çobanoğlu, 2022: 179- 182). Halkbilimciler olarak sahip olduğumuz kültürel zenginliğin, sosyo-kültürel kodlarımız üzerinden devamlılığını sağlamak için gerçekte araştırma alanlarımızdan biri olduğu halde halkbiliminde metin merkezli çalışmalardan bağlam merkezli çalışmalara geçişin uzaması nedeniyle alanımıza dahil edilmemiş etik ve metaetik alanlarında disiplinlerarası çalışmalar yaparak bu alanları da halkbilimine dahil etmemiz gerekmektedir.

2. Halkbilimsel Metaetik Kuram

Dede Korkut Kitabı Türk kültür ergonomisini en güzel yansıtan eserdir bu sebeple çalışma evrenimiz olarak Dede Korkut Kitabı'nı seçtik. Bu düşüncelerimizden hareketle halkbilimi ve metaetik alanlarında disiplinlerarası bir çalışma yaparak *Halkbilimsel Metaetik Kuramı* ortaya koymuş ve *Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselsel Çözümleme Yöntemi* adını verdiğimiz bir inceleme yöntemi geliştirmiş bulunmaktayız. Kuramımız; halk fikirleri yoluyla ulaşılan halk felsefesi, sosyal normların ortaya çıkışlarında bağlam görevi üstlenmekte, sosyal normlar da etik davranışların, etik eylemlerin ve etik değerlerin ortaya çıkışlarında bağlam görevi üstlendikleri iddiasını ortaya koymaktadır. Bu anlamda metaetiğin bir etik sorununa bakarken sorunun çözümünde bir yöntem olarak kullandığı temellendirme yöntemi ile halkbiliminin inceleme yaptığı olgularda dayanak noktası durumunda olan halk fikirlerini ve halk fikirleri ile ulaşılan halk felsefesini (dünya görüşü) ortaya koyması noktasında iki disiplin örtüşmektedir (Çobanoğlu 2021c: 415).



Şekil 1

Özkul Çobanoğlu halk felsefesini; bir toplumun folklorunun bütün unsurlarını içine alacak şekilde kültürüyle örtüştürdüğü, anlamlı hale getirdiği sosyo-kültürel bir düzen, zihinsel, metafizik bir sistematik olarak tanımlamakta ve Alan Dundes'ten yaptığı aktarmada Dundes'in (Dundes 1972) halk felsefesini oluşturan çekirdek birimlerin halk fikirleri olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Levi Claude Strausse da sözlü nakil yoluyla gelen kalıplaşmaların gündelik yaşama uygulanmasını halk felsefesi (Strausse, 1994) olarak tanımlarken halk felsefesini yap-takçılık olarak adlandırmaktadır. Dundes ve Strausse'un işaret ettikleri bu çekirdek birimler, halk fikirleri (folk ideas), bir araya gelerek halk felsefesini meydana getirmektedir (Çobanoğlu 2000: 12-14).

Bu anlamda Halkbilimsel Metaetik Kuram; ahlaksal yaşamı, gelenekler, görenekler, âdetler, töre ve örfleri esas alarak temellendirmekte, olgu ve olaylara dair davranışların nedenini açıklamakta, olgu kümeleri arasında ilişki kurmakta ve tüm bunlardan hareketle kapsamlı bir önerme olarak ahlâksal yaşam; gelenekler, görenekler, âdetler, töre ve örfleri esas alarak temellendirilebilir önermesini ortaya koymaktadır (Çobanoğlu 2021a: 297-299).

3. Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselsel Çözümleme Yöntemi

Halkbilimsel Temellendirme Metaetikselsel Çözümleme Yöntemi halkbilimsel olgu ve olaylardaki etik unsurları incelemek amacıyla geliştirilmiştir ve yöntemin özünü *Halkbilimsel Temellendirme* oluşturmaktadır. Metaetik özünde *Bir ahlâk yargısı nedir?* ve *Bir ahlâk yargısı mantıksal olarak*

temellendirilebilir mi? (Tepe 2011: 93-98) sorularına cevap aramakta ve etik problemlerinin çözümü için temellendirme yapmaktadır. Ahlak felsefesinde temellendirme, genel olarak bir haklı gösterme, bir belgeleme işlemidir (Onart, 1976: 90-91). Bugüne kadar etik alanında; *Kozmolojik Temellendirme*, *Teolojik Temellendirme*, *Antropolojik Temellendirme* (Özlem, 2015: 28-33) ve *Sosyolojik Temellendirme* (Cevizci, 2015: 9) kullanılmaktaydı. Biz bu temellendirmelere bir temellendirme daha ekliyoruz, bu temellendirmenin adı *Halkbilimsel Temellendirme*dir. Halkbilimsel Temellendirmeyi şöyle tanımlamaktayız; etik değerlerin oluşumlarında bağlam görevi üstlenen sözlü kültür ürünlerinin, sosyal normların, ritüellerin, maddi kültür unsurlarının halkbilimsel anlamda halk fikirleri ve metaetikselsel anlamda önermelerle gerekçelendirilmelerine Halkbilimsel Temellendirme diyoruz. Metaetiğin bir etik sorunun çözümünde bir yöntem olarak kullandığı temellendirme yöntemi ile Halkbiliminin inceleme yaptığı olgularda çıkış ve dayanak noktası durumunda olan halk fikirlerini ve halk fikirleri ile ulaşılan dünya görüşünü ortaya koyması iki disiplinin örtüştüğü noktadır. Halkbiliminin etik olay ve olgulardan yola çıkarak belirlediği halk fikirleri, metaetikte önermeler olarak karşılık bulmaktadır. Yöntemimiz şu şekildedir (Çobanoğlu, 2021a: 299-302).

Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemi

1. Anlatıdaki Beşerî ve Dinî (Olumlu, Olumsuz)
Halkbilimsel Anlamda *Etik Eylemlerin*; Metaetiksel
Anlamda *Moral Olguların* Tabloları

a) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumlu
Etik Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumlu
Moral Olgular* Tablosu

b) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumsuz
Etik Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumsuz
Moral Olgular* Tablosu

c) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumlu Etik
Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumlu Moral
Olgular* Tablosu

d) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumsuz Etik
Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumsuz Moral
Olgular* Tablosu

e) Metaetiğin Cevap Aradığı Etik Eylemlerin/Moral
Olguların Varlığı ve Doğruluğuyla İlgili Sorular;

e.1) Anlatıda Halkbilimsel Anlamda *Etik Eylemler*;
Metaetiksel Anlamda *Moral Olgular* Nelerdir?

e.2) Anlatıda Halkbilimsel Anlamda *Etik Eylemlerin*;
Metaetiksel Anlamda *Moral Olguların* Tasnifi
Mümkün müdür?

2. Anlatıdaki Beşerî ve Dinî (Olumlu, Olumsuz)
Halkbilimsel Anlamda *Etik Eylemlerin Bağlamsal
Halk Fikirleri*; Metaetiksel Anlamda *Moral Olguların
Bağlamsal Önergeleri*

a) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumlu
Etik Eylemlerin Bağlamsal Halk Fikirleri*; Metaetiksel

Anlamda *Beşerî Olumlu Moral Olguların Bağlamsal Önergeleri*

b) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumsuz Etik Eylemlerin Bağlamsal Halk Fikirleri*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumsuz Moral Olguların Bağlamsal Önergeleri*

c) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumlu Etik Eylemlerin Bağlamsal Halk Fikirleri*; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumlu Moral Olguların Bağlamsal Önergeleri*

d) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumsuz Etik Eylemlerin Bağlamsal Halk Fikirleri*; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumsuz Moral Olguların Bağlamsal Önergeleri*

e) Metaetiğin Cevap Aradığı Etik Eylemlerin/Moral Olguların Etik Değerlere Kaynak Olmalarının Yöntemiyle İlgili Sorular;

e.1) Anlatıda Etik Değerlerin Kaynağı Olan Etik Olgular Var mıdır?

e.2) Anlatıda Etik Değerlerin Kaynağı Olan Etik Olgular Varsa Bunlar Anlatıda Nasıl Yer Alırlar?

3. Anlatıdaki *Beşerî ve Dinî (Olumlu, Olumsuz) Halkbilimsel Anlamla Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Moral Vokabüler* ve Bağlam Numaraları

a) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumlu Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumlu Moral Vokabüler* ve Bağlam Numaraları

b) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumsuz Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumsuz Moral Vokabüler* ve Bağlam Numaraları

c) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumlu Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumlu Moral Vokabüler* ve Bağlam Numaraları

d) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumsuz Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumsuz Moral Vokabüler* ve Bağlam Numaraları

e) Metaetiğin Cevap Aradığı Etik Değerlerin Temellendirilmesi ve Temellendirme Mantığının Yöntemiyle İlgili Sorular;

e.1) Anlatıda Tespit Edilen Etik Değerlerin Temellendirilmesi Mümkün müdür?

e.2) Anlatıda Tespit Edilen Etik Değerlerin Temellendirilmesi Mümkün ise Bir Etik Değerin Temellendirilmesindeki Mantıksal Adımlar Nelerdir?

4. Dede Korkut Kitabı'ndaki Etik Değerlerin Oluşumlarında Bağlam Görevi Üstlenen Geleneklere Göre Bağlam Sayıları ve Bağlam Numaralarıyla Etik İndeksi

a) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumlu Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumlu Moral Vokabüler* Bağlam Sayıları ve Bağlam Numaraları

b) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumsuz Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumsuz Moral Vokabüler* Bağlam Sayıları ve Bağlam Numaraları

c) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumlu Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumlu Moral Vokabüler* Bağlam Sayıları ve Bağlam Numaraları

d) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumsuz Etik Değerler*; Metaetikselsel Anlamda *Dinî Olumsuz Moral Vokabüler* Bağlam Sayıları ve Bağlam Numaraları

5. Dede Korkut Kitabı'ndaki Etik Değerlerin Temellendirilmesi ve Dede Korkut Kitabı'nın Halk Felsefesinin Ortaya Konması

a) Metaetiğin Cevap Aradığı Etik Değerlerin İlkeleri Temsili ve Halkbilimsel Bakış Açısıyla Cevaplanacak Türk Halk Felsefesinin Temsili Etik Değerleri Günümüze Uyarlama Yöntemiyle İlgili Sorular;

a.1) Anlatıda Tespit Edilen Etik Değerler Etik İlkeleri Temsil Eder mi?

a.2) Anlatıda Tespit Edilen Etik Değerler Günümüze Nasıl Uyarlanabilirler?

Şimdi yöntemimizin beşinci maddesi, a şıkında, metaetiğin cevap aradığı sorulardan *Anlatıda Tespit Edilen Etik Değerler Günümüze Nasıl Uyarlanabilirler?* sorusu bağlamında kültürel ergonomimizde var olan olumlu etik değerleri, farklı sebeplerle yitirmemiz nedeniyle olumsuz etik değerlere dönüşmesi ve bu olumsuzlukları günümüzde nasıl giderebiliriz noktasında bir inceleme yapacağız.

4. Dede Korkut Etik Kodu'nun Evrenselliğinde Türk Kültüründe Kadına Saygı

Dede Korkut Kitabı'nda *kültürel ergonomi sürecini* tamamlamış, kültür ergonomimize uygun olan etik değerlerimiz ne yazık ki günümüzde değişiklik göstermektedir. Günümüzde bazı etik değerlerimizi yitirmiş olduğumuzu ya da yeni etik değerlere sahip

olduğumuzu, etik anlayışımızın değiştiğini söylemek mümkündür. Konuyla ilgili daha önceki çalışmamızda, Dede Korkut Kitabı'nda 173 olumlu ve olumsuz etik değer tespit edilmiştir. Olumlu ve olumsuz etik değerlerin toplam bağlam sayısı 929'dur. 126 olumlu etik değer 777 bağlam sayısı; 47 olumsuz etik değer 152 bağlam sayısı ile Dede Korkut Kitabı'nda yerlerini almaktadırlar (Çobanoğlu, 2021a; 2021b). Dede Korkut Kitabı bir etik kodu durumundadır.

Günümüzde bütün meslekler, kurumlar, şirketler bir etik kod çerçevesinde hareket etmektedirler. *Etik kod*; bir meslek, bir kurum veya bir şirketteki kararları ve davranışları yöneten etik ilkeleri ana hatlarıyla belirleyen kurallardır. Bu anlamda etik kodu; bir toplumun nasıl davranması gerektiğini ortaya koyan bakış açısı olarak ele alıp Dede Korkut'un içerdiği olumlu ve olumsuz değerlerle Türk halk felsefesinin etik kodunu ifade etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Dede Korkut'taki *kadına saygı, doğaya sevgi, barış, akılcılık, merhamet, dayanışma, cömertlik, misafirperverlik, yiğitlik* gibi etik değerler evrensel etik değerlerdir. Bu evrensel değerlerimizden kadına saygı, Dede Korkut Kitabı'nda büyük önem taşıyan fakat günümüzde yitirmeye yüz tutan etik değerlerimizden biridir. Bu noktada Halkbilimsel Metaetik Kuram çerçevesinde Dede Korkut'ta örneklediğimiz etik değerlerimizi güncelleyerek günümüze nasıl uygulayabileceğimiz konusuna bakalım.

Dede Korkut Kitabı'nda ahlakî anlayış içinde bir alpkadın tipinin varlığı görülmektedir. Alp kadın örneklemine Dirse Han'ın hatununu, Banu Çiçek'i, Boyu Uzun Burla Hatun'u ve Selcen Hatun'u

görmekteyiz. Dede Korkut'ta alpkadın tipinin yeri olduğunun ifadesi söylemler tablosu şu şekildedir:

1.38. Ahlaki Anlayış İçinde Alpkadın Tipinin Yeri Olduğunun Göstergesi Olarak Dirse Han'ın Hatununun Oğlunu Aramaya Çıkacağını Beyan Etmesi
3.26. Ahlaki Anlayış İçinde Alpkadın Tipinin Yeri Olduğunun Göstergesi Olarak Banu Çiçek'in Bamsı Beyrek ile At Yarıştırması Ok Atması ve Güreşmesi
4.30. Ahlaki Anlayış İçinde Alpkadın Tipinin Yeri Olduğunun Göstergesi Olarak Burla Hatun'un Oğlunu Aramaya Çıkacağını Beyan Etmesi
6.2. Kanturalı'nın Ahlaki Anlayış İçinde Alpkadın Tipinin Yeri Olduğunu İfade Eden Evleneceği Kızda Olması Gereken Özellikleri Sıralaması
6.35. Ahlaki Anlayış İçinde Alpkadın Tipinin Yeri Olduğunun Göstergesi Olarak Sarı Donlu Selcen Hatun'un Kılıcını Eline Alarak Atına Atlayıp Savaşa Girmesi

Ahlaki Anlayış İçinde Alpkadın Tipinin Yeri Olduğunun İfadesi
Söylemler Olumlu Etik Değeri Tablosu

Alp kadınlar tıpkı bir erkek gibi yanına asker ve hazine olarak at biner, ok atar, güreşir, savaşa gider ve savaşır. Oğuz kadınları fiziksel yönden güçlü ve sağlıklı, duygusal yönden sağlam karakterli kadınlardır. Özgür ve bağımsızdırlar. Dede Korkut Kitabı'nda alp kadını beş bağlamda görmekteyiz (Çobanoğlu 2021b: 1206-1207). Birinci bağlam; Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde, kayıp oğlu Boğaç'ı aramaya çıkan Dirse Han'ın hatunudur. İkinci bağlam; Bamsı Beyrek hikâyesinde Bamsı Beyrek ile

at yarıştıran, ok atan ve güreşen Banu Çiçek'tir. Üçüncü bağlam; kayıp oğlu Uruz'u aramaya çıkan Kazan Bey'in eşi Burla Hatun'dur. Dördüncü bağlam; kılıcı ile savaşan ve eşi Kanturalı'yı ölümden kurtaran Selcen Hatun'dur. Beşinci bağlamda, Kanturalı babası Kanlı Koca'ya evleneceği kızın taşınması gereken özellikleri sıralamakta ve bir alp kadını tiplemesi yapmaktadır. Kanturalı babasına şöyle demektedir: Baba, bana seni evlendireyim dersin ama benim istediğim kız, ben yerimden kalkmadan gideceğim yere varmış olmalı, ben kara koç atımama binmeden o binmiş olmalı, ben kâfir iline varmadan o varmış, baş kesmiş ve kestiği başı bana getirmiş olmalı der. Kanlı Koca oğluna kızar ve: Oğlum sen kendine kız istemiyorsun ki sen kendine yiyip içip gezmek, hoş zaman geçirmek için cilasun bir bahadır, bir arkadaş istiyorsun, der. Kanturalı üsteler, Bak canım babam, şimdi gidip bana cilili bicili bir Türkmen kızı alıp getirirsin hani öyle ki dengemi kaybedip üzerine düşsem karnı yırtılacak cinsten, bak sakın ha! Sakın bana öyle narin bir kız alıp getirme, der (Ergin 1986: 76).

Gerek Kanturalı'nın bu sözlerinden gerekse Dirse Han'ın hatununun Dirse Han'a söylediği sözlerden, Kazan Bey'in hatunu Burla Hatun'un Kazan Bey'e söylediği sözlerden yanı sıra Banu ile Bamsı'nın güreşmeleri, oklaşmaları ve at yarışmalarından, Selcen Hatun'un savaşmasından, Oğuzlarda kadın ve erkeğin eşit olduğunu, kadına saygı gösterildiğini, erkek ve kız çocukların evlenme yaşına geldiklerinde, kendi istekleri doğrultusunda eşlerini seçtiklerini görmekteyiz. Dirse Han, eşiyle konuşurken ona *Berü gelgil başum bahtı ivüm tahtı. İvden çıkup yoriyanda selvi boylum* der. Eşi ona *Han babamun güyegüsi*.

Kadın anamun sevgüsü der. Hem konuşmalarda hem de eylemlerde kadının erkeklerle eşitliği söz konusudur. Örneğin Bamsı Beyrek'te çocuğu olmayan Pay Püre Bey oğlu olması için Tanrı'ya dua eder, Pay Piçen Bey de kız çocuk sahibi olmak için Tanrı'ya dua eder. Oğuz toplumunda kadına karşı suç işlenirse, kadına zarar verilirse töre en ağır şekilde işletilmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda gerek ana olarak gerekse eş olarak kadına karşı gösterilen saygı ve sevgiyi çağımızın gelişmiş Türk toplumu olarak devamlılık sağlaması yolunda çalışmalar yapılmalıdır.

Peki Dede Korkut'ta gördüğümüz alp tipi kadın günümüzde yok mudur? Bu noktada bozkır yaşıntısında kadın ve erkek bir arada, zorlu bir hayatı paylaştıklarını ve herkesin kendini korumayı öğrenmek zorunda olduğunu göz önünde bulundurmalıyız bu zorlu yaşam şekli de dünyayı algılamada büyük önem taşımaktadır. Günümüzde alp kadın tipi olarak bir değerlendirme yaparsak bu değerlendirmemiz o dönemin şartlarının göstergesi olan at binme, güreş etme, ok atma, savaşma eylemleri üzerinden olmayacaktır. Devir değişmiştir. Günümüzde sabahın köründe kalkıp işe yetişen, bütün gün çalışan akşam eve gelip evde çalışan, çocuğuna, eşine, işine yeten kadınların tamamını alp kadın olarak değerlendirmemiz mümkündür. Dede Korkut'taki alp kadın tipiyle günümüz kadının nasıl özdeşleştirebileceğimiz noktasında; *günümüz kadınlarının erkeklerle aynı şartlar altında eğitim alan, meslek sahibi olan, yaşamda yer alan ve yaşama hakkına sahip olan kadın* olarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Biz, ülkemizin kurucusu ulu önderimiz Mustafa Kemal Atatürk sayesinde kadın haklarının yasal olarak ilk kez

verildiği toplumlardan biri olduk. Atatürk'ün yasal olarak verdiği, Oğuz toplumunda Türk töresi olarak devamlılık arz eden bu hakların, Türk toplumunun günümüz toplumsal yaşantısı içinde tam anlamıyla uygulanması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Oğuz toplumunda Türk töresi kapsamında verilen geleneksel değerler eğitiminin çağımıza uygun olarak eğitim sistemi içinde yer alması gerekmektedir.

Sonuç

Türk toplumu kültürel ergonomisini tamamlamış bir toplum olmakla birlikte gelişen çağa rağmen farklı etkileşimlerle bu ergonominin bazı noktaları hasar görmeye başlamıştır. Çağlar önce yaşamış Oğuz toplumunda var olan kadın erkek eşitliğinin günümüz Türk toplumuna uyarlanması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu anlamda kültürel ergonominin aksayan yönlerinin giderilmesi için bir yandan eğitim sistemine kadına karşı davranış şekillerinin yer aldığı anlatılar, uygulamalar konulmalı diğer yandan da kamu spotları, filmler, diziler yapılmalıdır. Tarihi dönemler içinde çok uzun bir geçmişe sahip Dede Korkut etik kodunda yer alan Türk toplumunun kadına, çocuğa, yaşlıya ve doğaya yaşam hakkı tanıyan bu evrensel değerlerine, dünya görüşüne hepimiz sahip çıkmalı ve kendi geleceğimiz için nesillerimizi bu halk felsefesi doğrultusunda yetiştirmeliyiz.

Kaynakça

- Cevizci, A. (2015). *Etik Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). "Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler", *Milli Folklor*, S.45, s. 12- 14.

Çobanoğlu, S. (2021a). “Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri’nin Halk Felsefesi ve Metaetikselsel Çözömlemesi”, Doktora Tezi, C. I, s. I- 814, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

Çobanoğlu, S. (2021b). “Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri’nin Halk Felsefesi ve Metaetikselsel Çözömlemesi”, Doktora Tezi, C. II, s. 814-1771, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

Çobanoğlu, S. (2021c). “Halkbilimsel Bakış Açısı ve Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Halkbilimi Etik ve Metaetik İliştisi”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 26, s. 402-418.

Çobanoğlu, S. (2022). *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşğinde*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Dundes, A. (1972). “Folk ideas As Units of Worldview.” Toward New Perspectives in Folklore, (Ed.Americo Paredes ve R. Bauman), *Austin: The University of Texas Press*, s. 93-103.

Ergin, M. (1986). *Dede Korkut Kitabı Metin-Sözlük*, İstanbul: Ebru Yayınları.

Karwowski, W. (2001). *International Encyclopedia of Ergonomics and Human Factors*, Taylor and Francis, London and New York.

Onart, A. (1976). “Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir?”, (20) 79-97. *Felsefe Arşivi*.

Özlem, D. (2015). *Etik Ahlak Felsefesi*, 2. Baskı, İstanbul: Notos Yayınları.

Tepe, H. (2011). *Etik ve Metaetik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Tonya L. & Smith-Jackson, & Marc L. Resnick, & Kayenda T. Johnson. (2014). *Cultural Ergonomics, Theory, Methods, and Applications*, CRS Press, Taylor end Francis Group.

Strausse, LC. (1994). *Yaban Düşünce*, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KAŞGARLI MAHMUD'DAN GÜNÜMÜZE MANZUM SÖZLÜ ÜRÜNLERİN YAZIYA AKTARILMASINDA NAZIM BİRİMİ VE NAZIM ŞEKLİNİN ÖNEMİ

The Importance of The Master Unit and The Form of The Verdict in Transferring Oral Products From Kaşgarlı Mahmud to The Present

Salahaddin BEKKİ

Prof. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen-
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Kırşehir/TÜRKİYE, sbekki@gmail.com

“Usul esasa mukaddemdür.”

Mecelle

Abstract

The first written source of Turkish language and literature is Köktürk Bengü Stones. The texts engraved on bengu stones are important for both Turks and world culture as they are the first examples of Turkish literature. A large number of bengü stones from the Köktürks have survived to the present day. Some researchers working on these eternal stones claimed that the texts written on these stones were poetic products with epic characteristics.

Dîvânu Lugâti't-Türk, one of our first works of the Islamic period, also includes many verse products, most of which are made up of proverbs. Reşit Rahmeti Arat accepts proverbs as the oldest forms of Turkish verse. Ahmet Bican Ercilasun says, “Turkish proverbs are the main proof of the antiquity of Turkish poetry.”

The proverbs in Dîvânu Lugâti't-Türk were undoubtedly formed long before the 11th century and were kept alive in the oral tradition and were written down in this century by the hand of Kaşgarlı Mahmut. In Dîvânu Lugâti't-Türk, it will be seen that the proverbs that appear as “Aç ne yimes / tok ne times [Aç ne

yemez, tok ne demez]", "Alplar birle uruşma / begler birle turuşma [Alplar ile vuruşma, beğlere karşı durma]", "Kuruğ yıgaç egilmes / kurmuş kiriş tügölmes [Kuru ağaç eğilmez, kurulmuş kiriş düğümlenmez]", "Kılnu bilse kızıl keder / yaranu bilse yaşıl keder [Davranmasını bilen kızıl giyer, yaranmasını bilen yeşil giyer]" have an inner rhyme, and when we divide the verses into two from the place where the rhymes are found, they turn into rhyming couplets in the form of "aa":

Aç ne yimes	(1+3=4)
Tok ne times	(1+3=4)
Alplar birle uruşma	(4+3=7)
Begler birle turuşma	(4+3=7)
Kuruğ yıgaç egilmes	(4+3=7)
Kurmuş kiriş tügölmes	(4+3=7)
Kılnu bilse kızıl keder	(4+4=8)
Yaranu bilse yaşıl keder	(4+4=8)

It is clearly seen that the first couplet complies with the quatrain, the second and third couplets with the seventh, and the fourth couplet with the octal syllable meter. To the formation of the seven-syllable structure of the mani style that would emerge later; It can easily be said that the eight-syllable structure was the source of the birth of the running style. The quaternary syllable structure in the first example can be encountered today in a verse riddle, as in the example.

Altı kaya	(2+2=4)
Üstü Kaya	(2+2=4)
İçinde bir	(2+2=4)
Sarı maya	(2+2=4) [yumurta]

In the given proverbs, it is seen that the rhyme is used very well besides the syllable measure. It is seen that Turks have been sensitive about using meter and rhyme in oral products since the first periods, and Kaşgarlı Mahmud maintained the same sensitivity when translating these products into writing.

In this paper, it will be tried to explain how functional the verse unit, verse form and rhyme are in the transfer of the oral products to writing, by emphasizing the negligence and mistakes of today's researchers in translating the material they took from the oral tradition into writing.

Keywords: Dîvânu Lugâtî't-Türk, syllabic meter, rhyme, Kaşgarlı Mahmud, verse form.

Sayın Başkan, Değerli Konuklar,

Halk şiirinde tür ve şekil problemi birçok araştırmacı tarafından dile getirilse de üzerinde yeterince tartışılmadığını ve buna paralel olarak da problemlere çözüm sunan çalışmaların yeterli olmadığını söyleyebiliriz. Halk şiirinin -hususen de türkülerin- iki yönlü hem müzik hem de şiir (metin) tarafının olması, yapılan çalışmalarda bütüncül bir yaklaşım sergilenmesini gerektirmektedir. Bu cümleden olarak genel bir adlandırmayla halk şiirimizin tüm türlerini “*Yaratım ve İcra Özellikleri*”, “*Ezgi Özellikleri*”, “*Şekil ve Yapı Özellikleri*”, “*İçerik-Konu Özellikleri*” ve “*İşlev Özellikleri*” (Ekici, 2013) bakımlarından ele almak gerekir. Bu çalışmada söz konusu ürünlerin “şekil ve yapı” özellikleri üzerinde durmaya çalışacağım.

Manzum sözlü ürünlerin yazıya aktarılma ve yayımlanma aşamasında ortaya çıkan şekil bozuklukları ile hece noksanlıklarının ağırlıklı olarak araştırmacılar tarafından kaynaklandığı ön kabulünden hareket edeceğim. Çünkü gerek anonim eser diye adlandırdığımız mani veya türküler olsun gerek âşıkların ortaya koymuş olduğu koşmalar olsun hepsinin Türk kültür tarihi içerisinde belli formları (şekil/yapı özellikleri) kazanarak var olduklarını biliyoruz.

Türk sözlü ürünlerinin kendisine gelene kadar belli bir şiir formu kazandığını ilk keşfeden Kaşgarlı Mahmud olmalıdır. Kaşgarlı Mahmud’un eserinde geçen iki

kanatlı atasözleri, Türk şiirinde beyit¹ yapısının oluşumunu açıklar niteliktedir. -İleride bu konuya tekrar döneceğim:-

Ula bolsa yol azmas, bilig bolsa söz yazmas 7+7=14

İç kafiyeli bir söyleyişe sahip olan tek dize hâlinde verilen atasözü, iç kafiye'nin bulunduğu yerden ikiye böldüğünde “a a” şeklinde kafiyeli bir beyte dönüşmektedir:

Ula bolsa yol **az**mas 4+3=7

Bilig bolsa söz **yaz**mas 4+3=7

[Yol işareti olursa yol şaşırılmaz / Akıl olursa söz yanılmaz.]
(Ercilasun, 2020: 178)

Hepimizin bildiği Alp Er Tonga Ağıtı da Kaşgarlı tarafından kayda geçirilmiştir. Dörtlüklerin kafiye şemasını çıkardığımızda koşmayla olan benzerliği hemen dikkat çekmektedir:

Alp Er Tonga öldi mü,	a	4+3=7	Al Er Tonga öldü mü,
İsiz ajun kaldı mu,	a	4+3=7	Yaman dünya kaldı mı,
Ödleğ öçin aldı mu,	a	4+3=7	Felek öcünü aldı mı,
Emdi yürek yırtılır	b	4+3=7	Artık yürek yırtılır.
Ulşıp eren bürleyi	c	4+3=7	Kurtlar gibi uluşur erler
Yırtıp yaka orlayu	c	4+3=7	Yaka yırtıp feryat ederler,
Sıkıp üni yurlayu	c	4+3=7	Islığa dönüşür tiz sesler
Sıgtap közi örtülür	b	4+3=7	Ağıtlardan gözler örtülür

(Ercilasun, 2020: 107)

Kaşgarlıdan iktibas ettiğimiz üç örnekte de tüm dizelerin belli bir hece sayısına sahip olduğu, dizeler

¹ Buradaki beyitten kasıt, Divan şiirindeki nazım birimi (Dilçin, 1995: 101) değildir. Aynı hece ölçüsü ve anlamca birbirine yakın iki dizeden oluşan yapı kastedilmektedir.

anlamalı bölmelere ayrılarak durakların oluştuğu, “z”, “l” ve “r” sesleriyle kafiye oluşturulduğu, “-mas, -di mü / -layu” ekleriyle de redif probleminin çözüldüğü görülmektedir.

Tofiq Hacıyev, Köl Tigin abide metnindeki bir bendin dört mısraının sekizli hece ölçüsüne uyduğunun İ. V. Stebleva tarafından keşfedilip kayda geçirildiğini bildirir (Hacıyev, 2011: 415-423). Söz konusu bent şöyledir:

Karım İltirış Kaganı	(8)	Babam İltirış Kağanı,
Öğüm İlbiğe Katunug	(8)	Annem İlbiğe Katunu
Tenri töpüsinte tutup	(8)	Tanrı tepelerinden tutup
Yügerü kötürmis erinç.	(8)	Yukarı kaldırmış (Ercilasun, 2016: 512-513).

Osman Fikri Sertkaya da Dedem Korkut Kitabı'ndan seçtiği yedi soylamaya dayanarak -Dede Korkut Kitabı'ndaki manzum kısımlara soy/soylama denmektedir.- söz konusu kitaptaki manzumelerin neredeyse hepsinin hece vezniyle ve dörtlükler halinde yazıldığını; dörtlüklerin de (4+3) 7'li, (4+4) 8'li, (4+4+4) 12'li ve (4+4+4+4) 16'lı yapıya uygunluğunu dile getirir (Sertkaya, 2006: 151-160). Sertkaya, ayrıca bu yapıların en eski örneği olarak da Köl Tigin abidesinden delil getirir (Sertkaya, 1994: 141-156):

Bunça bitig bitigme	4+3=7	Bunca yazıyı yazan
Köl Tigin atısı	3+3=6	Köl Tigin'in yeğeni
Yol(l)ug Tigin; bitidim	4+3=7	Yollug Tigin (ben) yazdım
Yigirmi kün olurop	4+3=7	Yirmi gün oturup
Bu taşka bu tamga kop	4+3=7	Bu taş bu duvarlara hep

Yol(l)ug Tigin; bitidim 4+3=7 Yollug Tigin (ben) yazdım (Ercilasun, 2016: 540-541)

Köl Tigin abide metnindeki ibareleri tesadüfi bir yapı kabul etsek de özellikle Divan'daki örnekler, Türklerin ilk dönemlerden itibaren sözlü ürünlerde ölçü ve kafiye kullanma konusunda hassas davrandıklarını; Kaşgarlı Mahmud'un da bu ürünleri yazıya aktarırken aynı hassasiyeti taşıdığını göstermektedir.

Sayın Başkan Değerli Dinleyiciler, -Günümüze dönersek-

Hepinizin malumu olduğu üzere halk şiirimizde şekil olarak iki yapı öne çıkmaktadır. -Burada, üzerinde durduğumuz ürünlerin Anadolu sahasıyla sınırlı olduğunu belirtmek isterim.- Birincisi mani, ikincisi koşma. Biz bu iki yapıyı şekil açısından tam olarak tanımlayabiliyoruz. Mani: Genellikle yedi heceli dört dizeden oluşan birinci, ikinci ve dördüncü dizesi aynı kafiye yapısında üçüncü dizesi serbest kafiyeyle tek kıtalık yapı. Bu yapıda dikkat çeken bir husus da dört dize içerisinde bir anlam bütünlüğünün olması; bir başka ifadeyle meramın dört dizeye sığdırılmış olmasıdır ki halk sanatkarı bu noktada çok mahirdir:

_____ a	A benim bahtı yârim
_____ a	Gönülde tahtı yârim
_____ x	Yüzünde göz izi var
_____ a	Sana kim bahtı yârim

Koşmaya gelince birinci dörtlüğü a b c b, a b a b ve a a a b şeklinde, diğer dörtlükleri ilk dörtlüğe göre şekil alan genellikle on birli hece ölçüsüyle söylenen şiirleri kastediyoruz.

_____ a	_____ a	_____ a
_____ b	_____ b	_____ a
_____ c	_____ a	_____ a
_____ b	_____ b	_____ b
_____ d	_____ c	_____ c
_____ d	_____ c	_____ c
_____ d	_____ c	_____ c
_____ b	_____ b	_____ b
_____ e	_____ d	_____ d
_____ e	_____ d	_____ d
_____ e	_____ d	_____ d
_____ b	_____ b	_____ b

İstisnaları olsa da maninin yedi, koşmanın on birli heceyle söylenmesi gelenekselleşmiştir. Bu hece sayılarının (7 ve 11) dışında kalan hecelerle söylenmiş şiirleri bu tanımların dışında tutabilir miyiz? Tabii ki hayır! Beş heceli olup kafiye yapısı a a x a olan ve anlamını kendi içinde tamamlamış bir ürün de mani adı altında tasnif edilecektir. Aynı şekilde 5, 7, 8, 10, 12 ve daha çok sayıda heceli dizeden oluşan şiirler de -kafiye şeması biraz önce zikrettiğimiz gibiyse- koşma adı altında tasnif edilecektir.

Nazım şekli olarak mani ve koşmanın yanında; kafiye yapısı ve kullanılan hece ölçüsü itibariyle koşmayla aynı olan “destan”ın dörtlük sayısının fazlalığından dolayı nazım şekli olarak kabul edilmesi söz konusu olmaktadır (Oğuz, 1993: 13-18). Destan türünün

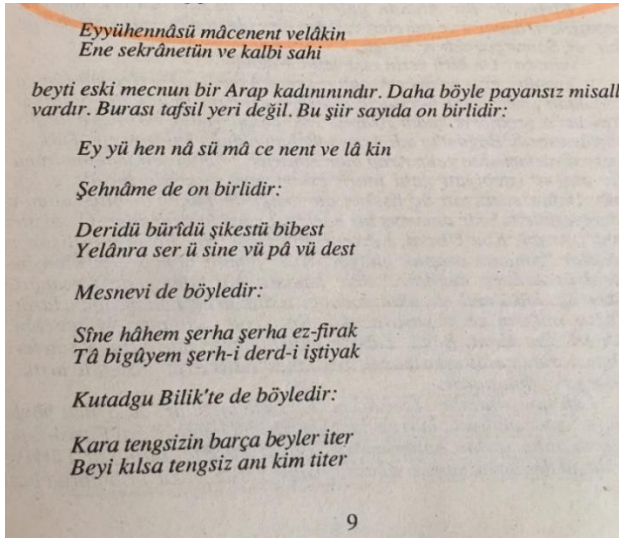
âşık-sanatkâr tipine büyük kolaylık sağladığı ve âşıkların kayda değer gördükleri her konuyu destanlaştırma kabiliyetlerinin olduğunu ilave edelim.

Sayın Başkan, Kıymetli Dinleyiciler,

Bu çalışma kapsamında vurgu yapacağımız ikinci husus, şiirlerin ölçüsü/vezni olacaktır. Bir şiiri oluşturan dizelerdeki hece sayısının eşitliğine dayanan hece ölçüsü, Türk halk şiirinin asli ölçüsüdür. Araştırmacılar bu ölçünün Türkçenin yapısından doğduğu konusunda fikir birliği içindedirler. O yüzden “millî vezin” olarak adlandırılır: *“Millî vezindir ki, eski Türklerin lisanımızın bünyesine göre ibdâ ettikleri vezinler olup aruz taraftarlarının istihfaf ve tahkirine rağmen bugüne kadar varlığını muhafaza edebilmiştir.”* (Onay, 1996: 7). Bir dizede ikiden on yediye kadar hece bulunabilir. Anadolu sahası sözlü ürünlerinde 5, 7, 8 ve 11’li hece ölçüsünün öne çıktığını; bunlardan maninin ölçüsü olan yedili yapı ile koşmanın ölçüsü olan on birli yapının açık ara önde olduğunu vurgulamamız gerekir. Yoğunluğun yedi ve on birli hece yapısında toplanması, Türk insanının estetik ölçüler içerisinde kendisini bu hece sayılarına sahip dizelerden oluşturduğu şiirlerle anlatmaya muktedir olduğunun göstergesidir. Yahut yüzyıllarca edindiği tecrübe ve uğraş sonucu bu hece sayılarını kendini Türkçe ifade etmede yeterli bulmasıdır. Beşli hece bazı türküler, deyimler ve bilmecelerde karşımıza çıkmaktadır. Sekizli hece, özellikle on altı heceli musammat yapıların dörtlük tarzına dönüşmesiyle daha bir işlerlik kazanmıştır. Hatta semai ve varsağı gibi türlerin ağırlıklı olarak sekiz heceyle söylenmelerinden ötürü adı geçen yapıların nazım

şekli olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır (Dilçin, 1995: 334-335).

Halk şiirinde en fazla kullanılan hece kalıbı on birdir. Rıza Nur'un 1930'larda yazdığı ancak 2021'de yayımlanabilen çalışmasında, "*Hakikaten güzel bir vezindir. Dolgun mevzulara gelir. Destan, hikâye, lirik şiirlere, tasvirî olan ve pek uzun olmayıp narince olan mevzulara uyar.*" (2021: 207) şeklindeki değerlendirmelerini dikkatinize sunmak isterim. Ahmet Talât Onay da Türklerin tarihi olarak kültürel etkileşimde bulunduğu milletlerden Arap ve Acemlerin de milli vezinlerinin olduğunu; Türkçe, Arapça ve Farsça şiir yazabilen tüm şairlerin ise "on birli parmak hesabında müttefik" olduklarını ve her üç dilde de on birli vezne uyan şiirlerin bulunduğunu Muallakât, Şehname, Mesnevi, Kutadgu Bilig gibi eserler ile Sultan Veled ve Süleyman Çelebi gibi şairlerden aktardığı örneklerle gösterir (Onay, 1996: 9-10):



Şekil 1

Hece Vezni konusunda sözü uzatmamızın sebebi, ileride göstereceğimiz üzere halk sanatkârının yaktığı şiirlerde de hece noksanlıklarının veya fazlalıklarının çok sınırlı olduğu; bu tür hataların yazıya geçirilen metinlerde arızı uzunluk ve kısalıkların gösterilmemesinden kaynaklı olduğunu ve yazıya aktarılan metinlerde musiki ögesini gösterememekten kaynaklanan bir eksiklik olduğunu vurgulamak içindir.

Sayın Başkan, Değerli Konuklar,

Malumunuz olduğu üzere Mecelle'nin² en önemli hükümlerinden biri, usul gözetilmediği takdirde yapılan işlerin meşru olmayacağı anlamına gelen "Usul esasa mukaddemdür. (Usul esastan önce gelir.)" anlayışıdır (Demir, 2011: 307-323).

Bu hüküm, şekil ve usulün bir işlemin sıhhati için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Hukukta geçerli olan bu anlayışın sözlü kültür ürünlerinin yazıya aktarılmasında da gözetilmesi gereken bir husus olduğunu düşünüyorum. Çünkü Türk sözlü ürünlerinin tarihi kaynaklarda yer alan metinleri ile günümüze ulaşan ve yaşatılan yapıları dâhil olmak üzere her türün belli bir şekil dâhilinde yaşadığını ve yaşatıldığını görüyoruz. Bu konuda Dursun Yıldırım'ın söyledikleri bizim için son derece kıymetlidir. Yıldırım, folklorun mahiyeti üzerine yaptığı tespitlerde folklor ürünlerinin temel özelliklerini sayarken beşinci olarak "kalıplaşma / formularization özelliği" üzerinde durur. Ona göre,

"Folklor ürünleri, türlerine geleneklerine uygun biçimde kalıplar, anlatım veya kompozisyon öğeleri

² Osmanlı Devleti'nde 1868-1876 yılları arasında hazırlanan ve daha çok borçlar, eşya ve yargılama hukuku esaslarını içeren kanun. Tam adı, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'dir.

yaratırlar. Bunlar, herhangi bir folklor ürününün iskeletini, çatısını meydana getiren şeylerdir. Ürünlerin kompozisyonlarında sayısız variant meydana gelse bile, değişmez özellikleri olan kendilerine mahsus kalıpları korudukları sürece tanınırlar.” (Yıldırım, 1998: 69).

Yukarıda söylemeye çalıştığımız üzere Türk sözlü ürünlerinin kendilerine mahsus yapılarının oluşmasında hece ölçüsü ve biçimin birinci derecede etken olduğunu görüyoruz. Alelade art arda sıralanan dört dizenin mani olabilmesi için yukarıda verdiğimiz tanım ve tasvire uyması gerekiyor. Koşma için de durum aynı. Bir de bu durumu belirleyen geleneği bilmek gerekiyor. Mesela: “Dal ucunda boncuk. [Cevabı: Kiraz]” ibaresinin bir bilmece olduğunu ve cevabının verilmesi için soruya gerek olmadığını bize gelenek söyler. “Altın tasta gül ıslı. [Cevabı: Ağız ve dil]” yapısı da aynı şekilde gelenek içerisinde bir bilmece olarak karşımıza çıkar.

O halde yapılması gereken nedir? sorusunun cevabına geçebiliriz. Başa dönecek olursak, sözlü ürünlerin yazıya aktarılmasında doğrudan araştırmacıları hedef göstermiştim. Şimdi birkaç örnek üzerinden nasıl hatalar yapıldığını; bu tür ürünleri yazıya aktarırken nelere dikkat etmemiz gerektiğini anlatmak istiyorum.

Öncelikle Anadolu sahası halk şiirinde (anonim, âşık ve tekke dâhil) temel iki yapının (mani ve koşma) olduğunu ve diğer şekillerin bu iki yapıya eklemelerle veya çıkarmalarla oluşturulduğunu bilmemiz/kabul etmemiz gerekiyor. Şunu demek istiyorum: Ele aldığımız veya derlediğimiz bir metni yazıya aktaracaksak öncelikle bu ürünün dörtlük tarzına uygun olup olmadığına bakmalıyız ki büyük oranda

karşımıza mani veya koşma tarzı çıkacaktır. Bu durumu da dizelerin hece sayısı ve art arda gelen dizelerin kafiye yapısına bakarak ayırt edebiliriz. Kafiye yapılarını yukarıda vermiştim. Bu noktada en problemli örnekler türkülerde karşımıza çıkmaktadır. Birtakım problemlerin ortaya çıkmasında halk şiirindeki en küçük nazım biriminin ne olduğu noktasındaki kabulümüz önemlidir. Biraz önce de söylediğim gibi burada kabulümüz dördlük olmalıdır. Ele aldığımız metin dördlüğe uymuyorsa ve bir dize noksan ise üçlük, iki dize noksan ise ikilik olacaktır. “Yüğrük at yemini kendi artırır.” örneğinde olduğu üzere başka dizelere ihtiyaç duymadan tek başına var olma kabiliyeti olan yapıları şiir birimi olarak kabul edebilmek için ikinci bir dizeye ihtiyaç vardır. Reşit Rahmeti Arat, Uygur harfli Turfan yazmalarında dört atasözünün beyitler (iki mısra) hâlinde yazıldığını tespit etmiştir:

Yağmur yağsa kapuñ bolsun, yabıngu kergek, 4+4+5=13

Yavuz kişi yakın kelse abıngu kergek 4+4+5=13 (Arat, 1991: 274)

[Yağmur yağarsa kapın olsun, örtünmek gerek, / Kötü kişi yakın gelse gizlenmek gerek.] (Ercilasun, 2020: 34).

Görüldüğü üzere karşımızdaki yapı, hem hece sayısı bakımından eşit hem de kafiye ve rediften oluşan ahenkli bir söyleyişe sahip. Ahmet Bican Ercilasun, Arat'ın verdiği atasözlerini inceledikten sonra bu ürünlerin “son kafiye” ve çoğunlukla da eşit heceli beyitlerden oluşmasını dikkate alarak Türk nazım

biriminin başlangıçta beyit olması gerektiği düşüncesini dillendirir (2020: 35).³

Yukarıda hece vezninin tanımında verdiğimiz gibi bir ürünün hece vezniyle söylenip söylenmediği dizelerdeki hece sayısının eşitliğine bağlıdır. Buradan “bentleri bir dizeden oluşan türküler başlığı altında türkü metni vermek uygun değildir”e gelmek istiyorum.

Bu, saha için çok kıymetli olan ve kendisinden çok şey öğrendiğim Doğan Kaya Hocamızın ilk defa ortaya attığı bir yapıdır. Kaya, “Anonim Halk Şiiri ” adlı kitabında bentleri bir dizeden oluşan türküler başlığı altında “Kırmızı kurdele”, “Kızım sana fistan aldım” ve “Tokat’a gidemiyom yârim sana fistan alayım” başlıklı türküler vermiş (1999: 138-139); biz de “Baş Yastıkta Göz Yolda / Sivas Türküleri (2004)” adlı çalışmamızda ve çalışma yayımlanmadan bir yıl önce sunduğumuz bildiride (2003: 299-325) söz konusu türkülerini irdelleyerek bu türkülerin, bentleri tek dizeden oluşan türküler başlığı altında değil “bentlerdeki dizelerin arasına belli sayıda bağlantı dizesinin girmesiyle oluşmuş bir yapı” olduğunu ileri sürmüştük. Bugün de aynı kanaatteyim.

Bizden üç yıl sonra Ali Yakıcı’nın “Halk Şiirinde Türkü” üst başlığıyla bir kitabı yayımlandı⁴ ve o da Doğan Kaya yaklaşımını dikkate alarak kitabında “bentleri bir mısradan oluşan türküler” başlığı altında

³ Türk şiirinde beytin doğuşu konusunda bk. Aliyev, 2018: 19 vd. Burada beyitle, aynı hece ölçüsü ve anlamca birbirine eşit iki dizeden oluşan yapı kastedilmektedir.

⁴ Kitabın ikinci baskısı aynı yayınevi tarafından 2015’te yapılmıştır.

altı adet türküye yer vermiştir. (Yakıcı, 2007: 184-188).

Yakıcı'nın verdiği ilk türkü metni şöyle dizilmiştir:

1. Anamur yolları (yâr yâr yâr yâr aman) kayrakda **çakıllı** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman
 2. Öyle bir yâr sevdim (yâr yâr yâr yâr aman) uyar da **akıllı** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman
 3. Anamur üstünü (yâr yâr yâr yâr aman) duman da **bürüdü** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman
 4. Herkez sevdiğini (yâr yâr yâr yâr aman) aldı da **yürüdü** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman
 5. Anamur yolları (yâr yâr yâr yâr aman) dardır da **geçilmez** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman
 6. Soğuktur suları (yâr yâr yâr yâr aman) bir tas da **içilmez** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman
- (Yakıcı, 2007: 184-185)

Yukarıda bir şiirin şeklini belirlemede hece ölçüsü ile kafiye yapısının önemine işaret etmiştik. Şimdi bir bakalım. Birinci ile ikinci dize; üçüncü ile dördüncü dize ve beşinci ile altıncı dize birbirleriyle kafiyelidir ve böylelikle iki dizeden oluşan bir bent meydana getirmişlerdir. Buradan hareketle bu türkünün bentleri iki dizeden oluşan ve bentlerdeki dizelerin arasına bir dizelik bağlantının girmesiyle oluşan bir yapı olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Metin şöyle verilebilir:

1. Bent
Anamur yolları (yâr yâr yâr yâr aman) kayrak **da çakıllı** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman
Öyle bir yâr sevdim (yâr yâr yâr yâr aman) uyar **da akıllı** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman
2. Bent
Anamur üstünü (yâr yâr yâr yâr aman) duman **da bürüdü** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman
Herkez sevdiğini (yâr yâr yâr yâr aman) aldı **da yürüdü** (12)
A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman

3. Bent

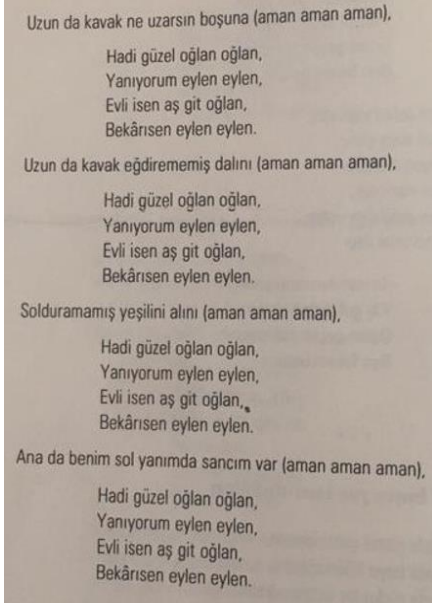
Anamur yolları (yâr yâr yâr yâr aman) dardır **da geçilmez** (12)

A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman

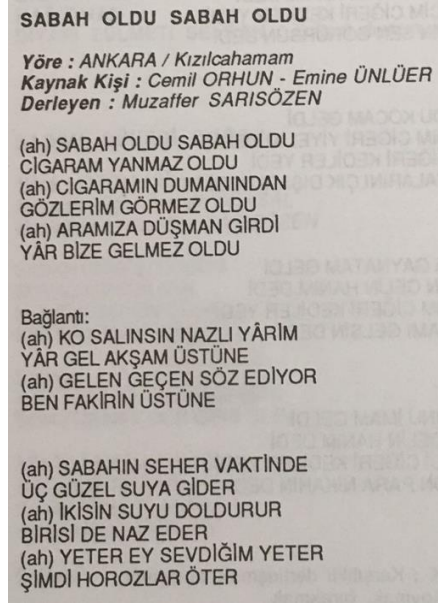
Soğuktur suları (yâr yâr yâr yâr aman) bir tas **da içilmez** (12)

A canım sürmelim amman ben yandım amman sevmişim amman

Bu kaniya varmamda Nevzat Gözaydın'ın eleştirel yaklaştığı çalışmasında şekil 2'de görüldüğü üzere *"...yapısı bakımından maninin dört dizesinin ayrılması ve aralarına bağlantının girmesi şeklinde olan bir türkü"*nün varlığından söz ederek metnini vermesi etkili olmuştur (1989: 104).



Şekil 2



Şekil 3

Sayın Başkan Değerli Konuklar,

2003-2004 yıllarında yayımlamış olduğumuz birbirini tamamlar nitelikteki çalışmalarda Nevzat Gözaydın'ın TRT Türk Halk Müziği Repertuvarında 499 numara ile kayıtlı olan Ankara/Kızılcahamam'dan derlenen "Sabah oldu sabah oldu" türküsünü "Altılıklarla kurulmuş olan, bağlantısı dört dizeden oluşan türküler" (1989: 102-103) başlığı altında tasnif etmesinin doğru olmayacağını, bu yapının bentleri üçlük bağlantıları iki dizeden müteşekkil bir yapı olduğunu ileri sürmüştük (Bekki, 2004: 64). Söz konusu türkünün notalı kaydına ulaştığımızda da türkünün iki dizelik bağlantılarının dışında dize başlarında da bağlantı nidaları olan bir türkü olduğunu gördük. Aynı türkü, 2000 yılında TRT Müzik Dairesi Başkanlığınca yayımlanan Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi (2)'nde dize başlarındaki bağlantı nidaları ihmal edilmeden Nevzat Gözaydın gibi bentleri altılık bağlantıları dörtlüğe denk gelecek şekilde dizilmiştir (Şekil 3; TRT 2000: 662).

Hâlbuki TRT nota kayıtları hiçbir karışıklığa sebebiyet vermeyecek şekilde bu türkünün sözlerini bentleri üçlük bağlantıları ikilik şeklinde göstermektedir:

SABAH OLDU
sayfa: 2

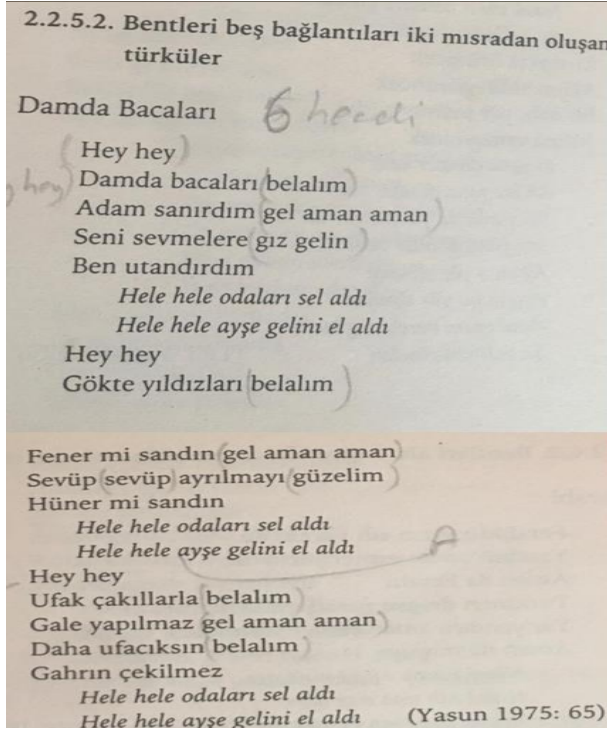


-1-
AH SABAH OLDU SABAH OLDU, ÇIGARAM YANMAZ OLDU
AH ÇIGARAMIN DUMANINDAN, GÖZLERİM GÖRMEZ OLDU
AH ARAMIZA DÜŞMAN GİRDİ, YAR BİZE GELMEZ OLDU
BAĞLANTI { AH KO SALINSIN NAZLI YARIM, YAR GEL AKŞAM ÜSTÜNE
 { AH GELEN GEÇEN SÖZ EDİYOR, BEN FAKİRİM ÜSTÜNE
-2-
AH SABAHIN SEHER VAKTİNDE, ÜÇ GÜZEL SUYA GİDER
AH İKİSİN SUYU DOLDURUR, BİRİSİDE NAZ EDER
AH YETER EY SEVDİĞİM YETER, ŞİMDİ HOROZLAR ÖTER
BAĞLANTI

Şekil 4

Söz konusu türkünün geldiğimiz son noktada yazıya aktarımı şöyle olmalıdır:

- Ah Sabah oldu sabah oldu cigaram yanmaz oldu
Ah Cigaramın dumanından gözlerim görmez oldu
Ah Aramıza düşman girdi yâr bize gelmez oldu
Ah Ko salınsın nazlı yârim yâr gel akşamüstüne
Ah Gelen geçen söz ediyor ben fakirin üstüne
Ah Sabahın seher vaktinde üç güzel suya gider
Ah İkisin suyu doldurur birisi de naz eder
Ah Yeter ey sevdiğim yeter şimdi horozlar öter
Ah Ko salınsın nazlı yârim yâr gel akşamüstüne
Ah Gelen geçen söz ediyor ben fakirin üstüne (Ersin, 2020: 206).



Şekil 5

Sayın Başkan, Değerli Katılımcılar,

Ali Yakıcı'nın "bentleri beş bağlantıları iki mısradan oluşan türküler" (2007: 206-207) başlığı altında *şekil 5*'teki gibi verdiği metin de bize göre sorunludur:

TRT repertuvarında 77 numarayla kayıtlı olan türkünün nota yazımında bentleri de bağlantıları da iki dizeden oluşan bir yapı olduğu görülmektedir. Bentlerin girişinde tekrar edilen "hey hey" nidası ise dize başı bağlantı olarak kabul edilmelidir. Bu türküde dize başı, dize sonu ve bent aralarında olmak üzere üç farklı yerde bağlantı ögesi kullanılmıştır. Bu ögeler eğik dizilmiştir. Bize göre metnin yazımı şu şekilde olmalıdır:

Hey hey Damda bacaları (belalım) adam sanırdım (11) *gel aman*²
Seni sevmelere (gız gelin) ben utanırdım (11)

Hele hele odaları *sel aldı*
Hele hele Ayşa *gelini el aldı*

Hey hey Gökte yıldızları (belalım) fener mi sandın (11) *gel aman*²
Sevip sevip ayrılmayı (gız gelin) hüner mi sandın (11)

Hele hele odaları *sel aldı*
Hele hele Ayşa *gelini el aldı*

Hey hey Ufak çakıllarla (belalım) gale yapılmaz(11)
Daha ufacıksın (belalım) gahrın çekilmez(11)

Hele hele odaları *sel aldı*
Hele hele Ayşa *gelini el aldı*

- 3 -
DAMDA BACALARI

SE VÜP SE VÜ P AY RIL MA YI GİZ GE LİN
DA HA U FA ÇIK SI N BE LA LİM

HÜ NER Mİ SAN DİN HE LE HE LE
GAH RİN ÇE KİL MEZ HE LE HE LE

O DA LA RI SE LAL Dİ HE LE HE LE
O DA LA RI SE LAL Dİ HE LE HE LE

AY ŞA GE Lİ Nİ E LAL Dİ
AY ŞA GE Lİ Nİ E LAL Dİ

HEY HEY
DAMDA BACALARI (BELALIM) ADAM SANIRDIM (GEL AMAN AMAN)
SENİ SEVMELERE (GİZ GELİN) BEN UTANIRDIM

HELE HELE ODALARI SEL ALDI
HELE HELE AYŞA GELİNİ EL ALDI

HEY HEY
GÖKTE YILDIZLARI (BELALIM) FENER Mİ SANDIN (GEL AMAN AMAN)
SEVÜP SEVÜP AYRILMAYI (GİZ GELİN) HÜNER Mİ SANDIN

HELE HELE ODALARI SEL ALDI
HELE HELE AYŞA GELİNİ EL ALDI

HEY HEY
UFAK ÇAKILLARLA (BELALIM) GALE YAPILMAZ (GEL AMAN AMAN)
DAHA UFAKISIN (BELALIM) GAHRIN ÇEKİLMEZ

HELE HELE ODALARI SEL ALDI
HELE HELE AYŞA GELİNİ EL ALDI

AYŞA : Ayşe
SEVÜP : Sevip
GALE : Kale
GAHRIN : Nazın, ezizlerin

GENÇTÜRK

Şekil 6

Nevzat Gözaydın, “dörtlüklerle kurulmuş, bağlantısı altı dize olan türküler”e örnek olarak “Erzurum dağları kar ile boran”ı şekil 7’deki gibi vermiştir (1989:102). Bu metindeki bağlantı ögesi, hece sayısı ve kafiye yapısı bakımından düzeltilmeye muhtaçtır.

III/i) Dörtlüklerle kurulmuş, bağlantısı altı dize olan türküler:

Erzurum dağları kar ile boran,
Aldı yüreğimi dert ile veren,
Sizde bulunmaz mı bir kurşun kalem?
Yazam arzuhalimi yâre gönderem.

Uy beni beni beni,
Belâlîm beni,
Satarım bu canı da,
Alırım seni,
Çıkayım dağlara da,
Kurt yesin beni.

Dört yanımı gurbet sardı tel ilen,
Yaslı yaslı bayram yaptım el ilen,
Göz göz oldu yaralarım dil ilen,
Yaramı sarmaya da derman bulamam.

Uy beni beni beni,
Belâlîm beni,
Satarım bu canı da,
Alırım seni,
Çıkayım dağlara da,
Kurt yesin beni.

Şekil-7

Türkü metnini dikkatle incelediğimizde bağlantı bölümünün hatalı aktarıldığı görülecektir. Bağlantı bölümünü oluşturan dizeleri hece ve kafiyeleeri bakımından tekrar düzenlersek şöyle bir yapı karşımıza çıkar:

Uy beni beni beni belâlîm beni	a	(12)
Satarım bu canı da alırım seni	a	(12)
Çıkayım dağlara da kurt yesin beni	a	(12)

2.2.7. BENTLERİ YEDİ MISRADAN OLUŞAN TÜRKÜLER

Drama köprüsün more Hasan

Gece mi geçtin more Hasan

Gece mi geçtin

Ecel Şerbetin more Hasan

Ölmeden içtin

Anandan babandan more Hasan

Nasıl vazgeçtin

Drama köprüsün more Hasan

Dardır geçilmez more Hasan

Dardır geçilmez

Sovuktur suları bre Hasan

Bir tas içilmez

Anadan geçilir bre Hasan

Yârdan geçilmez

(Ramiz 1958: 40)

Şekil- 8

Ali Yakıcı, çalışmasında türkü bentlerinin bir dizeden sekiz dizeye kadar olabileceğini örneklerle göstermiştir. Bizim savımız türkü bentlerindeki dize sayısının dört dizeyi geçemeyeceği yönündedir. Buradaki dayanağımız da halk şiiri nazım birimimizin dörtlük olmasından kaynaklanmaktadır ve buraya kadar üzerinde durduğumuz örnekler de türkü bentlerinin dört dizeyi aşmadığı yönündedir. Son bir

örnekle bu durumu bir daha teyit etmek istiyorum. Ali Yakıcı, “*bentleri yedi mısradan oluşan türküler*” başlığı altında TRT THM Repertuarı 1987 numaradaki “Drama köprüsünü gece mi geçtin” türküsünü şekil 8’deki gibi -bağlantı dizeleri olmadan- vermiştir (2007: 209).

TRT Repertuar kaydında bu türkü, bentleri üçlük bağlantıları ikilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkünün metni şöyle olmalıdır:

Drama Köprüsünü (bre Hasan) gece mi geçtin (11) Hasan
Ecel şerbetini (bre hasan) ölmeden içtin (11)
Anadan babadan (bre Hasan) nasıl vazgeçtin (11) Hasan

At Martini Debreli Hasan dağlar inlesin (14)
Drama mahpusunda bre Hasan namın yürüsün (14)

Drama Köprüsü (bre Hasan) dardır geçilmez (10)⁵ Hasan
Soğuktur suları (bre Hasan) bir tas içilmez (11)
Anadan geçilir (bre Hasan) yârdan geçilmez (11) Hasan

At Martini Debreli Hasan dağlar inlesin (14)
Drama mahpusunda bre Hasan namın yürüsün (14)

⁵ Dizenin burada on heceye düşmesi bir noksanlık değildir. Sanatçı bu türküyü icra ettiğinde “Drama” sözcüğünü “Dırama” şeklinde okuyarak hece noksanlığını tamamlayacaktır.

DRAMA KÖPRÜSÜNÜ GECEMİ GEÇTİN
(Sahife - 2)



— 1 —

DRAMA KÖPRÜSÜNÜ (BRE HASAN) GECEMİ GEÇTİN HASAN

ECEL SERBETİNİ (" ") ÖLMEDEN İÇTİN
ANADAN BABADAN (" ") NASIL VAZGEÇTİN HASAN

Bağlantı.. [AT MARTİNİ DEBRELİ HASAN DAĞLAR İNLESİN
DRAMA MAHPUSUNDA (BRE HASAN) NAMİN YÜRÜSÜN

— 2 —

DRAMA KÖPRÜSÜ (BRE HASAN) DARDIR GEÇİLMEZ HASAN

SOĞUKTUR SULARI (" ") BİR TAS İÇİLMEZ
ANADAN GEÇİLİR (" ") YARDAN GEÇİLMEZ HASAN
Bağlantı.

Şekil 9

HAVAŞ BÜLBÜL OLACAK (42)

Havaş bülbül olacak (yâr yandım aman aman aman)
Gül dalına konacak
Havaş'ım Çerkez Çerkez
Yanıyor herkez
Havaş'ım aman aman
Yanıyor inan

Katibinin derdinden (yâr yandım aman aman aman)
Havaş verem olacak
Havaş'ım aman aman
Yanıyor inan

Bahçemde musırım var (yâr yandım aman)
Dibinde hasırım var
Havaş'ım n'ettin n'ettin

Be hey zalimin oğlu (yâr yandım aman)
Neremde kusurum var
Havaşım ferik ferik
Gözleri yirik

Galeden attım harar (yâr yandım aman)
Havaş zülûflerin tarar
Havaş'ım aman aman
Yanıyor inan
Seyyah olmuş geziyor (yâr yandım aman)
Havaş Katib'in arar
Dağlar gazeli (amman)
Dünya gözeli

Şekil 10

Son dönemlerde yapılan lisansüstü tezlerde de türkû metinlerinin yazımında çok sayıda hataya imza atıldığı, metinlerin özensiz bir şekilde verildiği

gözlemlerimiz arasındadır. Safranbolu türküleri üzerine yapılan çalışmadan bir örnek vermek istiyorum. Metinler kısmında kırk ikinci sırada yer alan “Havaş bülbül olacak” başlıklı türkü şekil 10’daki gibi yazıya aktarılmış (Güneş, 2020: 152).

Metin verilirken hiçbir ölçüte riayet edilmediği dizelerin rastgele istif edildiği görülmektedir. Türkü, mani formu üzerine kurgulanmış, dize sonu bağlantıları olan bir yapıdadır:

Havaş bülbül olacak	Yâr yandım aman aman aman
Gül dalına konacak	Havaş’ım Çerkez ² yanyor herkez/ Havaş’ım aman ² yanyor insan
Kâtibimin derdinden	Yâr yandım aman aman aman
Havaş verem olacak	Havaş’ım aman aman yanyor insan
Bahçede mısırim var	Yâr yandım aman aman aman
Dibinde hasırım var	Havaş’ım n’ettin n’ettin
Be hey zalimin oğlu	Yâr yandım aman
Neremde kusurum var	Havaş’ım ferik ferik gözleri yirik
Galeden attım harar	Yâr yandım aman
Havaş zülüflerin tarar	Havaş’ım aman aman yanyor inan
Seyyah olmuş geziyor	Yâr yandım aman
Havaş Katib’in arar	Dağlar gazeli ammman dünya güzeli

Sayın Başkan, Değerli Katılımcılar, sonuç olarak şunları söyleyebilirim:

1. Sözlü ürünlerin yazıya aktarılmasında hece ölçüsü ve nazım şeklinin ne kadar önemli olduğu kavranmalı ve elde edilen metinler bu bilgilerin süzgecinden geçirilerek yazıya aktarılmalıdır.
2. Özellikle halk şiirinde nazım biriminin dörtlük olduğu ve diğer yapıların bu yapıya birtakım ekleme veya çıkarmalarla oluştuğu göz önünde bulundurularak elde edilen metinlerin öncelikle nazım birimine uygunluğu test edilerek yazıya aktarılmalıdır.

3. Türkülerin yazıya aktarılmasında bağlantı dizeleri de dikkate alınarak daha bir özen gösterilmelidir. Bağlantılar ana metinden farklı olarak eğik dizilmeli, metin dışı unsurlar (dolgu kelime veya kelime grupları ile ara sözler) paranteze alınarak verilmelidir. Böylelikle metnin heceye uygunluğu da gözler önüne serilmiş olacaktır. (Burada hece tamamlamak için eklenen tek hecelik “ah”, “de”, “gel” “hey” gibi öğeleri ilave veya nida sözü; icranın ayrılmaz parçası durumuna gelen ve kanaatime göre türkülerini havalandıranlar tarafından eklenen “ah aman, ah aman, yâr yâr oy, of zalim” gibi öğeleri ise “ara söz” olarak kavramlaştırabiliriz.)

4. Türküler konusunda çok sayıda yayın olsa da metin noktasında birincil kaynağımız TRT THM Repertuvar kayıtlarıdır. TRT Repertuvar kayıtları da imla açısından elden geçirilmeli, hatalı yazımlar düzeltilmelidir. Özellikle üç cilt olarak hazırlanan - büyük hizmettir- Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi baştan sona gözden geçirilerek yazım yanlışları düzeltilmeli, metinlerin yazımında türkülerin şekil açısından gösterdiği farklılıklar mutlaka işlenmelidir.

5. Bunları yaptığımızda atalarımıza olan saygımızı da göstermiş olacağız. Çünkü onlar sözlerini ölçülü söylediler, bizler de onları yazıya aktarıp ölümsüzleştirmeye çalışırken o ölçüyü korumaya özen göstermeliyiz. Saygılarımla.

Kaynakça

Aliyev, Kamran (2018). *Açık Kitap: Dede Korkut*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Arat, Reşid Rahmeti (1991). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: TTK Yayınları.

Demir, Fatih (2011). “Türkiye’de Kamu Yönetiminin Demokratikleşmesi Bağlamında İdari Usul Yasa Tasarısının Değerlendirmesi”. *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 7, S. 14, 307-323

Dilçin, Cem (1995). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.

Ekici, Metin (2013). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Ercilasun, Ahmet Bican (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ercilasun, Ahmet Bican (2020). *Dîvânu Lugâti’t-Türk’teki Şiirler ve Atasözleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Ersin, Ayşe (2020). *Ankara Türküleri Üzerine Bir İnceleme*. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Gözyaydın, Nevzat (1989). “Anonim Halk Şiiri Üzerine...”. *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı III (Halk Şiiri)*, S. 445-450 (Ocak-Haziran), 1-104.

Güneş, Habibe (2020). *Safranbolu Türkülerinin Söz Varlığı ve Muhtevası Üzerine Bir İnceleme TRT Türk Halk Müziği Repertuarı ve Adnan Ataman’ın ‘Safranbolu Türküleri ve Halk Oyunları’ Eserinde Yer Alan Türküler*. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Hacıyev, Tofik (2011), “Kül Tigin ve Bilge Kağan Destanlarının Şe’ri”, *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl Konulu 3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı I*. (Ülkü Çelik Şavk, Haz.), Ankara: Hacettepe Ü. Yayınları, 415-423.

Kaya, Doğan (1999). *Anonim Halk Şiiri*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Onay, Ahmet Talat (1996). *Türk Şiirlerinin Vezni*. (Cemal Kurnaz, Haz.), Ankara: Akçağ Yayınları.

Öcal, M. Oğuz (1993). “Halk Şiirinde Tür ve Şekil Meselesi”. *Millî Folklor*, S. 19 (Güz), 13-18.

Rıza Nur (2021). *Türk Şiirbilgi*. (Güler Doğan Averbek ve Arzu Atik, Haz.), İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Sertkaya, Osman Fikri (1994). “Dede Korkut Kitabındaki Bazı Manzum Parçaların Hece Vezni ve Manzume Türü Açısından Değerlendirilerek Yeniden okunması”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllı Belleten 1988*, 141-156.

Sertkaya, Osman Fikri (2006). *Dede Korkut Kitabı Dresden Nüshasının “Giriş” Bölümü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Yıldırım, Dursun (1998). *Türk Bitiği Araştırma / İnceleme Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

KİTÂB-I MUKADDES'İN TUVA TÜRKÇESİNE TERCÜMESİ VE KİTÂB-I MUKADDES'TE GEÇEN BAZI DİNÎ TERİMLER ÜZERİNE

On the Translation of the Holy Bible into Tuvinian Turkish and Certain Religious Terms in the Translation

Salih Mehmet ARÇIN

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, Fen-
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Denizli/TÜRKİYE, saliharcin@gmail.com

Abstract

The Holy Bible is the name of the holy book of Christians, covering the Old Testament and the New Testament. *The Holy Bible* is known today as the most widely translated book in the world. Indeed, according to the data of 2021, the number of languages in which *the Bible* or some parts of it have been translated has reached 3,435 (full translations in 704 languages, New Testament translations in 1,571 languages and partial translations in 1,160 languages).

The Holy Bible or other holy books of religious systems are important not only for theological studies, but also for philological research. In this context, it is a well-known fact that the activities of understanding, interpreting and translating sacred texts into other languages are the first field of application of language/grammar studies in both Eastern and Western literature. Sacred texts belonging to different faiths have been translated in various periods in order to reach other peoples.

This study primarily aims to introduce *the Holy Bible* [Ыдыктыр Библия] published by the Institute of Bible Translation [Институт Перевода Библии] in Moscow in March 2011 and translated into Tuvinian Turkish. Before proceeding to the presentation of the work in question, information will be given

about the structure of the institute that commissioned the translation, followed by underpinning the publication policy of this institute, and in particular, the selection of the text during the translation phase and the method of translation.

The work in question, published by the Institute of Bible Translation, is the first translation of *the Holy Bible* into Tuvinian Turkish. As is known, the traditional beliefs of Tuvinians are Shamanism, yet they believe in Lamaist Buddhism, also called Tibetan Buddhism. In this context, it should actually be emphasized that there is no almost area of influence of Judaism, Christianity and Islam – known as Abrahamic religions – on the composition of the two mentioned belief systems. In particular, the research object of this study is Tuvinians, who had been outside the sphere of influence by the Abrahamic religions throughout history and the appearance of the translation of *the Holy Bible* in their language. This review will also strive to question how some religious terms are translated into Tuvinian Turkish and what method is followed.

Keywords: Tuvinian Turkish, *Holy Bible*, Translation, Religious Terms.

Giriş

Eski Ahit ve Yeni Ahit'i kapsayan Hristiyanların kutsal kitabının adı olan *Kitâb-ı Mukaddes* (bundan sonra KM) yüzyıllardan beri birçok dile tercüme edilmiştir. 2022 yılının Ocak ayı verilerine göre KM'nin tamamının veya bazı bölümlerinin çevrildiği dil sayısı 3.524'e (719 dilde tam tercüme, 1.593 dilde Yeni Ahit tercümesi ve 1.212 dilde kısmi tercümeler) ulaşmıştır.¹

¹https://www.die-bibel.de/fileadmin/user_upload/WBH/DBG_2022_Bibel_in_719_Sprachen.pdf (erişim tarihi: 08.04.2022).

Tercüme faaliyetlerinin hedef dillerinden birisi de Türkçe² olmuştur. Bu bağlamda yazılı kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla KM'nin tamamının veya bir kısmının Türkçenin farklı kollarındaki tercüme faaliyetlerinin tarihçesi eski zamanlardan günümüze kadar geniş bir literatür oluşturmaktadır.³ Ancak bu noktada araştırma konumuzun kapsamı KM'nin hedef dil olarak Tuva Türkçesine tercümesi olacağından bununla ilişkili olarak da konunun tarihçesine bakıldığında KM'nin Tuva Türkçesine tercümesinin çok yeni bir tarihte gerçekleştirildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Öyle ki söz konusu Türk lehçesindeki KM veya bu minvaldeki tercüme faaliyetleriyle ilgili literatür araştırıldığında ilk tercüme metnin 1996'da *Markos* kitabı, 1997'de *Luka ve Elçilerin İşleri* kitabı ve *Hız. İsa-Çocukların Arkadaşı* kitabı, sonra 2001'de *Yeni Ahit*'in tamamı ve ayrıca bir *Çocuk İncili*, daha sonra 2003'te *Rut, Ester, Yuhanna ve Ağıtlar* kitapları ve 2005'te de *Tevrat, Atasözleri* ve *Mezmurlar*⁴ kitapları⁵ ile yapıldığı tespit

² Genel Türkçe anlamında kullanılmıştır.

³ Bk. Bruce G. Privratsky. (2014). Kitabı Mukaddes'in Türkçe Tercümelerinin Tarihçesi, 16 – 21 yy. (Bütün baskıların listesi, tarihsel açıklamalar ve araştırma önerileriyle). (çev. Can Şakirgil).

https://historyofturkishbible.files.wordpress.com/2015/07/tc3bcrk_c3a7e-km-tarihi_version-s.pdf (erişim tarihi: 08.04.2022)

⁴ Kitapların Tuva Türkçesi adları ve Türkiye Türkçesine aktarması şu şekildedir: *Marktan Buyannıg Medee* (1996 ç.) [Mark'tan müjdeler (1996)], *Lukadan Buyannıg Medee bolgaş Elçinnerniñ ajıl-çorudulgazı* (1997 ç.) [Luka'dan müjdeler ve Elçilerin İşleri (1997)], *İisustun amıdıralı (Dört Buyannıg Medeeden üzündüler* (1997 ç.) [Hz. İsa'nın yaşamı (dört müjdeden parçalar) (1997)], *Çaa Dugurjulga-çağıg* (2001 ç.) [Yeni Ahit (2001)], *Biçii uruglarga Bibliya* (2001 ç.) [Küçük Çocuklara İncil (2001)], *Erte-burungu Izrail'den dört nom* (2003

edilmektedir. 2011 yılının Mart ayında ise KM'nin tamamı Tuva Türkçesine kazandırılmıştır. Ayrıca 2014'te *Çocuk İncil*'nin ikinci basımı gerçekleştirilmiştir. Bahse konu kitap tercümelerinin hepsi Kitâb-ı Mukaddes Tercüme Enstitüsü tarafından gerçekleştirilmiş ve aynı enstitünün yayınları arasından çıkmıştır.

Kitâb-ı Mukaddes Tercüme Enstitüsü⁶

Asıl adı *Институт перевода Библии* olan Moskova merkezli Kitâb-ı Mukaddes Tercüme Enstitüsü'nün (bundan sonra KMTE) internet sayfasında KM'nin Rusya Federasyonu'nda ve komşu ülkelerde yaşayan Slav olmayan halkların dillerine tercümesini, yayınlanmasını ve dağıtılmasını amaç edinen bilimsel bir Rus kuruluşu olduğu bilgisi verilmektedir. Bu amaç doğrultusunda KMTE'nin internet sayfasında KM'nin içeriğini modern okuyucunun kendi diline uygun bir hâle getirmek için teolojik olarak doğru bir tercüme yapmayı hedeflediği bilgisi paylaşılmaktadır.⁷

KMTE'nin sayfasından yine Moskova ve Tüm Rusya Hazretleri Patriği Kirill'in kutsamasıyla faaliyetlerini

ç.) [Geçmiş İsrail'den Dört Kitap (2003)], *Moiseyniň hooyluzu – Idıktıg ırlar – Ugaadılıg çugaalar* (2005 ç.) [Hz. Musa'nın Yasası – Kutsal Şarkılar – Özlü Konuşmalar (2005)].

⁵ KM'nin bölümlerinin adlandırma noktasında biz çalışmamızda “kitap” sözcüğünü tercih ettik. Bazı çalışmalarda kitap yerine bölüm adı kullanılmaktadır.

⁶ Bu kısımda verilen bilgiler söz konusu enstitünün internet sayfasından elde edilmiştir. Bk. <https://ibt.org.ru/ru/about> (erişim tarihi: 09.04.2022).

⁷ <https://ibt.org.ru/ru/about> (erişim tarihi: 09.04.2022).

yürüttüğü ve merkezinin de Moskova'da St. Andrew Manastırı'nda Rus Akademisi'nin yeni binasının yanında olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Organizasyon yapısı olarak KMTE kendisini kâr amacı gütmeyen, hayırsever bağışlarıyla (bireyler, kuruluşlar) finanse edilen farklı Hristiyan geleneklerinden ve mezheplerinden personeli olan bir bilimsel kuruluş olarak tanımlamaktadır. Bunlara ek olarak KMTE'nin Uluslararası Kitâb-ı Mukaddes Ajansları Forumu'nun (IFOBA) bir üyesi olduğu ve bazı tercüme projelerinde diğer uluslararası KM tercüme kuruluşlarıyla iş birliği yaptığı ve faaliyet gösterdiği ülkelerde, tüm Hristiyan mezheplerinin kiliseleri ve dinî kuruluşları, ulusal Kitâb-ı Mukaddes Dernekleri, bilimsel kurumlar ve devlet yetkilileri ile iş birliği içinde çalıştığı ifade edilmektedir.⁸

KMTE'nin yayın faaliyetlerine baktığımızda KM yayınlarına ek olarak, çocuklar için KM kitapları, KM kaynakları ve hedef dillerle ilgili bilimsel materyaller üretmenin yanında sadece bir tercüme faaliyeti yapmamakta, tercümanlar ve tefsirciler için seminerler (genellikle her yıl üç seminer) de düzenlemektedir. Ayrıca KMTE yayınevi aracılığıyla Rusya Federasyonu'nda ve komşu ülkelerde yaşayan Slav olmayan halkların dilleri ile ilgili dil desteği açısından materyaller de yayımlanmaktadır. Örneklendirmek gerekirse Gustav Burbiel tarafından hazırlanan *Tatar Grammar (A Grammar of the Contemporary Tatar Literary Language)*⁹ veya Şorlara ait bir kahramanlık destanı olan *Qara Qaan*

⁸ <https://ibt.org.ru/ru/about> (erişim tarihi: 06.05.2022).

⁹ Gustav Burbiel. (2018). *Tatar Grammar (A Grammar of the Contemporary Tatar Literary Language)*. Stockholm – Moscow: Institute for Bible Translation.

*Qara Sabaq*¹⁰ adlı yayınlar KMTE desteğiyle basılan çalışmalardan bazılarıdır.¹¹ Söz konusu faaliyetlere ek olarak Rusya Bilimler Akademisi Dilbilim Enstitüsü ve KMTE tarafından ortaklaşa yayınlanan, dilbilim ve KM tercümesi arasındaki yakın ilişkiye odaklanmış *Rodnoy Yazık* [Родной язык]¹² adlı akademik bir dergi bulunmaktadır.

KMTE'nin kapsama alanının sınırı Rusya Federasyonu'nda ve komşu ülkelerde yaşayan ancak Slav olmayan, farklı kültürel ve dinî geçmişe (Hristiyanlık, İslam, Budizm ve Şamanizm) sahip yaklaşık 85 milyon nüfus olarak belirlenmiştir. Kapsama alanı bölgesel olarak Kafkasya, Orta Asya, Avrupa, Uzak Doğu, Uzak Kuzey (Kuzey), Sibirya ve İdil-Urallar'dır.

KMTE'nin hedeflediği 85 milyonun konuştukları dil sayısı da 130'dan fazla olup bu dillerin bağlı bulundukları dil aileleri de şöyledir: Adige-Abhaz dilleri, İran dilleri, Güney Kafkas dilleri (Kartveli), Moğol dilleri, Kuzeydoğu Kafkas dilleri, Paleosibirya dilleri, Samoyed dilleri, Çin-Tibet dilleri, Slav dilleri, Tunguz dilleri ve Türk dilleri. Söz konusu diller incelendiğinde bazılarının birkaç binlik konuşuru (Yukagirce 1603 kişi) mevcutken bazılarının ise milyonlarca konuşura (Özbek Türkçesi yaklaşık 25 milyon kişi) sahip olduğu görülmektedir. Yine KMTE'nin çalışmalarında hedef dil olarak seçtiği bazı

¹⁰ Şorskiye geroişeskiye skazaniya: Qara Qaan, Qara Sabaq. (2014). (derleyen ve çev. L. N. Arbaçakova). Moskva Institut Perevoda Biblii.

¹¹ Diğer eserler için bk. <https://ibt.org.ru/ru/tags/language-support> (erişim tarihi: 07.05.2022).

¹² <https://rodyaz.ru/o-zhurnale/kontseptsiya> (erişim tarihi: 07.05.2022).

diller çok eskiden beri yazı diline sahipken bazıları ise çok yakın zamanlarda edebî dil hâlinde kullanılmaya başlanmıştır. KMTE tarafından bugüne kadar KM¹³ şu dillere tercüme edilmiştir: Abazaca, Abhazca, Adigece, Ağıulca, Altay Türkçesi, Andice, Avarca, Azerbaycan Türkçesi, Balkar Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Bejta (Kapuça), Beluçça, Buryatça, Çeçence, Çukçice, Çuvaş Türkçesi, Dargice, Digorca, Dolgan Türkçesi, Dunganca, Enets dili, Even dili, Evenkice, Gagauz Türkçesi, Gilyakça, Gürcüce, Hakas Türkçesi, İnguşça, İtelmence, Kabardeyce, Kalmukça, Karaçay Türkçesi, Kazak Türkçesi, Ketçe, Kırgız Türkçesi, Kırım Tatar Türkçesi, Koryakça, Kubachi dili, Kumuk Türkçesi, Kürtçe (Kurmançça), Lak dili, Lezgice, Nanayca, Nenetsçe, Nganasan dili, Nogay Türkçesi, Osetçe, Özbek Türkçesi, Rusça, Ruşanice, Rutulca, Sahurca, Selkupça, Sibiry Tatar Türkçesi, Şor Türkçesi, Şugnanca, Tabasaranca, Tacikçe, Tatar Türkçesi, Tatça, Tsezce, Tuva Türkçesi, Türkmen Türkçesi, Vahanca, Yakut Türkçesi, Yazqulam (Yazgulyami) dili, Yukagirce.¹⁴

KMTE'nin ana sayfasında tercüme projelerinde çalışanların özelliklerine bakıldığında ise söz konusu kişilerin farklı ülkelerde ve şehirlerde yaşayıp sadece çalışmaların belirli aşamalarında bir araya gelerek faaliyetlerini sürdürdükleri bilgisine erişilmektedir.

¹³ Söz konusu dillere KM'nin tamamı tercüme edilmemiştir. Bazılarına tam tercüme bazılarına da belli kitaplar / bölümler tercüme edilmiştir.

¹⁴ <https://ibtrussia.org/en/projects?id=DLG> (erişim tarihi: 07.05.2022).

Hâlihazırda da KMTE 65 tercüme projesinin çalışmalarını yönetmektedir. Yazımızın konusu KM'nin Tuva Türkçesine tercümesi olacağı için söz konusu enstitünün internet sayfasında Tuvalarla ilgili tercüme projesinde, *Giriş* kısmında da değindiğimiz kitapların basıldığı bilgisi görülmektedir. Ayrıca söz konusu KM'nin (tam tercüme veya bazı kitaplar) indirilebilir sürümlerine, Kutsal Kitap adlı bir bilgisayar programına, Sesli Kitâb-ı Mukaddeslere, Videolara, Kitâb-ı Mukaddes Uygulamaları ve Cep telefonu Kitâb-ı Mukaddeslerine de ilgili internet sayfasında yer verilmektedir.

KM'nin Tuva Türkçesine Tercümesi

KM'nin Tuva Türkçesine tercümesi olan *İdıkıtıg Bibliya* (bundan sonra IB)¹⁵ *ergi çagıg-keree* “eski ahit” (39 kitap) ve *çaa çagıg-keree* “yeni ahit” (27 kitap) adlı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır.¹⁶ IB'nin yan metin (ege söş) kısmındaki bilgilere göre bu kitabın Tuva Türkçesine tercüme edilmesine 1990 yılında başlanmış ve tercüme hemen hemen 20 yıl sürmüştür.

IB'nin *ege söş* [ön söz] kısmında söz konusu tercümeyi, KMTE'nin çalışanlarının tercüme ettiği ve düzenlediği belirtilmektedir. IB metninin hiçbir yerinde tercüme ekibinin isim bilgileri geçmemekte, ancak şöyle bir ifade bulunmaktadır: “*Bölük professional*

¹⁵ *İdıkıtıg Bibliya*. (2011). Moskva: Institut Perevoda Biblii. [ön kısımda 8 sayfa, toplam metin 2109 sayfa, metnin sonunda 16 sayfa (ölçü birimleri ile ilgili bir sayfa ve 15 sayfalık açıklamalı sözlükçe)].

¹⁶ “ege söş”, *İdıkıtıg Bibliya*. (2011). Moskva: Institut Perevoda Biblii. [sayfa numarası verilmemiştir.].

tıva çoğaalçılardan bolgaş oçulga baza bibleistika ertemneriniñ rossiyyi bolgaş daştıkı tuskay ertemniglerinden turgustungan. [Bir grup profesyonel Tuva yazarı, tercüme ve KM araştırma bilimlerinin Rus ve yabancı özel bilim adamlarından oluşmaktadır.]” Öte yandan KMTE’nin internet sayfasında tercüme ekibinde yer alan Dr. Vitaly Voinov adlı bir uzmanın bilgisine yer verilmektedir.¹⁷

IB’nin yan metin (ege sös) kısmında, metnin anlam ve nitelik açısından zor bir yönü olduğundan ve tercüme grubunun esas amacının da İbranice, Aramice ve Grekçe temelli KM metinlerinin anlamını doğru iletmek olduğundan bahsedilmektedir. Bilhassa bunu yaparken tercüme ekibinin metni doğru bir şekilde karşılayabilmek için KM’nin eski ve günümüzdeki başka tercümeleri ile karşılaştırma yoluna gitmiş olduğundan da söz edilmektedir.¹⁸ Ancak kaynak eser ve kaynak dil tam olarak belli değildir.

IB metninin düzenlenmesinde Rus KM uzmanlarının araştırmalarındaki izledikleri yöntemle riayet edilmiştir. Bu açıdan özellikle metnin başlangıç ve şiir kısımları, yine metinde geçen adlandırmalar bu

¹⁷ Dr. Vitaly Voinov’un çalışmalarını Tuva Türkçesi üzerinde yapan bir dilbilimci olduğu ve dilbilimci kimliğinin yanı sıra bir KM tercümanı olarak da söz konusu ettiğimiz kuruluştaki görev yaptığı bilgisine ulaşılmıştır. Yine KMTE’nin sayfasında Voinov hakkında verilen bilgiye göre dokuz yılı Güney Sibirya’daki Tuva bölgesinde olmak üzere 15 yıl boyunca bu kuruluş için çalışan bir araştırmacıdır. <https://ibtrussia.org/en/persons> (erişim tarihi: 06.05.2022).

¹⁸ “ege sös”, İdiktig Bibliya. (2011). Moskva: Institut Pervoda Biblii. [sayfa numarası verilmemiştir.].

yönteme göre düzenlenmiştir. IB’de geçen özel adlar ve yer adlarının yazımı çoğunlukla Rus KM uzmanlarının tercümelerine benzer bir şekilde yapılmaya çalışılmıştır. Tanrı adlarının çoğunun Tuva okuyucusuna Rus kültürü ve edebî sözleri ile anlaşılmasını hedeflemek bu durumun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Adlandırmalar ile ilgili Rusça metnin açmazlarında tercüme ekibi İbranice veya Grekçe esaslı metinlerden istifade ederek düzenlemeler yaptığı bilgisini vermektedir: “Ham [Хам]” yerine “Haam [Хаам]”; “Nemvrod [Немврод]” yerine “Nimrod [Нимрод]”; “Feglafellasar [Феглафелласар]” yerine de “Tiglat-Pileser [Тиглат-Пилесер]”.¹⁹ Öte yandan KM metninin Rusça tercümesinde karşılaşılan bazı özel adların yazımına Tuva Türkçesi tercümede dikkat edilmemiştir. Rusça tercümede “Ruf’ [Руфь]” biçiminde karşılaşılan özel adın yerine Tuva Türkçesi tercümede “Ruf [Руф]”; “İyezekiil’ [Иезекииль]” yerine de “İyezekiil [Иезекиил]” biçimleri tercih edilmiştir.

IB metninin yan metin özelliklerinden bir diğeri de esas metinde olmayan her bölümün veya kitabın başında onun yazarı ve yazdığı zaman hakkında bilgiye yer verilmesidir (bk. 1; 78 vd.). Bundan başka IB metninde yıldız işareti (*) ile gösterilen sözcükler veya ibareler bulunmaktadır. Bunlar IB’nin son kısmında *tayılbrılg slovar’* [açıklamalı sözlük] başlığı altında açıklanmıştır. Bunlar genellikle anlamı bilinmeyen sözcükleri ve KM’nin yazıldığı devirlerle ilgili bilgileri kapsamaktadır. Yan metin olarak sayabileceğimiz *tayılbrılg slovar’* [açıklamalı sözlük]

¹⁹ “ege sös”, İdiktig Bibliya. (2011). Moskva: Institut Perevoda Biblii. [sayfa numarası verilmemiştir.].

kısımında sıralanan sözcüklere baktığımızda eski sözcüklerin yanında bazılarının yeni yaratılan sözcükler olduğu görülmektedir. Yıldız işareti (*) ile gösterilen sözcükler metinde ilk defa geçtiği kısımda veya kitapta belirtilmiş, aynı kısımda veya kitapta bir daha geçerse söz konusu işaretle gösterilmemiştir. Ancak başka bir kısımda veya kitapta aynı sözcük veya ibare geçerse yine yıldız işareti (*) (yine ilk geçtiği yerde) kullanılarak belirtilmiştir. Ayrıca IB'nin metin kısmında sayfaların altında dipnot biçiminde açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamaların verilış şeklinde ilgili kitabın ayet sırası ve o ayetin satır numarası verilerek sayfa altında açıklama veya ilgili yere gönderme yapılmıştır (bk. 1; 2 vd.).

Yan metin bilgisi olarak bahsedebileceğimiz IB metninde geçen eski devirlerin ölçü terimleri IB'nin sonunda liste hâlinde açıklamaları ile sunulmuştur. Bunlar incelendiğinde Orta Doğu'da kullanılan döneminin ölçü birimleri ve bu ölçü birimlerinin günümüzde denk gelen değerleri bu kısımda açıklanmıştır. Yine son olarak IB metninin sonunda, KB'nin doğduğu coğrafya olan Orta Doğu'nun iyi bir şekilde anlaşılması için haritalara yer verilmiştir.

IB'daki Bazı Dinî Terimler

IB metninde geçen *Burgan*, *Deergi-Burgan-Çayaakçı* / *Deergi-Çayaakçı*, *Deerniñ töleezi* / *Burganniñ töleezi*, *Dıvaajañ*, *Erlik*, *Medeeçi* / *Burganniñ medeeçizi*, *Sugga sukturarı* ve *Tamı* terimleri bundan sonraki kısımda hem kökensel hem de anlamsal olarak incelenecektir.

Burgan [Бурган]: Bu sözcüğünün sözcüksel anlamı *purgan* “tanrı” (TOTP 131), *burgan* “tanrı, ilah; idol, ikon” (TW 101a), “tanrı, ilâh” (TTS 16b), “1. tanrı; tanrısâl, ilahî 2. burhan, idol, ikon” (TuvRS 122a), “1. dinî (manevi) öğretiye uygun olarak, her şeyi yaratan, yönetip duran ulu güçlü canlı 2. bu canlılığın resminin yapılmış ve sıvanmış (yontulmuş) görüntüsü (sıfatı) 3. en etkili kişi” (TSTY-I 314b) biçiminde kaynaklarda tanıklanmaktadır.

Türkçenin tarihinde bu sözcüğün en erken tanıklanması *burhan* ~ *burh(a)n* “Buddha, Tathāgata; Havari, Peygamber (bir Budist metinde de); Buda heykeli, Buda figürü, Buda’nın görüntüsü” (EUES 200b-201b) biçimiyle Eski Uygurcada görülmektedir. *Burhan* biçimiyle ilgili olarak Clauson *burxan* < Çince *fu* ve Eski Türkçe *xan* (ED 360b) çözümlemesini yapmaktadır. Ölmez de benzer şekilde *burhan* sözcüğünün Çince *fo* ve Eski Türkçe *han* biçiminin birleşmesiyle (TW 101a) oluştuğunu düşünmekte ve ayrıca bu sözcük için Moğolca *burkan* “Buddha, tanrı” (L 139b)a gönderimde bulunmaktadır.

Mijit Lyudmila Salçakovna, “Perevod Biblii na tuvinskiy yazık: obogaşçenie leksiçeskogo sostava tuvinskogo literaturnogo yazık [Tuva Türkçesi Kitâb-ı Mukaddes Tercümesi ve Tuva Edebî Dilinin Leksikal Zenginleşmesi] adlı makalesinde Tuva Türkçesine tercüme edilen IB’da kullanılan *burgan* sözcüğünün, tam olarak “Tanrı” anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Ayrıca Mijit, *burgan* sözcüğünün bazı modern Tuvalar tarafından Budizm ile ilgili bir sözcük olarak yanlış anlaşıldığını ve aslında bu sözcüğün tam anlamıyla “Tanrı” olarak tercüme edilen eski bir Türkçe sözcük olduğunu ve KM’nin Tuva Türkçesine tercümesine bu anlamıyla girmiş

olduğunu dile getirmektedir.²⁰ Mijit'in *burğan* sözcüğü ile ilgili ileri sürdüğü "Tanrı" anlamı Tuva Türkçesi sözlüklerinden de tanıklandığı gibi doğrulanmaktadır. Ancak bu hususla ilgili Tanrı'nın vasfı noktasında üstte de belirttiğimiz üzere anlamsal bir boşluk olduğunu düşünmekteyiz. Bununla birlikte Mijit'in *burğan* sözcüğü ile ilgili söylediği "Tanrı" olarak tercüme edilen eski bir Türkçe sözcük olduğu yorumu ise düzeltilmesi gerekmektedir, çünkü Eski Türkçe döneminde bu sözcük Tanrı anlamıyla tanıklanmamaktadır. Ancak Moğolcada bu sözcük bu anlamla MTS'de tanıklanmakta ve muhtemelen bu anlamı da Moğolca üzerinden kültürel bir aktarım biçiminde Tuva Türkçesi alıntılanmış olmalıdır.

Ayrıca A. S. Desnitskiy *Sovremenniy Bibleyskiy Perevod: Teoriya i Metodologiya* [Çağdaş *Kitâb-ı Mukaddes* Tercümeleri: Teori ve Metodoloji] adlı kitabında KM tercümelerinde Tanrı adının hedef dilde adlandırılması ile ilgili olarak anlaşmazlıklardan bahsetmektedir. Bu anlaşmazlıklardan birinin de Budist geleneğin halklarının Moğol ve Türk dillerinde çeşitli Tanrıları ifade eden *burğan* sözcüğünü kullanmasından kaynaklandığını ve burada artık aynı Tanrı'nın kastedildiğini söylemenin mümkün olmadığını ancak Tuva Türkçesi ve Buryatça gibi dillerin söz varlığında *burğan* sözcüğünden başka bir sözcük bulunmaması sebebiyle bu durumun ortaya çıktığını ifade etmektedir.²¹

²⁰ Mijit Lyudmila Salçakovna. (2016). *Perevod Biblii na tuvinskiy yazık: obogaşçenie leksiçeskogo sostava tuvinskogo literaturnogo yazık*. Rodnoy Yazık, 1(4), 145.

²¹ A. S. Desnitskiy, *Sovremenniy Bibleyskiy Perevod: Teoriya i Metodologiya*, Moskva 2015, s. 292.

Bilindiği gibi Tuvaların çoğunluğu geleneksel inançları olan Şamanizm ile Lamaist Budizme inanmaktadırlar. Bu sebeple dinî inanışlarında yakın zamana kadar İbrahimî dinler olarak bilinen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in etki alanının neredeyse olmadığından Tuva Türkçesindeki *burgan* sözcüğünün kaynaklarda tanımlanan anlamı İbrahimî dinlerdeki "Tanrı" anlamından farklıdır. Özellikle de araştırma nesnemiz IB olduğu için bu metinde geçen Tanrı sözcüğü (Rusçası *Bog*) Tuva Türkçesinde *burgan* sözcüğü ile karşılanmıştır. İlk planda bu sözcük, sözcüksel anlam olarak "Tanrı" anlamını iletıyor gibi görünse de Tuva Türkçesindeki *burgan* sözcüğünün İbrahimî dinlerdeki yaratıcı veya yaratıcının özellikleri açısından eşdeğer olmadığıdır. Bu sebeple IB metninde Tanrı için kullanılan *burgan* sözcüğüne "her şeyin İlahı-yaratıcısı, bizim de yaratıcımız, yaşamamızın kaynağı (özü)"²² anlamı yüklenmiştir. Ancak üstte TSTY-I 314b'de verilen *burgan* sözcüğünün anlamına bakıldığında ise Tuva Türkçesinde bu sözcüğün İbrahimî dinlerdeki gibi bir anlama sahip olmadığı görülmektedir. Tuva Türkçesindeki bu sözcük, "... en güçlü canlı", "... kişi" anlamlarıyla tasarlanmaktadır. Oysa ki "Tanrı" sözcükleri İbrahimî dinlerde canlı veya kişi anlamlarıyla özdeşleşmemekte, aksine varlık olarak canlı veya cansız ayırımına dâhil olmamaktadır. Buraya kadar sunulan bilgilerden hareketle sözcüğün Türkçenin tarihinde İbrahimî dinlerdeki Tanrı karşılığında kullanılmadığı ifade edilebilir. Bu sözcüğün kaynaklarda kelimesi kelimesine "tanrı, tanrısız, ilâh" biçiminde tanıklanmaları mevcut olsa

²² "tayırlıg slovar", İdiktig Bibliya. (2011). Moskva: Institut Perevoda Biblii. [sayfa numarası verilmemiştir.].

da bunlar daha çok *antropomorfik* bağlamda canlı, kişi ve idol olarak tasavvur edilmiştir. Bu açıdan tanrısal olana insanî vasıflar yüklenerek bu sözcüğün anlamı sözlüklerde işaretlenmiştir. Ancak IB metnindeki Tanrı kavramı ise *antropomorfik* değil, muktedir, yaratıcı vasfıyla tanımlanmaktadır. Bu açıdan IB’de kullanılan *burgan* sözcüğü Tuva Türkçesindeki sözlük anlamına katkıda bulunmaktadır.

Deergi-Burgan-Çayaakçı / Deergi-Çayaakçı
[Дээрги-Бурган-Чаяакчы / Дээрги-Чаяакчы]:
IB’de *Deergi-Burgan-Çayaakçı* [*Deergi* < *teŋri* (ED 523b) ve +*gi* “biçim birim”; *burgan* < Çince *fu* ve Eski Türkçe *xan* (ED 360b); *Çayaakçı* < Moğolca *cayagaçi* (MTS 1210a)] veya *Deergi-Çayaakçı* sözcükleri ile karşılanan “RAB Tanrı” kavramı Tuva Türkçesinin daha önceki yazılı kaynaklarında ilk defa karşılaşılmaktadır. Birinci yapı üç farklı; ikincisi iki farklı sözcükten oluşan birleşik sözcüktür. Her iki yapıyı da oluşturan sözcükler tek tek incelendiğinde *deergi* “bey, efendi” (TTS 30a), “beyefendi” (TSTY-I 568a); *burgan* “bk. *burgan* maddesindeki aynı anlam”; *çayaakçı* “yapıcı, yaratıcı” (TTS 21b) anlamlarıyla tanıklanmaktadır. Görüldüğü gibi birinci sözcüğün Tuva Türkçesinde tanıklanan anlamında ilahi bir anlam bulunmamaktadır. *Çayaakçı* sözcüğü de benzer şekilde ilahi bir anlama sahip değildir. Ancak *Çayaakçı* sözcüğü muhtemelen Tuva Türkçesine Moğolcadan (*cayagaçi* “tanrı; tanrıça; insanın doğuştan gelen maddi olmayan kutsal özelliği; allah; kader tanrısı; alın yazısının bilen” (MTS 1210a)) alıntılanmıştır.

Bu açıdan “RAB Tanrı” kavramı için Tuva Türkçesinde daha önce kullanım alanı olmayan

sözcüklerin bir araya getirilmesiyle yeni bir sözcük yaratılmıştır. Bu sözcüğün oluşturulmasında farklı dillere ait KM metinlerinde karşılaşılan Lord Tanrı, Lord God, Господь kullanımların etkisiyle anlamsal bir tercüme yapıldığı görülmektedir. Doğal olarak Tuva Türkçesinde yaratılan bu sözcük Tuva Türkçesinin söz varlığını zenginleştirmesi açısından bir yeniliktir.

Deerniñ töleezi / Burganniñ töleezi [Дээрниң төлээзи / Бурганның төлээзи]: Türkiye Türkçesi *melek*, Rusça *ангел*, İngilizce *angel* sözcükleri Tuva Türkçesinde *Deerniñ töleezi* ve *Burganniñ töleezi* birleşik sözcükleri ile karşılanmıştır. Bu isim tamlaması yapısındaki sözcükler *Deerniñ* “tanrının” [*deerniñ* < *deer* “gökyüzü; Tanrı” (TW 135b) ve +*niñ* “biçim birim”] ve *töleezi* “temsilcisi, yetkilisi” [*töleezi* < *tölee* “temsilci, mümessil” (TW 276b) ve +*zi* “biçim birim”]; *Burganniñ* “*burgan*ın” [*Burgan*+*niñ* < *burgan* “bk. *burgan* maddesindeki aynı anlam” ve +*niñ* “biçim birim”] ve *töleezi* “temsilcisi, yetkilisi” [*töleezi* < *tölee* “temsilci, mümessil” (TW 276b) ve +*zi* “biçim birim”] kurucularından oluşmaktadır.

The Harper Collins Bible Dictionary’de “melek” sözcüğü için şu anlam verilmiştir: *angel* “(Gk. *angelos*, “Messenger”), a spiritual being, subordinate to God, who serves at God’s command and pleasure to deliver his messages, help his people, and punish his enemies. (...) [*melek* (Gk. *angelos*, “haberci”), Tanrı’ya bağlı, mesajlarını iletme, halkına yardım etmek ve düşmanlarını cezalandırmak için Tanrı’nın

emri ve rızasıyla hizmet eden manevi bir varlık. (...)]”.²³

Dictionary of Deities and Demons in The Bible adlı çalışmada ise “melek” sözcüğü şöyle açıklanmıştır: “*The Bible characteristically uses mal’âk to designate a human messenger (e.g. I Sam II :4; I Kgs 19:2). A smaller number of the over 200 occurrences of the word in the OT refer to God’s supernatural emissaries. As God’s envoys, they represent extensions of God’s authority and activity, beings “mighty in strength, who perform His word” (Ps 103:20).*” [KM, karakteristik olarak bir insan haberciyi belirtmek için *mal’âk*’i kullanır (örneğin, I Sam II :4; I Kgs 19:2). Eski Ahit’teki 200’den fazla sözcüğün daha az bir kısmı, Tanrı’nın doğaüstü elçilerine atıfta bulunur. Tanrı’nın elçileri olarak, onlar Tanrı’nın yetkisinin ve etkinliğinin uzantılarını, “O’nun sözünü yerine getiren güçlü kuvvetli” varlıkları temsil ederler (Mez. 103:20).]²⁴

Bibleyskaya Entsiklopediya Brokgauza’nın “angel” maddesinde şu açıklama yapılmıştır: “*Evr. slovo malah i greç. angelos oznaçayut: “poslannik”, “vestnik”. Oba slova upotrebyayutsya v Biblii dlya oboznaçeniya kak obiçnih poslannikov (Bıt 32:3; İak 2:25 - v Sinod. per. – “soglyadatai”), tak i vestnikov (prorokov, svyaşçennikov), poslannih Bogom (Agg 1:13; Mal 2:7; Mf 11:10); no çaşçe oni oboznaçayut*

²³ The Harper Collins Bible Dictionary. (1996). (general ed. Paul J. Achtemeier). New York: An Imprint of Harper Collins Publishers, s. 33.

²⁴ Dictionary of Deities and Demons in The Bible (DDD). (1999). (ed. Karel Van Der Toorn, Bob Becking, Pieter W. Van Der Horst). Michigan / Cambridge: Brill, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, s. 46.

nebesnih poslannikov Boga. (...) [İbranice *Malah* ve Yunanca *angelos* sözcükleri “haberci” anlamına gelir. Her iki sözcük de KM’de hem sıradan habercilere (Yaratılış 32:3; Yak 2:25 – *Sinod*’da *per.* – “casuslar”) hem de Tanrı tarafından gönderilen habercilere (peygamberler, rahipler) atıfta bulunmak için kullanılır (Hag 1:13; Mal 2:7; Matta 11:10). Ancak daha sıklıkla Tanrı’nın göksel habercilerini ifade ederler. (...)]²⁵

Görüldüğü gibi KM ile ilgili hem İngilizce hem Rusça bazı temel kaynaklarda “melek” sözcüğü haberci anlamıyla ifade edilmiştir. İşte bu noktada bu sözcüğün Tuva Türkçesine tercümesi aşamasında ise haberci anlamının yerine “temsilci, yetkili” anlamlarına gelen *tölee* sözcüğünün seçildiği tespit edilmektedir. Melekler, *tölee* sözcüğünün bildirdiği temsil etme eyleminin dışında habercilik vasıflarına da sahip oldukları için bu adlandırmanın tekrar değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Ayrıca, temsilcilik görevi peygamberlerin yaptığı işi de çağrıştırdığı için anlamın bulanık olduğunu bu sebeple bir başka yol olarak da söz konusu kavramı Tuva Türkçesinde *Deerniñ töleezi*, *Burganniñ töleezi* biçimleriyle karşılamının yerine belki de Rusça *angel* [ангел] sözcüğü ile ifade etmenin kavramın kapsamının sınırlanmamasına neden olacağına inanmaktayız. Salçakovna da söz konusu çalışmasında melek kavramı ile ilgili olarak Tuva Türkçesine bunun tercüme edilmeden orijinalinin korunarak yani *angel* [ангел] biçimiyle tercüme olmadan bırakılabileceğini, çünkü bu sözcüğün uzun zamandır Rus kültürü aracılığıyla Tuva Türkçesi

²⁵ “Ангел”, <https://rus-bibl-brokgauz.slovaronline.com/235-Ангел> (erişim tarihi: 18.05.2022).

kelime dağarcığına dahil edildiğini ve modern konuşmada da yaygın olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir.²⁶

Divaaajan [ДЫВААЖАН]: Bu sözcük kaynaklarda *divaaajan* “cennet” (TuvRS 405b), “cennet” (TTS 32a) sözcüksel anlamlarıyla işaretlenmektedir. Söz konusu sözcük Tuva Türkçesine Moğolcadan alıntılanmıştır: Moğolca *divačing* “Batı’da yer aldığı varsayılan Budist cenneti” (MTS 328). Moğolcadaki anlamı farklı olsa da Tuva Türkçesinde *divaaajan* sözcüğü “cennet” anlamıyla yaygın olarak kullanılmaktadır. IB’de dilin söz varlığında mevcut olan bir sözcükle “cennet” kavramı karşılanmıştır.

Erlik [Эрлик]: Bu sözcük IB’de “şeytan” kavramı için kullanılmıştır. Ancak kaynaklarda *erlik*: *erlik orun* [~ *erlik çer*] terimi “cehennem, yeraltı dünyası” (TW 158a), *erlik*: *erlik oranı* “cehennem, yeraltı dünyası” (TuvRS 618b) sözcüksel anlamlarıyla işaretlenmektedir. Yani söz konusu terim, Tuva Türkçesinde birleşik bir sözcük yapısında mekânsal bir anlamda kullanılırken IB’de ise bir varlık karşılığında tercih edilmiştir.

IB’nin sözlük kısmında *erlik* için “*erlik* (evr. *satan*, grek. *diabolos*, orus. *d’yavol*) – «buruudadıkçı» azı «udurlanıkçı» *deen utkalıg sös. Burgannıñ udurlanıkçızın, kijilerniñ kütkükçüzün, karjı buktarnıñ eñ kol baştıñçızın inça dep adaar. Ooñ çamdık öske attarı – veelzevul, buzuttug. [erlik (İbranice *satan*, Grekçe *diabolos*, Rusça *d’yavol*) “Savcı” veya “birine bir şeye karşı çıkan, bir şeye itiraz eden (protesto*

²⁶ Mijit Lyudmila Salçakovna. (2016). *Perevod Biblii na tuvinskiy yazık: obogaşçenie leksiçeskogo sostava tuvinskogo literaturnogo yazık. Rodnoy Yazık*, 1(4), 148.

eden)” manasına gelir. Tanrı’nın savcısına, kişilerin kışkırtıcısına, gaddar şeytanların en birincisine böyle denilir. Onun bazı başka adları *veel/zevul*, *buzuttug*’dur.]” diye açıklanmaktadır.²⁷

Türk ve Moğol mitolojisinde yeraltı dünyasının hükümdarı olarak bilinen erlik kavramı IB metninde “şeytan” anlamında kullanılmıştır, ancak burada kültürel olarak erlik sözcüğünün neredeyse bütün Türk boylarında bilinen bir sözcük olmasından dolayı adlandırmanın eşdeğerliliği olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca Tuva Türkçesinde *buk* (TTS 16b) biçiminde “şeytan” anlamına gelen bir sözcük de bulunmaktadır. Ancak tercümeyi yapanlar bu sözcüğü hiç değerlendirmemişlerdir.

Medeeçi / Burgannıñ medeeçizi [Медээчи / Бурганның медээчизи]: Türkiye Türkçesi *peygamber*, Rusça *пропок*, İngilizce *Prophet* sözcüğü IB’de *medeeçi* türemiş ve *Burgannıñ medeeçizi* birleşik sözcüğü ile Tuva Türkçesine kazandırılmıştır. *medeeçi* yapısı *medee* “bilgi, haber” (TW 215b) [< Moğolca *medege(n)* (MTS 651b)] ve *+çi* “biçim birimi” ile teşekkül etmiştir. İkinci yapı ise isim tamlaması yapısındaki sözcükler *Burgannıñ* “*burganın*” [*Burgan+nıñ* < *burgan* “bk. *burgan* maddesindeki aynı anlam” (TW 101a) ve *+nıñ* “biçim birim”] ve *medeeçizi* “habercisi” [*medee+çi+zi* < Moğolca *medege(n)* (MTS 651b)], *+çi* “biçim birimi” ve *+zi* “biçim birimi”] kurucularından oluşmaktadır. Bu adlandırmaların anlamsal aktarımında habercilik vasfı vurgulanmaktadır.

²⁷ “tayılbırlıg slovar”, *Idıktıg Bibliya*, [sayfa numarası verilmemiştir.].

Medeeçi / Burgannın medeeçizi terimleriyle ilgili olarak IB'nin sözlük kısmında şu açıklama yapılmıştır: *Medeeçi, Burgannın medeeçizi (orus. prorok) – Burgannın küzelsoruun çonga medegleer ujurlug, Ooñ tuskay kıygırtkan kijizi. Burgan Bodunun sözün medeeçilerini damçıştır uluska çugaalap turgan. Çamdık medeeçilerin sösteri nomnar kıldır bijittingen bolgaş Ergi Çağıg-Kereenin eleen ulug keziin turguzup turar.* [Haberci, Tanrı'nın habercisi (Rusça prorok) Tanrı'nın isteklerini-arzularını halka haber vermekle görevli, onun özel davetçi kişisi. Tanrı kendisinin sözünü habercileri vasıtasıyla halka ulaştırır. Bazı habercilerin sözleri kitap(lar) gibi yazılmış ve Eski Ahit'te yeterince büyük bir parça vücuda getirmiştir.]²⁸

IB'de "Peygamber" kavramı için kullanılan *Medeeçi / Burgannın medeeçizi* terimleri Tuva Türkçesinin söz varlığını zenginleştirmesi açısından bir yeniliktir.

Öte yandan Salçakovna, bu konuyla ilgili olarak Tuva Türkçesinde "kehanet" ve "peygamber" anlamlarına gelen *oş* ve *oşçu* sözcüklerinin bulunduğunu, ancak ateizm döneminde, söz konusu bu sözcüklere uygun olmayan bir yorum eklenerek Sovyet döneminin sözlüklerine "sahte kehanet" ve "sahte peygamber" anlamlarıyla bunların kaydedildiğini belirtmektedir. *Oş* sözcüğü bugün sözlüklerde "kehanet" (TTS 84a), "kehanet, kâhinlik; alamet, belirti" (TW 229a) anlamlarıyla tanıklanmaktadır. Ancak Salçakovna'nın iddia ettiği gibi bu sözcüğün "sahte peygamber" anlamı ise kaynaklarda mevcut değildir.

²⁸ "tayılbırlıg slovar", İdıkıtıg Bibliya. (2011). Moskva: Institut Perevoda Biblii. [sayfa numarası verilmemiştir].

Sugga Sukturarı [Сугга суктурары]: Bu sözcük Grekçe *бапτισмос*, Rusça *крещение* sözcüğünün yerine Tuva Türkçesine kazandırılmıştır. Türkiye Türkçesinde *vaftiz* olarak bilinen bu sözcük “Hristiyanlıkta doğduktan kısa bir süre sonra çocuğa ilk günahını silmek ve onu Hristiyanlaştırmak amacıyla yapılan kutsal işlem” (TS 2464) anlamına gelmektedir.

İB’nin sözlük kısmında bu terim için şu açıklama yapılmıştır: “*bo yozulaldı ertip turar kijini sugje henzig öyde şımındır sugar. Sugga sukturup, ıdıktaar yozulaldı ertken kijiniñ ündezini-bile çaartınıp, čaa amıdıralče katap törüttüneriniñ baza baçıttan oytalaas, Burganče eglip keeriniñ simvol-demdee. Söölzüredir İsus Hristostuñ ölümünge baza katap dirilgeninge büzüreldiñ simvolu apargan.* [Bu töreni yaşayan kişi suya doğru ani bir şekilde batırılıp çıkarılır. Suyu sokulup, kutsanan kişi yeni hayatına doğmuş ve günahı arınmıştır. Bu işlem de Tanrı’ya eğilmenin, merhametin sembol işareti olmuştur. [Ayrıca] Hz. İsa’nın ölümüne ve tekrar dirilmesine inancın sembolü olmuştur.]”²⁹

Sugga Sukturarı terimi kelimesi kelimesine “suya sok(tur)ma / suya daldırma / suya batırma” anlamına denk gelmektedir. *Sugga Sukturarı* teriminin uygun olmadığını, ancak bağlam içerisinde anlaşılmasının mümkün olabileceğini, bu nedenle *vaftiz* kavramını doğru bir şekilde iletebilmek için Rus kültürü aracılığıyla Tuvalar tarafından bilinen Rusça *крещение* [крещение] sözcüğünün daha geçerli olduğunu düşünmekteyiz.

²⁹ “‘tayılbırılıg slovar’”, İdıktıg Bibliya, [sayfa numarası verilmemiştir.].

Tamı [тамы]: Bu sözcük *tamı* “1. bir uçurum; derin delik 2. *ağızlarda* cehennem” (TuvRS 405b), “uçurum, yar” (TTS 105b) sözcüksel anlamlarıyla işaretlenmektedir. Bu sözcük IB’de “cehennem” kavramı için tercih edilmiştir.

Tuva Türkçesinin edebî dilinde *tamı* sözcüğün kullanım alanı olmamasına rağmen Genel Türkçenin söz varlığında Eski Uygur Türkçesi metinlerinden itibaren görülen bir sözcüktür (bk. ED 503a-b). Bilhassa da bu sözcüğün Tuva Türkçesine girişi diğer Sibiryâ Türk lehçelerinin (Altay Türkçesi *tamı* “cehennem” (ATS 198a)) veya Moğolca (*tamu* “derin çukur, uçurum; cehennem; cehennem azabı” (MTS 924b)) etkisiyle gerçekleşmiş olmalıdır. IB’nin sözlük kısmında *tamı* için “*burungu iudey çüdülge yozugaar bügü ölgen kijilerniñ turar çeri; ölügler oranı; aldı oran. İsus Hristostuñ üyezinde iudeyler tamını çügle baçıtıñ kijilerniñ kezemçe ertir çeri kıldır sanaar turgan.* [Eski Yahudi dinine göre ölenlerinin hepsinin durduğu yer; ölümler mekânı, alt mekan, Hz. İsa’nın zamanında Yahudiler cehennemi sadece günahkar kişilerin ceza çektikleri yer gibi düşünürlermiş” diye belirtilmektedir.]³⁰ IB’de “cehennem” kavramının karşılanması eskimiş bir sözcüğün canlandırılmasıyla bir adlandırma yapılmıştır.

Değerlendirme

Bu çalışmamızda öncelikle KMTE’nin yapısı hakkında bilgi verilmiş, söz konusu enstitünün yayın politikası ve özellikle de tercüme aşamasında metin seçiminden, tercümede nasıl bir yöntem izlendiğine

³⁰ “‘tayırlıg slovar’”, İdiktıg Bibliya, [sayfa numarası verilmemiştir.].

kadar söz konusu hususlar genel hatlarıyla belirtilmeye çalışılmıştır. Daha sonrasında da 2011 yılında KMTE yayınları arasından çıkan ve Tuva Türkçesine tercüme edilen *İdiktığ Bibliya* (IB) adlı eser tanıtılmaya çalışılmıştır.

İncelediğimiz çalışma, Tuva Türkçesindeki ilk KM tercümesi özelliği taşımaktadır. Bu sebeple bu metindeki bazı dinî terimler bu çalışmada ele alınmıştır. İnceleme neticesinde *Burgan*, *Medeeçi / Burgannıñ medeeçizi*, *Dıvaajan* terimlerinin IB tercümesi vasıtasıyla sözcüksel anlamlarının genişleyerek Tuva Türkçesinin söz varlığını zenginleştirdiği; IB’de kullanılan *Deergi-Burgan-Çayaakçı* teriminin yeni bir terim olduğu; eskimiş *Tamı* sözcüğünün de IB’de kullanılarak yeniden canlandırıldığı tespit edilmiştir. Öte yandan IB’de istifade edilen *Deerniñ töleezi / Burgannıñ töleezi*, *Erlik* ve *Sugga Sukturarı* terimlerinin ise anlamsal olarak Tuva Türkçesi için yetersiz veya eşdeğer olmadığına özellikle *Deerniñ töleezi / Burgannıñ töleezi* yerine Rusça *angel*; *Sugga Sukturarı* için de Rusça *kreşçenie* sözcüklerinin kullanılmasının tercümenin anlaşılması açısından daha faydalı olacağına kanaat getirilmiştir.

Son olarak, Tuvaların KM hakkındaki yazılı edebiyatı çok yeni sayıldığından bu hususla ilgili olarak yaklaşık 20 yıllık süre zarfında KM’nin tamamının Tuva Türkçesine kazandırılmasının Tuva Türkçesinin söz varlığını zenginleştirmesi açısından önemli bir adım olduğuna inanmaktayız.

Kaynakça

Arıkoğlu, Ekrem ve Klara Kuular. (2003). Tuva Türkçesi Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları. (TTS)

Burbiel, Gustav. (2018). Tatar Grammar (A Grammar of the Contemporary Tatar Literary Language). Stockholm – Moscow: Institute for Bible Translation.

Clauson, Sir Gerard. (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. London: Oxford University Press. **(ED)**

Desnitskiy, A. S. (2015). Sovremenniy Bibleyskiy Perevod: Teoriya i Metodologiya. Moskva.

Dictionary of Deities and Demons in The Bible (DDD). (1999). (ed. Karel Van Der Toorn, Bob Becking, Pieter W. Van Der Horst). Michigan / Cambridge: Brill, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids

“ege söş”, İdiktıg Bibliya. (2011). Moskva: Institut Perevoda Biblii.

Gürsoy-Naskali, Emine ve Muvaffak Duranlı. (1999). Altayca-Türkçe Sözlük. Ankara: TDK Yayınları. **(ATS)**

İdiktıg Bibliya. (2011). Moskva: Institut Perevoda Biblii.

Jens Wilkens. (2021). Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch – Deutsch – Türkisch / Eski Uygurcanın El Sözlüğü. Eski Uygurca – Almanca –Türkçe. Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. **(EUES)**

Lessing Ferdinand D. (1960). Mongolian English Dictionary. Los Angeles. **(L)**

Lessing, Ferdinand D. (2017). Moğolca-Türkçe Sözlük. (çev. Günay Karaağaç). Ankara: TDK Yayınları. **(MTS)**

Ölmez, Mehmet. (2007). Tuwinischer wortschatz (mit alttürkisschen und mongolischen Parallelen) [Tuvacanın Sözcükleri (Eski Türkçe ve Moğolca Denklemleri)]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. **(TW)**

Salçakovna, Mijit Lyudmila. (2016). Perevod Biblii na tuvinskiy yazık: obogaşçenie leksiçeskogo sostava tuvinskogo literaturnogo yazıka. Rodnoy Yazık, 1(4), 141-155.

Şorskiye geroişeskiye skazaniya: Qara Qaan, Qara Sabaq. (2014). (derleyen ve çev. L. N. Arbaçakova). Moskva: Institut Perevoda Biblii.

“tayılırlıg slovar”. İdiktıg Bibliya. (2011). Moskva: Institut Perevoda Biblii.

Tenişev, E. R. (ed.). (1968). Tuvinsko-russkiy slovar', Moskva. **(TuvRS)**

The Harper Collins Bible Dictionary. (1996). (general ed. Paul J. Achtemeier). New York: An Imprint of Harper Collins Publishers.
Tıva-Orustun Tojul Pijii (Tuvino - Russkiy slovar'). (1932). Kızıl: TAR-nın erttem komitedi. **(TOTP)**

Tolkoviy slovar' Tuvinskogo yazıka. (2003). Tom I, A-Y, Novosibirsk: Nauka. **(TSTY-I)**

Tolkoviy slovar' Tuvinskogo yazıka. (2011). Tom II, K-S, Novosibirsk: Nauka. **(TSTY-II)**

Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük. (2011). 11. bs., Ankara: Türk Dil Kurumu. **(TS)**

İnternet Kaynakları

“Ангол”. <https://rus-bibl-brokgauz.slovaronline.com/235-Ангол> (erişim tarihi: 18.05.2022).

Bruce G. Privratsky. (2014). Kitabı Mukaddes'in Türkçe Tercümelerinin Tarihçesi, 16 – 21 yy. (Bütün baskıların listesi, tarihsel açıklamalar ve araştırma önerileriyle). (çev. Can Şakırgil).
https://historyofturkishbible.files.wordpress.com/2015/07/tc3bcrkc3a7e-km-tarihi_version-s.pdf (erişim tarihi: 08.04.2022)

<https://ibt.org.ru/ru/about> (erişim tarihi: 09.04.2022).

<https://ibt.org.ru/ru/tags/language-support> (erişim tarihi: 07.05.2022).

<https://ibtrussia.org/en/persons> (erişim tarihi: 06.05.2022).

<https://ibtrussia.org/en/projects?id=DLG> (erişim tarihi: 07.05.2022).

<https://rodyaz.ru/o-zhurnale/kontseptsiya> (erişim tarihi: 07.05.2022).

https://www.die-bibel.de/fileadmin/user_upload/WBH/DBG_2022_Bibel_in_719_Sprachen.pdf (erişim tarihi: 08.04.2022).

SAFEVÎLER'DE ŞİİR VE DEVLET DİLİ OLARAK AZERBAYCAN TÜRKÇESİ (AVRUPALI GEZGİNLERİN BİLGİLERİ TEMELİNDE)

Azerbaijan Turkish As Poetry and State Language in The Safavids (Based on Information From Evropean Travelers)

Sayad MEHTİZADE

Dr, Bakü Devlet Üniversitesi, Tarih Fakültesi, Kadim
Dünya ve Ortaçağ Tarihi Bölümü,
Bakü/AZERBAYCAN, sayadmehdizada@bsu.edu.az

Abstract

In the 16th century, the writing of literary works in the Azerbaijani (Turkish) language increased with special intensity, and Azerbaijani literature, especially poetry, returned to its Turkic roots. During this period, the tendency towards the Azerbaijani language in poetry reached an unprecedented level.

As the Azerbaijani language gained a leading position in Eastern literature, there was a deep decline of Persian literature. In the 16th century, the signs of this decline became apparent. European travelers also noticed that the Azerbaijani people attached great importance to poetry and the art of speech. Adam Olearius wrote: "I think there is no other nation in the world that loves and admires poetry as much as they do."

Just as the Azerbaijani language was widely used in poetry, it was also spoken during diplomatic meetings in the palace. Shah Abbas I spoke in Turkish with Pietro della Valle. The traveler wrote: "I was convinced that in the empire of Qizilbash they speak more Turkish than Persian. Indeed, the Turkish language is the language of the palace, high-ranking officials."

Azerbaijani Turkish was the main means of communication among the population, as well as in the palace and politics. The Turkish language was widespread from palaces to schools, from high-ranking officials to the homes of ordinary people. Olearius called Turkish the "favorite language" of the population in his travelogue.

It is clear from the source materials that the Turkish language was mainly used in the palace environment, educational institutions and the field of poetry in Azerbaijan.

Keywords: Azerbaijani Turkish, poetry, traveler.

Giriş

XV-XVII. yüzyıllarda Azerbaycan'da bilim geniş yayılmıştı. Medrese ve akademilerde dini ilimlerin yanı sıra dünyevi ilimlerin tedrisi bu gerçeğin sonucuydu. Akkoyunlu sarayında bulunmuş olan Katerino Zeno, Azerbaycan hükümdarı Uzun Hasan'ın zeki bir komutan olmakla birlikte diplomat, oldukça bilgili, bilim ve kültüre özel dikkat yetiren insan olduğunu kaydetmiştir. Söz konusu Venedikli diplomatın verdiği bilgilerden "Uzun Hasan'ın kütüphanesinde yaklaşık 60 kişinin çalıştığı" (Mahmudov, 1985: 160), hükümdarın kendisinin okumayı çok sevdiği (Mahmudov, 1977: 29) anlaşılmaktadır. Azerbaycan'ı ziyaret eden birçok gezgin Azerbaycan hükümdarlarının bilim, eğitim ve kültüre değer veren insanlar olduklarını kaydetmişlerdir. Fransız gezgin Jan Şarden'in seyahatnamesinde şu ifadeler kayıtlıdır: "Bu saltanatın kütüphanesi Fars, Arap, Türk ve Kufi dilinde kitaplarla zengindir." (Şarden, 1362: 79)

Azerbaycan'da sadece hükümdarların değil, halkın bir kısmının da bilimle iştigal ettiğini, insanların bilime büyük ilgi gösterdiğini bildiren Adam Olearius, ülkenin ana bilim merkezlerinin Erdebil, Tebriz, Şamahı şehirlerinde toplandığını kaydetmekteydi. Olearius'un verdiği bilgilere göre söz konusu dönemde Azerbaycan'da insanların ilgi gösterdiği “temel bilim alanları cebir, geometri, hitabet, şiir, fizik, astronomi, astroloji, hukuk ve tıp” idi.

Gezginin günlüklerinde Azerbaycan'da kitap okuma, bilim ve eğitimin dönem itibariyle gelişmiş olduğunu gösteren bilgiler dışında dikkatimizi çeken bir başka nokta ise Türk dilinin Farsçayı geride bırakarak bilimin tüm alanlarında geniş şekilde kullanılmasıdır. Makalemizde Avrupalı gezginlerin günlüklerindeki kayıtlara dayanarak Azerbaycan edebiyatının yeniden Türk zeminine dönmesi, şiir, saray ve ordu dili olmasının yanı sıra Azerbaycan'da milli edebi dilin şekillenmesinden bahsedilecektir.

Şiir Alanında Azerbaycan (Türk) Dilinin Gelişimi

Azerbaycan'da en çok sevilen bilim alanlarından biri de edebiyat ve onun bir kolu olan şiirdir. Edebiyat kültürün bileşenlerinden biri gibi işlev görmektedir. Edebiyat aynı şekilde belirli bir tarihi aşama için belirli bir halkın kültürünün çeşitli alanlarının gelişim göstergesi işlevi görmektedir. Büyük bir edibin eserleri hem de dönemin kültürel gelişim seviyesini (bilimini, felsefesini, sanatını) yansıtmaktadır. “Objektif gerçekliği bedii imgelerle yansıtan söz

sanatı olarak edebiyatta milli ruh, halkın düşünce tarzı, spesifik özellikleri daha açık şekilde ortaya çıkmaktadır.” (Gasımov, 2008: 252)

XV-XVII. yüzyılların Azerbaycan edebiyatı tüm niteliksel özellikleri ile birlikte, dönemin siyasi, etnik süreçlerine bağlı özelliklere da sahipti. Şöyle ki, XII. yüzyıl Azerbaycan halkının teşekkülünün tamamlandığı, Türk dilinin tam olarak şekillendiği bir dönem iken, XV-XVII. yüzyıllar Azerbaycan’ın milli edebi dilinin şekillendiği, Arap ve Fars terkiplerinden zamanla “temizlendiği” aşama olarak değerlendirilmektedir. Hem de bu dönemde Doğu edebiyatında Türk dilinin intibahı yaşanmaktaydı. (Gasımov, 2008: 253)

XVI. yüzyılda Azerbaycan (Türk) dilinde yazılan edebi eserlerin sayısı hızla artmaktaydı. Azerbaycan edebiyatı, özellikle de şiiri alanında yeniden Türk zeminine dönmekteydi. Bu dönemde şiirde Azerbaycan (Türk) diline olan eğilim görülmemiş hadde ulaşmıştı. İmadeddin Nesimî, Şah İsmail Hataî, Muhammed Fuzulî, Vahidi Tebrizî, Hakiri Tebrizî, Saib Tebrizî, Kavsi Tebrizî Azerbaycan (Türk) edebiyatının görkemli temsilcileriydi. Bu şairlerin eserlerinde milli edebi dilin gelişme süreci dikkat çekmekte, Azerbaycan’ın derin felsefesi, ilmi, siyaseti, dini ve ahlâkı kendini göstermekteydi. Bunların ekseriyeti düşünür sanatkarlar ve XV-XVIII. yüzyılın Azerbaycan ortamının yetirmesiydi.

Azerbaycan (Türk) dili Doğu edebiyatında lider konuma yükseldikçe, Fars edebiyatı gerilemekteydi. Artık XVI. yüzyılın başlarında bu düşüşün alametleri

kendini göstermekteydi. (Gasımov, 2008: 320) Lakin bununla birlikte Azerbaycan halkının ve ediplerinin klasik Fars edebiyatı temsilcilerinin (Ebülkasım Firdevsi, Hafız Şirazi, Sadi Şirazi, Nizami Gencevi vb.) eserlerine ilgisi XVI-XVII. yüzyıllarda da büyüktü.

Adam Olearius Türkçe Şiir Sanatıyla İlgili

XVI-XVII. yüzyılların Azerbaycan edebiyatına (şiir, epik-tarihi eserler, felsefi eserler sistemi) dair söz konusu dönemin Batı Avrupalı gezginlerinin eserlerinde önemli bilgiler mevcuttur. Adam Olearius'un verdiği bilgiler bunlar arasında önemli yere sahiptir. O, Doğu şiirinden kısaca bahsettikten sonra "İran Şairleri ve Şiirleri" başlıklı müstakil bölümde Azerbaycan edebiyatı ve Türkçe şiirle ilgili detaylı bilgiler vermiştir.

Eğitim kurumlarında "şiirin belâgat kadar önemli bir bilim gibi tedris edildiğini" kaydeden Olearius şöyle diyor:

"Dilinin güzelliğine göre onlar Doğu'nun en ünlü şairi Şeyh Sadi'nin "Gülüstan"ını daha hevesle okumaktadırlar. Geçen sene ben bu eseri Almancaya çevirip şerhler ve resimlerle yayınlattım. Çünkü bu şair zengin dil terkipleri ve ifadeleri aracılığıyla devlet yönetimine dair çok bilge sözler söylemektedir. İran'da okuyup yazmayı bilen öyle bir insan yoktur ki, evinde bu kitap bulunmasın. Daha bilgili ve saygın görünmek isteyen her bir kimse bu kitabı ezbere bilir. Bununla onların ziyafet meclislerinde çok karşılaşmışımdır. Bu ziyafetlerde onlar birbirine mutlaka belli bir ünlü

kelamı ihtiva eden şiirle hitap etmektedirler.”
(Olearius, 1870: 814)

Okullarda da Şeyh Sadi, Hafız'ın kitaplarının sevildiğini ve şiirlerinin öğrenildiğini kaydeden gezgin şöyle yazmaktadır: “Öğrenciler okumaya önce Kur'ân'dan başlamaktadırlar. Kur'ân'dan sonra Şeyh Sadi'nin (Şirazi'nin - S.M.) “Gülüstan”ını, “Büstan”ını, nihayet Hafız'ı (Şirazi'yi - S.M.) öğrenmektedirler. Hafız'ın şiirleri Fars şiirinin en güzel örnekleri sayılmaktadır.” (Olearius, 1870: 809) Eserinin başka bir bölümünde yazar bu iki şairle birlikte Türkçe yazmış olan İmadeddin Nesimi ve Muhammed Fuzuli'nin ismini de zikretmiştir. (Olearius, 1870: 824)

Takdim edilen bilgilerden de anlaşılmaktadır ki, Doğu edebiyatı ve bu dönemde artık üstünlük kazanmış Türkçe Azerbaycan edebiyatı, felsefi ve siyasi anlamları da ihtiva ettiğine göre bilim adamları ve bilge insanlar hatta ziyafetlerde de bu felsefenin gücünden yararlanmaktaydılar. Batılı gezginlerin Azerbaycan halkının günlük yaşamında sık sık karşılaştıkları meclisler yalnız ziyafet, eğlence ve yahut yemek meclisleri değildi. Bu meclisler aynı zamanda idrakte bağlı olan felsefi, siyasi, ahlaki sohbetlerin yapıldığı edebi meclislerdi. Bu gibi meclislere katılmak için Arap ve Fars dillerini bilmek, felsefe, belâgat ve ahlak ilimleri ile meşgul olmak zaruri şartlardandı. Edebi meclislerin düzenli olarak yapıldığı ana şehirler de vardı. Tebriz, Erdebil, Marağa ve Şamahı şehirleri bu alandan özellikle öne çıkmaktaydı.

Azerbaycan ahalisinin şiire, söz sanatına özel önem verdiğini defalarca kaydetmiş olan Adam Olearius şöyle demektedir:

“Bence, dünyada onlar kadar şiiri seven ve ona müptela olan başka bir halk yoktur. Ülkenin her yerinde eserlerini ve eğlenceli hikayeleri kağıtla yetinmeyip belli miktarda para karşılığında zengin meclislerinde, (şehir) meydanlarında, otellerde ve diğer ziyafetlerde şiir söyleyen şairlerle karşılaşırın. Bazen zengin insanlar eğlence hatırına da onları davet etmektedirler.” (Olearius, 1870: 822)

Azerbaycan’daki şairlerin yazdıkları şiirleri tahlil eden Adam Olearius seyahatnamesinde şunları kaydetmektedir: “Onların şiir yazma usulleri, neredeyse Almanlarınkine benzerdir, çünkü kafiye yazmaya çalışıyorlar. Bununla birlikte bir mısradaki hecenin diğerinden daha fazla olmamasına o kadar da dikkat etmezler.” Tahlile devam eden gezgin şöyle diyor: “Onlar hem de çok anlamlı sözleri kullanmayı seviyorlar.” (Olearius, 1870: 825)

Bu bilgileri veren Adam Olearius Azerbaycan’da saray edebiyatının ayrı bir mecrada geliştiğini de kaydetmiştir. Bilindiği gibi Safevi sülalesi Azerbaycan’da yönetime geldikten sonra şahlar sanatın ve bilimin çeşitli alanlarını himaye etmişlerdir. Edebiyatçılar da bu devletin ilgisi ile kuşatılmışlardır. Safevi sülalesinin bazı temsilcileri (Şah I. İsmail, oğlu Sam Mirze, Şah I. Tahmasb’ın oğlu II. İsmail, Şah I. Abbas, Şah II. Abbas) da şiir yazdı. Safevi şahlarının yazdıkları şiirler çok güzel olmasa da bu gerçek XVI-XVII. yüzyıllarda şiire, edebiyata büyük

ilginin tezahürü olarak değerlendirilebilir. Hükümdarlar hem de bilgili edebiyatçıları Tebriz’de toplamaya çalışıyorlardı. Batılı gezginler bu konuda şunları kaydetmektedir: “Şahların ve hanların saraylarında özel şairler vardır. Bu şairler çeşitli yerleri dolaşıp sokak sanatı ile uğraşmamaktadırlar. Onlar artık kendi evlerinde oturup efendileri için şiir yazmaktadırlar. Bu şairler bazen çok ilginç bir şiir yazdıklarında efendilerinden ek ödül alıyorlar.” (Olearius, 1870: 822)

Tabiidir ki Adam Olearius’un döneminde artık Safevi devletinin siyasetinde, devlet ahlakı ve felsefesinde büyük değişiklikler yaşanmıştı. Saray şairlerinin aynı şekilde meddahlıkla uğraşmaları garipsenecek bir durum değildi. Lakin bu gezginin XVI. yüzyılda Azerbaycan’da saray edebiyatı için söyledikleri doğru değildir. “XVI. yüzyılın Azerbaycan edebiyatının en üstün nesnesi Azerbaycan halkıydı. Toplumsal zulme, feodal çekişmelerin, devletler arası savaşların ağırlığına rağmen geniş halk kitleleri dönemin önemli bedii değerlerinin yılmaz yardımcısı rolünü oynamaktaydı.” (Gasımov, 2008: 266)

Adam Olearius’un çağdaşı olan Şah I. Abbas yalnız saray edebiyatına değil, folkloru da büyük önem veriyor ve hatta onun emri ile “Azerbaycan halk mesellerinin ve ata sözlerinin toplanıp yazıya alınmasına” karar verilmişti. (Seferli, 1982: 113)

Şairler Azerbaycan toplumunda büyük saygı görüyorlardı. Onlar filozoflarla eşdeğer görülüyorlardı. Adam Olearius şöyle diyor:

“Burada şairler giysilerine göre hemen seçilmektedir. Onlar da filozoflar ve bilge insanlar gibi beyaz gömlek giyorlar. Bu gömleğin geniş ve uzun kolları olur. Gömlek bel bağı ile bağlanır. Bu bağdan arzu ettiklerinde şiir yazabilmeleri için kitap, kâğıt ve mürekkep olan torba asılır. Bu gömleğin üzerinden onlar kolsuz cüppe, çorap yerine tabana doğru daralan şalvar giyorlar... Onlar sarık da takmaz, sadece papak giyerler.”
(Olearius, 1870: 823)

Adam Olearius’un Azerbaycan şiiri ve edebi ortamı ile ilgili eserinin bu bölümünde yazdıklarının daha bir önemli aynı zamanda ilginç tarafı onun Azerbaycan Türkçesinde şiirlerden örnekler sunmasıdır. Bu ise bizim yukarıda Azerbaycan (Türk) dilinin şiir alanındaki üstünlüklerine dair söylediklerimizi bir daha onaylamaktadır. Örneğin Adam Olearius işe beceriksiz şairlere dair dahi Azerbaycan şairi Muhammed Fuzuli’nin yazdığı şiirinin bir mısraını ve Almanca çevirisini takdim etmiştir:

Shaer olmisch her derede bir kodok, Şair
olmuş her derede bir godug,
Bis dahe schaeleri Elden koidukh. Biz daha
şairliyi elden koyduk (Olearius, 1870: 823).

Adam Olearius bu dönemde Azerbaycan’ın tanınmış şairleri gibi mısralarından örnek sunduğu Muhammed Fuzuli, İmadeddin Nesimi’yi, onlardan çok önce yaşamış Nizami Gencevi ve Afzaluddin Hâkânî Şîrvânî’yi kaydetmiştir (Olearius, 1870: 823-824).

Pietro Della Valle Türkçe Şiiriyle İlgili

1617-1623 yıllarında Safevi Devleti'nde yaşayan İtalyan diplomat Pietro Della Valle de Azerbaycanlıların şiire önem verdiklerinden bahsetmekteydi. Bizzat kendisi de şiir yazmaya meraklı olduğundan Türkçe şiirler kaleme almış, hatta Hafız Şirazi'nin şiirlerine şerh yazmıştır. Pietro Della Valle'nin Azerbaycan Türkçesinde kaleme aldığı şiirlerden birkaç mısrasını takdim ediyoruz:

<i>Ciupân khizi</i>	Çoban kızı
<i>Ghiozüm nuri</i>	Gözüm nuru
<i>Ghiel, dur bundà</i>	Gel, dur burda
<i>Ghiulghiè altundà</i>	Gölge altında (Özkan, 2006: 10)

Kanaatimizce Azerbaycan edebiyatının ve şiir sanatının özelliği, üstünlüğü onun felsefi talimlerle sıkı bağlı olmasındaydı. Şu veya bu derecede Doğu felsefi düşüncesi, Müslüman panteizmi, Tasavvuf, Hurufilikle ilişkisi olmayan Azerbaycan şairini ve edibini bulmak imkansızdır. Bu ise Müslüman Doğu'nun genel özelliği (dönemin düşünce adamlarının ansiklopedik-alim olmaları) ile ilgili olmuştur. 3500 yıllık tarihi olan "Avesta" gibi büyük bir felsefi düşünce abidesi, tarihi olan Azerbaycan halkı İslam'ı kabul etmesi ile Doğu ve Batı'nın öncü medeniyetlerine daha yakın olmuş, senkretik "Müslüman medeniyeti"nin bir parçasına dönüşmüştür.

Diplomasi Dili Olarak Azerbaycan (Türk) Dili

XVI-XVII. yüzyıllarda Azerbaycan (Türk) dili şiirde geniş şekilde kullanıldığı gibi, sarayda da diplomatik görüşler sırasında yalnız bu dilde konuşulurdu. Azerbaycan Türkçesi resmi dil idi. Tüm görüşmeler ve resmi yazışmalar Türkçe yapıldı. Bu gerçeği onaylayan birçok belge mevcuttur.

Azerbaycan (Türk) dilinin söz konusu dönemde geniş kullanıldığını ispatlayan diğer delillerden biri de bu dönemde Safevi topraklarına ayak basan gezginlerin yazılarıdır. Bu gezginler eserlerinde Türkçenin Safevi Devleti'ndeki rolü ve önemine dair geniş bilgiler vermişlerdir. Örnek olarak uzun süre Osmanlı sarayında kalan ve Türkçeyi öğrenen İtalyan gezgin Pietro Della Valle'yi gösterebiliriz.

Pietro della Valle 7 kitaptan oluşan "Türk Dilinin Grameri" eserin kaleme almıştır. O eserinde Azerbaycan'da Türkçenin geniş kullanıldığını kaydetmiştir. Della Valle'nin fikrince kitap en azı Türkçe öğrenenler için yardımcı vasıta olarak kabul edilebilir (Özkan, 2017: 57) Onun "Türk Dilinin Grameri" eseri 2020 yılında Azerbaycan dilinde geniş izahlarla yayınlanmıştır. (Abbasov ve Bayramova, 2020)

Pietro Della Valle Resmi Türk Diliyle İlgili

Pietro Della Valle Şah Abbas'la görüşmesini seyahatnamesinde şöyle anlatmaktadır:

“Şah, bizim Türkçeyi bilip bilmediğimizi orada bulunan diğer şahıslardan sordu ve onlar da cevabında benim Türkçeyi çok iyi bildiğimi söylediler. Çünkü ben gün boyu onlarla bu dilde konuşuyordum. Ben kendi yerimde oturduktan sonra Şah, güleryüzle bana taraf baktı ve Türkçe söylenildiği şekilde dedi: -Hoş geldi, sefa geldi-”. (Hüseyinli, 2014: 274)

Pietro Della Valle'nin ifadelerinden de gördüğümüz gibi Şah I. Abbas diplomatik görüşmelerde bulunurken kendisi ile Türkçe konuşmuş, ona Türkçe “Hoş geldin, sefa geldin” demiştir. Pietro Şah'a tercümanı olmayı teklif etmiş ve teklifi kabul edildikten sonra 1623 yılının şubat ayına kadar Şah'ın sarayında kalmıştır (Özkan, 2006: 6).

Safevi Devleti'nde Azerbaycan (Türk) diline verilen önemi Pietro Della Valle'nin arkadaşı Mario Skipano'ya yazdığı mektuptan da görebiliriz. O şöyle yazıyordu:

“İran'da genel olarak Farsçadan daha çok Türkçe konuşuluyor, özellikle de sarayda ve yüksek makamlı kişiler arasında... Bu, tüm ordu mensuplarının Türk Kızılbaşlar'dan ibaret olduğu için böyledir. Şahın çeşitli aşiretlerden olan görevlileri de Türkçe konuşuyor, Farsçayı bilmiyorlar... Hatta şahın kendisi de zamanının çoğunu onların (ordunun) arasında geçiriyor ve kendi düşüncelerini anlatmak için Türkçe konuşuyor. Bu nedenle Türkçe bütün saraydakılar, kadınlar ve başkaları arasında yaygındır” (Hüseyinli, 2014: 275).

Diğer Avrupalı Gezginlerin Azerbaycan'da Türkçenin Önemine Dair Söyledikleri

Fransız seyyah Jan Şarden de “Azerbaycan Türkçesi hakimiyet ve saray dilidir” yazarak söz konusu dönemde Azerbaycan'da bulunan Batılı seyyahların verdiği bilgileri doğrulamıştır. (Hasanalıyev, 2005: 227) Bu seyyahlara Jean-Baptiste Tavernier'i de ilave edebiliriz. Seyyah Azerbaycan Türkçesini siyaset dili olarak isimlendirmiştir. (Tavernier, 1957: 598)

1684 yılında İsveç büyükelçiliği dahilinde Azerbaycan'a gelen Engeltber Kaempfer burada Türkçenin yaygın olması hakkında böyle yazıyor:

“İran sarayında yaygın olan dil Safevî hanedanının kendi öz dilidir ve bu dil memleketin diğer halkının dilinden farklıdır. Türk dili, saraydan yüksek rütbeli ve saygın şahısların evlerine kadar nüfuz etmiş, durum öyle bir hâle gelmiş ki, şahın saygısını kazanmak isteyen her kes bu dilde konuşuyor. Bugün, başı bedeni için kıymetli olan herkes bu dili bilmezse onun için ayıp sayılır” (Hüseyinli, 2014: 275)

Yukarıda kaydedilenlere dayanarak Azerbaycan Türkçesinin yalnız saray ve siyaset dili değil aynı zamanda halkın temel iletişim aracı olduğunu söylemek gerekir. Engeltber Kaempfer'in ifadesi ile dersek, Azerbaycan (Türk) dilinin “Doğu dillerinin tamamından daha kolay olması” ve zenginliği, bu dili temel iletişim aracına dönüştürmüştür. E. Kaempfer ayrıca şunları kaydetmekteydi: “Türkçede “söz birleşmesi ve gramer yapısı kolaydır. Sözlerinin muhteşemliği ve kulağa hoş gelmesi de Türkçenin Sultanlık düzeyinde konuşma diline dönüşmesine

neden olmuştur.” (Kaempfer, 1971: 192) İranlı tarihçi Nasrullah Felsefi, Safeviler sülalesinin yönetimden uzaklaştırılmasından sonra da sarayda hâkim dilin Azerbaycan Türkçesi olduğunu kaydetmiştir. (Felsefi, 1960: 37)

Sarayda konuşulan Türkçeyi “sevimli dil” olarak isimlendiren (Olearius, 1870: 813) Alman gezgin Adam Olearius ülkede herkesin Türkçe konuşmaya çalıştığını kaydetmekteydi:

“Günümüzde Farslar Türkçe konuşma eğilimindedirler. Özellikle daha çok Azerbaycanlıların yaşadığı yahut hakim oldukları eyaletlerde herkes Türkçe konuşmaktadır... Şirvan, Azerbaycan, Irak (muhtemelen Irak-ı Acem’i kastetmektedir): Bağdat ve İrevan’da çocuklar Türkçe eğitim görmektedirler. Özellikle İsfahan Şah sarayında hizmet edenler bu dilde hevesle konuşmaktadırlar.”

Sonuç

Yukarıda isimleri kaydedilen batılı gezginlerin verdiği bilgiler bir daha, Safevi sülalesi zamanında ve sonraki dönemlerde Türkçenin önemli role sahip olduğunu göstermektedir. Türkçe Farsçayı sıkıştırıp çıkarmış, saray, ordu, eğitim ve şiir dilinin temelini oluşturmıştır. Bu dil gelişerek çok sayıda şair ve yazarın ana dillerinde-Türkçe-birçok eser yazıp üretmesine getirip çıkarmıştır.

XVI-XVII. yüzyıllarda esaslı şekilde ortaya çıkan Azerbaycan milli edebi dilinin keyfiyeti XVII-XVIII. yüzyıllarda da belirlenmeye devam ediyordu

(Khudiyev, 2012: 375) Bu dönemde yani XVII-XVIII. yüzyıllarda Azerbaycan edebi dilinin genel halk dili temelinde şekillenme dönemi tamamlanmış ve milli edebi dil teşekkül etmiştir.

Kaynakça

- Della Valle, Pietro. (2020). Türk dilinin grammatikası. (terc. İ. Abbasov, G. Bayramova). Bakı: Zerdabi Neşr MMC.
- Felsefi, Nesrullah. (1960). Zeyndegani-ye şah Abbas-i Evvel. Cild I-III. Tehran: Entesharate Daneşgah.
- Gasimov, Kheyirbey. (2008). Orta esrlerde Azərbaycan medeniyeti. Bakı: Aspoligraf.
- Hasanalıyev, Zeynal (2005). Safəvi dövləti XVII esrde (Avropa səyyahlarının məlumatı əsasında). Bakı: "Elm və təhsil".
- Hüseynli, Ziver. (2014). Safeviler ve Şah İsmail. (Ahmet Taşğın-Ali Yaman-Namıq Musalı. ed). Safevi döneminde türk dilinin rolü (ss.269-282). İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- Keampfer, Engeltber. (1971). Der derbare şahənşahə İran. (Keykavus Cahandarinin fars diline çevirisi). Tehran: Entesharate Daneşgah.
- Khudiyev, Nizami. (2012). Azerbaycan edebi dili tarihi. Seçilmiş eserleri, I cild. Bakı: "Elm və təhsil".
- Mahmudov, Yagub. (1977). Seyyahlar Azərbaycana gəlir. Bakı: Gənclik.
- Mahmudov, Yagub. (1985). Seyyahlar, kəşflər, Azərbaycan. Bakı: Gənclik.
- Oleariy, Adam. (1870). Podrobnoe opisanie pyteşestviya Golştinskogo Posolstva v Persiyu v 1633, 1636 i 1639 gg., sostavlennoe sekretarem posolstva Adamom Oleariem (Perevod s nemeçkogo yazıka P. Barsov). Moskva: İzd. İmperatorskogo Obşestva istorii i drevnostey Rossii pri Moskovskom Universitete.

Özkan, Nevin – Speelman, Raniero. (2017). Italian students and studying Turkish: Lessons between the sixteenth and eighteenth century. An example from history: Pietro Della Valle. RumeliDE Journal of Language and Literature Studies. 10 Special Issue 3 (November). p. 50-59

Özkan, Nevin. Pietro Della Valle (2006). Osmanlı Topraklarında Bir İtalyan Gezgin (roma 1586 – 1652). Pietro Della Valle – Onyedinci Yüzyıla Ait Bir Not Defterinin İncelenmesi. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 46, 1. s.1-16

Seferli, Aliyar. (1982). XVII-XVIII esrler Azerbaycan epik şeiri. Bakı: Yazıçı, 1982.

Şarden seyahatnamesi (1362 ş.). İsfahan bölümü. (H. Erizinin tercümesi). Tehran: Nigah nêşriyyatı.

Tavernye, Jan Batist. (1957). Sefername-ye Tavernye. (Ebu Turab Nurinin fars diline tercümesi). İsfahan: Çaphana-ye fervin.

**AŞKIN HASTALIK VE İNTİHARLA SINAVI:
OSMANLI ARŞİVLERİNDE KAYDEDİLEN
KARASEVDA-MALİHÜLYA**

**Love Examination with Disease and Suicide:
Blindlove- *Malihülya* Recorded in The Ottoman
Archives**

Seren ÇELEBİ

Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Çankırı/TÜRKİYE,
serencelebi@karatekin.edu.tr

Abstract

Blind love, which is seen as a disease, or malihülya, which is used synonymously with it, is explained in dictionaries with the meaning of hopeless and strong love. Another meaning is “the state of being in a state of depression without a specific reason, closing to the stimuli coming from the environment, falling into strong feelings of guilt and sin.” Literature, with its fictional products, sometimes through fiction, and sometimes through reality, has kept the examples of blind love/malihulya alive in written and oral culture. The metaphorical possibilities of literature have provided a living space with language, poetry, folk song and song forms for the lover who is being tested with despair. It is possible to reach the written and oral existence of this living space from books, audio recordings or direct live witnessing. The State Archives are not usually thought of as a place for those who want to do research on this subject. In this statement, a case or suicide, especially experienced by civilservants, blind love/malihulya as a judicial event resulting in attempted suicide will be discussed through there cords reflected in the archives. Our aim is to draw attention to the fact that the state archives, which are perceived as the place where records of political, military and bureaucratic transactions are kept, also contain material that can contribute directly or indirectly to cultural studies. Our notification primarily will be constructed on the through events of lexical meanings the

social equivalent of this phenomenon and case studies involving a historical time.

Keywords: Black love, malihülya, sickness, suicide.

Giriş

Bu bildiride tıbbi terminolojide hastalık, edebî eserlerde ise duygu yoğunluğu diye tabir edilen malihülya/karasevda kavramları Osmanlı arşivlerine yansıyan örnekler üzerinden ele alınacaktır. Tıp tarihinde karamsarlık, umutsuzluk, depresyon ve melankoli anlamlarının karşılığı olup hastalıkla ilişkilendirilen bu kavram, edebî eserlerde bir nesneye duyulan karşılıksız aşk/sevgi yüzünden doğan derdi tasvir etmek için kullanılmaktadır. Bildirimizin amacı genellikle siyasi ve ekonomik tarih çalışmalarında tercih edilen Osmanlı arşivlerinin sosyal, kültürel, sağlık, zihniyet ve duygular tarihine de ışık tutabilecek örnekleri bulundurduğuna dikkat çekmektir. Karasevda/malihülya olgusunu arşiv kaynakları üzerinden değerlendiren bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Aslı Güller'in yazdığı "*XIX. Yüzyıl Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Toplumunda İntiharlar*" isimli bu yüksek lisans tezinde esas olarak intihar olgusu incelenmiş ve bu kavramlara bağlı intihar vakalarından örnekler verilmiştir. Güller, arşiv belgelerini kullanarak Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısına ışık tutmayı hedeflemiştir. Malihülya/karasevda belgelerinin büyük kısmında intihar vakaları anlatıldığı için çalışmamızda intihar vakalarından bahsedilecektir. Bununla birlikte karasevda/malihülya sözcüklerinin kelime ve kavramsallaşmış anlamları açıklanacak, İslam

kaynaklarında bu hastalığa nasıl bakıldığı ve arşivdeki örnekleri üzerinde durulacaktır.

Malihülya, karasevda anlamına gelir. Kāmûs-ı Osmânî’de daima hüzün hâli” diye adlandırılan kelime, “*Lisanımızda hayal-i hamm, hayal-i batıldan ibaret tasavvurat makamında kullanılır,*” şeklinde geçmektedir. Fransızcası ile melankoli olarak bilinmektedir (Salahi, 1313: 310). Yunancadan geçmiş, karasevda olarak bilinen hastalıktır (Cûdî, 1332: 801). Lugât-ı Remzi’ye baktığımızda kavramın “*kara sevda denen illet*” olarak tanımlandığını görmekteyiz (Remzi, 1305: 309). Örnek verilmiş bu sözlükler dışında incelediğimiz diğer muhtelif sözlüklerde de malihülya kavramının kara sevda ile eş anlamda kullanıldığı görülmüştür.

Yunan-Roma kültür, düşünce ve bilim dünyasının İslam medeniyetiyle birlikte yeniden canlanmıştı. Bu canlanmanın İbn Sina özellikle tıp alanında dikkat çekmiştir. Daha önceki yıllarda duygu durum bozukluğunu sıvı teorisine dayandıran bilim insanlarının bu teorisini, İbn Sina yazmış olduğu “*El-Kānûn fi’t-tıb*” adlı eseriyle sıvıların etkileşimi teorisine daha da ileri taşımıştır. Böylece XIII. yüzyılın sonralarıyla XIV. yüzyılın başlarında sevgi kelimesi Arap tıbbi terminolojisine girmiştir. Sevgi bir nesnenin fark edilmesini sağlayıp zevk beklentisini oluştururken birey bilişsel yetilerini daima sevgi nesnesini elde etmeye yöneltmiştir. Acıya sebep olan bu eylem kara sevda yani diğer ismiyle malihülya olarak tanımlanmıştır. Eski çağlardan beri ilgiye mazhar olan kara sevda genellikle genel yavaşlama, hareketsizlik, uyku sorunları, suskunluk, moral bozukluğu, endişe, aksiyete, keder ve özkıym gibi durumlarla anılmaktadır (Oral, 2009: 4). İbn Sina

eserinde sevdanın getirdiği kaygı, hüznün gibi karamsar duyguların diğer hastalıklarla karışarak yoğunlaştığından bahsetmektedir.

“Mâ'lûm ola ki bir kimsenin ağrısı ziyâde şedid olup onu o kimse ihsas eylemeyip ağrısı olduğunu bilmesee o kimsede ihtilât-ı 'akl olduğuna delâlet eder. Ve hummeyât-ı takarrürenin zehebî olduğu dahi ba'dı kerre ihtilâta delâlet eder. Ve sevdâdan olan ihtilâtla gamm ve sûizan ve mâlihulyâ alâmetleri olur ki bâbında onları biz zikreyleriz. [246b]

Ve eger sevdâ safrâviyye olur ise o ihtilât sâhibinde sebu'yyet ve ikdam olur. Ve eger sevdâ demeviyye olur ise o kimsede ihtilâtla dâhik ve tarab olur ve çok terler.” (Sina, 2018: 169).

İslam coğrafyasından malihülya hastalığını içeren başka birkaç eserden de örnek verecek olursak kavram sözlüklerde geçtiği gibi melankoli ve kara sevdâ ile anılmaktadır. Malihülya hakkında yazılmış ve günümüze ulaşmış en eski eserlerden biri Iraklı tabip İshak b. İmran'a ait olan “*el-Makâle fi'l-mâlihulya*”dır. İshak b. İmran eserinde bedensel yorgunluk kadar zihinsel yorgunlukların da hastalığa yol açtığından bahsetmektedir. Ez-Zehrâvî'nin yazdığı “*et-Taşrif limen aceze ani't-telif*” adlı eseri uzun süre çeşitli dillere çevrilip kullanılmıştır. Eserin 11. faslı malihülya tedavisine ayrılmıştır (Temel, 2019: 260-261-262). Son olarak Tabib İbn Şerif'in “*Yadigâr-ı İbn Şerif*” adlı eserinde yalnızlığı sevmek, aydınlıktan hoşlanmamak malihülya belirtisi olarak ele alınmış, hastalık hakkında bilgiler verilmiştir (Şerif, 2017: 179).

Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu eserlerden de anlaşılacağı üzere İslam dünyasında malihülya hastalığına dair bilgiler ve hastalığın tedavisiyle ilgili

çalışmalar olduğu kayda değer bir yer tutmaktadır. Tıp alanındaki gelişmeleri İslam medeniyeti üzerinden miras alan Osmanlı Devleti malihülya hastalığını anlamada ve hastalığın tedavisinde İslam tıp geleneğini takip etmiştir.

Osmanlı'da Malihülya

Osmanlı Devleti'nin klasik dönem tıp incelemeleri İslam tıbbının devamı şeklindedir. Osmanlı döneminde doğmuş ve eski kelimeleri kullanmayı devam ettiren bazı Osmanlı yazarları 1950'li yıllara kadar melankoliyi malihülya şeklinde tanımlamıştır (Gürsu, 2020: 272). Osmanlı Devleti'nde tabâbet-i ruhiyye ve akliyye hekimleri kendi bildikleri ışığında akıl hastalıklarını kategorize etmeye çalışırken tıp alanındaki yenilikleri yakalayıp tıp terminolojisi oluşturmak istemişlerdir. Osmanlı'da organların hastalandığı gibi zihnin de belirtiler gösterip hastalandığı düşünülmüştür. Bu akıl hastalıkları daha önce de belirttiğimiz gibi bilirkişiler tarafından imkânlar dâhilinde tanımlanmış ve tespit edilmiştir. İncelemeler neticesinde isimlendirilen hastalıkların bazıları malihülya, malihülya-yı hadd, malihülya-yı tahte'l-hadd olmuştur (Özdemir, 2021: 479-480). Osmanlı Devleti'nde malihülyanın tedavisi konusunda Hekimbaşı Hayâtîzâde Mustafa Feyzi tarafından yazılmış eserlerden “*Sevda-yı merakkiyye*” uzmanların çalışmalarına örnek gösterilebilir. Eser, Osmanlı Devleti'nin tıp çalışmalarında pek çok hastalığın teşhis edilmesine ve tedavilerine dair bilgiler sunmaktadır. Malihülya hastalığından kara safra (sevda) hıltından meydana gelmiş bir hastalık olarak bahsetmiş ve hastalığı

“sevdâvî illet” olarak isimlendirilmiştir (Kültürel, Koç, 2014: 218). Osmanlı Devleti’nin ve diğer pek çok devletin çeşitli alanları hakkındaki önemli bilgi kaynaklarından Evliya Çelebi’nin seyahatnamesinden de Malihülya ve akıl hastalıklarıyla alakalı çeşitli veriler elde edilmektedir. Çelebi eserinde hastalık isimlerini telaffuz ederken malihülyaya da değinmiştir (Ertaş, Eğinim, 2011: 86). Çelebi’nin seyahatnamesinde dikkat çeken bir diğer husus ise “mecnun” kelimesini kullanmasıdır. Mecnun kavramını kullanırken daha çok kara sevdadan dolayı aklını kaybedenleri kastetmiştir. Mecnunluk Osmanlı devletinde delilik biçimlerinden biri olarak tanımlanmaktadır. Ancak, buradaki aşkla beşerî mi yoksa tasavvufi aşk mı ima edilmektedir, bilinmemektedir (Kurtuluş, 2016: 107-109).

Malihülyanın tedavisi, örnek verdiğimiz eserlerde olduğu gibi diğer tıp kaynaklarında da anlatılmaktadır. Tedavi sürecinde genellikle ilaç, dinlenme, gıda, çiçek çeşitleri, musiki, kuş sesi ve su sesi gibi yöntemlere başvurulmuştur. Osmanlı’da özellikle bu konuda şöhret sahibi olan iki hastaneye de baktığımızda bunlar II. Bayezid’in Edirne’de yaptırdığı darüşşifa, Hürrem Haseki Sultan’ın yaptırdığı Haseki Darüşşifası’dır. Buralarda yetiştirilen çiçeklerin güzelliği ve kokusu tedavide kullanılmıştır. Tercih edilen çiçekler ise çoğunlukla lale, sümbül, reyhan, karanfil, deveboynu, yasemin, nesrin olurken sık kullanılan tedavi yöntemi ise müzik olmuştur (Hatunoğlu, 2014: 259).

Malihülya, karasevda olarak da bilinen kavramlara, kaynaklardan ve sözlüklerden gördüğümüz kadarıyla fark edilmektedir ki kavramlar melankoli rahatsızlığı olarak da düşünülmüştür. Bu melankoliye sebep

olanlardan birinin de sevda olması kavramı edebiyata dâhil edip duyguların ifade ediş biçimi olarak kullanılmıştır. Edebiyattaki kullanımı, bir nevi, sevda yüzünden aklını kaybetmek, bu denli sevmek yani mecnun olarak görülmekten kaynaklanmaktadır. Bu duruma örnek olarak Sümeyye Benli'nin "*Ahlat-ı Erbaa Teorisi ve Edebiyatta İşlenişi*" adlı yüksek lisans tezini inceleyebilirsiniz. Benli malihülya kavramının edebiyata yansımalarını aktarmıştır. Divan edebiyatına baktığımızda sevdanın yoğunluğu neticesinde malihülya hastalığına tutulan kişinin içinde sürekli sevda vardır. Malihülya genellikle "kara sevdadan ötürü aklını yitiren âşık" ile "sevda ve beyin arasındaki ilişkide sevdanın beyni yenmesiyle meydana gelen hastalık" olarak iki anlamda kullanılmıştır (Benli, 2012: 87).

Malihülya/Karasevda

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'ndaki belgelerin ışığında yaptığımız araştırmaya göre malihülya ve kara sevda belgeleri genellikle memurların bu hastalığa yakalandıkları, sonra iyileşip işlerine geri dönmeleri ve bireylerin intihara kalkışmalarıyla ilgilidir.

Arşivde on üç malihülya belgesine rastlanmıştır. Bunlar daha önce ifade ettiğimiz gibi devlet memurluğu yapanlarla ilişkilidir. Örneğin malihülya hastalığına yakalanan Beyoğlu Mutasarrıflığı'nda Tahrirat Kalemi Başkâtip Yardımcısı Ahmet Hulki Bey zamanla iyileşmiş ve ailesinin Üsküdar'daki evine dönmesine izin verilmiştir. Ancak, hastalığının nüksetme ihtimaline karşı ailesi tarafından müşahede altına alınmıştır (BOA, 1322: 001). İstişare odası

yardımcılarından Hayri Bey'in malihülya hastalığı "*şuurunun mertebe-i muhtell*" olmasıyla tanımlanmıştır (BOA, 1324: 003). Şuuru muhtell kavramı akıl rahatsızlıkları için belgelerde sıkça rastlanan bir kavramdır. Osmanlı Devleti'nin akıl hastalığını tanımlarken çoğunlukla başvurduğu bir tanımdır. Hayri Bey'in malihülya hastalığının teşhisinin ise cinnet geçirip istişare odacılarını ve zabıt memurlarını dövmesi sebebiyle yapılabildiği belirtilmiştir. Bu davranışı neticesinde Hayri Bey'in hakkında tahkikat başlatılmış ve muayene edilmesine karar verilmiştir. Muayene sonucu malihülya hastalığına yakalandığından şüphe edilmiş, bu sebeple tedavisi için bir aylığına Fransız hastanesine gönderilmiştir. Tedavi süresi bitince iyileştigiğine karar verilen Hayri Bey'in sıhhatine tamamen kavuşması için hava değişikliğine ihtiyacı olduğu dile getirilmiş ve Hayri Bey Büyükkada'ya gönderilmiştir. Burada dikkatle gözlemlenen Hayri Bey'in Adalar Mutasarrıflığı'nın onayıyla iyileştigiğine karar verilmiş ve işine geri dönmesi sağlanmıştır (BOA, 1326: 001). Bu belgeden fark edildiği üzere Osmanlı Devleti'nin memurunun sağlık durumunu takip ettiği, gerekli tedavilerin sonucunda yeniden bir kargaşaya mahal vermemek için hasta memurun iyileştigiğine dair hususları kurumlarca onaylatıp onun işine geri dönmesine izin verilmiştir.

Başka bir belgede cinnet vakası bulunmaktadır. Söz konusu belgeye göre bir iki senedir muhtellü-ş-uur hâlindeki Selânikli Hüsnü Bey sonunda cinnet geçirmiş ve artık zaptedilemediğinden bir aylık tedavi için Toptaş Bimarhanesi'ne yatırılmıştır. Hüsnü Bey'in rahatsızlığının "asabiye hastalığından mütevellid malihülya" olduğu belirtilmiştir. Ailesi

tedavi ücretini ödeyeceklerini beyan ederek Hüsnü Bey'in Şişli'deki Fransız Hastanesi'ne naklini istemiştir. Fakat hastanenin parasını ödeyemediklerinden çok geçmeden Hüsnü Bey yeniden بیمارخانهye getirilmiştir. Burada tedavi edilip memleketine geri gönderilmiştir (BOA, 1325: 004-005).

Malihülya'ya bağlı cinnet vakalarının yanı sıra intihar/intihara teşebbüs vakaları da dikkat çekmektedir. İntihara teşebbüs edenlerin bazılarında yapılan tetkiklerin sonucunda malihülya hastalığına rastlanmıştır. Beyoğlu Mutasarrıflığı'na gelen yazıya göre kendini denize atarak intihara teşebbüs eden Panayot adlı kişi kurtarılmış, malihülya hastası olduğundan tedavi altına alınmış, iyileştikten sonra kefalet ile memleketi Çorlu'ya gönderildiği kayıtlara geçmiştir (BOA, 1322: 001).

Tedavi edilenlerin tedavi edildikleri yerde kimi kimsesi yoksa tedavileri bittiğinde hastane yönetimi tarafından memleketlerine geri gönderildikleri görülmüştür. Sözgelimi malihülya hastasıyken iyileşen Erzincanlı Ali bin Süleyman memleketine gönderilmiştir (BOA, 1323: 001). Yine Gebze'nin Güzeller Mahallesi'nde oturan Mustafa Ağa'nın karısı Minnet Hanım şuur bozukluğu sebebiyle tedavi için başka bir yere gönderilmiş ve tedavisi tamamlanınca Etibba Dairesi'nin de onayıyla memleketine geri dönmüştür. Hastalığının nüksetmesi hâlinde birine zarar vermeyeceği hususunda kefalete bağlanmıştır (BOA, 1323: 001). Akıl hastalığından mustaripken iyileşen Zabil ismindeki bir kadın, memleketi Kaşot Adası'na bir refakatçinin eşliğinde vapurla gönderilmiştir. Kaşot hükümetine teslim edilirken kendine bir zarar vermesine mâni olmak için

doğrudan Daire-i Sıhhiye doktorlarından Nikolako Efendi'ye teslimi sağlanmıştır. (BOA, 1332: 001). Keza yine malihülya hastası Said isimli bir kişi, durumu iyiye gittiğinden memleketine gönderilmiştir (BOA, 1323: 001).

Malihülya rahatsızlığını tanımlarken belirtilerinden birinin hareketsiz ve sessizlik olduğundan bahsetmiştik. Çıkan belgelerde bu duruma örnekler vardır. Malihülya hastalığına yakalanan Niğdeli Yovan'ın teşhisinde "sakin bir hâlde bulunduğu" diye yazılıdır. Bu belgede Yovan'a yapılan bir tedaviden söz edilmemiştir. Onun uygun bir şekilde trene bindirilerek doğrudan memleketine gönderildiği ancak yolda veya mahallesinde bir şiddet eğilimi gösterirse derhâl hükümete teslim edileceği belirtilmiştir (BOA, 1323: 001). Yine Süleyman isimli bir kişi sakın bir hâlde olduğundan malihülya hastalığına tutulduğu düşünülp tedavi altına alınmış, daha sonra memleketine gönderilmiştir (BOA, 1322: 001).

Malihülya hastalığının sebepleri arasında sarhoş edici madde kullanımları da yer almaktadır. Örneğin Dimitri veledi Ligor adlı kişi iki seneden beri akıl hastalığı problemi yaşadığından ve koruyup bakacak kimsesi olmadığından bimarhaneye gönderilmiştir. Tedavisinin bir ay sürmesine karar verilen Dimitri'nin sürekli sarhoş edici maddeler kullandığı, malihülya hastalığına bu sebeple yakalandığı belirtilmiştir. Tedavisi tamamlanan Dimitri yine doğrudan gözetim altında tutulması için ailesinin yanına gönderilmiştir (BOA, 1325: 003).

Arşivde hastalığın adının malihülya haricinde kara sevda şeklinde geçtiği belgeler de mevcuttur. Kara sevda ve malihülyanın eş anlamlı olduğundan

bahsetmiştik. Bu belgelerde ise daha çok kriminal hususlar vardır. İntihar, aile bireylerini öldürme veya birilerine zarar verme belgelerin içeriğini oluşturmaktadır.

Toplumun genel yapısına bakıldığında “kara sevdadan ötürü hayatına son verme” vakalarına sıklıkla rastlanmıştır. Karşılaştığımız bu vakalarda ise Osmanlı toplumunda yaşayan –Müslüman ya da gayrimüslim, erkek ya da kadın fark etmeksizin– herkese dair örnekler vardır. Hastalık olarak kabul edilen kara sevdanın etkisindeki kişilerin intihar ettikleri gibi kara sevdadan kurtulamayacaklarını düşünüp intihara teşebbüs ettikleri de belirtilmiştir. (Güller, 2015: 31-32).

Örneğin Dersaadet'ten kovulan Ali adlı kişi çeşitli yerlerde konakladıktan sonra küçük bir bıçakla intihar etmiştir. İntiharına sebep olan şeyin kara sevda hastalığı olduğu görülmüştür (BOA, 1263: 001). Emrudabadlı Abdüssamed isimli kişinin eskiden beri akıl hastası olduğu, kara sevda hastalığı bulunduğundan sağ ve sol göğsüne ateş ederek kendini öldürdüğü belirtilmiştir (BOA, 1265: 001). Eyüp civarında Sofular Mahallesi'nde oturan Mehmet Ağa'nın damadı Mehmet'in bir süreden beri kara sevda rahatsızlığı çektiği, nihayetinde evde kimsenin olmadığı bir vakitte kendini ufak bir bıçakla öldürdüğü anlatılmıştır (BOA, 1267: 001). Eğinli kasabasının Karamustafa Paşa Mahallesi'nde oturan Kâmil isimli birinin de kara sevda illetinden dolayı bıçak ile intihar ettiği beyan edilmiştir. Yine Kasımpaşa'nın Camiikebir Mahallesi'nden Ahmet Efendi'nin karısı Fatıma Hatun'un da kara sevdadan dolayı kendini karnından vurduğu anlatılmıştır (BOA, 1271: 001). Kütahya'da yaşayan Ümmügülsüm Hatun da kara

sevda rahatsızlığından kendini asarak canına kıymıştır (BOA, 1276: 001). Tepeviran Divanı'ndan Çeliçe köylü Mustafa kara sevda illetinden babasının mülkü içinde yer alan ağaca kendisini asmıştır (BOA, 1275: 001). Süleyman Şemseddin Bey'in konağında sıbyan muallimliği yapan Hafız Hasan isimli kişi kara sevdadan rahatsızlanarak kendini tabancayla vurmuştur (BOA, 1280: 001). Üsküp Mektep İdadisi İkinci Yardımcısı Mehmed Âkif Efendi de kara sevdaya yakalanarak tabancayla intihar edenler arasındadır (BOA, 1323: 001).

Bunların dışında devletin çeşitli kademelerinde idareci olarak bulunan kişilerde de kara sevda vakaları olduğu bildirilmiştir. Örneğin Hersek Mutasarrıfı Rıdvan Paşa kara sevdaya tutulmuş, sancağın idaresini muhasebeci Esad Efendi'ye bırakıp evine çekilmiş ve kimseyle konuşmamıştır. Tedavisi için hem din hocaları hem de tıp uzmanları çaba göstermiştir (BOA, 1874: 001). Kavas Edhem kara sevdadan rahatsızlanıp kendini öldürmüştür (BOA, 1262: 001).

Osmanlı Devleti döneminde karasevda/malihülya olduğu fark edilen kimseler tedavileri için gerekli kurumlara gönderilmiştir. Bunun örneğini malihülya başlıklı belge örneklerinde sıkça görmüştük. Kara sevda şeklinde geçen belgelerde de aynı şey geçerlidir. Örneğin Bostancıbaşı ağa kulları hapishanesinde bulunan Sırp asıllı Dimitri'nin hastalandığı ve kara sevda olduğu fark edilince tedavisi için patrikhaneye gönderildiği belirtilmiştir. Dimitri'nin ikame ve korunma sorumluluğu da patriğe verilmiştir (BOA, 1240: 001). Bodrum katta boğulmuş hâlde bulunan Yerebatan Mahallesi İmamı İbrahim Efendi'nin eşi Hanife Hatun'un yapılan muayene ve

incelemeler neticesinde Hacıbeşirağa Mahallesi İmamı İbrahim Efendi'nin kardeşi Hüseyin Efendi tarafından öldürüldüğü anlaşılmıştır. Yapılan soruşturmalarda katil Hüseyin Efendi'nin kara sevda hastalığına yakalandığı ve hapisane yerine darüşşifaya gönderilmesinin gerektiğine karar verilmiştir (BOA, 1278: 001).

Sonuç

Arşive yansıyan belgelerden anlaşılmaktadır ki çeşitli bölgelerde intihar vakaları olmuş, bu intihar vakaları genellikle malihülya/karasevda hastalığına dayandırılmıştır. Malihülya/karasevdaya yakalanan kişinin tedavi edilme şansı varsa devlet bunun için gereken işlemi yapmış, iyileşmesi hâlinde kişinin işine geri dönmesine izin verilmiştir. Böylece kişi iyileştiği zaman toplumdan bir dışlama yaşamamış, eski hayatına geri dönerek iyileşme süreci hızlanmıştır. Osmanlı yapısı hHasta kişinin iyileştiğinde işine geri dönmesi için imkân sağlanmasaydı belki de kişinin hastalığı nüksedip başka boyutlara ulaşacak, nihayetinde intihar/intihara teşebbüse kadar gidecekti ve hastalık daha ileri boyutlara ulaşp bir intihar haline dönüşebilecektir.

Belgelerden elde ettiğimiz bir diğer veri ise hastaların tedavi sürecinden sonra izlenmeleridir. Hastalıklarının nüksmesi hâlinde hemen devlete iadeleri istenmiş, takip edilmeleri için kefalet ve sözler alınarak memleketlerine geri gönderilmişlerdir. Tedaviden sonra aile yakınlarının olup olmadığı araştırılmış, varsa hastaları aile yakınlarına ulaştırana dek onlara yol boyunca refakat edecek

birileri vazifelendirilmiştir. Günümüzde de benzer uygulamaların yapıldığı bilinmektedir.

İntihar vakalarında ise önce vakaların cinayet mi yoksa intihar mı olduğu araştırılmış, araştırmanın neticesi intihar ise kişinin malihülya/karasevda hastalığından dolayı canına kıydığı tespit edilmiştir. Yani herhangi bir müdahale olmadan kendi isteği ile hayatına son vermiştir. Böylece haksız yere birileri suçlanmamıştır. Cinayet vakalarında da katillerin cinnet geçirip geçirmediği araştırılmış, tedaviye ihtiyaçlarının olup olmadığını anlamak için hastanelere sevkleri sağlanmıştır.

Bu verilere göre Osmanlı Devleti'nin vakalara tarafsız yaklaştığı, yapılan uzun araştırmalar sonucunda suça, suçluya ve hastalığa karar verildiği görülmüştür. Ortada malihülya/karasevdadan ötürü bir cinayet varsa doktorların bu durumu tetkik etmesi, kararların buna göre verilmesi istenmiştir. Osmanlı Devleti suç ve suçlu analizini inceleme ve soruşturma neticesine göre yapmıştır.

Daha çok devlet/devletlerle ilişkili siyasi olaylar, savaşlar, biyografiler, ekonomik veriler vb. kayıtlar için müracaat edilen devlet arşivlerinde ilgili anahtar sözcükler tarandığında gündelik hayat, duygu, düşünce ve kavramlar tarihi araştırmalarına yardımcı olacak verilerin de bulunduğu bildiri metnimizin içeriğinden anlaşılacaktır. Daha geniş araştırmalar arşivin dikkat çekmek isteğimiz bu özelliğini açıkça gösterecektir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

- BOA, ZB., 30.05.1322, 393\58.
BOA, ZB., 15. 02. 1324, 47\8.
BOA, DH. MKT., 12.07.1326, 1277\36.
BOA, ZB., 07.05.1325, 452\112.
BOA, ZB., 17.05.1322, 422\37.
BOA, ZB., 21.04.1323, 477\12.
BOA, ZB., 03.07.1323, 478\93.
BOA, ZB., 21.06.1332, 413\106.
BOA, ZB., 28.06.1323, 478\69.
BOA, ZB., 13.01.1323, 474\119.
BOA, ZB., 08.02.1322, 411\89.
BOA, ZB., 26.05.1325, 452\117.
BOA, MVL., 25.07. 1263, 70\26.
BOA, MVL., 04.09.1265, 194\58.
BOA, A.}MKT.NZD., 16.08. 1267, 36\94.
BOA, A.}MKT.NZD., 08.08.1271, 146\13.
BOA, A.}MKT.UM., 26.11.1276, 410\51.
BOA, A.}MKT.UM. 06.07.1275, 343\66.
BOA, MVL., 20.10.1280, 978\102.
BOA, MF.MKT., 28.01.1323, 844\11.
BOA, HR.TO., 06.10.1874, 165\86.
BOA, A.}MKT., 12.06.1262, 43\52.
BOA, HAT., 29.12. 1240, 1291\50109.
BOA, A.}MKT.MVL., 10.11. 1278, 146\13.

Sözlükler

- Cûdî, İbrahim. (1332).Malihülya, Lugat-ı Cudi. Trabzon.

Salâhî, Mehmed. (1313). Kamus-ı Osmani.Mahmud Bey Matbaası.

Remzi, Hüseyin. (1305). Lugat-ı Remzi. Matbaa-i Hüseyin Remzi.

Kitaplar

İbn-i Sina, (2018).Tahbizü'l- MathunEl-KânûnFi't-Tıb Tercümesi. (Mütercimi Tokadi Mustafa Efendi) Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Tabibİbn-i Şerif, (2017).Yadigâr-ı İbn-i Şerif. Zeytinburnu Belediyesi.

Makaleler

Oral, Timuçin. (2009).Karasevda'dan Depresyon'a Hüznün Tarihi. Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi, 1-10.

Temel, M. Kemal. (2019). Antikiteden 1950'lere Geline Dek "Depresyon" Kavramına, Etiyolojisine ve Tedavisine Dair Başlıca Eser ve Anlayışlar. Türkiye Klinikleri J Med Ethics,27, 256-268.

Gürsu, Orhan. (2020). Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkut'un Psikobiyografisi. Türk Akademik Araştırmalar Dergisi, 268-288.

Özdemir, Gazi. (2021). Osmanlı Toplumunda Adli Psikiyatri Bağlamında Cinnet Kaynaklı Saldırıları (1831-1917). Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi, 10, 478-494.

Kültürel, Zuhale. & Koç, Aylin. (2014). Ruhsal Hastalıklara Dair Bir Risale: Savda-yı Merakiyye. Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi,30, 217-244.

Ertaş, Mehmet Yaşar.- Eğnim, Kaan. (2011). Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Hastalıklar. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,10, 83-108.

Kurtuluş, Meriç. (2016). Osmanlı'nın Meczubları ve Mecnunları: Erken Modern Dönemde Hastaneler ve Deliliğe Bakış. Milli Folklor,28 (110), 100-113.

Aşkın Hatunoğlu, Türk İslam Hekimlerinin Psikoloji Biliminin Gelişimine Katkıları ve Psikolojik Hastalıklara Tedavi Yöntemleri, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 2, Sayı 5, Eylül 2014, s. 259.

Tezler

Benli, Sümeyye. (2012). Ahlât-ı Erbaa Teorisi ve Edebiyatta İşlenişi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale.

Güller, Aslı. (2015). XIX. Yüzyıl Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Toplumunda İntiharlar. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi, Ordu.

MUKADDİMETÜ'L-EDEB'İN YOZGAT NÜSHASINDA İKİ SATRAÇ TAŞI ADI: KİMİSİ VE UÇ

Two Chess Pieces' Name in Yozgat Copy of *Mukaddimetü'l- Edeb: Kimisi And Uç*

Serkan CİHAN

Dr. Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Çankırı/TÜRKİYE, srknchn06@hotmail.com

Abstract

Mukaddimetü'l- Edeb, which we can describe as one of the most fundamental works of the Harezmi Turkish period, is the most comprehensive work written as a dictionary for the period. Zemahşerî has written the work according to request of Atsız b. Muhammed the ruler of Khwarazmshah who wanted to learn Arabic. Based on the available data, it is estimated that the work was written between 1128-1144. The original copy of the work is lost, but there are about forty copies. The Yozgat copy, which is the subject of the study, is one of the oldest and most comprehensive copies of the work. The copy is currently in the Süleymaniye Library and is registered with the number Yozgat-000396. The copyist of this copy which we know was written on 10 Cemâzü'l Evvel 655/25 May 1257, is İbrahim bin Mahmud Sufî. This dictionary, which consists of short sentences in Arabic, consists of three parts: nouns, verbs and letters. The most important feature of this copy is its vocabulary. The copy has a feature that includes words in the case of hapax legomenon, which are not included in the dictionaries of the Old Turkish and Middle Turkish period. The subject of our study will be on two such words, some of which we found in the Yozgat copy but could not witness in any written source, *kimisi* 'fortress of chess pieces' and the word *uç* 'horse piece in chess'. In the copy, the Arabic equivalent of the word *kimisi* is given as *ruð*,

but the Persian equivalent is left blank. The Arabic equivalent of the word *uç* is *ôaûr*, the Persian equivalent is *peymÂn*. There are chess pieces in the text that are given in Arabic but not in Persian and Turkish. In this study, *kimisi* and *uç* words that we think are hapax legomenon will be discussed and examined.

Keywords: *Mukaddimetü'l-Edeb*, hapax legomenon, *kimisi*, *uç*.

Giriş

Mukaddimetü'l-Edeb, Zemahşerî tarafından Arapça öğrenmek isteyen Harezmsâh hükümdarı Atsız b. Muhammed'in isteği üzerine yazılmıştır. Eldeki veriler, eserin 1128-1144 yılları arasında yazılmış olabileceğini göstermektedir. Eser; isimler, fiiller, harfler, isim ve fiil çekimleri olmak üzere beş bölümdür ve Arapça kısa cümlelerden oluşmaktadır. İsimler bölümü, eserin dörtte birlik, fiiller bölümü ise dörtte üçlük kısmını oluşturur. Diğer bölümler sadece birkaç varaktır. Eserin söz varlığı, oldukça farklı alanları kapsayacak niteliktedir; zaman kavramları, gökyüzü, yeryüzü, madenler, yollar ve yolculuklar, su ve suda yaşayan varlıklar, bitkiler, çiçekler, meslekler, soyut kavramlar, dinî terimler, yemekler, giyim kuşam, renkler, sayılar, akrabalık terimleri, mutfak araç gereçleri, hayvanlar, savaş aletleri... gibi konular, bunlardan bazılarıdır (Yüce, 2006, s.120).

Eserin kırk civarı nüshası mevcuttur. Çalışmaya konu olan Yozgat nüshası, eserin en hacimli ve en eski nüshalarındandır. Nüsha, İbrahim bin Mahmud Sûfî el-Müezzin tarafından 10 Cemâzü'l Evvel 655/25 Mayıs 1257 tarihinde Harezmi'de istinsah edilmiştir. Yozgat nüshası, Arapça yazılmış son 26 varaklık harfler kısmı hariç iki ana bölümden oluşmaktadır. Arapça kısımlar iri ve kalın, büyük kısmı harekesiz

olarak kaleme alınmıştır. Satır arası Farsça ve Türkçe tercümeler, daha ince ve genellikle harekesizdir. Türkçe kısımlar, Farsça bölümlere göre daha kalın bir şekilde yazılmıştır. Tercümelerde çoğul kullanılan kelimelerin altına Arap harfli olarak ‘ç’, tekil gösterilen kelimelerin altına ise ‘m’ harfi konulmuştur. Arapça kısımların çoğunlukla Farsça ve Türkçe tercüme yapılmıştır. Bazı kelimelerde sadece Farsça ve bazı kelimelerde sadece Türkçe açıklamaları da görmek mümkündür. Bazen de Arapça kısımlar, birden fazla Türkçe kelimeyle tercüme edilmiştir. Sayısı fazla olmamakla birlikte metnin bazı varaklarında Arapça açıklamalar da yer almaktadır. (Cihan, 2021, s. 10-17).

Eserin Yozgat nüshası, sahip olduğu söz varlığı nedeniyle dil tarihimiz açısından önemli bir eserdir. Eserde Türk dili tarihî metinlerinde karşılaşmadığımız, çok farklı alanlarda birçok kelime mevcuttur. Çalışmamızın konusu da *Mukaddimetü'l-Edeb*’in Yozgat nüshasında geçen, ancak başka yazılı bir metinde karşılaşmadığımız, hapaks durumunda olduğunu düşündüğümüz iki satranç taşı adı (*kimisi* ve *uç*) olacaktır.

Satranç, iki kişilik bir oyun olup altmış dört kareli bir tahta ya da yüzey üzerinde şah, vezir, kale, fil, at, piyon türünde farklı şekil ve büyüklükteki taşlarla oynanan bir strateji oyunudur. Kelime, Arapçada *satrenc*, Farsçada *şetrenç* şeklinde isimlendirilir (Ayverdi, 2005, s. 2686-7). Satranç kelime kökeninin Sanskritçe *catur anga* (dört unsur) olduğu, bunun Farsçaya *çet-reng* ve oradan da Arapçaya *şatrenc* biçiminde aktarıldığı bilinir. Hintliler, bu dört unsurun atlar, filler, savaş arabası ve piyadeler olduğunu düşünür. Onlara göre bu dört unsur, aslında savaş

taktiklerinin teorik olarak bir tahta üzerinde uygulandığı, dört bölümden oluşan Hint ordusunu temsil eder. Kral, karar verici hükmünde olduğu ve vezir de onun yardımcısı olduğu için ordudan sayılmazlar. Kelime kökeniyle ilgili bir diğer teori de Farsça *şeş-reng* (altı renk)'den geldiğidir. Bu altı renk, farklı işlevleri bulunan şah, vezir, fil, at, kale ve piyade olmak üzere altı farklı satranç taşını temsil eder. Kelimenin Batıdaki kullanımı, İslâm kültüründen etkilenildiğini gösterir niteliktedir. İspanyolca *ajedrez* kelimesinin Arapça *eş-şatranc*'dan, İtalyanca *scacchi* ve Almanca *schach* biçimleri ise Farsça *şah*'tan geldiği bilinmektedir. Yine İngilizcedeki *chek-mate*, *şah-mat*'tan gelmektedir (Altınay, 2009, s. 178).

Satranç oyununun kökeni hakkında çok fazla teori vardır. Eski yazıtlarda satranç ve benzeri oyunlarla ilgili bilgiler mevcuttur. Oyunun kökeniyle ilgili farklı görüşler olmasına rağmen Murret, oyunun ilk defa 570 yılında Hindistan'da oynandığını belirtmiştir. İran'da bulunan bir yazıta göre de oyunun Hindistan'dan İran'a geçtiği bilgisi mevcuttur. Araplar, oyunu VII. yy'da öğrenmiş ve oyuna satranç adını vermişlerdir. Oyunun ilk defa Sat-Ran-Çu adıyla Çin'de ortaya çıktığını belirten rivayetler de vardır. Ancak 450-560 yılları arasında yazılmış Çince eserlerde satrançtan bahsedilmemiştir. Bir Arap efsanesine göre satrancı ilk defa bir brahman bulmuş ve şaha sunmuştur. Şah, brahmandan buna karşılık bir istekte bulunmasını istemiştir. Brahman, 64 haneli satranç tahtasının, ilk haneye bir, ikinciye iki, üçüncüye dört ... şeklinde her haneye bir öncekinin iki katı kadar buğday tanesi koyularak doldurulmasını ister. Şah, başta bu isteğe şaşırsa da uygulamaya gelince Hindistan'daki bütün buğdayların bile

yetmeyeceği anlaşılır. Bu isteği karşılamak için dünyanın 64 misli büyüklüğünde bir kara parçası ayrılarak buğday ekmek gerektiği anlaşılır. Literatürde bu türden farklı görüşler mevcuttur (Meydan Larousse, 1973, s. 29).

Dil tarihimizde satranç ile ilgili yazılmış eserler 'satranç-nâme' olarak adlandırılmıştır. Bilinen ilk örneği ise 1503 (H. 909) yılında kaleme alınan ve II. Beyazıt'a sunulan Firdevsî-i Rûmî'nin *Şatranç-nâme-i Kebîr* adlı eseridir. Eser, Arapça ve Farsça metinlerden çeviri yoluyla oluşturulmuştur. Satranç oyununun oynanma şekilleri, meşhur tarihî kişilerin satrançla ilgili kıssaları, satrancın mucidi, ortaya çıkışı gibi çeşitli bilgileri içerir. Çatıkkaş, metni incelemiş, eserin transkripsiyonlu metnini ortaya koymuş ve eserin dizin-sözlüğünü hazırlamıştır (Çatıkkaş, 2015).

1. *Mukaddimetü'l-Edeb*'de Satranç Terimleri

Mukaddimetü'l-Edeb'in Yozgat nüshasında satranç terimleriyle ilgili kısa bir bölüm yer almaktadır. Eski Türkçe metinleri incelendiğinde satranç terimlerinin kullanımının çok sınırlı olduğu görülmektedir. Yozgat nüshasında *kimisi* ve *uç* örnekleri dışında Arapça ve Farsça verilen diğer satranç terimlerinin Türkçe karşılıkları da boş bırakılmıştır. Metinde *beyôaú* (piyon), *beyÂðiú* (piyonlar), *fil* (fil), *şÂh* (şah), *piyÂõe* (piyon), ^[T]_[SEP] *firzÂn* (vezir), *ferÂzin* (vezirler), *ruúèa* (satranç tahtası) satranç terimlerinin Türkçe karşılıkları verilmemiştir. Bunun nedeni, o dönemde kullanılan satranç terimlerinin Türkçe karşılıklarının mevcut olmaması ve Arapça-Farsça terimlerle aynı şekilde kullanılıyor olmasıdır. Metinde iki farklı

Türkçe satranç taşı adı geçmektedir: *kimisi* ve *uç*. Dil tarihimizde farklı kaynaklarda tanımlayamadığımız bu iki satranç taşı adı, farklı bir kaynakta belgelenene kadar hapaks durumunda kalacaktır.

1.1. *kimisi*

kimisi 'satranç taşlarından kale' (33b/1)

Eserin Yozgat nüshasında *kef/mim/ye/sin/ye* harf sırasıyla yazılmış bir kelime mevcuttur. Kelime, *kimisi* ya da *kemisi* gibi farklı okumalara da açıktır ancak her iki okuyuş şekliyle de kelime, yazılı kaynaklarda tarafımızdan tespit edilememiştir.

Kelimenin metindeki Arapça karşılığı *ruò* olarak verilmiştir ancak Farsça karşılığı boş bırakılmıştır. Sözcük, farklı bir metinde aynı ya da benzer bir okunuş ve anlamla belgelenene kadar hapaks olma durumunu sürdürecektir.

2.2. *uç*

uç 'satrançta at taşı' (33a/6)

Metinde *elif/vav/cim* harfleriyle yazılmış, hapaks durumunda olduğunu düşündüğümüz diğer satranç taşı adı da *uç*'tur. Bu kelime, okunuş bakımından *uç*, *üç*, *öç*, *avuç*... gibi farklı okuyuşlara da açıktır ancak anlam bakımından satrançta 'at' taşıyı karşılayabilecek en mantıklı seçenek, 'at'ın hem savaş, hem de satrançta öncü birlik olabilmesi nedeniyle *uç* görünmektedir.

Eski Türkçe metinlerinde kelime, farklı anlamlarıyla kullanılmıştır. *Orhon Yazıtları*'nda karşılaşmadığımız kelime, Uygur Türkçesi metinlerinde *uç* '1.uç, baş. 2. uzak' anlamlarıyla geçmektedir (Caferoğlu, 2011, s. 261). Karahanlı dönemi metinlerinde kelime, farklı

anlamlarla kullanılmıştır. *Dîvânu Lugâti't-Türk'te* sözcük, uç 'Türklerin kalem yaptıkları bir ağaç; bir nesnenin tükenmesi, bitmesi (Oğuzca); uç; kenar' şeklinde kullanılmıştır (Atalay, 2013, s. 681). *Kutadgu Bilig'de* ise uç 'uç, tepe' anlamıyla belgelenmiştir (Arat, 1979, s. 486). Kıpçak Türkçesi metinlerinde ise uç 'uç, uç taraf; sınır; taraf, yan' anlamlarıyla kullanılmıştır (Toparlı ve dğ., 2007, s. 291). Harezmi Türkçesi diğer metinlerinde de sadece uç 'uç, etek' anlamıyla belgelenmiştir (Ünlü, 2012, s. 617).

Kelime, Türkçenin en eski devirlerinden bu yana farklı anlamlarıyla kullanılmıştır. Geçmişten günümüze her dönem kullanılan sözcük, Yaşar Çağbayır'ın derleme niteliğindeki çalışması *Ötüken Türkçe Sözlük'te* şu anlamlarla yer almaktadır:

- 1. a)** Bir şeyin bitim noktası, son; baş; tepe; nihayet {eT} {eAT} (aynı) [EUTS] [ETY] [DK].
- b)** Kesici ya da delici bir aletin sivri ve batıcı yeri.
- c)** Gittikçe daralan ya da incelen şeylerin bittiği yer.
- ç)** Uzunluğuna düşünülen şeylerin başlangıç ve bitim noktası.
- d)** Bir organın hafifçe kabarık bitim noktası; baş; tepe kısmı.
- e)** Genişliğine düşünülen şeylerin en kenarda kalan kıyısı; kenar; kıyı; yan {eT} {eAT} {ağız} (aynı) [DLT] [Gabain] [DS].
- f)** Bir uzaklığın son noktası; en uzak nokta; son; nihayet.
- g)** {eAT} {OsT} {ağız} Sınır; hudut; serhat [DS].
- ğ)** Uzamda bir şeyin sınırı; hudut {eT} (aynı) [Üç

İtigsizler].

h) (Ordu için) kanat; cenah [ETY].

i) Eski Türk devletlerinde sınırdaki eyalet ve sancaklara verilen ad.

i) Savaşta birliklerin düşman yönünde ilerleyen en öndeki güvenlik birliği.

j) Bir elektrik devresinin bağlantı kurmaya yarayan bölümü.

k) Meteorolojide, en düşük ve en yüksek değer.

l) Zincirleme birleşiklerde zincirin ucundaki işlevsel grup.

m) Kalemın yazı yazan ince ve sivri bölümü.

n) Bir nesnenin tükenmesi, bitmesi [DLT].

o) Sonuç [DS].

ö) Olağan sınırları aşan; aşırıya varan; aşın.

p) En uzakta bulunan; uzak; ıssız {eT} {ağız} (aynı) [EUTS] [Gabain] [DS].

2. a) {eT} {eAT} Sebep; vesile.

b) {ağız} Amaç.

3. {eT} Kalem, baston, kirmen gibi araçların yapıldığı bir ağaç [DLT].

4. [avuç > üç] (u:ç) {ağız} is. Avuç [DS]. (Çağbayır, 2007, s. 4959-60)

Bir dil için, her bir nesne, olay ya da duruma ad bulmak kolay değildir. Bir dildeki kelime sayısı sınırlı iken adlandırılmaya ihtiyaç duyulan nesne, olay, durum ve kavramlar sınırsızdır. Bu gerçeklik,

adlandırılması gereken bazı nesne ya da olguların mevcut kelimelerle açıklanmasını zorunlu kılar. Metnimizdeki *uç* kelimesi örneği de tarih boyunca bu zorunluluktan etkilenmiş ve kullanım alanı oldukça genişlemiştir. Ancak bu genişlemeye rağmen metnimizdeki 'satrançta at taşı' anlamı, herhangi yazılı bir kaynaktan tarafımızdan tespit edilememiştir.

Sonuç

Mukaddimetü'l-Edeb'in Yozgat nüshası, sahip olduğu söz varlığıyla Türk dili tarihî metinleri içinde önemli bir yere sahiptir. Eldeki verilerle 1128-1144 yılları arasında yazıldığı düşünülen eser, Harezm Türkçesi söz varlığının tespitinde kullanılabilecek en önemli kaynaklardan biridir. Eser, çok farklı alanlarda kelime dağarcığını bünyesinde barındırır. Bu çalışmanın da odak noktası, metinde geçen iki farklı satranç taşı adı *kimisi* ve *uç* örnekleridir. Bu iki örnek dışında metinde Arapçaları verilen bütün satranç taşı adlarının Türkçe ve Farsça karşılıkları boş bırakılmıştır. Bunun en önemli gerekçesi, kelimelerin Türkçeye doğrudan alıntılanması ve bu terimlerin Türkçe karşılıklarının olmamasıdır. Güncel Türkçe göz önüne alındığında bu ihtimal çok olası görünmektedir. Çünkü günümüzde de satrançta *piyon* dışında diğer satranç taşı adları Farsça ve Arapça terimler *şah*, *vezir* ve *fil*'in kullanımları aynen devam etmektedir.

Geriye sadece iki satranç taşı adı *kale* ve *at* kalmaktadır. Yani metinde Türkçe karşılıkları verilen iki satranç taşı adı: *kimisi* ve *uç*. Arapça karşılığı *ruò* şeklinde verilen *kimisi*, satrançta *kale* taşını temsil etmektedir. *kef/mim/ye/sin/ye* harf sırasıyla yazılmış bu kelime, farklı okunuşlara da açıktır ancak

anlamında şüphe yoktur. *uç* kelimesi ise okunuş anlamında çok daha fazla ihtimale açıktır. Kelime, *elif/vav/cim* harf sırasıyla yazılmıştır ve *öç, avuç, üç, uç* gibi farklı kelimeleri okutturabilecek yapıdadır. Kelimenin Arapça karşılığı metinde *òàùr*, Farsça karşılığı ise *peymÀn* şeklinde verilmiştir. Arapça anlamda ‘büyük baş hayvan, at’ anlamı mevcuttur ancak Farsça *be/ye/mim/elif/nun* harf sırasıyla yazılmış *peymÀn* kelimesinin günümüz sözlüklerinde bu anlamı mevcut değildir. Kelimenin satranç taşlarının anlatıldığı kısımda bulunması ve eksik kalan tek satranç taşı olması nedeniyle de Arapçasında da yer alan ‘at’ anlamı, en mantıklı anlamlandırma olacaktır. Bu adlandırmalar, müellifin kelime türetme çabasından da kaynaklanıyor olabilir. İki satranç taşı adının da herhangi yazılı bir kaynaktan bulunmayışı, yani hapaks durumunda oluşu, bu ihtimali güçlendirmektedir.

Kaynakça

Altınay, Ramazan (2009), “Satranç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, cilt: 36, sayfa: 178-181.

Atalay, Besim (2013), *Divanü Lûgati’t-Türk (Dizin)*, Ankara: TDK.

Arat, Reşit Rahmeti (1979), *Kutadgu Bilig III (İndeks)*, (Haz. K. Eraslan, O. F. Sertkaya, N. Yüce), İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Ayverdi İlhan, TOPALOĞLU Ahmet (2005), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Cihan, Serkan (2021), Mukaddimetü'l-Edeb (Yozgat Nüshası)-(Giriş, Metin, Notlar, Sözlük-Dizin) Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Çağbayır, Yaşar (2007), *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı: Ötüken Türkçe Sözlük*. c. V. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Çatıkkaş, Ata (2015), *Firdevsî-i Rûmî'nin Şatranç-nâme-i Kebîr (İnceleme-Metin-Dizin)*, Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Meydan Larousse (1973), İstanbul: Meydan Yayınevi, c. 11, s. 29.

Ünlü, Suat (2012), *Harezm Altınordu Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Eğitim Yayınevi.

Toparlı, Recep, Hanifi VURAL, Recep KARAATLI (2007), *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: TDK.

www.almaany.com, (13.05.2022).

Yüce, Nuri (2006), "Mukaddimetü'l-Edeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 31, s. 120-121, İstanbul.

UYUMSUZLUK TEORİSİ BAĞLAMINDA BEKRİ MUSTAFA FIKRALARI

Bekri Mustafa Jokes in The Context of The Theory of Incompatibility

Sevim ÇİFTÇİ

Öğr. Görevlisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi,
Rektörlük, Çankırı/TÜRKİYE,
sevimciftci@karatekin.edu.tr

Abstract

This study named “Bekri Mustafa Jokes in the Context of Incompatibility Theory” includes the definition of the joke, the life of Bekri Mustafa, who is a historical figure, and the characteristic features of the jokes told about him, information about humor and the theory of incompatibility, which is one of the three basic humor theories, and analysis of Bekri Mustafa jokes in the context of the theory of incompatibility.

In the study, joke, which is one of the most popular genres of Turkish folk literature, has been tried to be defined by making use of various sources. After the definitions made, to better understanding Bekri Mustafa jokes, which are the starting point of the study, information is given about the life of Bekri Mustafa, whose fame has reached the present day, and the characteristics of the jokes told in connection with him.

Although there are many humor theories, by giving information about the incompatibility theory, which is one of the most general and most accepted theories, jokes told in connection with Bekri Mustafa have been tried to be analyzed in the context of incompatibility theory.

Bekri Mustafa, besides his wit, became famous as a courageous folk hero who did not compromise his attitude, opposes injustice, and did not hesitate to reveal the failing aspects of society with a subtle mockery. This stance is also

reflected in Bekri Mustafa's jokes. For this reason, incompatibility theory is seen quite a lot in his jokes.

Bekri Mustafa's jokes, which have not been studied much, have a suitable content and richness for examining in many ways. Bekri Mustafa, who made drunkenness his shield, continues to be the voice of all Turkish people today, as he did in the past, and will continue to live among us in the future, like every folk hero who has captured eternity, and will continue to stand against injustice by shouting bravely.

Keywords: joke, Bekri Mustafa, humor, incompatibility theory.

Giriş

Terim ve Tür Olarak Fıkra

Arapçadan dilimize yerleşen “fıkra” kelimesi kısa, nükteli hikâyeler için kullanılan bir terim olmanın yanı sıra omurga kemiği, kanun maddelerinin paragraflarından her biri, gazete köşelerinde yer alan bir yazının adı, kısım, fasıl gibi birçok anlamda da kullanılmaktadır.

Türk halk edebiyatının en önemli türlerinden biri olan fıkra, ilk olarak Divanü Lügat’it -Türk’te geçer. Eserde “küğ” ve “külüt” sözcükleriyle adlandırılan fıkra Kaşgarlı Mahmut tarafından “*Halk arasında ortaya çıkıp halkı güldüren şey; halk arasında gülünç olan nesne*” (Abalı, 2016: 115) olarak tanımlanmıştır.

Ferit Devellioğlu, Osmanlıca–Türkçe Lûgât’inde fıkra kavramını: “1. Omurga kemiklerinden bir boğum, omur; 2. Bend, madde, paragraf; 3. Kısa hikâye, masal, kıssa; 4. Kanun maddelerinin paragraflarından her biri; 5. Kısım, fasıl, bölüm (Kitap veya eserde); 6. Yazılmış kısa bir haber; 7. Gazetelerde, gündelik hadiselerin kısa ve temiz bir

üslupla yazılmış şekli.” biçiminde açıklamıştır (Devellioğlu, 1988: 317).

Anlatmaya dayalı halk edebiyatı türlerinden biri olan fıkralar; konusunu gerçek yaşamdan alan, kısa ve yoğun bir içeriğe sahip olup güldürürken düşündüren, genellikle nesir şeklindeki ürünlerdir. Fıkralar bir toplumun kültürünü, gelenek ve göreneklerini sonraki kuşaklara aktaran, geçmiş ve gelecek arasında köprü vazifesi üstlenen sözlü anlatı türlerinden en çok sevileni ve yaygın görülenidir. Genellikle toplumun yapısında görülen aksaklıkları, dönemin otorite sahiplerinin ve din görevlilerinin davranış şekillerini, halkın gelenek görenek ve alışkanlıklarını irdeleyen küçük hacimli bir tür olan fıkralar edebiyatımızda zengin bir varlık göstermektedir.

Şükrü Elçin’e göre fıkra *“Umumiyetle gerçek hayat hadiselerinden hareketle ‘hisse’ kapmayı hedef tutan ve temelinde az çok takılma, nükte, mizâh, tenkit ve hiciv bulunan sözlü, kısa, mensur hikâyelere ‘fıkra’ adı verilir.”* (Elçin, 2004: 566). Elçin’in görüşleriyle aynı doğrultuda ve daha kapsamlı olan Dursun Yıldırım ise fıkrayı şöyle tanımlar:

“Hikâye çekirdeğini hayattan alınmış bir vaka veya tam bir fikrin teşkil ettiği kısa ve yoğun anlatımlı, beşeri kusurlarla, içtimai ve günlük hayatları, ziddiyetleri, eski ve yeni arasındaki çatışmaları sağduyuya dayalı ince bir mizah, hikmetli bir söz, keskin bir istihza yoluyla yansıtan, umumiyetle bir fıkra tipine bağlı olarak nesir diliyle yaratılmış, sözlü edebiyatın müstakil şekillerinden ibaret, yaygın epik-dram türündeki realist hikâyelerden her birine verilen isimdir” (Yıldırım, 1999: 3).

Pertev Naili Boratav, fıkrayı masalla mukayese ederek fıkraların masallardan daha yoğun anlatı

teknîğine sahip olduğu, bir fikri güçlendirme, karşıdakini o fikre inandırma amacı taşıdığını belirtip esprili cümlelerden meydana gelen bir tür olduğuna dair değerlendirmelerde bulunur (Boratav, 1969: 91 - 92). Ebru Şenocak, “İronik Yaşamda Sonsuza Yürüyen Kahraman Nasreddin Hoca” adlı eserinde fıkrayı “*Sözlü gelenek içerisinde yaşamaya devam eden, mizah anlayışımızı geleneksel formlar içerisinde yaşatan Türk kültür hayatının yoğun anlatımlı türleridir.*” (Şenocak, 2017: 25) şeklinde tanımlamaktadır. Esmâ Şimşek ise fıkraları konu, amaç, üslup gibi bütün yönleriyle açıklayan kapsamlı bir tanımlamada bulunur:

“Genellikle konusunu yaşanan hayattan alan, temelinde hiciv, alay ve mizahın birlikte yer aldığı, herhangi bir olayı açıklamak, eleştirmek, birine ders vermek ya da imada bulunmak amacıyla anlatılan, kısa ve yoğun bir anlatım gücüne sahip mensur metinlerdir” (Şimşek, 2015: 198).

Bütün bu tanımlardan yola çıkarak denilebilir ki fıkralar konusunu gerçek yaşamdan alan, güldürürken düşündüren, ders veren, aksaklıkları eleştiren, bir milletin zekâsını, hazırcıcaıplılığını, olaylar karşısındaki tavrını en iyi şekilde yansıtır halkın sesinin ulaşamadığı yerlere ulaşarak duygularına tercüman olan bir anlatı türüdür. Kısa ve etkili bir dille anlatılan fıkralar; eğlendirmek, eğitmek, bir hususa dikkat çekmek, dikkati toplamak, rahatlatmak gibi birçok amaç için anlatılabilirler. Ait olduğu toplumun inançlarını, gelenek -görenek ve adetlerini yansıtarak geçmiş, bugün ve gelecek arasında bir köprü vazifesi üstlenirler. Halk edebiyatının en çok sevilen ve bilinen türlerinden olan fıkralar günümüzde de teknolojik gelişmelere ayak uydurarak varlığını korumaya devam etmekte,

toplumun haykıran sesi olarak yaşamımızda yer almaktadır.

Bekri Mustafa'nın Hayatı ve Bekri Mustafa Fıkraları

Hayatı hakkında bilinenler oldukça sınırlı olan Bekri Mustafa, Osmanlı sınırları içinde yaşamış, toplumsal sorunları eleştirerek dönemin baskıcı anlayışına başkaldırıp içinde yaşadığı toplumun tepkisini fıkralarıyla cesurca dile getiren bir fıkra tipi, bir halk kahramanıdır. Bekri Mustafa; hazırcevaplılığı, ince zekâsı ve ayyaşlığı ile insanlar arasında tanınan ve fıkralarıyla ortamları şenlendiren, şöhreti dönemini aşarak günümüze kadar gelen tarihi bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bekri, TDK Güncel Türkçe Sözlük'te “ayyaş” anlamına gelen bir sıfat olarak kullanılmaktadır (sozluk.gov.tr). Kahramanımızın “bekri” sıfatını almasıyla ilgili farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre sevdiği kızın ailesinin Mustafa'nın izdivaç teklifini reddetmesi ve asıl adı Mustafa olan kahramanımızın da o günden sonra kendini içkiye vermesidir. Diğer bir görüş de Mustafa'nın annesinin ölümünden sonra yalnız kaldığı ve arkadaşlarının ısrarı sonucu içkiye başladığı ve günden güne içkiye düşkünlüğünün artıp “bekri” olduğu şeklindedir (Emeksiz, 2010: 7 - 8).

Bekri Mustafa'nın adı, ilk kez Evliya Çelebi'nin “Seyahatname”sinde geçmektedir. Eserde Bekri Mustafa'dan dolayı olarak bahsedilmektedir. Hasanzâde isimli taklit ustasının Karagöz oyununda IV. Murat önünde taklitlerinin sıralandığı esnada

“Bekri Mustafa” taklidine de yer verilir (Emeksiz, 2010: 1).

Bekri Mustafa, sadece Türkiye’de değil, Türkiye dışında da bilinmektedir. Örneğin Romen edebiyatında Bekri Mustafa fıkralarıyla karşılaşmaktayız. Mihail Guboğlu’nun bildirdiğine göre Karpat-Tuna bölgesindeki Romen ülkelerinde, özellikle Boğdan yahut Moldova denilen prenslikte Bekri Mustafa’nın fıkralarını kamuoyuna ilk tanıtan Dimitri Kantemir’dir. İstanbul’da beş yıl yaşadktan sonra, ilk defa Boğdan voyvodası olarak Laşi (Yaş) şehrinde Bekri Mustafa’yı tanıtmıştır. İlk kez Latince yazmış olduğu “Incrementa Atque Decrementa Alue Othomanicia” adlı eserinin onuncu bölümünde Bekri Mustafa’ya yer vermiş ve onun hakkında detaylı bilgiler sunmuştur. Eserde Bekri Mustafa IV. Murat’ı içkiye alıştıran bir kişi olarak tanıtılır. Daha sonra oğlu tarafından bu eseri İngilizceye, Fransızcaya, Almancaya, Romenceye ve Türkçeye tercüme edilip basılınca Bekri Mustafa, bütün Avrupa’da tanınmıştır (Guboğlu, 1983: 99 - 100).

Bekri Mustafa, fıkralarında esas kahraman Bekri Mustafa’dır. Fıkralar, onun hayatı etrafında şekillenir. Bekri Mustafa fıkralarında asıl tip Bekri Mustafa olsa da fıkraların şahıs kadrosu oldukça geniştir. Padişah, sadrazam, yeniçeri ağası, kızlar ağası, bostancı başı, meyhaneciler, imamlar papazlar, çengiler, imamlar, zorbalar, çocuklar gibi toplumun her kesiminden birçok kişi onun fıkralarında kendine yer bulur.

Bekri Mustafa genellikle ayık gezmeyen bir sarhoş tipi olsa da dürüst, adaletli birisidir. Onun bu özelliği fıkralarına da yansır ve onun fıkralarını sıradan bir sarhoş fıkrası olmaktan ayırır. Bekri Mustafa

fıkralarının çoğunda yapılan haksızlıklara karşı çıkılır, usulsüzlükler, zorbalıklar, yanlış inanışlar esprili ve zeki bir dille eleştirilir.

Bekri Mustafa fıkralarının en önemli özelliği ince bir zekânın ürünü olmasıdır. Fıkralarda Bekri Mustafa; hazırcevaplılığı, zekâsı ile kendini gösterir ve içinden çıkılamaz durumlarda bile bu özellikleri sayesinde kendini kurtarmayı bilir.

Bekri Mustafa fıkraları genellikle sarhoş fıkraları niteliğinde görünse de fıkralarda toplumu ilgilendiren hemen her konuya değinilir. Bazen bir eğitimci gibi ders veren Bekri Mustafa, usulsüzlük yapan birinin karşısında bir hâkim gibi durur, zorbalıkla halkı ezen bir yöneticinin karşısına korkusuzca çıkar. Kısacası Bekri Mustafa fıkraları, sesini duyurmakta zorlanan halkın bir haykırışı, bir başkaldırışı olarak görülür.

Mizah ve Uyumsuzluk Teorisi

Mizah kavramı birçok araştırmacı tarafından tanımlanmaya ve birçok görüş ileri sürülerek bu kavrama netlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Gülme ve mizah arasındaki ilişki, çeşitli yönlerden incelenerek bu bağ doğrultusunda farklı teoriler ortaya konulmuştur. Konunun bütünlüğü açısından öncelikle mizah ve gülme kavramları hakkında kısaca bilgi vermek doğru olacaktır.

Mizah, dilimize Arapçadan geçen bir sözcüktür. Aslı “müzah” olan bu kelimenin yanı sıra gülmece sözcüğü de sıklıkla kullanılmaktadır. Mizah, Güncel Türkçe Sözlük’te “1.Eğlendirme, güldürme ve bir kimsenin davranışına incitmeden takılma amacını güden ince alay, mizah, humor. 2. Gerçeğin

güldürücü yanlarını ortaya koyan edebiyat türü, mizah, ironi” (sozluk.gov.tr) olarak açıklanmıştır. Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat’ta ise “*şaka, latife, eğlence, ince alay*” (Devellioğlu, 1982: 782) gibi sözcüklerin mizahla eş anlamlı olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Birçok araştırmacı mizahın tanımını yapmaya ve bu kavrama netlik kazandırmaya çalışmıştır. Mizahı canlı bir organizma olarak kabul eden Bergson, mizahın bir tanım içine hapsedilmemesi gerektiğini belirtir (Eker, 2014: 47). Rosenthal, fiziksel ve sosyal çevrenin insana yaptığı sınırlamalardan birinin birdenbire ortadan kalkmasını sağlayan unsur olarak açıkladığı ve mizahla rahatlama arasında ilişki kurar (Rosenthal, 1997: 3).

Türk mizah araştırmacılarından Yücebaş mizahı, “*Herkesin anlayış ve zekâ kudretine göre değişen lastikli ve kaypak bir mevzu*” (Yücebaş, 2004: 12) olarak açıklayıp mizahın esnek yönünü belirtir. Nesin, “*Mizahta gülme vardır, gülme olmayan şey mizah olamaz.*” (Eker, 2014: 33) derken mizahla gülmenin ilişkisini öne çıkarır. Mizah ve gülme beraberliğinin gerekliliğini vurgulayan Bayrak ise temelinde gülme olmayan şeyin mizah olamayacağını savunur (Usta, 2009: 40).

Mizah için gülmeyi gerekli bir şey olarak görmeyen yazarlarımız da vardır. Öngören, mizahın hoşgörüyü, hoşgörünün de mizahı beslediğini daha da önemlisi anlamlı kıldığını belirterek “*Gülme, mizahın yalnızca alkışı yerinde. Her gülme mizahı ilgilendirmedeği gibi, her mizah ürünü de güldürüyor*” (Öngören, 1983: 12) der.

Çeşitli kaynaklarda yer alan tanımlardan ve yazarların görüşlerinden de anlaşılacağı üzere mizahın tek bir tanımı olmayıp genellikle bu kavram gülmeyle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Öyle ki çoğu zaman gülmece terimi mizahın eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

İnsanoğlunu diğer varlıklardan ayıran düşünme ve gülme yetisidir. İnsanın ayırt edici yönlerinden biri olan gülme, insanı ruhen rahatlatmasının yanı sıra içinde yaşadığı toplumla bütünleştiren, toplumda görülen aksaklıkların estetik bir biçimde düzeltilmesini sağlayan, kaba ve ezici otoriteye karşı çıkan gür sesli bir güçtür.

Çeşitli sebepleri olan gülme; mizahî ve mizahî olmayan gülme olmak üzere iki ana grupta incelenebilir. Çalışmamızın konusu olan Bekri Mustafa fıkralarını mizahî gülme durumları içinde değerlendirip birçok mizah teorisi bulunmakla beraber biz uyumsuzluk teorisine bağlı kalarak incelemeye ve yorumlamaya çalışacağız.

Gülme kuramları arasında en çok rağbet gören kuramlardan biri olan uyumsuzluk teorisinin temelinde kişinin bir durum karşısında beklediğinin aksine, beklenmedik ve durumla uyum göstermeyen bir sonuçla karşılaşması oluşur. Uyumsuzluk teorisinde gülme eylemi, kişinin beklenmedik sonuçla baş başa kalması sonucu gerçekleşir.

“Bu teori, kişinin beklemediği uyumsuz bir sonuçla karşılaşması; ancak bu uyumsuz sonucun başka bir mantık düzeyinde uyumlu olması veya kişinin karşılaştığı durumların belirli kalıplara göre oluşturduğu dünyasına aykırı olması sonucu güldüğünü varsayar” (Usta, 2009: 88).

Uyumsuzluk kuramının gülmenin daha çok bilişsel ya da düşünsel yanıyla ilgili olduğunu belirtip üstünlük kuramında eğlencenin birincil derecede etkili olduğunu, uyumsuzluk kuramının ise umulmayan, mantıksız veya uygusuz bir şeye gösterilen tepki olduğunu vurgulayan Morreal, iki kuramı karşılaştırdıktan sonra uyumsuzluk kuramını şöyle açıklar:

“Uyumsuzluk kuramının ardındaki temel düşünce çok genel ve oldukça basittir. Nesneler, bu nesnelerin nitelikleri, olaylar, vs. arasında belirli kalıpların bulunmasını beklediğimiz düzenli bir dünyada yaşamaktayız. Bu kalıplara uymayan herhangi bir şey başımıza geldiğinde güleriz” (Morreal, 1997: 24 - 25).

Morreal’ın görüşüyle paralellik taşıyan, mantıksal kavrama ve algılama temeline dayanan uyumsuzluk kuramı ile ilgili Gülin Öğüt Eker oldukça detaylı ve çok yönlü bir tanımlama yoluna gider:

“Yeryüzünde, canlı-cansız bütün varlıklar, yaşamın başlangıcından itibaren belirli sistemlerin parçalarıdır. Bu sistemlerde yer alan her kavram/ olay/ varlığın sebebi bilinen ya da bilinmeyen özellikleri vardır. Anlatılan/ yaşanan olayı dinleyen/ yaşayan kişinin belleği, daha önceki birikimlerine istinaden belli bir beklenti içine girer. Belleğin standart beklentisi dışında ortaya çıkan farklı algılama ise kişideki psikolojik mekanizmayı harekete geçirerek şaşkınlığa ve şaşkınlığın bir göstergesi olan gülmeye yol açar. Sonucu beklenenden farklı algılama, şaşkınlık neticesinde ortaya çıkan gülme, başlangıç ve sonuç arasındaki aykırılığa, uyumsuzluğa verilen bir tepkidir. Mantığın beklentisi dışında ortaya çıkan beklenmedik sonuç, karşılıklı algılamanın tepkisi olarak gülmeye yol açar. Akıl beklenmedik / mantıksız / uyumsuz / aykırı olarak algıladı

sürpriz sonuca gülmeye tepki gösterir” (Eker, 2014: 138).

Uyumsuzluğun kişileri güldürdüğüne değinen ve ilk kez uyumsuzluk kuramını irdeleyen Aristoteles, “Rhetoric” adlı eserinde dinleyiciler arasında belli bir beklenti yaratıp sonra da onları beklenmedik bir şeyle vurmanın konuşmacı için iyi bir güldürme yolu olduğuna dikkat çeker (Morreal, 1997: 25).

Bu kuram 17. ve 19. yüzyılda Kant ve Schopenhauer tarafından daha ayrıntılı bir biçimde irdelenir. Kant’n gülme kuramı sadece uyumsuzluğu içermez onun kuramına göre gülme, yıkılan bir umudun hiçliğe doğru ani değişiminden doğan bir duygudur. Kuram üzerinde çalışan Schopenhauer, Kant’ın beklentilerin yıkılıp “hiç”e dönüştüğü fikrine karşı çıkarak beklentilerin yıkılıp ‘hiç’e dönüşmediğini olayı sona erdiren açıklamanın duruma uygun olmadığı için gülmenin ortaya çıktığını savunur (Morreal, 1997: 25 - 26).

Uyumsuzluk kuramının önemli bir temsilcisi olan Battie, bu kuramın sınırlarının farkındadır. Battie “duygusal gülme” ve “hayvansal gülme” arasındaki farka dikkat çeker. Duygusal gülme, akla sunulan belli nesne veya düşüncelerin sonunda heyecan yaratan duygu ve duyumdan yani uyumsuzluktan ortaya çıkar. Hayvansal gülme ise sadece duygulardan ve gülünç düşüncelerin algısından değil, hayvansal ruh diye adlandırılan ve bütünüyle maddesel nedenlerin işleyişinden kaynaklanan ya da kaynaklanıyormuş gibi görünen bazı bedensel duygulardan, ani tepkilerden doğar. Hayvansal gülme daha çok bebeklerde görülen türde gülmedir. Bu gülme yetişkinlerde gıdıklanma gibi bir uyarıcıya

verilen tepki olarak ortaya çıkar. İki gülme arasındaki farkı açıklayan Battie, her uyumsuzluğun da gülme nedeni olamayacağını altını çizerek (Morreal, 1997: 28 - 30).

Uyumsuzluk teorisine göre gülme davranışı; hiç beklenmedik, mantıksız ya da herhangi bir ölçüte uygunsuz şeylere gösterilen zihinsel bir tepkidir. Söz konusu kurama göre dünyadaki nesneler, bu nesnelerin niteliği, olaylar vs. arasında belli bir düzen ve kalıplar vardır. Bu düzen ve kalıplara uymayan herhangi bir şeyle karşılaşıldığında insanda gülme eylemi ortaya çıkar (Abalı, 2016: 121).

Uyumsuzluk Teorisi Bağlamında Bekri Mustafa Fıkraları

Temelini insanların beklenti içinde bulunduğu zamanlarda umulmadık sonuçlarla karşılaşmasının gülmeyi ortaya çıkardığı düşüncesinden alan uyumsuzluk teorisine Bekri Mustafa fıkralarında sıklıkla rastlanılmaktadır.

Bekri Mustafa, bir arkadaşını ziyarete gider. Fakat zavallının bir gün önce öldüğünü ve aynı gün defnedildiğini söylerler. İster istemez şu soruyu sorar yakınlarına:

“Hekime filan götürdünüz, değil mi?”

Ağlayarak karşılık verirler:

“Hayır, ne yazık ki götüremedik!”

Bekri Mustafa, bu cevabı duyar duymaz kendi kendine şöyle der:

“O hâlde neden öldü acaba?” (Akçar, 2010: 366).

Fıkroda Bekri Mustafa'nın verdiği cevap bu gibi durumlarda beklenen bir cevap değildir. Hasta, doktora götürüldüğünde doktordan beklenen şifaya

vesile olup hastayı iyileştirmesidir. Fakat fıkrada Bekri'nin, doktorların hastaları öldürdüğünü düşündürecek şekilde “*O hâlde neden öldü acaba?*” sorusunu sorması insanların zihinlerinde yer eden “doktor” kavramına uymayan bir durum oluşturmakta bu uyumsuzluk da gülmeyi ortaya çıkarmaktadır.

Bir gün Bursa'ya giden Bekri Mustafa, bir müddet orada kaldıktan sonra Mudanya yoluyla İstanbul'a dönmeye karar verir, birkaç yolcuyla gemiye biner. Çok geçmeden hava değişir, coşan denizin üstünde gemi ceviz kabuğu gibi sallanmaya başlar. Çoğu tüccardan oluşan yolcular iyice telaşlanır. Bazısı kurtulduğu takdirde koyun kurban edeceğini, bazısı fukaralara bir teneke zeytinyağı dağıtacağını, bazısı da servetinin yarısını fakirlere dağıtacağını söyler. Zenginlerin bu adaklarını işiten Bekri Mustafa ellerini havaya kaldırır ve şöyle dua eder:

“Allah'ım dayan, tüccarlar kızıştı! Tam alışveriş zamanıdır. Fırtınayı dindirme de adaklar çoğalsın. Bizim gibi fakir fukara da bundan yararlansın...”
(Akçar, 2010: 377).

Türk toplumu dini konularda oldukça hassastır. Allah, peygamber gibi dini terimleri kullanırken bile titiz davranır. Fıkrada Bekri Mustafa'nın yüce Allah'ı bir alışverişin içine dâhil etmesi, insanların zihinlerindeki tabloya uymamakta ve bu uyumsuzluk okuyucu / dinleyicide gerginliğe sebep olmaktadır. Dolayısıyla okuyucu gülme yoluyla bu uyumsuzluktan kurtulup dengelyi sağlamaya çalışmaktadır.

Bekri Mustafa'ya bir gün birisi şöyle der:
“Ağa, şu sudan bir yudum iç de tadından nasıl olduğunu bana anlat.”
Bekri, sudan bir yudum içer. Ama suyun tadından bir şey anlamaz. Soran adama:

“Vallahi ben ömrümde hiç su içmedim. En iyisi sen bunu bir bilenden sor, der.” (Akçar, 2010: 382).

Su; hayatın olmazsa olmazı, yaşamın canlılığının sembolüdür. İnsanın su içmeden yaşaması imkân dâhilinde değildir. Bekri Mustafa’nın suyu hiç içmediğini söylemesi insanların zihninde şekillenmiş olan “su” kavramına ve yüklediği anlamlara ters düşmekte dolayısıyla gülme eyleminin oluşmasına neden olmaktadır. Fıkra da gülmeyi yaratmak için mübalağa unsurundan yararlanılmıştır.

Bekri Mustafa, bir gün sokakta telaşla giden bir arkadaşına rastlar:

“Yahu böyle hızlı hızlı nereye gidiyorsun?”

“Sorma birader! Benim karı yıllardan beri ağzı açık olarak uyurdu. Dün gece de bunun cezasını gördü. Ağzına kocaman bir fare kaçtı. Onun için doktora gidiyorum.”

Bekri, hiç istifini bozmadan:

“Birader, doktora gitmeye ne gerek var! Yengeye bir kedi yuttur olsun bitsin!” (Akçar, 2010: 383).

Fıkra da telaşının sebebini anlatan arkadaşına Bekri Mustafa’nın verdiği cevap; beklenmedik, şaşırtıcı bir cinstendir. Arkadaşının sıkıntısını dinleyen Bekri Mustafa’dan beklen şey karşısındakine geçmiş olsun dileklerini iletmesi, tanıdık bir doktor veya işe yaracak bir çözüm sunmasıdır. Fıkra da Bekri Mustafa’nın önerdiği çözüm yolu duruma, mantığa aykırıdır. Bu aykırılık okuyucu / dinleyicide gülme eyleminin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bekri Mustafa, bir cuma günü Eyüp Camisi’ne gider. Hoca, kürsüden vaaz vermektedir. Vaazın konusu da fitreyle ilgilidir. Hoca:

“Kim ki vaktinde fitresini verir, ona yetmiş cennet ihsan edilecek, yetmiş cennette yetmiş huri onun hizmetinde bulunacak, her hurinin yetmiş...”

Bekri, daha fazla dayanamayıp:

“Be hocam, ben evde bir tanesi ile başa çıkamıyorum! Sen bize yetmiş huriden bahsediyorsun. Desene o zaman da çekeceğiz..”
(Akçar, 2010: 395).

İnsanlar, dini konularda oldukça hassastır. Hele de cennet ve cennetin sunduğu imkânlar insanları cezbetmekte ve insanoğlu cennete girebilmek için ömrünü ibadet ile geçirmeye özen göstermektedir. Fıkra Bekri’nin hurileri reddetmesi, beklenmedik bir davranıştır. Bekri’nin böylesine hassas bir konuda takındığı tutum, kendi mantığına ve içinde bulunduğu duruma göre uyumludur ancak genel anlamda toplum mantığıyla ters düşmektedir. Bu uyuşmazlık okuyucuda bir şaşkınlık yaratmakta ve gülme unsurunu ortaya çıkarmaktadır.

Hint’ten bile hayvan getiren Bekri Mustafa’nın evindeki hayvanlar dillere destan olmuştur. Bekri ile arası çok iyi olan paşa, kuluçkaya yatırmak amacıyla Bekri’den cins tavuklarının yumurtalarından getirmesini ister. Ertesi gün Bekri Mustafa, paşanın konağına on yumurta getirir. Kuluçkaya yatırılan yumurtalardan bir zaman sonra civcivler çıkar fakat bir tanesi farklıdır. Büyüdükçe ayakları uzar, burnu sivrilir. Paşa Bekri’yi konağına çağırarak bu hayvanın nasıl bir şey olduğunu sorunca Bekri kahkahalarla bunun bir leylek olduğunu, yumurtalardan birinin leylek yumurtası olduğunu söyler.

“Peki, şimdi ben bu leylek yavrusunu ne edeceğim?”

“Saraya gönderin!”

“Sarayda leyleği ne yapacaklar?”

Bekri, bir kahkaha atar:

“Yaver yapacaklar efendim!...”

“Yaver mi?”

“Evet, yaver yaparlar.”

Bekri'nin cevabına paşa da gülmeye başlar. O zamanlar saraya işe yaramayan, sarayın itibarını zedeleyen yaverler alınmıştır. Bu yaverler bilgi ve irfanına göre değil gösteriş olsun diye uzun boylu adamlardan seçilmiştir. Bu konuşmalar padişahın da kulağına gider. Bekri'yi yanına çağırır. Bekri, detaylıca yaverlerin kabiliyetsizliğinden ve çıkan dedikodulardan bahseder. Memnun kalan padişah, Bekri'ye bolca ihsanda bulunur ve saraya gelişigüzel adam alınmaması için gerekli talimatı verir (Akçar, 2010: 397).

Fıkra da Bekri'nin leyleği yaverliğe uygun görmesi dinleyici/okuyucunun yaverlikle ilgili zihninde oluşturduğu tabloya uymazken Bekri'nin mantığına göre uygundur. Zira alınan yaverlerin uzun boylu olmasının dışında bir meziyetleri yoktur. Bu uyuşmazlık okuyucuda şaşkınlık yaratarak gülme unsurunun ortaya çıkmasına yol açar. Gerçekleri söylemekten çekinmeyen Bekri Mustafa'nın bu tavrı devletin üst makamlarındaki görevlilerin hatta padişahın yanında da aynıdır. Sarhoşlar şahı olarak nam salan Bekri Mustafa, fıkradan da anlaşılacağı üzere saray tarafından fikirleri önemsenen ve sevilen bir şahsiyettir.

Bağdat sokaklarında gezdiği bir gün bir köpek tarafından ısırılan Bekri, günlerce bacağında iz bırakan bu yaranın acısını çeker. Aradan bir zaman geçtikten sonra İstanbul'a dönen Bekri, mahallede rastladığı ilk köpeği evire çevire dövmeye başlar. Bekri, böyle davranmasının nedenini soran komşusuna Bağdat'tayken kendisini bir köpeğin ısırıldığını söyleyerek bacağındaki yarayı gösterir.

Komşusu şaşırır:

“İyi ama seni Bağdat’taki bir köpek ısırması,
buradaki köpekten ne istiyorsun?”

Bekri, bir yandan köpeği döverken bir yandan da
şöyle der:

“Köpek her yerde köpektir azizim!” (Akçar, 2010:
407).

Bekri Mustafa fıkralarında zaman zaman Bekri’nin hareketleri toplumda kabul gören hareketlere aykırı olabilir. Fıkroda kendisini ısırın köpek yüzünden suçsuz olan başka bir köpeği dövmesi dinleyici / okuyucuyu güldüren temel unsurdur. Bu unsur da şüphesiz ki insan mantığına ters olan uyumsuzluktan kaynaklanan şaşkınlıktır.

Bekri Mustafa, yine bir gece körkütük sarhoş olur. Karaca Ahmet Mezarlığı’ndan geçerken yüksek sesle bir nara atar. Bu sırada oradan geçmekte olan devriyeler, onu yakalayıp karakola götürürler. Kır sakallı, yaşlı bir adamdır asesbaşı (gece bekçisi): “Söyle bakalım, ne yapıyordun mezarlıkta?” Bekri, hiç istifini bozmadan karşılık verir:

“Fatiha okuyordum!”

Adam hiddetlenir:

“Nara atmak, Fatiha okumak mıdır?”

“Hayır efendim! Fakat o mezarda yatan ancak bundan anlardı.”

Bu karşılık oradakilerin o kadar hoşuna gider ki Bekri’yi serbest bırakırlar (Akçar, 2010: 420).

Millet olarak gelenek – göreneklerimiz ve inancımız gereği mezarlıklar önemlidir. Bu ortamlarda hassas davranılması ve insanların kaidelere göre hareket etmesi gerekir. Bekri’nin mezarlıkta nara atması, kültürümüz ve inancımız gereği akla mantığa aykırı bir durumdur; ancak Bekri’ye göre mantıklıdır. Çünkü ölen kişi de Bekri gibi içkiyi çok seven birisidir ve Bekri onu sevindirecek bir eylem yapar. Ölene dua

okumak da onu rahatlatmak; bir nevi sevindirmektir. Bu noktada Bekri'nin hareketi bir mantık düzlemine aykırıyken diğerine uyumlu olduğundan uyuşmazlık ortaya çıkmakta ve bu uyuşmazlık gülme ile sonuçlanmaktadır.

Bekri Mustafa, yolda bir arkadaşına rastlar.

Arkadaşı Bekri'ye sorar:

“Nasılsın, rahatsızlığın geçti mi?”

“Hayır!”

“Nasıl hayır? Hekime gitmedin mi?”

“Gittim!”. ”

“Benim tavsiye ettiğimi söylemedin mi?”

“Söyledim!”

“Ne yaptı peki? Tedavi etmedi mi?”

Bekri Mustafa, gülerek bu soruya karşılık verir:

“Adını duyunca ilk işi tedavi ücretini peşin istemek oldu...” (Akçar, 2010: 430).

Bir referansla bir yere başvurmak insana normalde kolaylık sağlar ve işleri hızlandırır. Fıkra da ise tam tersi bir durum olur ve olaylar beklentiyi karşılayacak şekilde gelişmez. Arkadaşının referansı ile gittiği doktor, referans gösteren adamın adını duyduğunda daha çok ilgileneneğine hemen parayı peşin vermesini söylemiştir. Fıkradan anlaşılmaktadır ki Bekri'nin arkadaşı çevresinde güvenilmeyen bir ün bırakmıştır. Doktorun bu tavrı beklenmedik bir tavidir ve okuyucu/dinleyicide şaşkınlık yaratır. Bu durum okuyucunun zihnindeki taslağa uymaz ve gülme unsurunu ön plana çıkarır.

İçkinin yasaklandığı bir dönemde Bekri Mustafa'yı bir meyhanede içerken yakalarlar. İnkâr etmesine fırsat vermemek için şişesiyle kadehini de alıp bostancı başının huzuruna götürürler. Meğer Bekri Mustafa'yı yakaladıklarında şişenin dibinde biraz rakı kalmış, bostancı başı şişeyi elinde sallayarak: “Be adam! Şu zıkkımı nasıl içersin!” deyince Bekri şişeyi ve kadehi eline alır:

“Efendim işte böyle, önce şişeyi elime alırım, sonra kadehe boşaltırım; kadeh dolduğu gibi kaldırır yuvarlarım!” der ve artan rakıyı da bostancıbaşının yüzüne karşı içer. Böylece hazırcevaplığı sayesinde Ağa’nın hışmından kurtulur (Akçar, 2010: 437).

Fıkra*da içki yüzünden kahramanımızın başı yine beladadır. Elinde içki şişesiyle bostancıbaşının karşısına çıkarılan Bekri’nin bu durumdan nasıl kurtulacağı düşüncesi okuyucuyu hem üzer hem de okuyucunun gerilmesine neden olur. Fıkra sonunda kahramanımız beklenmedik, komik bir o kadar da zeki bir hareketle karmaşık durumdan kendini kurtarınca gerilim yerini gülmeye bırakır.*

“Bir gün sohbet sırasında Bekri Mustafa’ya:
“Şimdi içtiğin rakılar ihtiyarlığında burnundan gelecektir.” derler, bunun üzerine Bekri güler:
“Oh ne âlâ, ben de doldurur içerim ihtiyarlıkta da mı sefâ Bekri Mustafa!” cevabını verir (Akçar, 2010: 439).

Fıkra*da Bekri’nin içki yüzünden ihtiyarlıkta zor günler geçireceğini kastederek söylenen “Şimdi içtiğin rakılar ihtiyarlığında burnundan gelecektir.” cümlesine verilen cevap umulmadık bir cevaptır. Bekri’den beklenen durumunu gözden geçirip pişmanlık duyması ve bu pişmanlığı yansıtan bir şeyler söylemesidir. Ancak Bekri Mustafa, söylenmek istenileni anlamamazlıktan gelmiş, hatta sevindirici bir haber gibi davranmıştır. Duruma ters düşen bu davranışın verdiği şaşkınlık gülmeyi açığa çıkaran temel unsurdur.*

Bekri Mustafa nasılsa bir gece hastalanır. Doktor çağrılır. Hasta muayene edilir:
“Artık ümit yok kendisini rahat bırakınız.” denince Bekri Mustafa yorgandan başını çıkararak: “Öyle ise dışarı çıkın da mumu söndürün ziyan olmasın der.” (Akçar, 2010: 438).

Fıkıradaki Bekri Mustafa'nın son cümlesi mantık yasalarına aykırıdır. Zira bu cümle öleceğini öğrenen bir insandan beklenen bir cümle değildir. Doktor "Rahat bırakınız." cümlesiyle aslında Bekri'nin yakında öleceğini anlatmaya çalışır. Bekri tarafından bakıldığında ise durum mantığa uygundur. Hasta olan Bekri rahatsız edilmek istemediğinden yanındakilerden dışarı çıkmasını ister. Bu durumda Bekri'nin hareketi bir mantık düzlemine göre aykırı değerine göre uyumlu olduğundan gülmeye yol açar. Bekri Mustafa, bir gün öğle ile ikindi arasında Sultan Bayezid Camii önünden geçerken içeri girer. Her tarafı dolaşan Bekri Mustafa, mihrabın yanına geldiğinde durmadan namaz kılan yaşlıca birini görür ve onu seyretmeye başlar. Adam namazı bitirip gideceği sırada Bekri Mustafa adama yaklaşıp kıldığını namazın ne namazı olduğunu sorar. Adam, geçmiş namazlarını kıldığını söyler. Bu cevabı alan Bekri Mustafa, dört rekât namaz kılar, selam verdikten sonra bu defa yaşlı adam yanına yaklaşıp Bekri'ye sorar:

"Ya siz ne namazı kılıyordunuz?"

"Ben de gelecek namazları kılıyorum."

Bekri'nin bu cevabına şaşmış olan kişi hayretle:

"Gelecek namaz kılınır mı? Hiç öyle şey mi olur?"

"Tuhaf! Niçin olmasın? Sizin veresiyenizi kabul ediyorlar da benim peşinimi neden kabul etmesin." cevabını verir ve cami-i şeriften gider (Akçar, 2010: 487 - 488).

İslamî bilgilere göre kılınamamış namazların sonradan kılınarak kazası yapılabilir. Dolayısıyla kılınmamış bir namazın kazasını yapmak mantık dâhilinde bir eylemdir. Ancak Bekri'nin gelecek namazları kılması – İslamî bilgiler ışığında – bu mantık tablosuna uymaz. Şaşkınlık yaşayan dinleyici / okuyucuda gülmeye yol açar.

Bekri Mustafa, bir seyahati esnasında uğradığı köyde ak saçlı bir hocayla tanışır. Sohbet ederken hocaya nereden gelip nereye gittiğini sorunca hoca; yirmi beş sene önce bir köyde imamlık yaptığını, karısı ve iki çocuğunun olduğunu, bir gün yatsı namazını kıldırırken kaza ile abdestinin bozulduğunu, köy halkının yüzüne bakamayacağı için de evini ve köyünü terk ettiğini söyler. Bekri, yaşlı adamın böyle önemsiz bir olaydan dolayı serseri bir şekilde dolaşmasını uygun bulmaz ve yaşlı adamla birlikte köylerine gitmeyi teklif eder. Ertesi gün Bekri hoca ile beraber yola çıkar ve sonunda hocanın köyüne ulaşırlar. Köyün kenarında bir gence rastlarlar. Hocanın ailesine dair bilgi almak düşüncesiyle Bekri gence sorar:

“Oğlum sen nerelisin?”

“Bu köydenim efendim”

“Kaç yaşındasın?”

“Doğrusu bilemem. Yalnız bizde bir hoca varmış, bir gün namaz kıldırırken bir kazaya uğradığından kaçıp gitmiş. İşte ben o sene dünyaya gelmişim.”

“Eyvah! Unutulmuş zannettiğimiz bu olay adeta köyde tarih başlangıcı olmuş, benim için artık buraya dönmek mümkün değildir.” diyerek hoca hızla uzaklaşmaya başlar... (Akçar, 2010: 528-529).

Fıkra da anlatılan olay başlı başına ilginç ve gülünçtür. Ancak böyle bir olayın yirmi beş sene sonra bile unutulmaması hiç de alışkın olduğumuz, mantığımıza uyan bir durum değildir. Fıkra da mantığa uygun olmayan bu durum gülme eyleminin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Bekri'nin yakın arkadaşlarından Sadık adında bir yorgancı vardı ki, daima karısının kötü huylarından bizar olduğunu söyler bilhassa Mustafa'ya dert yanardı.

Bir gün Sadık'ın karısı öldü. Cenazeye diğer arkadaşlarıyla birlikte Bekri Mustafa da iştirak etmişti. Cenaze kalkacağı zaman imam alelusul sordu.

“Ey cemaat şu hatunu nasıl bilirsiniz?”

Bekri Mustafa dayanamadı, imama dönerek:

“Be adam dedi. Bu hatunu sen bize soracağına asıl kocası Sadık'a sor!..” (Emeksiz, 2010: 240 - 241).

Cenaze namazlarında hocanın cemaatten helallik istemesi olağan bir durumdur. Cemaat soruya genellikle “İyi biliriz.” diye cevap verir ve ölen kişiye karşı görev yerine getirilmiş olur. Bekri Mustafa'nın “Be adam bu hatunu sen bize soracağına asıl kocası Sadık'a sor!” demesi okuyucuda soğuk düş etkisi yapar. Karısından yana oldukça dertli olan Sadık'ın durumunu bilen Bekri'nin cevabı, aslında kendi mantık düzlemine göre uyumluyken öteki insanların mantık düzlemine aykırıdır. Bu uyumsuzluk okuyucuda şaşkınlık yaratır. Kısa bir şaşkınlığın ardından uyumsuzluk gülme yoluyla dışa vurulur.

İçki yasağı günlerinde Bekri'yi yakalayıp Kadı'nın huzuruna çıkarırlar. Kadı sorar:

“Sen içki kullanır mısın?”

Henüz ayılmamış olan Bekri Mustafa heyecanla:

“Ne o, yoksa ikram mı edeceksin?” der (Akçar, 2010: 416).

Kadı, Osmanlı zamanında yargıç, hâkimlere verilen addır. Bekri Mustafa yasak olmasına rağmen içki içerken yakalanmış ve kadının huzuruna çıkarılmıştır. Bekri Mustafa'nın kadının sorusuna verdiği cevap beklenmedik ve duruma uymayan bir cevaptır. Çünkü Bekri'den beklenen şey kendini savunması veya pişmanlık bildiren cümleler kurup af dilemesidir. Duruma uygun olmayan bu cevap okuyucuda

gerilimin artmasına neden olmuş ve bu gerilim kakhaha yoluyla atılmıştır.

Sonuç

Halk edebiyatının en sevilen ve değişen zamana ayak uyduran türlerinden biri olan fıkralar, gerek gerçek hayatta gerekse edebiyatımızda önemli bir yere sahiptir. Konularını gerçek hayattan alan fıkralar; güldürme işleviyle insanları rahatlatıp yaşama motive ederken aynı zamanda verdiği mesajlarla düşündürüp iyiye, doğruya yöneltmede ve toplumun aksayan yönlerini açık ortaya koymaktadır.

Hayatı hakkında bilinenler oldukça sınırlı olan Bekri Mustafa; Osmanlı sınırları içinde yaşamış, toplumsal sorunları eleştirerek dönemin baskıcı anlayışına başkaldırıp içinde yaşadığı toplumun tepkisini fıkralarıyla cesurca dile getiren bir fıkra tipi, bir halk kahramanıdır. Bekri Mustafa; hazırcevaplığı, ince zekâsı ve ayyaşlığı ile insanlar arasında tanınan ve fıkralarıyla ortamları şenlendiren, şöhreti dönemini aşarak günümüze kadar gelen tarihi bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmanın asıl amacı Bekri Mustafa fıkralarının mizah teorileri açısından incelenmesidir. Birçok mizah teorisi bulunmakla birlikte en genel ve en çok kabul gören teorilerden biri olan uyumsuzluk teorisi hakkında bilgi verilerek Bekri Mustafa fıkraları uyumsuzluk teorisi çerçevesinde incelenmiştir.

Bekri Mustafa, ince zekâsının yanı sıra yaşadığı dönemde de tavrından taviz vermeyen, haksızlığa cesurca karşı çıkan, baskıcı otoriteye boyun

eğmeyen, toplumun aksayan yönlerini ince bir alayla gözler önüne sermekten çekinmeyen aykırı bir ses, cesur bir halk kahramanı olarak ün salmıştır. Bu duruş, Bekri Mustafa'nın fıkralarına da yansımıştır. Bu nedenle onun fıkralarında uyumsuzluk teorisi oldukça fazla görülmektedir.

İncelemeye esas aldığımız 117 fıkra okunmuş, bu fıkralardan yola çıkılarak Bekri Mustafa fıkralarının karakteristik özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Ancak Bekri Mustafa fıkralarının yarısından fazlası bir fıkra metni olmaktan ziyade hikâye formuna yakın olduğu için bu fıkralar içerisinde 48 tanesi mizah teorileri açısından incelemeye esas alınmıştır. İnceleme sonunda 48 fıkradan on altı tanesi uyumsuzluk teorisi bağlamında açıklanmıştır.

Üzerinde fazla bir çalışma yapılmayan Bekri Mustafa fıkraları daha birçok yönden incelenmeye, açıklanmaya uygun bir içeriğe ve zenginliğe sahiptir. Sarhoşluğu kendisine kalkan yapan, sesini duyurmaya çalışan halkın sesi ve sembolü olan Bekri Mustafa; geçmişte olduğu gibi bugün de tüm Türk halkının sesi olmaya devam etmektedir. Sonsuzluğu yakalayan her halk kahramanı gibi Bekri Mustafa gelecekte de aramızda yaşamaya, haksızlıklara cesurca naralar atarak karşı durmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Abalı, İsmail. (2016). Mizah Teorileri Bağlamında Yörük Fıkraları. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 9 (17), 113-132.
- Akçar, Rukiye. (2010). İki Osmanlı Nüktedanının (Bekri Mustafa – İncili Çavuş) Fıkraları Üzerine Bir Araştırma. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.

Boratav, Pertev Naili. (1969). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Devellioğlu, Ferit. (1988). Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Ankara: Aydın Kitabevi.

Eker Öğüt, Gülin. (2014). İnsan Kültür Mizah/Eğlence Endüstrisinde Tüketim Nesnesi Olarak Mizah. Ankara: Grafiker Yayınları.

Elçin, Şükrü (2004). Halk Edebiyatına Giriş. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Emeksiz, Abdulkadir. (2010). Bir İstanbul Kahramanı Bekri Mustafa (İnceleme – Metin). İstanbul: Mühür Kitaplığı.

Guboğlu, Mihail. (1983). Romen Edebiyatında Bekri Mustafa ve Bekrilik. I. Uluslar Arası Türk Halk Edebiyatı Semineri, (ss 99-107), Eskişehir.

Morreal, John. (1997). Gülmeyi Ciddiye Almak. (K. Aysevener ve Ş. Soner, Çev.). İstanbul: İris Yayınevi.

Öngören, Ferit. (1983). Cumhuriyet Dönemi Türk Mizahı ve Hicvi. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rosenthal, Franz. (1997). Erken İslam'da Mizah. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: İris Yayınları.

Şenocak, Ebru. (2017). İronik Yaşamda Sonsuza Yürüyen Kahraman Nasreddin Hoca. Ankara: Akçağ Yayınları.

Şimşek, Esmâ. (2015). Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri İçerisinde Fıkraların Yeri. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, (6), 195 – 234, İstanbul.

Usta, Çiğdem. (2009). Mizah Dilinin Gizemi. Ankara: Akçağ Yayınları.

Yıldırım, Dursun. (1999). Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları. Ankara: Akçağ Yayınevi.

Yücebaş, Hilmi. (2004). Türk Mizahçıları Nüktedanlar ve Şairler. İstanbul: L&M Yayınları.

<http://sozluk.gov.tr/>

O'ZBEKISTON VA TURKIYA SAVDOGARLARINING FAOLIYATI TARIXIDAN (1990-2020 YILLAR)

Shaxodat Y. OXUNJONOVA

Farg'ona Davlat Universiteti, Tarix fakulteti,
Fergana/O'ZBEKISTAN, oxunjonova1191@mail.ru

Iqtisodiyot rivojini tijoratsiz, donishmand va ishbilarmon savdo ahlisiz tasavvur qilib bo'lmaydi. Savdogarlik kasbi insoniyatning eng qadimgi kasblaridan biri bo'lib, hamma xalqlarda ham alohida obro'-etiborli kasblardan hisoblangan. Tijorat faoliyati bozorni mollar bilan to'ldirishga, aholi talabini qondirishga xizmat qiluvchi bozordagi eng muhim faoliyatdir. Bozorlar faoliyatini takomillashuvi, xizmat ko'rsatish madaniyatining yanada yaxshilanishi natijasida turmushning farovonlashuviga, iqtisodiyotning yuksalishiga xizmat qiladi. Tarixdan malumki, har qanday mamlakat faqat o'zi ishlab chiqargan mahsulot hisobiga yashay olgan emas. Bu o'zgarmas tabiiy qoida mamlakatlar o'rtasida xalqaro mehnat taqsimotini vujudga keltirgan. Mazkur taqsimot muayyan mamlakatlarning geografik o'rni, tabiiy iqlim sharoiti, qazilma boyliklari, aholisining turmush tarzi, urf-odati va an'analari bilan bog'liq.

O'zbekistonning faol tashqi siyosati tufayli barcha davlatlar bilan o'zaro manfaatli va do'stona aloqalarni yo'lga qo'ymoqda. Bunga misol tariqasida O'zbekiston-Turkiya savdo-iqtisodiy aloqalarini ko'rishimiz mumkin. 2017 yil 25 may kuni Toshkentda o'tkazilgan O'zbekiston va Turkiya o'rtasidagi savdo

iqtisodiy hamkorlik bo'yicha IV Hukumatlararo komissiya yig'ilishida Turkiya iqtisodiyot vaziri Nihat Zeybekchi iqtisodiy va tijoriy aloqalar mustahkamlangan taqdirda siyosiy aloqalar ham yaxshilanib borishini aytib o'tgan¹.

O'zbekiston va Turkiya hamkorligi o'rtasida hamkorlik ildizlari uzoq tarixga ega. O'tgan asrning 90 yillari boshlarida Toshkentga kelgan Turk savdogarlaridan biri Ahmet Demir xotiralariga ko'ra, u dastlab Toshkentga kelganda uyga qandaydir yutuqqa erishgan holda qaytishni istagan, lekin shaharni, tili va bozorini bilmagan holda Toshkentda yarim yil yashagan. U mehmonxonada turib, bozorni o'rganishga ulgurgan. Baqqolliklarda nima bor-u, bozorlarda nimalar sotilishi, do'konlarda deyarli hech narsa yo'qligi, sifatsiz qog'oz, xunuk sovun, faqat paxta yog'i serobligini ko'rgan. Sinab ko'rish uchun dastlab ikkita katta yuk mashinasida mazali makaron, shirinliklar va boshqa mahsulotlar buyurtirgan. Bir oyda mahsulotlar yetib kelgan. Shu davr davomida u markaziy bank bilan rublni dollarga almashtirish borasida maslahatlashgan. Bu juda murakkab bo'lib, hech kim qanday qilsa to'g'ri bo'lishini ayta olmagan. Ahmet Demir mahsulotlarni sotishga muvaffaq bo'lib, anchagina rubl ishlagan. Valyutani almashtirib berishga ko'nadigan tashkilot ham topilgan. Keyin biznes rivojlanib, kengaya borgan. Ahmet Demir - Vatanimiz Turkiya bo'lsa ham, O'zbekistonni sevamiz, bu yerda quvonch bilan ishlaganmiz, xalqni, do'stlarimizni juda sevganmiz, har doim yangi

¹ O'zbekiston-Turkiya: savdo-iqtisodiy aloqalari avjida:
www.trt.net.tr 06.10.2019

imkoniyatlar tomon qarash, foydani qanday oshirish mumkinligini o'ylaganmiz – deb ta'kidlagan”²

O'zbekistonlik hususan, Toshkent shahri tujjorlari orasida esa Turkiya bozorlaridan mahsulot olib keluvchilar ko'pchilikni tashkil qilib ular asosan yuqori brendli mahsulot sotuvchi yirik savdogarlar hisoblangan. Savdogarlar tomonidan Turkiyadan import tovarlari sifatida asosan, trikotaj, charm va oltin buyumlari olib kelingan³.

Ko'plab savdogarlarning “og'zaki tarix” xotiralariga suyanadigan bo'lsak Turkiyaning Laleli bozori ularning eng ko'p qatnaydigan bozorlari hisoblanib, Laleli boy assortimenti bilan mashhur bo'lgan Istanbulning ulgurji tumanidir⁴. Brendli mahsulotlar sifati yuqori narxlarga mos keladi. Har qanday mijoz uchun mollar mavjud bo'lib, ayollar, erkaklar va bolalar buyumlarini topish mumkin bo'lgan. Ulgurji savdoga boradiganlar,

4-5 kun ichida ham butun hududni aylanib chiqishning iloji yo'qligini aytishgan. Ushbu bozorning qulayligi sifatida odatda bitta yirik do'konda barcha kiyim markalari yig'ilganligini ta'kidlaganlar. Shuningdek, Lalelining afzalliklaridan yana biri, sotib

² Ahmet Demir: “O'zbekiston biz uchun ertakdagi mamlakat edi”
<https://kommersant.uz/a-met-demir-uzbekiston-biz-uchun-ertakdagi-mamlakat-edi/>

³ turkey-info.ru

⁴ Lola Mahkamova. 1973 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 22 yanvar kuni o'tkazilgan. Nigora Otaxonova. 1969 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 25 yanvar kuni o'tkazilgan. Sultonbek Saloxiddinov. 1986 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 20 yanvar kuni o'tkazilgan.

olingan barcha mahsulotlarni mehmonxonaga etkazib berish xizmati mavjud.

Respodenlarning ma'lumotiga ko'ra, Osman Bay bozori ham ulgurji bozor bo'lib, unda tovarlar Laleliga qaraganda 2-3 dollarga arzonroq va tovarlarning assortimenti unchalik katta emas. Ushbu bozorda ko'proq erkaklar mahsulotlarining tanlovi mavjud. Osman Bay bozorining afzalligi shundaki, do'konlar ko'chalar bo'ylab tarqatiladi, ya'ni barcha erkaklar assortimenti bitta ko'chada, ayollar boshqasida va bolalar do'konlari alohida ko'chada joylashgan. Turk savdogarlari qanday xizmat ko'rsatishni yaxshi biladilar, kamdan-kam hollarda chegirmalar berishadi, chunki ular eng arzon narxlarda sotishadi⁵.

Turkiya bozorlari asosan ulgurji sotuvchilardan iborat bo'lib, Laleli bozorida charm va charm mahsulotlarining katta tanlovi mavjuddir. Shuningdek, Turkiya bozorlarida savdogarlarning vaqti ko'proq bo'lsa buyurtmasiga muvofiq har qanday murakkablikdagi mahsulotni tikadigan ustaxonalar faoliyat yuritishi mijozlarni ehtiyojlarini yaxshi o'rganganlaridan dalolat beradi. Yuz yillar oldin bo'lgani kabi, ushbu bozorda ham turk gilamlarining katta tanlovi mavjud bo'lib, bozorga tashrif buyuruvchilar turli xil materiallardan gilam to'qish, jun iplar va boshqa pol qoplamalarini yasagan ayollarni ko'rishlari mumkin bo'lgan.

Do'konlar yakshanbadan tashqari, ish kunlarida 09:30dan to 13:00gacha va 14:00 dan to 19:00gacha ishlashi, do'konlar va turistik markazlarda ish jadvali

⁵ <https://weproject.media/articles/detail/optovye-rynki-v-stambule-gde-kupit-veshchi-po-nizkoy-tsene/>

deyarli mavjud emasligi, turistik mavsum vaqtida esa ular yarim tungacha ish yuritishlari qulay hisoblangan. Xarid qilinishi mumkin bo'lgan narsalar: teri va to'qimachilik mahsulotlari, zargarlik buyumlari, gilamlar va ipak gazlamalar. Sovg'alar (suvenirlar): rohat-luqum, sharq shirinliklari, ko'z balosidan asrovchi tumor, tabiiy dengiz bulutlari, sopol va chig'anoqdan tayyorlangan mahsulotlardir. Turkiyada eng yuqori va mashhur brendlar ostida ishlangan qalbaki mollar juda ko'plab uchraydi (ko'zoynaklar, soat, kamar, sumka, kiyim – kechaklar), ularni faqatgina past narxi va sifati orqali ajratib olish mumkin⁶.

Savdo tizimi hozirgi kunda ancha rivojlandi. Bugun savdogarlar yuklarini o'z yelkalarida ko'tarib yurishmaydi, biri biridan og'ir tugunlar ko'tarish zamoni ortda qoldi. Hozirda harid qilingan mollarni aravakashlar o'z aravasiga ortib savdogarning avtobusiga joylashtirib beradi. Xarid qilingan mahsulotlar omborxonaga yoki savdogarning uyiga olib boriladi. Turkiyaga borib, u yerdan tovar olib kelish haqida so'z ketganda, masala bir oz boshqacharoq. Savdogarlar sayohatchi bo'lib mehmonxonaga joylashadilar, o'sha yerda o'zlariga kerak bo'lgan ulgurji bozorning manzilini aniqlab, bozorga faqat mahsulotga buyurtma berish uchun jo'naydilar. Buyurtma berilgandan keyin, tadbirkor mehmonxonaga yuksiz qaytadi, molni mehmonxonaga keyinroq do'kon xodimlari o'z hisobidan olib keladilar. Qolgan xarajatlarni: yukni aeroportga olib borish, aeroportdan uyga olib borish va boshka xarajatlarni savdogar o'z hisobidan

⁶ <https://otpusk.uz/uz/turkey/>

to'laydi. Bugunga kelib ovqatlanish sohasidagi o'zgarishlar bois bozorlarning o'zida kafe va choyxonalar ochildi, endi ovqatlar to'ppa-to'g'ri sotuvchi peshtaxtasigacha olib borilmoqda. Savdogarlarga xizmat ko'rsatayotgan kishilar o'z mijozlarini qadrlaydilar, chunki bozorda raqobat kuchli va xar qanday xato mijozni yo'qotishga olib kelishi mumkin.

Respondentlarning ma'lumotlariga ko'ra, savdo jarayonida erkak savdogarlarga nisbatan ayol savdogarlarning haridorlar bilan yaxshi munosabat o'rnatish olishi kuchli ekanligini ta'kidlangan. Bunday holatlar ko'proq oilaviy ko'rinishda savdo qiluvchi oilalarda kuzatilgan bo'lib, erkak savdo-sotiq qilgan paytga nisbatan ayollarning savdoda bo'lgan paytida ko'proq savdo-sotiq qilinishi kuzatilgan. Shuningdek, ayollarning savdo jarayonida qatnashishlarida ko'plab qiyinchiliklarni ham boshdan kechirishgan. Ichki kiyimlar ulgurji savdosi bilan shug'ullanuvchi savdogar ayollarning bergan ma'lumotlari esa ularning nihoyatda harakatchan ekanligini isbotlaydi. Ularning ma'lumotlarida aynan nimaga Turkiya bozorlaridan mahsulot olib kelishga borishlarining sabablari sifatida brend mahsulotlarga bo'lgan talabning kuchli ekanligini ta'kidlaganlar⁷.

Og'zaki suhbatda ishtirok etgan Turkiya mahsulotlari bilan savdo qiluvchi respondentlarning ko'pchilik qismini kiyim kechak (46,4%)⁸ va aynan bir turdagi

⁷ Umida Qahramonova 1966 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 20 yanvar kuni o'tkazilgan.

⁸ Mahmudov Anvar, 1986 yilda tug'ilgan. Namangan shahrida tug'ilgan. Ishlab chiqaruvchi tadbirkor, Abu Sahiy savdo majmuasida savdo faoliyati bilan shug'ullanadi. Suhbat 2019 yil 2 noyabr kuni o'tkazilgan.

mahsulot savdosi (31,5%)⁹ bilan faoliyat yuritayotgan tadbirkorlar tashkil etadi. Shuningdek, so'rovda savdogarlarning turli ixtisoslashganligi – ayollar kiyimlari, erkaklar kiyimlari, bolalar kiyimlari, parfyumeriya mahsulotlari, sochiq-dasturxon, qimmatbaho paltolar, oyoq kiyimlari, (13,5%), dasturxon va o'rin ko'rpa mahsulotlari (10,4%), ichki kiyimlar (2,4%) va boshqa mahsulotlar savdosi bilan faoliyat yuritayotgan savdogarlar ishtirok etishgan.

O'tkazilgan so'rov natijalariga ko'ra ayrim savdogarlar ko'p yillar davomida Turkiya bozorlariga qatnaganliklari sababli u yerdagi savdogarlar bilan yaxshi, ishonchli aloqalarni yo'lga qo'yishgan. Shu sababli savdogarning o'zi har doim ham mahsulot olishga bormasdan qo'l ostida mehnat qilayotgan yordamchilarini ham yuborishlarini ta'kidlashgan. Unga ko'ra, respondentlarning yarmiga yaqini (43,3%)¹⁰ faqat o'zi borib kelishini, 12,5 foizi¹¹ o'g'li yoki aka-ukalarini, 12,1 foizi¹² yordamchi ishchilarini yuborishini ta'kidlaganlar.

Bildirilgan ma'lumotlar asosida shunday xulosaga kelishimiz mumkinki, savdo ahli bozordan foyda topish maqsadidagi jamiyatning o'ta faol toifasidir.

⁹ Turg'unov Sherzod, 1983 yilda tug'ilgan. Toshkent viloyati Yangiyo'l shahrida yashaydi. Abu Sahiy savdo majmuasida savdo faoliyati bilan shug'ullanadi. Suhbat 2019 yil 29 oktyabr kuni o'tkazilgan.

¹⁰ Saidazimov Saidabrur, 1987 yilda tug'ilgan. Toshkent shahar Olmazor tumanida yashaydi. Suhbat 2019 yil 29 oktyabr kuni o'tkazilgan.

¹¹ Muharram Qodirova 1961 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 20 yanvar kuni o'tkazilgan.

¹² Ibrohim Xaydarov 1969 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 20 yanvar kuni o'tkazilgan.

Ular mijoz va bozorni o'rganish yuzasidan doimiy tadqiqot olib boradilar. Turk va o'zbek savdogarlarining o'xshash va farqli jihatlari mavjud bo'lib, ularni savdo qilish usuli, mijozlarga hurmat va imtiyozlar yaratib berishlarida kuzatish mumkindir. Ammo bunday farqlarga qaramasdan tujjorlar faoliyati ikkala mamlakat savdo aloqalariga ma'lum ta'sir ko'rsatgan hamda O'zbekiston bozorlarini turli mahsulotlar bilan ta'minlashga xizmat qilganligini e'tirof etish lozim.

Adabiyotlar

1. O'zbekiston-Turkiya: savdo-iqtisodiy aloqalari avjida: www.trt.net.tr 06.10.2019
2. Ahmet Demir: "O'zbekiston biz uchun ertakdagi mamlakat edi" <https://kommersant.uz/a-met-demir-uzbekiston-biz-uchun-ertakdagi-mamlakat-edi/>
3. turkey-info.ru
4. <https://weproject.media/articles/detail/optovye-rynki-v-stambule-gde-kupit-veshchi-po-nizkoy-tsene/>
5. <https://otpusk.uz/uz/turkey/>

Og'zaki tarix ma'lumotlari:

6. Umida Qahramonova 1966 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 20 yanvar kuni o'tkazilgan.
7. Mahmudov Anvar, 1986 yilda tug'ilgan. Namangan shahrida tug'ilgan. Ishlab chiqaruvchi tadbirkor, Abu Sahiy savdo majmuasida savdo faoliyati bilan shug'ullanadi. Suhbat 2019 yil 2 noyabr kuni o'tkazilgan.
8. Turg'unov Sherzod, 1983 yilda tug'ilgan. Toshkent viloyati Yangiyo'l shahrida yashaydi. Abu Sahiy savdo majmuasida savdo faoliyati bilan shug'ullanadi. Suhbat 2019 yil 29 oktyabr kuni o'tkazilgan.

9. Saidazimov Saidabrор, 1987 yilda tug'ilgan. Toshkent shahar Olmazor tumanida yashaydi. Suhbat 2019 yil 29 oktyabr kuni o'tkazilgan.

10. Muharram Qodirova 1961 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 20 yanvar kuni o'tkazilgan.

11. Ibrohim Xaydarov 1969 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 20 yanvar kuni o'tkazilgan.

12. Lola Mahkamova. 1973 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 22 yanvar kuni o'tkazilgan.

13. Nigora Otaxonova. 1969 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 25 yanvar kuni o'tkazilgan.

14. Sultonbek Saloxiddinov. 1986 yilda Toshkent shahrida tug'ilgan. Suhbat 2019 yil 20 yanvar kuni o'tkazilgan.

TURKIY ADABIYOT TARIXIDA ADABIY MAJLISLAR (BUYUK SHOIR VA MUTAFAKKIR ALISHER NAVOIY ISHTIROK ETGAN SHE'RIYAT KECHALARI MISOLIDA)

Sherxon QORAYEV

Samdu Tadqiqotchisi, Filologiya Fanlari Bo'yicha
Falsafa Doktori., ÖZBEKİSTAN,
sherxonqoraev@gmail.com

Аннотация

Это научная статья посвящена исследованию литературных встреч, просветительных бесед, поэтических вечеров, которые имели место при жизни великого поэта и мыслителя Алишера Навои.

Это факт, что подобные художественные вечера, проводившиеся во время правления Тимуридов, сыграли важную роль в развитии классической литературы и литературных процессов. В частности, мы видим прямое и косвенное влияние литературной среды того периода и сборников стихов на развитие мировоззрения, мышления и творчества Навои.

Исторические и литературные источники подтверждают, что Навои принимал участие в различных встречах, беседах машаиков, сборищах ученых, собраниях поэтов, поэтических вечерах при султанах, которые были популярны в его время. Помимо литературных посиделок во дворце султана Хусейна Бойкаро, сам Навои организовывал у себя дома литературные вечера и чтения стихов.

Ключевые слова: Беседа, святые, ученые, дебаты, поэты, муамма, само.

Alisher Navoiy bolaligidan to umrining oxiriga qadar turli xil adabiy majlislar, diniy-ma'rifiy suhbatlar, she'riyat kechalarida ishtirok etgan. G'iyosiddin Bahodir xonadonida Xurosonda dong'i ketgan nazm ahli ishtirokida mushoiralar, she'rxonlik kechalari o'tkazilib turilgan. Qolaversa, G'iyosiddin Bahodir o'g'li yosh Alisherni ham she'r yozib turgan aziz-avliyolar majlislariga olib borgan. Ma'lumotlarga qaraganda, Hirot, Mashhad va Samarqand shaharlaridagi shoirlar majlislarida Navoiy doimiy ishtirok etgan. Bunday yig'inlar shoirlar sultonining tafakkur olami, dunyoqarashi va bilimining takomilida muhim o'rin tutgani ayni haqiqat.

Dastlab darveshlar suhbatlari (mashoyixlar majlislari) haqida so'z yuritsak, Alisher Navoiy bolaligida otasi bilan ulug' avliyo Xoja Shamsuddin Muhammad Kusuyi Jomiy suhbatida bo'lgan. Bundan tashqari ulug' mutafakkir Humomiddin Kalobodiy, Xoja Pir Naqqosh, Xoja Muayyad, Xoja Avhad Mustavfiy, Mavlono Sa'duddin, Xoja Abdulaziz Jomiy, Mavlono Muhammad Tabodgoniy, Shayx Shoh Ziyoratgohiy kabi valiyalar suhbatiga musharraf bo'lgan. Shayx Sadriddin Ravosiyning dilbar suhbatiga yetgani haqida Navoiy shunday yozgan:

“Shakli dilpisand va haqoyiq (ilohiyot fani) va maorif (ma'rifat) aytmog'i dildirib (jozibali) erdi. Sharif suhbatiga faqir (Navoiy) musharraf bo'ldim. Badaxshon shohig'akim, anga murid bo'lib erdi. “Fusus” (Ibn al-Arabiyning “Fusus al-hikam” asari)din dars aytur erdi, ko'nglimni base sayd qildi” [1, 390 b].

Eng qizig'i, aziz-avliyolarning dars yig'ini shaklidagi suhbatlarida she'rlar o'qilgan. Gap shundaki, she'r yozmagan tasavvuf shayxi deyarli bo'lmagan.

Samarqand shahrida tahsil olgan davrida Alisher Navoiy Xoja Ahror Valiy muloqotlarida ham ishtirok etgan. Bu haqda Abdurazzoq Samarqandiy shunday yozgan,

“...Amir Alisher Movarounnahr viloyatida bir qancha vaqt – necha yilu oy, saharu shom turli fazilatlar va kamolot kasb etib, olimlar va muhaqqiqlar peshvosi Xoja Aloviddin Fazlulloh Abu Laysiy mulozamatida diniy ilmlar tahsili va yaqiniy ma’rifat takomilida mashg’ul bo’lib, ayoliyolar qutbi Xoja Nosiriddin Ubaydullohning (Olloh unga tinchlik bersin), fayzli buzrukvor majlisidan fayz va oftob yanglig’ munavvar siyratidan bahra olgan” [2, 188 b].

O‘z navbatida Xoja Ahror Valiy majlislari Alisher Navoiyning diniy va tasavvufiy qarashlarini shakllanishida yetakchi rol o‘ynagani baayni haqiqat. Binobarin navoiyshunos olim Shuhrat Sirojiddinov ham Abdurazzoq Samarqandiy *“Navoiyning Samarqandda ekanligi paytida Xoja Ahror Valiy suhbatlaridan bahramand bo‘lganligini aytib o‘tganki, bu Navoiy dunyoqarashi va mafkurasi tashakkulining bosqichlarini o‘rganishda muhim ahamiyatga ega”*, [3, 55 b] degan.

Olimlar majlislari. Alisher Navoiy Hirot, Mashhad va Samarqand madrasalarida tahsil olgan davrida olimlar yig‘inlarida ishtirok etgan. Bu haqda Navoiy “Mahbub ul-qulub”da shunday yozgan: *“...Falokatli zamonlarda va noumid yurgan paytlarimda ba’zan ilm-fan madrasalarida quyi saflardan joy oldim va olimlar majlisida ilm nuridan ko‘nglimni yoritdim”* [4, 11 b]. Aytish lozimki, o‘rta asr sharq olimlari she’r ham yozishgan. O‘z majlislari o‘z fikr-g‘oyalarini she’riy tarzda ifodalashgan.

Navoiy Samarqandda Ulug'bek Mirzo, Ahmad Hojibek va Fazlulloh Abullaysiy madrasalarida tahsil olgan va "shoirlar sultoni Ulug'bek madrasasining mudarrisleri Mavlono A'loi Shoshiy va Mavlono Olim Samarqandiy dars majlislarida qatnashgan.

"Xullas, Alisher (Navoiy) Samarqandda "Ulug'bek bilan hamsabaq" bo'lgan Muhammadolim Samarqandiy, Xoja Xisrav, Aloï Shoshiy, Jaloliddin Lutfullo Buxoriy, Qutbiddin Samarqandiy, Mavlono Fozili Samarqandiy, Mavlono Soili Nasafiy va nihoyat falsafa, huquqshunoslik hamda arab tili bilimdonligida shuhrat taratgan mudarris Fazlulloh Abullaysiy muhitiga tushib qoldi. Ulug'bek zamonidayoq voyaga yetib qolgan bu olimlar poetika, tibbiyot, falsafa, tarix kabi sohalarida kamoli shuhratda edilar.

Alisher Navoiy kamolotida Shayx Sadriddin Ravosiy, Shayx Kamol Turbatiy, Sayyid Hasan Ardasher, Xoja Muhammad Astrobodiy, Xoja Yusuf Burhon, Abdurahmon Jomiy, Mavlono Fasihiddin Sohib qanchalik rol o'ynagan bo'lsalar, Fazlulloh Abullaysiy ham shunchalik muhim va aytishlik muhimki hammadan ko'proq rol o'ynagandir" [5, 12 b].

Albatta Navoiy umri mobaynida o'z davrining yetuk olimlari majlislarida bo'lib, bilim va tafakkur doirasini kengaytirgan.

Shoirlar majlislari. O'rta asrlarda katta-kichik shaharlardagi bog'u-roq'lar, xonadonlarda shoirlar yig'ilib, majlislar qurishgan. Bunday adabiy majlislar, adabiy munozara va suhbatlar shoirlar uchun adabiy asarlar ustida fikr almashish va tajriba orttirish vositasi bo'lgan. Alisher Navoiy "Majolis un-nafois"da temuriylar davridagi Mavlono Ayoziy kabi nozimlar to'plangan shoirlar majlisini shunday tasvirlagan:

“Faqir (Navoiy) bir majlisda Puli Molonda a(Mavlono Ayoziy)ni ko’rdim, bir anjumanda bir qasidasin o’qiydur erdi. Har bayt bunyod qilsa, so’z uslubidin, qofiyadin ayta berur erdim. Bag’oyat hayrat qildi. Uch yildan so’ng Bog’i Safedda yana bir majlisda biaynihi ushmundoq voqe’ bo’ldi. Ul yana hayrat bunyod qildi. Burung’i majlis ahlidin bu majlisda ham necha kishi bor erdi. Andin so’rdilarkim, hargiz bu nav’ kishi ko’ribmusen, chun ko’zida za’f bor erdi, dediki, ko’rmaymen, magar uch yil mundin burunroq Puli Molonda bir yigit ko’rdum, ul ham bu nav’ shu’badabozliq(ko’zbo’yamachilik) qildi” [6, 53 b].

Sultonlar majlislari. Ma’lumotlarga qaraganda, Alisher Navoiy Sulton Abulqosim Bobur, Abusaid Mirzo va Sulton Ahmad Mirzo saroyida o’tkazilgan adabiy majlislarda ishtirok etgan. Sulton Husayn Boyqaro Hirot taxtini egallagach, shoirlar sultoni hukmdor huzuridagi adabiy majlislarda qatnasha boshlagan. Ana shunday mushoiralardan biri “Majolis un-nafois”da hikoya qilingan:

“Hajr shomi suubatida (ayriliq kechasining qiynoqlari haqida) va o’zin anjum va aflok(yulduzlar va osmon) bilan mashg’ul kayfiyatda bu g’azal (Sulton Husayn qalamiga mansub) boshtin-ayyoq xo’b va puroshub (serhayajon) voqe’ bo’lubtur va matlai bu dururkim:

**Hajr shomi oy chiqib, men yig’lar erdim dard ila,
Sayrlar qildim, seni istab mahi shabgard ila** [6, 201

b].

Husayn Boyqaro boshqa shoirlarni majlisda shu she’rga ergashib, xuddi shu mavzuda hozirning o’zidayoq she’r aytishga, tatabbu’ qilishga da’vat etgan. Ba’zi shoirlar tatabbuni eplay olmadilar. Ayrim shoirlar esa bunday she’rga teng keladigan g’azal aytish qo’llaridan kelmasligini tan olishgan. “Ul

jumladan bu faqir (Navoiy) erdikim” deb yozadi kamtarlik bilan “Majolis un-nafois”da Navoiy.

Muammo majlislari. Hirotda Navoiy huzurida yetuk muammonavis shoirlar ishtirokida muammo yechish majlislari tashkil etilgan. Bu haqda Abdurauf Fitrat shunday yozgan:

“Burung’i shoirlarni bo’sh-bo’shiga mashg’ul qilib charchatgan o’yunlarning birtasi muammodir.

Shoirlarning biri bir bayt yozadir shul yo’sindakim, unda bir “ism” maxsus qoidalar bilan yashirilgan bo’lsin. So’ngra (yig’inda) muammo qoidalarini bilganlarga hali yashurun aslini bildirmay, shu baytni o’quydir. Ular (majlis ahli) tirishib, jon chekishib bilgan qoidalari yuzasidan hali ismni topib aytadilar.

“Muammo” o’yunining eng ko’tarilgan (rivojlangan) zamonı Navoiy zamonidir. Navoiy zamonida forscha, o’zbekcha muammo birlikda ko’tarilgan, forsiy muammoga ko’prak ahamiyat berilgan desak-da bo’ladir” [9, 80 b].

Zayniddin Vosifiy “Badoye’ul vaqoye”sida Alisher Navoiyning muammo yechish majlislarini tasvirlagan. Naql qilinishicha, erta bilan uch yigit hamrohligida Zayniddin Vosifiy Navoiyning muammo majlisiga kirib boradi. Ulardan biri muammo ilmida mahorati Husayn Nishopuriyga tenglasha oladigan muammoiy bo’lgan.

Yosh ijodkorlar yig’inga qadam qo’ygach, majlis ahli va Alisher Navoiy o’z nadimlari bilan Vosifiy tomonga qaraydi hamda shoirlar sultoni uni ko’rsatib, “nomini aytmay o’qilgan muammoni yecha oladigan do’stimiz shumi?” deydi. Mavlono Sohibdoro “Ha” deydi unga yuzlanib. Navoiy uning muammo ilmida iqtidori borligini ko’zidan ilg’aganligini aytib, mazkur muammoni o’qiydi:

**Bog'ro bin az xazon befarru, sarv az jo shuda,
Bulbulash barham zada minqoru, nogo'yo
shuda** [10, 85 b].

*(Bog'ini ko'r, xazonrezlikdan ko'rki qolmabdi sarv o'rnida yo'q,
bulbulning tumshug'i yo'q bo'lib, kuylashdan qolibdi.)*

Muammo majlisida Vosifiy bu muammoni bilishini aytadi. Shundan so'ng Navoiy bir oz boshini egib, "bilasizlarmi, uning bu so'zi nimani bildiradi. O'z qudratini izhor qilib, bunisini bilaman, boshqasini ayting, demoqchi, da'vosini qabul qilurmiz", deydi. Ammo Navoiy boshqa muammo o'qimaydi [10, 86 b].

Samo' yig'inlari. Alisher Navoiy mansub naqshbandiylik tariqati vakillari samo' majlisi tuzmaganlar, ammo inkor ham etishmagan. Yana shunisi ham borki, shoirning zamondoshlaridan Mavlono Shamsiddin Muhammad Asad, Xoja Shamsiddin Muhammad Kusuyi Jomiy, Mavlono Muhammad Tobodgoniy, Xoja Abdulaziz Jomiylar samo' yig'inlarini sayru sulukning tarkibiy qismi deb yondoshganlar. Balki mazkur allomalarning ta'siri o'laroq, Navoiy samo' majlislarida ishtirok etgan yoki uning huzurida ham ana shunday kechalar tashkil etilgandir. "Nasoyim ul-muhabbat"da Navoiy zamondoshi Mavlono Muhammad Tabodgoniyning samo' yig'inlarini qayd etgan: "...Xotirlari mayli yaxshi un bila samo'g'a ko'p moyil erdi va Mavlono sozu xonandalig'din bot muassir bo'lib, samog'a qo'porlar erdi va behol bo'lurlar erdi va majlis huzzorig'a g'arib asar qilur erdi"[3, 447 b] . Qolaversa Navoiy Abdulaziz Jomiyning samo'dagi holatini o'zi guvoh bo'lgandek ta'riflagan: "...samo' majlisida azim sayhalar urub, bexud bo'lur erdilar" [3, 446 b]. Eng qizig'i, Navoiy qoshida so'fiylar yig'ilib, samo' yig'ilishi o'tkazganini Bobur "Boburnoma"da e'tirof etgan.

Aniqroq qilib aytganda, Bobur Kamoliddin Husayn Gozurgohiy haqida to'xtalar ekan, bunday mutasavvuflar Alisherbek qoshida yig'ilib, vajd va samo' qilganligini qayd etgan[11, 159 b].

Shatranj majlislari. Navoiy huzuridagi shatranj majlisi haqida "Boburnoma"da yozilishicha,

"...bir kun shatranj majlisida Alisherbek oyog'ini uzatur. Binoiyning (orqasi)ga tegar. Alisherbek mutoyaba bila derki, "ajab baloyest dar Hiri agar poy daroz mekuni ba (pushti) shoir merasad" ("Ajab balodirki, Hirotida oyog'ingni uzatsang, shoirning ortiga tegadi"). Binoiy derkim, "agar jam' mekuni ham ba (pushti) shoir merasad" ("Yig'sang ham shoirning ortiga tegadi") [11, 160 b].

Navoiy huzuridagi ana shunday shatranj majlislarida shaxmat o'yidan tashqari, mushoiralar, hazil-mutoyaba suhbatlari ham bo'lib turgan.

Kitobxonlik kechalari. Jomiy xonadonida o'tkazilib turgan kitobxonlik kechalarida turli xil kitoblar mutolaa qilingan. Navoiyning yozishicha,

"Yana "Xamsa", balki "Haft avrang"larning ko'pragin muqobala(tanishish) dasturi bila alar o'qig'onda quloq tutulubtur, madadi uchun alar (Jomiy) majlisida o'qulubtur"[5, 747 b].

Bu fikrni Xondamir ham tasdiqlaydi:

"Hazrat (Navoiy) haqiqatlar panohi bo'lgan janobi oliy Maxdumiy Nuran(Jomiy) xizmatida bo'lib, har doim ul zotning huzurida darveshlarning kitoblari va tasavvufga oid asarlarni o'qishga mashg'ul bo'ldilar. Ul janobi oliy (Jomiy)ning bu borada yozgan risolalarini ham o'sha kishining huzurida mutolaa qildilar... (Aytib o'tish lozimki) ul janobi oliy (Jomiy) ham o'zidan fayz taratib turgan o'sha asarlarini hidoyat nishonli ushbu Amir(Navoiy)ning qutlug' nomiga bag'ishlab yozdi"[12, 31 b].

Alisher Navoiy Jomiy huzuridagi kitobxonlik kechalarida tasavvuf, din va ilmu fanga oid qator kitoblarni mutolaa qilgan, uning kitobxonlik kechalarida ishtirok etib, o'qilgan mo'tabar kitoblarni tinglagan, shoirlar sultoni biror risola zarur bo'lib qolganda ustozidan so'rab olib, o'qigan.

Jomiy huzuridagi mutolaa ya'ni, kitobxonlik kechalari, mo'tabar kitoblar haqida Ibrohim Haqqul shunday yozgan:

“Xamsat ul-mutaxayyirin” xotimasida Navoiy ustozi Abdurahmon Jomiy xizmatida (huzurida) “ta’lim va istifoda” yuzidan o’qigan o’ndan ziyod kitob ro’yxatini keltiradiki, ularning aksariyati tasavvuf haqida... Shuningdek, Navoiy Hujviriy, Imom Qushayriy, Suhravardiy, Imom G’azzoliy, Ibn Arabiy kabi islom allomalarining asarlarini ham puxta bilgan. Navoiyning tasavvuf bilan aloqasini belgilashda bunday faktlarga jiddiy qarash kerak. Navoiyshunoslikda xuddi shu jihat yetarli darajada inobatga olinganicha yo’q”[13, 128 b].

Alisher Navoiy davrida temuriylar saltanatida rindlar majlislari va javonmardlarning ma'raka – yig'inlari ham o'tkazilgan. Ammo bu toifaning yig'ilishlarida shoirlar sultonining ishtirok etgan yoki ishtirok etmagani haqida yetarli ma'lumot yo'q. Vaholanki shoir asarlarida rindlar bazmlari hamda ma'raka yig'inlari zikr etilgan. Binobarin Navoiy bunday majlislarda ishtirok etgan bo'lishi ham ehtimoldan holi emas.

Rindlar bazmlari. Navoiy “Holoti Sayyid Hasan Ardasher”da ustozining rindligi va barcha rindlarni aziz tutgani, o'z uyidan bunday toifaga joy bergani haqida so'z yuritadi:

*“Yigitlik ayyomidakim, rindliq va lavandvashliqlar
boisidur, bu toifa (rindlar) kunduz va kechalar
alar(Hasan Ardasher) maskanidin chiqmaslar va
barcha asbob alar uchun muhayyo erdi...*

*Va rindliq tavrinda necha nima alarga dast berib
erdikim, bu toifaning ozig'a muyassar bo'lub
erkan; biri saxoi zotiykim, anda takalluf
bo'lmag'aykim, bazm va ziyofat vaqtida oz va
ko'pning tafovuti ko'rinmagay va o'zidin elga ko'p
nima oz ko'runmagay va eldin o'ziga juzviy nima
bag'oyat ko'p va kulliy ko'runib, birga o'n evaz
yetkururning fikrida bo'lg'ay...”*

**Rindlardin bir aningdek yo'q erur ogoh rind,
Shoh edi rind ahlig'a, balkim erdi shohi rind**

[10, 9 b].

Navoiyning uzoq yillik qadrdoni Hasan Ardasherining rindligi davrida uning uyi rindlar va xarobotiylar yig'ini joyi bo'lgan. Bu xonadonda Hirot rindlari to'planishgan va majlislar o'tkazilgan. Mazkur yig'inlarda Navoiy qatnashgan bo'lishi ham mumkin. Ammo biror bir asarida buni qayd etmagan.

Xo'sh, rindlar kim? Rind so'zining lug'aviy ma'nosiga kelsak, rind shariat qoidalarini johillik yuzasidan emas, balki ongli suratda, ziyraklikdan inkor qiluvchini anglatadi. Navoiy davri hur fikrli rindlari barcha olam davlatu shukuhlarini rad etgan, o'zini ozod tutgan, may ichib, o'z fikrini erkin ifodalagan.

“Soqiynoma”da Navoiy she'rlar o'qilgan, qo'shiqlar ijro etilgan rindlar bazmini zikr etgan:

**Ul fano jomini chun sipqorayin,
Mast o'lub, dayri fanog'a borayin.
Rindlar bazmig'acha gom chekay,
Ul xarobot elidin jom chekay.**

Javonmardlarning ma'raka yig'inlari. X asrdan boshlab Movarounnahr va Xurosonda paydo bo'lgan

turli kasb-hunar egalarini, shoirlarni birlashtirgan javonmardlik harakati tasavvuf ta'limotining insonparvarlik g'oyalarini o'ziga dastur qilib olib, so'fiylikning rivojlanishiga xizmat qilgan. Najmiddin Komilovning yozishicha, shu tariqa, hamisha bir-biriga madad berib, bir-birini to'ldirib kelgan tariqat va futuvvat XIII asrlarga kelib bir-biri bilan qo'shilib ketgan –javonmardlik tasavvufning amaliy qismiga aylangan. Zero, "tasavvuf futuvvatda yuksak g'oyalarning amaliy-ijtimoiy tatbiqini ko'rgan bo'lsa, futuvvat tasavvufda o'z nazariy-e'tiqodiy tag-zaminini topgan edi[14, 120 b]. Husayn Voiz Koshifiyning "Futuvvatnomai sultoniyy yoki javonmardlik tariqati" asarida tarixda javonmardlardan har birining piri, o'z jamoasi, suhbat orqali ta'lim berguvchi ustozlari hamda yig'iladigan yig'in joylari bo'lgan deb yozilgan [15, 7 b]. Javonmardlarning ana shunday yig'ilishlaridan biri Ma'raka – majlislaridir. Mazkur yig'inlarda ma'raka ahlidan bo'lgan-so'z ahli (shoirlar, qissaxonlar, afsona aytuvchilar, baxshilar), zo'r ahli (polvonlar), ya'ni kuchini namoyish etuvchilar va uchinchisi-har xil o'yin ko'rsatuvchilar (dorbozlar, masxarabozlar, qo'g'irchoqbozlar va boshqalar) o'z qobiliyati, iste'dodini namoyish etgan, qolganlari esa uni tomosha qilganlar. Koshifiyning yozishicha, *"ma'rakaning boshi bilim, chunki bilimsiz odam ma'rakaga qadam qo'ysa, boshidan xabarsiz qoladi. Ma'rakaning adog'i ko'ngillarning qabulidir"*.

Ma'raka ikki xil bo'lgan: birinchi xili-ma'qul va ikkinchisi esa manzur ma'raka. Bunday ma'rakalarda yaxshi so'zlar aytilgan [15, 74 b]. Maddohlar va g'azalxonlar ma'raka tuzuvchi va uni qizituvchi so'z ahlidan hisoblangan. Mazkur yig'inlardagi "maddohlar shunday xususiyatga ega kishilardirki, uzluksiz ahli

bayt ta'rifida so'z aytadilar va xonadonning yodida she'r aytish bilan vaqt o'tkazadilar"[15,81 b]. Shu o'rinda ta'kidlash lozimki, "Hayrat ul-abror" dostonida Navoiy ham ma'arakadagi maddohlardek Husayn Boyqaroni madh etish asnosida "qizg'in ma'arakada shoh madhida madhiya o'qiyotgan maddohlar ma'arakasini"[16, 144 b] yodga olgan. Demak shoirlar sultoni Xurosonda o'tkazilgan bunday yig'inlar haqida batafsil ma'lumotga ega bo'lgan. Qolaversa, Navoiy ma'raka –yig'inlarda ishtirok etgan, deyish ham mumkin.

Ma'arakada madh etuvchi maddohlar birinchidan ma'arakada badihatan she'r aytganlar, bundan tashqari ular o'z qobiliyatlarini ishga solib, hikoyatu rivoyatlarni nazmiy shaklda bayon etganlar. Ikkinchi xil maddohlar esa yig'inlarda boshqa shoirlarning she'r, hikoya va badihalarini o'qib, xalqqa yetkazganlar. Bu toifani roviylar ham deb ataydilar va ular ham maddohlar jumlasidan. Qissaxonlar ham ikki xil bo'lgan. Birinchisi, ma'arakada hikoyat aytgan bo'lsa, ikkinchi toifadagilari esa she'rxonlik bilan shug'ullangan[15, 81 b].

Ma'arakalarda qissaxonlar va afsona aytuvchilar alohida o'rin tutgan. Qissaxonlar ma'arakada o'rnatilgan maxsus kursida o'tirib, qissalar aytib berishgan [15, 81 b].

Muxtasar qilib aytganda, temuriylar davri adabiy majlislari nafaqat mumtoz adabiyotimiz taraqqiyotida, balki Alisher Navoiy kamolotida ham muhim rol o'ynagan.

Foydalanilgan adabiyotlar:

1. Alisher Navoiy. To'la asarlar to'plami. Beshinchi jild. T. G'.G'ulom nomidagi NMIU-2012.
2. Alisher Navoiy. To'la asarlar to'plami. To'qqizinchi jild. T. G'.G'ulom nomidagi NMIU, 2012.
3. Alisher Navoiy. To'la asarlar to'plami. O'ninchi jild. T. G'.G'ulom nomidagi NMIU, 2012.
4. Alisher Navoiy. Mahbub ul-qulub. T. G'.G'ulom nomidagi ASN, 1983.
5. Alisher Navoiy. Majolisun-nafois. T. G'.G'ulom nomidagi BAN, 1966.
6. Abdurrazoq Samarqandiy. Matlai sa'dayn va majmai bahrayn. T. O'zbekiston, 2008 .
7. Sirojiddinov Sh.. Alisher Navoiy manbalarining qiyosiy – tipologik, tekstologik tahlili. T. Akademnashr, 2011.
8. Abdullayev V.A. Alisher Navoiy Samarqandda. T. Bilim jamiyati, 1967.
9. Fitrat A. Adabiyot qoidalari. T. O'qituvchi, 1995.
10. Zayniddin Vosifiy. Badoye'ul vaqoye'. T. G'.G'ulom nomidagi ASN, 1979.
11. Zahiriddin Muhammad Bobur. Boburnoma. T. Yulduzcha, 1990.
12. G'iyosiddin Xondamir. Makorim ul-axloq. T. G'.G'ulom nomidagi NMIU, 2015.
13. Haqqul Ibrohim. Taqdir va tafakkur. T: Sharq NMAK BT, 2007.
14. Komilov N. Tasavvuf. Birinchi kitob. T. Yozuvchi, 1996.
15. Husayn Voiz Koshifiy. Futuvvatnomai sultoniyy. T. A.Qodiriy nomidagi Xalq merosi nashriyoti, 1994.
16. Alisher Navoiy. Xamsa. Nasriy bayon. T. Navro'z, 2019.

NİKOMAKHOS'A ETİK PERSPEKTİFİNDEN NÂBÎ'NİN HAYRİYYE'SİNE BAKIŞ

A View To Nabi's Hayriyye From Nikomakhos' Ethical Perspective

Sinem ÖNDEŞ

Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı/Türkiye,
sinemondes@hotmail.com

Esmâ ACAR

Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Çankırı/Türkiye, esmaacar@karatekin.edu.tr

Abstract

Human beings, who find themselves in philosophical thinking through investigations about existence, knowledge and value, have a large literature on value, the least prominent of these three areas. This literature is devoted to man, as it has earned the status of "intelligent animal" among all beings. A person who is able to comprehend the good, the bad, the right and the wrong, thanks to his mind, tries to direct his actions according to certain rules. These rules; sometimes it can be different in terms of reaching the "highest good", sometimes pure happiness, sometimes pleasure and sometimes benefit. Aristotle, in his work titled Nicomachean Ethics, which he wrote to his son, positions the rule that should guide actions and the goal he wants to achieve as "happiness" (eudaimonia). According to him, the way that leads to happiness is possible only by being virtuous. Virtue is the ability of a being to perform its function to the best of its ability. In order for the function to be performed optimally, there must be a "middle" determined by the mind. Aristotle, who advised to be moderate and equanimity in virtues with his "middle" doctrine, influenced many

philosophers who came after him. Among these, there are Islamic philosophers such as Fârâbî, İbn Sînâ and Averroes, as a result of the compatibility of Aristotle's moral teaching with the religion of Islam. An Aristotelian approach, through these philosophers and with the mindset of the Islamic religion that recommends moderation, XVII. It is also seen in Nâbî, the leading representative of the hikemi style, one of the 17th century Divan poets. In his work Hayriyye, which he wrote to his seven-year-old son, Ebulhayr Mehmed Çelebi, Nâbî deals with the corruption in society by giving information about the political, social and cultural atmosphere of the period. As an example of a penname, the work is important both in terms of stating the qualities of the ideal type of person in terms of Islam and tradition and directing them to behave with equanimity in accordance with a 'middle' in moral actions. In this paper, moral elements in Hayriyye, the advice written by Nâbî in the style of masnavî, based on the 'middle' doctrine in virtue ethics, which Aristotle positioned in his work entitled Nicomachean Ethics, will be interpreted.

Keywords: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Nâbî, *Hayriyye*, Virtue.

Giriş

Sosyal bir varlık olarak insan, yaşadığı sürece hem inançları ve yaşam felsefesi tarafından belirlenen iç dünyasına hem de doğaya ve topluma karşı bir mücadele içindedir. Bu mücadele, insanın, her bilim dalına kendi araştırması bağlamında konu olmasına sebep olmuştur (Karaköse, 2005: 122). Bu bilim dallarının en önde geleni, tüm bilimlerin kendisinden çıktığı kabul edilen felsefe olarak kabul edilir. Zira felsefe; varlık, bilgi ve değer hakkındaki soruşturmalarıyla tüm var olanlar arasında “akıllı hayvan” statüsünü kazanan insana yönelmiştir. Felsefenin bu doğrultudaki yönelimini bir sanat dalı olan edebiyatta da görmek mümkündür. Zira

edebiyat da “edeb” temelinde kendini yetiştirmiş insanı konu edinir. Dolayısıyla hem edebiyatın hem de felsefenin gerek insan üzerinde gerek insan vasıtasıyla toplum üzerinde açıklayıcı ve yönlendirici etkileri olduğu su götürmez bir gerçektir.

Sosyo-kültürel hayatın yansımalarının edebi ve felsefi eserlerde yer bulması oldukça eski ve doğal bir olgudur. Bu sebeple hangi eser okunursa okunsun, onda eserin ortaya çıktığı döneme dair izler bulmak mümkündür. Hatta tam tersi bir yönelimle herhangi bir dönem hakkında bilgi edinmek isteniyorsa da yine o dönem kaleme alınmış eserleri incelemek yeterli olacaktır. Günümüz dünyasına bakıldığında daha çok, eşitlik, özgürlük, adalet gibi siyasal değerlere vurgu yapıldığı görülür. Oysa salt bu değerlerle sosyal hayatı ya da bireysel yaşantıları düzenlemek mümkün değildir. Bu nedenle içinde merhamet, cömertlik, saygı, mütevazılık ve sadakat gibi değerleri de barındıran bir ahlak öğretisinin farkına varılmalı ve toplum bu değerler üzerine inşa edilmelidir (Şener, 2013: 2503).

İkel ya da medeni olmasına bakılmaksızın her toplumun kendine has ahlaki öğretileri olduğu herkesçe bilinen yaygın bir kanıdır. Bu ahlaki öğretilerin toplumdan topluma büyük farklılıklar göstermesi, bunların aynı temeller üzerinde yükseldiği gerçeğini değiştirmemektedir. Örneğin yalan söylemek, hırsızlık yapmak ya da dedikoduyla bütünleşmiş bir yaşam sürmek, insanlar arası ilişkileri sekteye uğratan davranışlar olarak kabul edildiğinden birçok toplum tarafından uygun görülmez. Temellerin aynılığına rağmen farklılıkların olması, ahlakla ilgili görüşler ileri süren düşünürleri, şairleri, yazarları ya da sanatçıları evrensel bir ahlak

düzeni kurma düşüncesine itmiştir. Buradaki evrensel kastedilen elbette ideal bir ahlak düzenidir. Bu ideal ahlak düzeni, hem felsefe tarihinin üç kurucu sac ayağından biri olan Aristoteles'in (M.Ö 384-322) hem de 17. ve 18. yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında hikemî (didaktik) tarzın önemli temsilcilerinden olan Nâbî'nin (1642-1712) eserlerinde ele alınmaktadır. Her ikisi de bireyin ve toplumun yararı için ideal bir ahlak düzeninin varlığını isteyen ve istediği düzenin kendince nasıl olması gerektiğini başkalarına da göstermeye çalışan ahlak adamlarıdır (Mengi, 1991: 108). Bu ahlak adamlarının öngördüğü ve ideal ahlakın hüküm sürdüğü toplum, erdemlerin hâkim olduğu ve ölçülülüğün esas alındığı bir toplumdur.

Erdemlerle donatılan ve aklın rehberliğinde belirlenen "orta"ya göre bir yaşam sürmenin, insanı "en yüksek iyi" olarak kabul ettiği mutluluğa ulaştıracağını savunan Aristoteles, düşüncelerini rasyonel bir zeminde ele almıştır. Öte yandan toplumsal ve siyasî aksaklıklara değinerek insanları bilinçlendirmek, onlara doğru yolu göstermek gayesi taşıyan Nâbî ise İslâm dinini referans almış, ahlakî yargılarını din merkezinde şekillendirmiştir. Onun ideal ahlak anlayışında insan; merhametli, edepli, tevazu sahibi, iyi niyetli, dünyevî hırslardan arınmış olmak gibi niteliklere sahip olmalıdır. Bu isimlerden birinin filozof diğerrinin şair ya da birinin akıl temelli diğerrinin din temelli bir ahlak öğretisi ileri sürmesi, çalışılan zemini kayganlaştırmamaktadır. Zira Aristoteles'in erdemlerle örölü ahlak anlayışı, İslam ahlakıyla uyushmaktadır. Bu düşünceye örnek olarak, İslam düşünürlerinden Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in ahlak anlayışını kendilerine düstur

edinerek İslam dini ile bütünleştirmeye çalışmaları verilebilir. Nâbî’de de görülen bu yaklaşım onun felsefe ile ilgilendiği anlamına gelmemektedir. Zira Nâbî’nin yaşadığı dönem Osmanlı’sında, medreselerde din temelli öğretim yapılarak felsefenin yasaklı dersler arasında olması, onun felsefeden uzak kalmasına sebep olmuştur. Eğer felsefe yasaklanmamış olsaydı, Nâbî entelektüel kişiliği sebebiyle İslam düşünürlerini okuyacak, bu vesileyle belki sıkı bir Aristoteles takipçisi bile olabilecekti.

Her ne kadar gerek zamansal gerekse de kültürel ve toplumsal farklılıklar olsa da hem Aristoteles hem de Nâbî’nin erdemlerle örülü bir ahlak anlayışını savunması bu iki şahsı aynı temelde incelemeyi mümkün kılmıştır. Elbette Nâbî, Aristoteles gibi büyük bir sistem kurmamış ve erdem etiğine öncülük etmemiştir. Fakat her ikisinin de erdemli bir hayat yaşamada ölçüyü esas alması ve kendilerinden sonra gelen kuşakları eserleriyle etkilemesi önemlidir. Bu sebeple bu bildiride, Aristoteles’in oğluna ithafen kaleme aldığı *Nikomakhos’a Etik* adlı eserinde konumlandığı erdem etiğinde ‘orta’ öğretisinden yola çıkılarak Nâbî’nin yedi yaşındaki oğlu Ebulhayr Mehmed Çelebi’ye yazdığı ve dönemin siyasî, sosyal ve kültürel yapısı hakkında bilgiler içeren, toplumdaki yozlaşmaları eleştirel bakış açısıyla yansıtan mesnevi tarzındaki nasihatnamesi *Hayriyye*’deki ahlaki öğeler yorumlanacaktır.

Nikomakhos’a Etik ve Altın Orta

Ahlak, bir kişi, grup, halk, toplumsal sınıf ya da kültür çevresinin belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerine ya da davranışlarına yön veren değer,

norm, buyruk ya da yasaklar topluluğu olarak betimlenir. Dolayısıyla ahlak, her dönem ve her toplumda rastlanan çatı niteliğinde bir kavramdır. Bu kavramın altına İslam ahlakı, Budist ahlakı, iş ahlakı, hümanist ahlak, bilim ahlakı ya da köle ahlakı gibi alt ögeler eklenebilir. İşte bu ögeler üzerine düşünmek ya da ahlak üzerine felsefe yapmak etiğin görevidir. Etik, ahlak üzerine düşünürken ahlaki normların göreliliği ve çokluğu ile baş başa kalacağından yapması gereken en önemli şey, bunların görelili oldukları noktaları saptayarak tüm zamanlar ve mekânlar için evrensel karakterde bir ahlak ilkesi inşa etmek olacaktır (Özlem, 2014: 21,22). Zira ancak böyle bir çaba ile “en yüksek iyi”ye ulaşılabilecektir. Bu çabanın en bariz örneği, her ustalık ve araştırmanın, benzer şekilde her eylem ve tasarının bir “iyi”yi amaçladığı (MacIntyre, 2001: 67) yönündeki girizgâhı ile Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* adlı eseridir. Aristoteles bu eserinde, kendinden önce var olan tüm ahlak öğretilerini eleştirel ve sistematik bir yaklaşımla ele alarak, bir felsefe disiplini olarak etiğin kurucusu sıfatını yüklenmiş olur. Bu çalışmanın ürünü olarak kendi ahlaki öğretisini de ortaya koyan filozof, erdem temelli bir ahlak anlayışını savunarak, erdem etiğinin de öncüsü olmuştur.

Etiğin, hazcı etik, ödev etiği ya da faydacı etik gibi birçok türü bulunmasına rağmen *Nikomakhos’a Etik*’te ortaya konan etik türü erdem etiği olduğu için diğerleri bu bildiride ele alınmayacaktır. Erdem etiği, eylemlerin kaynağı olarak insanın ve erdemlerin ön planda olduğu bir etik türüdür. Erdemli bir hayatın nasıl yaşanması gerektiği üzerine kafa yoran Aristoteles, erdem etiğine göre iyi bir insanın,

sorumluluklarının farkında olan, deneyim sahibi ve düşünceli olmasını tavsiye eder.

Aristoteles'in felsefi anlayışı sistematik ve bütünlüklü bir yapı arz eder. Dolayısıyla onun etikle ilgili görüşlerini anlayabilmek için öncelikle antropolojik ve ontolojik görüşleri hakkında bilgi sahibi olmak önem taşır. İlk olarak ontolojisine bakıldığında varlığın bileşik bir karakter taşıyarak, madde ve formdan teşekkül ettiği gözlenir. Buna göre her varlık kendine ait işlevleri yerine getirerek formunu edimselleştirdiği ölçüde amacına ulaşmış olur. Aristoteles, her varlığın amacı olduğu gibi insanın da bir amacı olduğunu vurgulayarak bu amacı araştırır. Araştırmaları sonucunda insanın amacının *eudaimonia* (mutluluk) olduğuna kanaat getirir. Zira mutluluk "her şeyin arzuladığı şey" olarak tanımlanan "en yüksek iyi"yi ifade eder (Aristoteles, 2007: 9). Bu "en yüksek iyi"ye, yani mutluluğa ulaşmak ancak erdemli bir hayat sürmekle mümkündür. Peki, erdemli bir hayat geçirmek için gerekli olan erdemler nelerdir? Ya da sorulması gereken soru genişletilirse; insan nasıl erdemli olur, karakterinde hangi özellikler bulunursa ona erdemli sıfatı yüklenebilir? Buna cevap verebilmek için öncelikle Aristoteles'in insanın yapısı hakkındaki görüşlerini bilmek gerekir.

Filozofa göre insan, ruh ve bedenden oluşan bileşik yapı bir varlıktır. Varlık anlayışında konumladığı madde bedene, form ise ruha karşılık gelmektedir. İnsanın formu olan ruhunu edimselleştirebilmesi, bedene ait olan anorganik ve organik öğelerden ayrılarak düşünen, eyleyen ve hisseden bir varlık olmasına bağlıdır (Özlem, 2014: 55).

İnsanın formunu (ruhunu) edimselleştirerek düşünen, eyleyen ve hisseden bir varlık halini alması, onun akıl sahibi olması ile yakından alakalıdır. Zira insan, akli sayesinde kendine özgü işlevleri hakkıyla yerine getirebildiğinden diğer varlıklar arasında üstün bir konuma yerleşir. Bu üstün konumun pekişmesi, insanın doğası gereği sahip olduğu aklın, davranışlarına ne derece yön verdiğiyle yakından alakalıdır. *Nikomakhos'a Etik*'ten yapılan şu alıntı durumu daha iyi anlamaya yardımcı olması bakımından önemlidir:

“Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak –buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının işi de iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise (ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz), insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur – üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği” (Aristoteles, 2007: 18).

Görüldüğü üzere bir işi yapmakla iyi yapmak arasında fark vardır. Aristoteles bu pasajla insan olmak ile erdemli insan olmak arasındaki farkı pekiştirenin, aklını hakkıyla kullanmak olduğu hususunda ısrar eder. Akıl konusuna vurgu yapmak için bu görüşünü Platon'un üç kademeli ruh anlayışına (bitkisel, hayvanî ve insanî ruh) dayandıran Aristoteles, sadece insanda bulunan

insanî ruhun akla sahip olduğunu ifade eder. Sadece insanda bulunan aklın, teorik ve pratik olmak üzere iki yönü bulunur. Teorik akıl; değişmez, ezeli-ebedi konuları ele alarak, varlığın ilk ilkelerini araştırır. Aklın bizatihi kendisi için istenen etkinlik; teorik etkinlik ya da felsefi bilgeliktir. Pratik akıl ise dünyevî yaşamın ayrılmaz bir parçası olan gündelik işlerle ilgilenen, bedensel istek ve arzulara yön vererek bunları denetim altında tutan akıldır (Özlem, 2014: 56). Dolayısıyla insana eylemlerinde rehberlik eden ve iyi ile kötüye dair kurallarla eylemde bulunmaya aracılık eden pratik akıldır. Öz olarak aktarılan insan aklının iki yönlü olması düşüncesi, Aristoteles'in erdem anlayışının da temelini oluşturması bakımından önemlidir.

Pratik akıl sayesinde eylemlerine yön verebilme kapasitesine de sahip olan insanın, amacını kendi içinde taşıyan bir amacı olmalıdır. “Kendisi için amaç olmak” hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilmektir (Aristoteles, 2007: 16). Bu amaç, yukarıda belirtildiği üzere “en yüksek iyi” olan *eudaimonia*'ya ya da mutluluğa ulaşmaktır. Onun için mutluluk, insanların iyiliğine ulaşmak için çabalayan siyasetin de amacıdır. Zira mutluluğa ancak iyi bir siyasal düzen içerisinde ulaşılabilir (Aristoteles, 2007: 10,11). Aristoteles'e göre “mutluluk için önemli olan, erdeme uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinliklerse mutluluğun tersini yaratır” (Aristoteles, 2007: 24). Böylece “insansal erdemi, beden değil, ruhun erdemi; mutluluğu da ruhun bir etkinliği” olarak konular (Aristoteles, 2007: 27). Dolayısıyla tam olarak ifade etmek gerekirse, mutluluk ruhun erdeme uygun etkinlikte bulunmasıdır, denilebilir.

Böylece “mutluluk (eudaimonia) insanın nihai amacı olarak, tüm insanlığın erdeme uygun etkinlikler gerçekleştirme yoluyla peşinden gittiği ortak ve nihai bir hedef olmalıdır” (Canfer Bayraktaroğlu ve Özcan, 2020: 285). Fakat bu hedefe ulaşabilmek için herkes için geçerli evrensel bir mutluluk tanımı olmalıdır. Aristoteles, mutluluğun kimine göre haz, kimine göre zenginlik, kimine göre sağlık, kimisine göre onur olduğunu ifade ederek (Aristoteles, 2007: 11) araştırmasını derinleştirmiş ve en sonunda evrensel bir iyyinin olmadığı sonucuna ulaşmıştır:

“...varolan kaç şekilde dile getiriliyorsa iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için iyyinin, ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır; yoksa bütün kategoriler bakımından değil bir tek kategori bakımından dile getirilirdi. Öte yandan bir tek ideaya göre olanlar konusunda bir tek bilgi olduğu için bütün iyiler konusunda da bir tek bilgi olurdu; oysa şimdi pek çok bilgi var; hatta bir tek kategori altında olanlarda bile” (Aristoteles, 2007: 14).

Evrensel bir iyyinin yokluğu, Aristoteles’i insanın doğadaki işlevine dair araştırmaya itmiştir. İnsanın işlevini “ruhun akla uygun etkinliği” olarak betimleyen filozof, akla uygun davranıldığında insanın işlevinin de anlamlı hale geleceğini vurgular. O halde, buraya kadar aktarılanları bütünlüklü hale getirecek olursak; ruhun akla uygun erdemleri tam anlamıyla yerine getirmesiyle insanın, “iyi insan” sıfatını elde edeceğini de göstermiş oluruz. Erdeme uygun davranış gösteren insan, mutluluğa ulaşmış insandır. Aristoteles’e göre mutluluk tanrı vergisi olmayıp erdemle ya da belli bir eğitimle gelse bile tanrısal bir şey olarak kabul edilmelidir. Zira o, erdemin ödülü ve

en iyi amaç olduğundan tanrısal ve kutludur (Aristoteles, 2007: 22).

Mutluluğu, “ruhun erdeme uygun etkinliği” olarak tanımlayan Aristoteles, erdemin neliğine dair araştırmaya girer. Ruhun durumları olan tutku, yetenek ve davranış biçimlerinden hangisinin erdeme karşılık geldiği incelemesini yapan filozof, erdemin bir tutku olamayacağını, zira öfke ya da korkunun erdem niteliği taşımayacaklarını ifade eder. Benzer şekilde yetenek de iyiliğe hizmet ettiği gibi kötülüğe de hizmet edeceğinden erdem sıfatını yüklenemez. Erdem Aristoteles’e göre ancak bir davranış biçimi olabilir. Fakat her davranış biçimi de erdem değildir, burada önemli olan bilinçli bir karar sonucu ortaya çıkan davranış biçimi olmasıdır. Dolayısıyla erdemden söz edebilmek için öncelikle kişinin ne yaptığını bilmesi, eylemini özgürce tercih etmesi ve davranışlarında kararlı ve metin olması gerekmektedir (Brun, 2008: 110).

Erdemi bir davranış biçimi olarak tanımlayan Aristoteles, biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olarak iki tür erdemden söz eder. Bunlardan düşünce erdemi, daha çok eğitimle oluşup gelişen ve bu nedenle de zaman ve deneyim gerektiren erdemlerdir. Öte yandan karakter erdemleri ise doğa vergisi olarak insanda bulunmayan fakat alışkanlıkla edinilip geliştirilebilen erdemlerdir (Aristoteles, 2007: 29,30). Aristoteles’in bu ikili erdem anlayışının akıl anlayışıyla önemli bir bağının olacağı yukarıda ifade edilmişti. Zira teorik akla uygun düşen düşünce erdemleri, pratik akla uygun düşen ise karakter erdemleri olarak belirlenmiştir.

Aristoteles'in erdemler noktasında yapmış olduğu bu ayrımı derinleştirmek adına öncelikle düşünce erdemlerinden söz edilecek olursa, bu erdemlerin insanın insan olmasını sağlayan erdemler olduğu görülür. Düşünce erdemleri, felsefe, bilim ve sanatla uğraşan, kendine ezeli-ebedi nesneleri, ilk ilkeleri ve en yüksek varlıkları konu edinen ruhun erdemleridir. İnsana en büyük mutluluğu sağlayan, insan varlığını mutlak bir tefekkür içinde olan tanrıya yaklaştıran düşünce erdemleri, karakter erdemlerinden daha üstündürler. Düşünce erdemleri bu üstünlüğü sağlayan bazı özellikleri haizdir. Örneğin, duyumsal, fiziki, maddi, potansiyel hiçbir şey ihtiva etmezler. Bunun yanı sıra insanın en yüksek parçası ve özünü meydana getiren aklın en yüksek faaliyet türü olan kuramsal faaliyete dayanırlar. Bu kuramsal faaliyet, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tam ve kendine yeten bir faaliyet tarzıdır. İnsana en istikrarlı ve kalıcı doyumu sağlayarak son amaç olan mutluluğa en çok hizmet ederler. Bunun dışında yalnızca kendileri için istenen düşünce erdemlerine (Özlem, 2014: 58) örnek olarak Aristoteles, bilimsel bilgi, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve felsefi bilgelik olarak bu beş alanı verir. Bunlardan yalnızca felsefi bilgelikte bilgi tam ve en yetkin halindedir.

Düşünce erdemlerine dair verilen bilgilerle iktifa edilip, konu bağlamında daha çok değinilmesi gereken karakter erdemleri hakkındaki bilgi genişletilecek olursa, bunların pratik akla karşılık gelen ahlaki erdemler olduğu görülür. Ahlaki erdemler söz konusu olduğunda, insanın sosyal bir varlık olarak sorumluluk sahibi yapısı göz önünde bulundurulmalıdır. Toplumsal bir varlık olarak davranışlarına nasıl yön vereceği sosyal ilişkilerinin

yönünü belirlemesi açısından önemlidir. Zira ahlaki erdemler ruhun akıl dışı kısmını idare ederek ona doğru yolu göstermeye çalışır. Böylelikle insan sorumlu bir varlık haline gelerek kendi doğasını diğer varlıklardan ayırt eder ve arzu, iştihâ gibi hayvanî niteliklerden sıyrılarak erdemli bir karakter sahibi olur.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te konumladığı ve karakter erdemleri denilince akla gelebilecek en önemli şey "altın orta"dır. Burada kastedilen, matematik bilimlerinde olduğu gibi hesaplamalı, bir şeyin iki ucunun tam ortası değildir; kişinin kendine göre belirlediği bir "orta"dır. Bu noktada Aristoteles'in sözleri açıklayıcı olacaktır:

"Demek her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçır, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil; bize göre orta olandır. Demek ki, eğer her bilim kendi işini ortaya bakarak ve işlerine buna göre yön vererek iyi biçimde gerçekleştiriyorsa (bu nedenle, aşırılık ve eksiklik olumluyu bozduğu, "orta olma" ise onu koruduğu için, kendilerine eklenecek ya da onlardan alınacak bir şey olmayan işlere iyi işler deriz; dediğimiz gibi iyi sanatçılar bunu gözeterek çalışır), erdem de, eğer doğa gibi her sanattan daha iyi ve kesin ise, ortayı hedef edinmek olsa gerek. Kastettiğim karakter erdemidir, çünkü o etkilenimler ve eylemlerle ilgili, aşırılık, eksiklik ve orta ise bunlarda olur" (Aristoteles, 2007: 36,37).

İnsanın hayvani ruha ait parçaları olan arzu, istek ve iştihâ gibi eğilimleri ancak bilinçli davranışlarla yönlendirilerek doğru eyleme ulaşılmış olur. Bu eğilimler ve bunun sonucunda açığa çıkan eylemler hem aşırılığa kaçır hem de eksikliğe meylederse toplum tarafından kınanmaya yol açar. Bu sebeple karakter erdemlerinde "altın orta"ya dikkat etmek önemlidir.

Aristoteles, karakter erdemlerinden örnekler vererek “orta” hakkındaki fikirlerini pekiştirmeye çalışır. İlk örneği cesaret erdemi üzerinden veren filozof, bu erdemin aşırılığını cüret, eksikliğini ise korku olarak betimler. Ona göre korku, kötülüğün beklentisi olarak açığa çıkar. Korkmak güzel, korkmamak ise çirkindir. Zira kötü şöhretten korkmak, ondan korkan kişinin erdemli ve duyarlı bir insan olduğu anlamına gelir, tersi ise kişinin utanmaz olduğunu gösterir (Aristoteles, 2007: 56,57). Demek ki korkulması gereken yerde korkmak “orta”ya göre hareket etmek demektir. Benzer şekilde zinaya atılmakta cesur olmak ya da acı ve öfke yüzünden tehlikeye atılmak iyi bir şey değildir. Bunların hepsinde ölçüyü, kişinin kendisinin ayarlaması gerekir. Kişinin erdemi ölçüye uygun davranmasındadır.

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’te karakter erdemlerinden cömertlik, ölçülülük, adalet, kendine hâkim olma, dostluk gibi birçok erdemi ele alarak bunlarda orta yola nasıl ulaşılacağını göstermiştir. Bunların hepsine burada yer vermek konunun ve bildirinin sınırları dışına çıkmaya sebebiyet vereceğinden bu kadarlık bilgi ile iktifa edilecektir. Şimdi Aristoteles’in öz olarak anlatılan bu perspektifinden Nâbî’nin *Hayriyye* adlı eserinde aktarmış olduğu ahlak anlayışı yorumlanacaktır.

***Nikomakhos’a Etik*’le *Hayriyye*’yi Anlamak**

Öncelikle bu başlık altında ele alınan hususları okurken akıldan çıkarılmaması gereken önemli bir nokta, Aristoteles’in felsefî çalışmaları olan bir bilim adamı, Nâbî’nin ise edebiyat ile ilgilenen ve didaktik şiirler yazan bir şair olduğudur. Birinin Antik Yunan

filozofu, diğerinin bir imparatorluk olan Osmanlı'da şair olması ahlak hakkında yorumlarda bulunmalarına engel olmamıştır. Nitekim felsefenin bütünlüklü ve sistematik yapısı, girişte değinildiği üzere Aristoteles'in eserinde kendini göstermektedir. Fakat Nâbî'nin eserinde, edebiyatın bir sanat dalı olması sebebiyle sistemli bir yapıdan ziyade, Osmanlı'nın son dönemde yaşadığı buhranlardan çıkarımlar yaparak dönemin gençlerine öğütler vermek amacıyla yazılan şiirler yer alır. Dolayısıyla teoriden ziyade uygulamaya yönelik bir yaklaşım vardır. Bu sebeple her iki eser arasında birebir uyum aramak makul olmayacağından *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles'in üzerinde önemle durduğu belli başlı kavramlar hakkında Nâbî'nin düşünceleri irdelenecektir.

Aristoteles'in, insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak tanımlaması İslam düşüncesinin insan tanımıyla tam anlamıyla uyumludur. Bu sebeple Nâbî ve Aristoteles arasında bir uyumsuzluk yoktur. İnsanın akla sahip olmasıyla diğer varlıklar arasında üstün bir konuma yerleşmesi de Nâbî düşüncesiyle uyumludur. Ona göre insan, akıl vasıtasıyla arzularına düzen verip, ihtiraslarını kontrol ederek ölçülü bir seviyede tutar. Akılla dizginlenemeyen arzu ve ihtiraslar, insanı felakete sürükler (Mengi, 1991: 103). Aristoteles'in eylemlerin aşırılığı ya da eksikliği sonucu insanın kınanacağına dair vurgusu, böylece Nâbî'de de görülür. Zira arzu ve ihtirasların insanı felakete sürüklemesi, bir davranışta bulunurken aşırılığa kaçıldığına göstergesidir.

Nâbî, Aristoteles'in akli ön plana çıkaran düşüncesine ek olarak, insan bilgisinin duyu ve akıl olmak üzere iki ayrı kaynağı olduğunu savunur.

Duyularla elde edilen bilgilerin akıl süzgecinden geçirilmesi taraftarı olan Nâbî'ye göre duyular ve akıl ancak birlikte çalışırlarsa doğru bilgiye ulaşmak mümkün olacaktır (Mengi, 1991: 76). Nâbî'ye göre, aklın varlığı ve mükemmel yapısı, kendini insanın davranışlarında gösterir. Elbette burada kastedilen akıl, teorik olmaktan ziyade pratik karakterdedir. Pratik akıl ise düşüncelerle değil eylemlerle ilgilenir. Dolayısıyla eylemlerin ya da davranışların nasıl olması gerektiği üzerine fikir yürütür. Fakat Nâbî yine de akıldan çok iman üzerinde durarak mistik tabiatını açığa çıkarır (Mengi, 1991: 85).

Aristoteles, “mutluluğu ruhun erdeme uygun etkinliği” olarak tanımlamış ve ahlakın amacının “en yüksek iyi” olan mutluluğa ulaşmak olduğunu ifade etmişti. Nâbî için de ahlakın amacı, insanın mutluluğa ulaşmasıdır. Fakat bu mutluluk ahiretten ziyade bu dünyaya ait, bu dünyada gerçekleşmesi beklenen bir mutluluktur (Mengi, 1991: 132). Nâbî, mutluluk için “kabuğuna çekilmiş bir yaşam” tabirini kullanır. Aslında bununla, toplumla birlikte kendi içsel huzurunu yakalamış bir yaşamı kasteder. Zira onun için mutluluk, kişinin şan, şöhret, para, mal, mülk hırsından, gösterişten uzak kalması, kötü tabir edilen insanlara bile iyi muamelede bulunması, güleryüzlü, tatlı dilli, riyadan, yalancılıktan ve adaletsizlikten uzak bir yaşam sürmesidir (Mengi, 1978: 179). Demek ki gerçek mutluluk toplumdan azade olmakla değil, aksine topluma karışarak elde edilir. Zira erdemin değeri de kişi yalnız başınayken değil, toplumla bütünleştiği zaman anlaşılır.

Nâbî, *Hayriyye*'de radikal bir anlayışla yeni bir ahlak öğretisi tesis etmeye kalkışmamış, ancak geleneksel İslam ahlâkının kurallarını güncelleyip oğluna öğüt

verir görünerek aslında dönemin bozuk yönetimine göndermelerde bulunmuştur. İslam ahlakı da Aristoteles'in erdem etiğinde olduğu gibi erdemlerle donatılmıştır. Ölçülü olmak, tevekkül sahibi olmak, alçakgönüllü olmak, haya ve edeb sahibi olmak gibi erdemler; kişinin donanması gereken erdemlerdir. Nâbî, bu ahlaki değerlerin biçimden ziyade içeriğine yönelerek, her ahlâk değerini çok özgün söylemlerle ifade etmiş, bu değerlerin eskimiş anlamına değil, yeniden anlamlandırılmasına özen göstermiştir (Genç, 2009: 326).

Nâbî, güzel huylardan güzel davranışlar, kötü huylardan da çirkin davranışlar çıktığını savunur. Dolayısıyla ona göre kişinin ahlaki üstünlüğü, ancak karakterinin ya da huyunun mükemmelliğiyle mümkün olur (Mengi, 1991: 92). Bu da erdemlere uygun bir yaşamı gerektirir. Böyle bir yaşam, Aristoteles anlatılırken vurgulandığı üzere "orta"ya göre hareket edilen, esas itibarıyla ölçülülüğü temele alan bir yaşam olmalıdır.

Nâbî'nin ölçülülüğe dair düşüncelerine bakıldığında, ölçülü olma fikrinin ahlak düşüncesinde önemli yer tuttuğu görülür. Hemen hemen her konuda aşırılıktan kaçarak ölçülü olmayı savunan Nâbî, ahlak alanında da acelecilik ve aşırılıktan kaçınarak ölçülü olmayı, dolayısıyla Aristoteles'in de özellikle vurguladığı orta yolda yürümeyi ister. Zira insan aşırılık ile eksiklik, yavaşlık ile hızlılık arasındaki orta noktayı bulabildiği, iki zıt ya da aşırı uç arasında dengeyi bulabildiği ölçüde erdemli ve değerlidir (Mengi, 1991: 102). Burada İslam düşüncesinin iki aşırı kutbu olan ifrat ve tefritten kaçınılması (Maide Suresi 87. Ayet) vurgusuna da değinmek yerindedir. Zira Nâbî ahlakla

ilgili düşüncelerini geliştirirken vurgulandığı üzere tamamıyla İslam ahlakının etkisindedir.

Buhranlı bir dönemin insanı olmasının etkisiyle yaşamında düzen ve kesinliğe önem veren Nâbî'nin bu gereksinimi şiirlerine de yansımış, bu sebeple sık sık ölçülülük vurgusu yapmıştır. Zira karar ve ölçü kişiyi mutlu kılacak koşulların başında gelmektedir. Zaten Nâbî'nin idealindeki insan tipi, ölçüyü hayatında mihenk taşı yapmış olan insandır. Bu insan, akıyla isteklerine düzen verebilen, kalbiyle akı arasında dengeyi sağlayabilen ve tutkularında ölçülülüğü temele alarak onları dizginleyebilen kişidir. Dolayısıyla Nâbî'nin tasavvur ettiği ahlaklı insan, dünya düzeni ile akıl düzeni arasında denge ve uyum sağlamayı kendine düstur edinmiş insandır. Bu özelliği taşıyan ise Nâbî'ye göre “bilge insan” tipidir (Mengi, 1978: 180).

Oğluna sırrını herkesle paylaşmaması, insanların dolduruşuna gelmemesi, nefsine yenik düşmemesi gibi pek çok konuda uyarılarda bulunan şair ona kendini tehlikeye atmadan, kavgaya karışmadan, ölçülü ve huzurlu bir hayat sürmesini nasihat etmektedir. Nâbî işlerin orta kararda ve ılımlı bir şekilde yürümesi için şuur terazisinin gerekli olduğunu dile getirir. Burada “şuur terazisi” betimlemesiyle yine dikkatleri aklın öncülüğünde ölçülü ve dengeli olmaya çekmektedir.

Mu'tedil olmag için cümle umûr
Lâzım a'mâl-i terâzû-yı şu'ûr (1115)¹

Tüm bunlar temelinde Nâbî'nin idealindeki ahlaklı insan, Aristoteles'in ahlaki insanı gibi, yapmış olduğu

¹ Sayılar eserdeki beyit numaralarını gösterir.

eylemlerinden herkesten ve her şeyden önce kendini sorumlu tutmayı bilmeli ve kendiyle hesaplaşmalıdır.

Sonuç

Sosyal bilimlerin birbirlerine kopmaz bağlarla bağlı olduğunu gösteren önemli örneklerden biri felsefe ile edebiyat arasındaki birliktir. Bu birliği, tarih boyunca birçok düşünür, yazar ve şairde görmek mümkündür. Konunun ahlak olması, zeminin ortak olma ihtimalini de artırmış, böylelikle Aristoteles'in etik hakkındaki düşünceleri üzerinden Nâbî'ye yaklaşmak mümkün olmuştur.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te insanı temele alan bir erdem etiği kurmuş ve erdemli bir hayatın “en yüksek iyi” olan mutluluğa (eudaimonia) ulaştıracağı noktasında ısrar etmiştir. Nâbî'de de İslam etiğinin etkisiyle erdem temelli bir yaklaşım ve bunun sonucunda mutluluğa ulaşılacağı düşüncesi mevcuttur. Gerek Aristoteles gerekse Nâbî'de öne çıkan en önemli erdem ölçülülüktür. Zira ancak ölçülü olmakla erdeme uygun davranış gösterilmiş olur. Ölçülü olmak, kararında ve yerinde davranmaktır. Aristoteles bunu “orta” kavramıyla bütünleştirmiş ve “altın orta” olarak felsefe tarihine kazandırmıştır. Burada akıl, mutluluk, erdem ve “orta”yı içeren ölçü temelinde bir bakışla Nâbî'nin, Aristoteles'le benzer ve farklı yönleri öz olarak ele alınmaya çalışılmış, böylece de ahlaki öğretilerin zaman, mekân ve savunucuları değişse de köken olarak hep aynı temeller üzerinde yükseldiği anlaşılmıştır.

Kaynaklar

Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayınları.

Brun, Jean. (2008). *Aristoteles ve Lise*. çev: İsmail Yerguz, Ankara: Dost Yayınları.

Canfer Bayraktaroğlu, Hilal ve Özcan, Zeki. (2020). Nikomakhos'a Etik Bağlamında Aristoteles'in Erdem Etiği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29/1, 277-296.

Genç, İlhan. (2009). Nâbî'nin Çağının Problemlerine Sunduğu Modelin Ahlakçı Boyutu. *Şair Nâbî Sempozyumu* (Ed: Ali Bakkal), Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü. (ss. 302-327), Şanlıurfa.

Karaköse, Saadet. (2005). Eski Türk Edebiyatı'nda Felsefi Açıdan İnsan Tipleri. *İlmi Araştırmalar*. S.20, 12-138.

MacIntyre, Alasdair. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi (Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla)*. Türkçesi: Hakkı Hünler-Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Mengi, Mine. (1978). Çağının İnsanı Olarak Nâbî, (Mustafa Canpolat- Semih Tezcan-Mustafa şerif Onaran, Yazı Kurulu), Ömer Asım Aksoy Armağanı (ss. 177-184), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Mengi, Mine. (1991). *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Nâbî-Hayriyye. (2019). Kaplan, Mahmut. (haz.) Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr> Erişim Tarihi: 8 Mayıs 2022

Özlem, Doğan. (2014). *Etik /Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap.

Şener, Hasan. (2013). Hayriyye-i Nâbî'de Aktarılan Değerler. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/1, ss.2501-2524, Ankara.

**ТАБЫШМАКТАР ПАМИР КЫРГЫЗДАРЫНЫН
ЭЛДИК ООЗЕКИ САЛТЫНДА
(ЭТНОФИЛОСОФИЯЛЫК
ИНТЕРПРЕТАЦИЯЛОО ТАЖРЫЙБАСЫ)**

**Riddles In The Oral Poetic Tradition of The Pamir
Kyrgyzs (Experience of ethno-philosophical
interpretation)**

Sulaiman TURDUIEVICH KAIYPOV

Prof. Dr., Chief Researcher of the Institute of
Philosophy, Law and Socio-Political Research
named after Academician A.A. Altmyshbaev of the
National Academy of Sciences of the Kyrgyz
Republic, sulayman_kayipov@hotmail.com

Abstract

This scientific report is written on the basis of texts of riddles that I collected and systematized for many years, being in a stationary mode among the Pamir Kyrgyz living in Turkey. In the process of work, sources collected by Kyrgyz and foreign researchers were also taken into account. The scientific report will focus on riddles as examples of traditional ethnic culture: reflections and some conclusions about their place in the worldview and social life of people are presented, taking into account the content-thematic varieties, poetic structure, the current state of the genre, theoretical and practical issues of collecting texts of riddles from the lips people, as well as the tasks of the scientific development of their topical problems in accordance with the requirements of modern branches of the social sciences and the humanities.

The scientific report aims to enrich the source base of folklorists-Turkologists of the world with text materials that have not yet entered the scientific circulation, at the same time replenish Kyrgyz folklore and social science in general with new

conclusions and proposals. The report says that initially there are serious theoretical and practical gaps in the identification, collection, publication of oral folk riddles, and also theoretical and methodological oversights are allowed in the scientific disclosure of their genre, poetic-stylistic, historical-poetic, ethno-folklore, ethno-linguistic, ethnological-ethnographic and ethno-philosophical essence.

The scientific report also notes the topicality of creating a new paradigm for the study of riddles, updating and correcting the views of paremiologists of the world, who consider folk riddles as an exclusively verbal (consisting only of linguistic means) creation, while riddles, as one of the classical genres of oral culture, are deeply syncretic and their texts have a complex, multilayered structure.

Keywords: paremiology, riddles, metaphor, solution (of riddles), tradition, poetics, intonation.

1. Киришүү

Урматтуу отурум башчысы, урматтуу кесиптештерим, бул илимий билдирүүмдүн көздөгөн негизги максаты памир кыргыздарынын табышмактарынын негизинде, аталган кыргыз этностук тобунун дүйнө таанымын – этнофилософиялык тажрыйбасын изилдөө мүмкүн экендиги жөнүндөгү ойду ортого салуу, талкууга коюу болуп саналат.

Тема жаңы, мурда мындай маселе көтөрүлгөн эмес. Этнофилософия деген терминдин өзүнүн да так аныктамасы али бериле элек. Сөз жаңы булак жана жаңы илимий багыт тууралуу болуп жаткан соң, теориялык-методологиялык, илимий-практикалык суроолор жаралышы табигый көрүнүш.

Илимий билдирүүгө чегерилген “аянттын” ченелүү экендигине байланыштуу, оюбузду айтууда айрым гана, мүнөздүү эсептелген мисалдарга таянуу менен чектелүүгө мажбурбуз.

Билдирүүнү жазууда, негизинен, илимий талдоонун *сыпаттоо* усулу колдонулуп, жалпылоочу корутундулар чыгарылды.

2. Булак, теория жана методология туурасында

Билдирүүнүн таянган булагын автордун Түркияда жашап жаткан памир кыргыздарынын арасынан 1997-жылдын май айынан тартып ушул күнгө чейин өз колу менен жыйнап, иреттеп келген, азырынча жарыялана элек элдик табышмак тексттери түздү. Муну атайын белгилеп жатам. Сан жагынан алганда, 761 (жети жүз алтымыш бир) табышмак жыйналып алынды. Акырындап салттуу негизинен ажырап бара жаткан паремиологиялык мурастар үчүн бул аз сан эмес, ал – өз алдынча, ар кыл өңүттөгү илимий изилдөөлөрдү жүргүзүүгө, анын ичинде жалпылаштырылган этнофилософиялык бүтүмдөр чыгарууга толук жетиштүү сан.

Дагы бир жагдайды атайын бөлүп айтууну туура деп эсептейм - ар бир табышмак өрнөгү илимий талапка ылайык, этномаданий контекстинен ажыратылбай, курамдык элементтерин толук сактоо менен жыйналгандыктан, тактыгы жана ишенимдүүлүгү жагынан мурда жыйналган жана жарыяланган табышмак тексттеринен кескин айырмаланып турат; ошонусу менен илимий

булак катары колдонулууга толук жарамдуу, этнофольклористика, этнолингвистика, этнология, этнокультурология, этнопсихология жана этнофилософия адистери сөзсүз кайрылышы керек болгон көп кырдуу социалдык-гуманитардык мааниси терең рухий казына десе болот.

Көлөмүнүн салыштырмалуу кыска жана сан жагынан өтө арбын болбогон паремиологиялык жанр экендигине карабай, жогоруда аталган илим тармактарынын өкүлдөрү тарабынан терең жана кылдат изилдөөгө алынышы шарт. Эгерде, жогоруда саналган илимий тармактардын адистери биргелешип, орток изилдөөлөр жаратууну колго алышса, абдан кызыктуу илимий натыйжаларга жетишишмек. Ал эми, аталган адистиктерди бири-биринен кем эмес деңгээлде өздөштүргөн жеке изилдөөчү табылып, бул ишке белсенип киришкен болсо, изилдөөнүн андан да натыйжалуу болоору анык эле. Тилекке каршы, биз элестеткендей көп кырдуу илимпоздун табылышы, азырынча илгери үмүт, идеал, изги тилек бойдон кала берүүдө.

Табышмактар буга чейин, дүйнөнүн бардык жеринде, негизинен филология илимдеринин энчиси катары эсептелип, көбүнчө, фольклористикалык изилдөөлөрдүн бутасы болуп келди [1; 4; 5; 7; 8, 105–107; 14; 15]. Табышмактардын айрым бир учурдарда гана элдик педагогиканын [9, 79–87; 6, 20], же этнографиянын [10; 12, 157–, 173–177–, 335–, 410; 13, 147–, 148–, 162–166; 17, 7–20] кээ бир маселелерин толуктап түшүндүрүү үчүн жардамчы булак катары колдонулгандыгын көрүүгө болот. Ошондой эле, кыргызтаануу же

жалпы түркология жааты гана эмес, жалпы дүйнө илиминин практикасында да табышмактарды жыйноо, сактоо, жарыялоо, илимий жактан сыпаттоо жана талдоо иштеринде илимий-теориялык да, практикалык да мүчүлүштүктөргө жол берилип келүүдө. Кээ бир изилдөөчүлөрдүн бул көнүмүш жолдон чыгууга жасаган аракеттери салтка айланган академиялык көз карашка коошо бербегендиги үчүн колдоого алынып өнүктүрүлгөн жок [18].

Табышмактар оозеки көркөм сөз өнөрүнүн паремиологиялык бир жанры, көркөм ойлоонун өзгөчө туундусу, өзөгүн салыштыруу/метафора (Аристотель) түзгөн афористтик чыгармалар экендигин көңүлдө тутуу менен, анын баарыдан мурда, элдин дүйнөтааным тажрыйбаларына негизделген, кылымдап иштелип чыккан этномаданият ыкмалары жана каражаттары аркылуу мезгил менен мейкиндиктин койгон чектерин кеңейтип отуруп, жалпы адамзаттык маданий феноменге айланган, көп функциялуу рухий туунду экендигин илимий-теориялык деңгээлде таануунун, мындан кийинки аткарыла турган илимий изилдөөлөрдүн парадигмаларын да ошого жараша жаңылоонун мезгили келди.

Көтөрүлгөн маселенин жаңы, татаал жана кенен болгондугуна байланыштуу, бул жерде **экосистема – этнос** дихотомиясынын гана чегинде кеп кылмакчыбыз.

3. Памир кыргыздары жана Памир экосистемасы

Кыргыздар ондогон кылымдар бою Памир тоолорунун эң бийик жерлерин туруктуу байырлап, муун жаңылап, дүйнөнүн башка жактары жана калктары менен ар түрдүү алакалар түзүп жашап келишкен [2; 3; 12; 13; 16]. Памир тоолору алардын кайсы бир башка элден согуштук, же башка бир жол менен бошотуп алып отурукташкан, же кийинчерээк көчүп барып баш калкалап калган жери эмес; Памир – эң алгач кыргыз уруулары тарабынан өздөштүрүлгөн, башкача айтканда, жапайы экосистемасы өзгөртүлүп, адам жашай ала турган абалга келтирилген, адамзаттын тукум улоосуна, чарба жүргүзүүсүнө, маданият жаратуусуна ыңгайлуу жайга айландырылган өзгөчө бийик тоолуу аймак. Памир – памир кыргыздарынын Ата-Журту; памир кыргыздары – Памир тоолорунун жергиликтүү калкы жана чыныгы ээси [16]. Памир кыргыздарынын материалдык жана рухий маданият тармактары ошол экосистема менен эриш-аркак абалда келип чыккан, калыптанган жана өнүгүп отуруп, мына бүгүнкү күнгө чейин жетип келген [11, 12, 13,].

Кепке кошо кетүүчү нерсе, *экосистема* түшүнүгү 1930-жылдардын экинчи жарымынан бери колдонулуп келүүдө. Экосистеманын мурдагы изилдөөчүлөр айткандай: “жандуу организмдер менен алардын жашоо чөйрөсүнүн функционалдык бирдиги” [19] эле эмес, алардын мезгилдик жана мейкиндик жагынан жакын жана алыстан таасир этүүчү факторлор менен бир бүтүндүктө каралышы керек болгон кенен

түшүнүккө айланды. Бул түшүнүк алгач колдонулган экология түшүнүгүнүн чегинде: *атмосфера* (климатоп) менен *жер-топрак* (адафотоп) – экөөнүн биримдигинен түзүлгөн *экотоптун*, андан соң, *өсүмдүктөр* (фитоценоз), *жан-жаныбарлар* (зооценоз) жана *микроорганизмдер* (микробоценоз) болуп, бул үчөөнүн биримдигинен түзүлгөн *биоценоздун* диалектикалык бүтүндүгүнөн келип чыккан *биогеоценоз* (экосоистема) деп түшүнүлгөн болсо, эми алда канча кенен, жалпылаштырылган, философиялык масштабдагы мазмунга ээ болду. Дагы бир жагы, сырткы дүйнөнү экосистема катары көрүү, таануу жана ага ошого жараша мамиле кылуу маданияты экология илими гана эмес, коомдук-гуманитардык илимдердин маселелерин чечүүдө да ийгиликтүү колдонууга мүмкүн болгон, методологиялык мааниси бар ойлордун, идеялардын, илимий талдоого жасалган жаңыча мамилелердин келип чыгышын шарттады [11, 83–91].

Жыйынтыктап айтканда, айлана чөйрө гана эмес, *Космос*, *Жер*, *Табият*, *Адам* – баарын бириктирип, биринин бар болушун экинчиси шарттап турган бирдиктүү ааламды экосистема катары кабыл алуу, сезүү, таануу, ошону менен бирге турмуштук, илимий, өнөр-кесиптик маселелерди да ошого жараша талкуулоо, ар бир нерсеге ошол системанын (же ошол системага кирип, анын составдык бир бөлүгү болгон подсистеманын) ажыралгыс бир бөлүгү катары мамиле кылуу социалдык-гуманитардык илим тармактарында эмгектенген илимпоздорду да ийгиликтерге жетиштире тургандыгы айгине

болду [11, 88–89]. Бул багытта талаш туудура турган эч бир маселе калган жок.

4. Сакралдуу мейкиндиктер

Памир кыргыздарынын түшүнүгүндө тигинен (вертикал) жайгашкан *Пас* жак, *Паамыл*, *Асман* – үчөө, алар үчүн сакралдык мейкиндиктер болуп эсептелет. Памир кыргыздарынын ааламында *Пас* жак алар турган жердин төмөн жагында жайгашкан географиялык мейкиндиктердин баары: кыштоо, айдоо жерлер, жолдор, айыл-кыштактар, шаарлар, көлдөр, деңиздер ж.б. болуп, памирликтерге кийим-кече, дан-эгин, курал-жарак, китеп ж.б. сыяктуу ар кыл буюмдарга ээ болуу мүмкүнчүлүгүн берген тарап, ошону менен бирге эле, бөтөн, жат, экзотикалуу жерлер бойдон кала берген. *Пас* жак жаңы маалыматтарды угуу, жаңы нерселерди көрүү, билим алуу жана тил үйрөнүүнүн жайы катары да эсептелген. *Пас* жакка умтулуу, кызыгуу менен андан жатыркоо, аны жат саноо сезимдери памир кыргыздарынын коомдук аң-сезиминде бирге жашаган. Ошондой эле, памир кыргыздарынын *Пас* жак менен болгон ар тараптуу мамилеси эч качан үзгүлтүккө учураган эмес – ансыз коомдук турмуштун өнүгүшү тууралуу сөз кылууга болбос эле.

Паамыл (Памир) – памир кыргыздарынын эч нерсеге алмаштыргыс, ыйык мейкиндиги; алардын ээн-эркин, өздөрү каалагандай, тагдырына ыраазы болуу менен жашай ала турган жападан жалгыз мекени: мөңгүлүү тоолор, капчыгайлар, өрөөндөр, дарыялар, флора, фауна

ж.б. – бүт баары памир кыргыздарына өмүр тартуулаган дүйнө. Айрым социалдык айырмачылыктардан келип чыккан жеке мамилелерди эске албаганда, ар бир памир кыргызы өзүнүн өмүрүн, келечегин Памир тоолору жана памирликтер менен гана байланыштырып, алардан эч нерсесин бөлүп караган эмес. “Мөгөмдө шо пейиш деле шу биздин Паамылдын астында болсо керек” (“Болжолумда ошо бейиш деле ушул биздин Памирдин (тоолорунун) алдында болсо керек”) деген, лакапка айланып кеткен сөздөрдүн улуу муун өкүлдөрүнүн оозунда азыр да айтылып жүргөнүн көрүүгө болот.

Асман – бардык тоолук элдер сыяктуу эле, памир кыргыздарынын түшүнүгүндө да теңдеши жок кенен жана бийик, сакралдык мейкиндик; ал – адам үчүн түздөн-түз физикалык байланыш түзүүгө мүмкүн болбогон, ошону менен бирге эле, адамдардын, элдин, падышалардын, ал гана эмес, табият жана анын кубулуштарынын тагдырларын аныктоочу күчтөрдүн туруктуу орду делип эсептелген ыйык жай. *Асман* – бийик, кенен, касиеттүү: жетүүгө, кайрадан куруп чыгууга, отурукташууга мүмкүн эмес болсо да, рух күчү, мисалы, дуба окуу, тилек тилөө, курмандык чалуу, жалбаруу аркылуу таасир этүүгө, алдыда боло турган окуялары зыян эмес, пайда алып келүүчү нукка бурууга мүмкүн болгон сырдуу мейкиндик. Памир тоолорунун тунук жана кең *Асманы* – ал жерде жашаган кыргыздардын *дүйнө, аалам, космос* тууралуу түшүнүктөрүнүн калыптанышында дайыма активдүү роль ойноп келген; ошонусу менен коомчулуктун

эстутумунда, аң-сезимдерде сыйкырдуу дүйнө бойдон сакталып кала берген.

Мына ушул, *Пас* жак, *Паамыл*, *Асман* жана *Адам* – төртөө биригип, Памир экосистемасын түзгөн жана анан компоненттери катары бири-бирине дайыма таасир этип турган. Экосистеманын калган үч компоненти Адамдардын дене-бой, ден соолугунан тартып, рухий дүйнөсүнүн калыптанышын түздөн-түз аныктаган. Генетикалык жана тарыхый эстутумдагы сакталган тажрыйба менен экосистеманын койгон шарттары биригип, айкалышып келип, коомдук аң-сезимдин формаларын жана компоненттерин калыптандырган.

5. Асман телолору табышмактарда

Жазуу маданияты анча өнүкпөгөн элдерде салттуу оозеки чыгармачылыкка өзгөчө милдеттер жүктөлөрү маалым; ал мектеп, университет, театр, адабият, ал турсун, музей жана архивдердин вазыйпасын да аткарууга мажбур болгон. Памир кыргыздарынын фольклору да, бардык жанрдык ар түрдүүлүгү менен бирге, коомдук аң-сезимдин компоненти катары келип чыгып, мезгил талабына жараша өнүгүп, өзгөрүп отурган. Жердеги кубулуштарды да космостук объектилердин абалы аркылуу түшүндүрүүгө, аныктоого көнгөн памир кыргыздары, албетте, *Ай*, *Күн*, *жылдыздардын* көркөм образдарын да түзүшкөн. Ал көркөм образдар элдик табышмактардан да орун алып, памир кыргыздарынын *Космос* жөнүндөгү түшүнүктөрүн, аны таанып-билүү тажрыйбасын

камтыйт, аны этнофилософиялык өңүттөн изилдөөдө негизги булактардын бири катары кызмат өтөй алат. Ошондуктан, асман телолору тууралуу айтылган табышмактарга кыскача токтолуунун жөнү бар.

Ай өзүнүн ар кыл көрүнүшү, белгилери, абалы, таасири элдик табышмак айтуучулардын да баамынан сыртта калган эмес. *Айдын* өзү, жүзү, жарыгы, тынымсыз жылып турушу, анын жаңы тууган, жарым болгон жана толгон абалдары бир нече табышмактан орун алган. Ал *пәтир* деп аталган тегерек нанга окшоштурулат:

Саар туруп базарга бардым,
Бир *тегерек пәтир* алдым,
Алдым да, койнума салдым,
Кеч кирди эде,
Түндүкө асып койуп,
Худаа деп жатып калдым –

Тапкыла! (*Толгон Ай*, М.Т.,
26.06.1997).

Памир кыргыздары *Айдын* адеп жаңырган убагындагы жана акыркы күндөрүндөгү абалын жаркыраган кылыч (*гылыч*) сыпатында көрүшкөн:

Кырда *гылыч* жаркырайт –
Бу нимне, билсең айт.

(*Жаңырган Ай*, Б.К., 09.06.2003).

Айдын ар түрдүү абалын, көрүнүшүн айрым-айрым образдар аркылуу көркөм чагылдырган төмөнкү татаал жандырмактуу табышмак көркөм ассоциациясынын байлыгы жагынан атайын бөлүп айтууга татыйт:

Овалыда – колдогу *гылыч*,
Ортосуда – *жууган май*,
Ахырыда – *алтын така* –
Муну тапбаганнын,
Бэдэни әдәм болсо дә,
Башы – бака.

(*Ай*, Әб.А., 18.09.2002).

Бул табышмакты стилдик жактан кыйла өнүккөн, метафоралуу ой жүгүртүүнүн жогорку деңгээлге жеткендигин күбөлөгөн табышмак катары бааласа болот. Табышмактын акыркы үч сабы, алардын лексика-стилистикалык жактан уюштурулушу, көркөм мазмуну жагынан жанр жаратуучу касиетке ээ.

Күн – бардык нерсенин себепкери, булагы. Памир кыргыздарынын элдик оозеки чыгармачылыгында муну далилдей турган мисалдар арбын. Ал өз алдынча, атайын изилдөөнү талап кылган олуттуу илимий маселе. Бул жерде *Күндүн* элдик табышмактарда учураган айрым өрнөктөрү жөнүндө гана сөз болмокчу.

1997-жылдын 18-майында Мәмәзийә Эртүрк Әнәпийә уулунун айтуусу боюнча өз колум менен кагазга түшүрүп алган табышмак тексти эң мыкты өрнөктөрдүн бири:

Бир әжәйип неме көрдүм,
Күйүп жатат – жыты жок,
Жылып жүрөт – путу жок,
Бэдәни бар, башы жок,
Жыл сүргөнгө жәши жок,
Атасы, энеси жок,
Агасы, жеңеси жок,
Көгөргөн көлдө үзөт кемеси жок,
Муну билвегеннин,
Карны толо пок, –

деген эркин ыр шекилинде курулган 10 (он) саптык тексттен турат. Бул табышмак – жандырмагынын жалгыз нерсе, *Күн* гана болгондугу үчүн жөнөкөй жандырмактуу табышмак, ал эми жанрдык-стилдик курулушу, поэтикалык түзүлүшү жагынан алганда, көп компоненттүү, поэтикалык ассоциацияга бай, кынтыксыз жаратылган паремиологиялык чыгарма.

Күндү кызарып пышкан нәр (кызарып бышкан анар) аркылуу метафоралаштырган табышмак кызыгууну туудурбай койбойт. Ал 2001-жылдын 20-сентябрында Жээнбек Йурдакул Пәрмән уулунун оозунан жазылып алынган:

*Кызарып пышкан нәр,
Менин бир шондойум бар,
Жерде жатса чиривейт,
Сўда жатса эривейт,
Муну кыргыз нимне дейт?*

Бул табышмактын негизин түзгөн образ – *нәр* азыркы кыргыз адабий тилиндеги *анар* дегенди билдирет. Демек, *Күн* памир кыргыздарынын көркөм элестетүүсүндө *кызарып* (накта *кызыл* эмес) бышкан, Памир экосистемасынын элементи болбогон анар менен түспөлдөштүрүлгөн.

Күн менен *Ай* кээде, ички мазмуну айрымалуу болсо да, сырткы көрүнүшү жагынан окшош образдар аркылуу табышмакка айландырылгандыгын учуратууга болот. Мисалы, *Күндүн* сырткы көрүнүш жагынан тегерек (айлана) түрүндө кабыл алынышы аны *Ай* сыяктуу эле, патир (*пәтир*) нанга окшотулушуна жол ачкан. Мисалы:

Бир ыссык пәтир,
Өөләмгө татыр –
Тавөлсаң әйт,
Тавөлвасаң, тамтаңдавай,
Тайыңды бер дө, шүк отур.
(Күн, А.О., 09.02.2003).

Бир караганда, эки планета тең бир эле образ аркылуу берилип жатат. Бирок талдай келгенде когнитивдик пландагы айырмачылыктардын бар экендигине күбө болобүз. Бул жерде образдын өзүнөн да, ага жалганып айтылган эпитеттер чечүүчү роль ойногондугун көрүүгө болот.

Күндүн үй айбандарынын образдары аркылуу табышмак объектисине айландырылышы да абдан кызык. Күн төмөнкү эки табышмактын биринде *атан*, биринде *тоок* менен салыштырылып, экөөндө тең *сары* эпитетинин колдонулгандыгын көрөбүз:

Узун бойлуу *сары атан*,
Мойнун салып сү ичет –
Бу нимне, ким билет?
(Күн, К.С., 29.04.2001).

Сары тоогум сүдө ойнойт –
Ҳич болвосо шуну тап,
Тапбасаң ойун болвойт.
(Күн, М.Т., 21.06.1997).

Ошентип, *Ай* менен *Күн* дүйнөнүн баарыга маалым, дайыма көңүл борборун ээлеп турган бөлүктөрү болгондугунан улам, памир кыргыздарынын табышмак жаратуу практикасында активдүү урунулган космологиялык объектилер болуп саналат.

Памирдин көпкөк асманындагы, адамдарга жапжакын көрүнүп, өзгөчө жарык-түс чачып турган *жылдыздардын* өз ордун таппай калышы мүмкүн

эмес. Жылдыздардын көркөм чагылдырылышын памир кыргыздарынын паремиологиялык системасынан, анын ичинен элдик табышмактардан да кеңири учуратууга болот.

Негиги өндүрүшү мал чарбачылык болгон памир кыргыздары ар кыл үй айбандарынын элестери да жылдыздарды билдирүүчү каймана образ (метафора) ордуна колдонулган:

Түгөл, түгөл, түгөл бай,
Түгөл байдын көп койун,
Жокшо десем жокшовойт,
Таңга маал токтовойт –
Тапкыла!

(Жылдыздар, Ө.Э., 05.08.2001).

Ыргытбайдын көп койу,
Таң аткычаң жокшовойт,
Таң атканнан кийин,
Бэйлөсөң дә токтовойт.

(Жылдыздар, С.Г., Л.Г., 23.09.2003).

Памир кыргыздары үчүн көктөгү жылдыздарды жердеги жайылып жаткан көп койго окшотуудан табигый башка бир нерсени табыш кыйын.

Памир тоолорунда үйүр-үйүр жылкы күтүүгө мүмкүн болгон эмес. Кычкыл тектин таңсыктыгынан, жаңы туулган кулун тороло албай, ошол замат түтөктөн мерт болуп турган. Ошондуктан, төмөн жактарда жетилген, даяр миңги жылкыларды Памирге тандап алып келип, адаптациядан өткөрүп, андан соң унаа, көлүк катары пайдаланышкан, пәйгә, улак чабыш, эңиш сыяктуу ат оюндарында колдонушкан. Ошентсе да, памир кыргыздарынын эс тутумунда, көркөм ойлоосунда күтүрөп турган миң жылкы элесинин сакталып калгандыгын, анын көктөгү жайнаган

көп жылдыз менен окшоштурулгандыгын көрүүгө болот:

*Миң жылкым бар,
жөйилип, тозуп кетбейт,
Жөришип, бир-биринен
озуп кетбейт –
Мана шунун жовавын
тапчы, досум,
Тавāрыңа, чын өйтсөм,
көзүм жетбейт.*

(**Жылдыздар**, Ы.Э., 11.06.2001).

Дегинкисинде, кыргыз тилиндеги *миң жылкы*, *сан жылкы*, *топ жылкы* деген концепттердин этномаданий маанисинин жалпы улуттук масштабга ээ экендиги талашсыз. Алар этнос/улуттун эстутумунда жандуу сактала берчү, ыгы келген учурда образ жаратуучу стилистикалык каражат катары урунулууга даяр турчу универсалдуу, коддук түшүнүктөр болуп саналат.

Жылдыздарды табышмактын объектисине айландырууда үй буюмдарынын, анын ичинен кыз-келиндер жасалгаларынын элестери да колдонулган. Мисалы:

*Энем чөчкөн шурусун,
Элге өйтбөй, тымызын,
Тердим, тердим – түн узун,
Терлегеним бекерге –
Терөлвадым, курусун –
Тап!*

(**Жылдыздар**, М.Т., 12.06.1999).

Бул табышмакта көркөм элес жаратуучу түшүнүк – чачылгын шуру (*чөчкөн шуру*), ал эми ал аркылуу көркөм образга айланган объект көктөгү **жылдыздар** болууда.

Ошентип, биз бул жерде жүздөгөн табышмак тексттеринин айрымдарын гана мисалга тартуу менен, бар болгону памир кыргыздарынын табышмактарынын негизинде ал этностук топтун этнофилософия маселелерин изилдөөгө мүмкүн экендигин көрсөтүү далалатын жасадык. Жогоруда кеп болгон *Ай, Күн, жылдыз, асман Жер* ж.б. асман телолору тууралуу табышмактарды системалуу, бардык учурларды толук камтуу менен талдоого алуу башка бир, өз алдынча изилдөө жүргүзүүнү талап кылат. Баятян берки айтып жаткан маалыматтарыбыз айрым бир жалпылоочу бүтүмдөрдү чыгарууга да мүмкүндүк берет.

6. Корутунду

Эң алды менен айтылчу жыйынтык, жогоруда жүргүзүлгөн илимий сыпаттоо жана талдоолордун натыйжасында, памир кыргыздарынын кылымдап оозеки айтып келген элдик табышмактары алардын сырткы дүйнөнү турмуштук-практикалык, ойломдук-логикалык жана кыялый-эстетикалык жактан өздөштүрүүсүнүн артефакттары экендиги ачык көрүндү.

Ошентсе да, этнофольклор, анын табышмак сыяктуу классикалык үлгүлөрү – өнүгүүнүн көптөгөн этаптарын башынан өткөргөн, жөнөкөйлүк менен татаалдыкты, көөнөлүк менен жаңылыкты, эстетикалык менен утилитардыкты, личносттук менен коомдукту, этностук менен жалпы адамзаттыкты, жергиликтүүлүк менен дүйнөлүктү, жекелик менен жалпылыкты жалгаштырып, бириктирип, жуурулуштуруп турган

көп катмардуу, көп функциялуу, татаал түзүлүм. Анын бир гана вербалдык фактурасын түзгөн тилдик каражаттарды талдоого алуу, канчалык маанилүү болсо да, аны менен чектелип калуу бул феномендин маңызын чындап түшүнүү үчүн жетишсиздик кылат.

Табышмак жанры калыптанып, коомдун ар бир мүчөсү таанып, колдоно баштагандан тартып, табышмак жаратуунун ыкмалары, каражаттары, аны турмушта колдонуунун жолдору, салты, ал гана эмес, элдин демейки укук системасында тыйуучу, чектөөчү, же жол ачуучу нормалары иштелип чыккандыгын көрүүгө болот. Табышмак айтышуу салты калыптанып, аны коомдун ар бир мүчөсү таанып-билген соң, ар бир киши табышмак айтуу, керек болсо, жаңы табышмактар ойлоп чыгаруу укугуна/милдетине ээ болгон. Мына ошондон кийин дүйнөнү компоративдик ыкма менен, метафоралык ойлом аркылуу өздөштүрүү мүмкүнчүлүгү, жөндөмү, чеберчилиги артып отуруп, табышмак жанры дүйнөнү таанып билүү, аны көркөм өздөштүрүү каражаттарынын эң таасирдүүлөрүнүн бирине айланган. Ошентип, табышмактар жеке киши эле эмес, жалпы этностун ойчулдугун, этнофилософиялык тажрыйбасын арттырууда, жандуу сактоодо түздөн-түз роль ойногон.

7. Колдонулган адабияттар

1. Rémy Dor. "Si Tu Me Dis: Chante! Chente!... / Documents pour Servir a la Connaissance de la Tradition Orale des Kirghiz du Pamir Afghan [Текст] / These pour le Doktorat Es-Lettres par Rémy Dor Presentee le 22 Desembre 1980. – Paris, 1980. – Т. 1. – 602 p.

2. *Sulaiman Kayırov*. Ethnological Review of the Van Kyrgyz [Текст] // International Journal of Central Asian Studies, Seoul, 2010. – Volum 14. – P. 181–199
3. *Tuncay Özdemir*. Türkistan'dan Anadolu'ya Bir Göç ve Tarımsal Üretim Amaçlı İskan Örneği: Ulupamir [Текст] // Türk Coğrafya Dergisi, 1997, Sayı: 32, Sayfa: 161–185.
4. Türk Halkının Bilmeceleri [Текст] / İlhan Başgöz, Andreas Tietze. – Birleştirilmiş 2. Baskı. – Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999. – XIV+848 s.
5. *Абдыракунов Т.* Киргизские народные загадки.: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Фрунзе, 1973. – 27 с.
6. *Алимбеков А.* Кыргыз этнопедагогикасы: 1-бөлүк: [Текст] Респ. мугалим. адистик берүүчү жогорку, орто окуу жайларынын студ. үчүн окуу куралы. – Б., 1996. – 69 б.
7. *Аникин В. П.* К мудрости ступенька. О русских песнях, сказках, пословицах, загадках, на родном языке: очерки; [Текст] рис. А. Бисти / В. П. Бисти. – М.: Дет. лит., 1988. – 176 с.
8. *Быкова А.А.* К вопросу об определении загадки [Текст]// Паремииологические исследования. – М.: Наука, 1996. – С.105–107.
9. *Волков Г.Н.* Этнопедагогика: [Текст] Учеб. для студ. сред. и высш. пед. учеб. Заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 1999. - 168 с.
10. Загадки русского народа: сб. загадок, вопросов, притч и задач [Текст] / сост. Д. Садовников; вступ. ст. и примеч. В. Аникина. – М.: ТЕРРА, 1996. – 335 с.
11. *Кайыпов С.Т.* Экосистема жана Адам: (Ч. Айтматовдун сабактары) [Текст] // “Манас”, Ч. Айтматов ааламы: Манастаануу-фольклортаануу, айтматовтаануу илимий журналы. – Бишкек, 2020, № 2(8). – 83–91-б.
12. *Кайыпов С. Т.* Памир кыргыздарынын тамак-аш маданияты. – [Текст] 2-т. – Үрүмчү: Шинжаң эл баш басмасы; Шинжаң илим-техника басмасы, 1916. – 157-, 173–177-, 335-, 410-б. (памир кыргыздарынан жыйналган 34 табышмак колдонулган).

13. *Кайыпов С. Т.* Памир кыргыздарынын тамактануу системасы: ритуал жана турмуш, салт жана жаңылануу: [Текст] Этнографиялык изилдөө. – Бишкек: Бийиктик, 2011. – 147-, 148-, 162–166-б. (*памир кыргыздарынан жыйналган 32 табышмак колдонулган*).

14. *Кравцов Н.И.* Русское устное народное творчество: [Текст] учеб. для фил. спец. ун-тов. – 2-е изд. / Н. И. Кравцов, С. Г. Лазутин. – М.: Высш. шк., 1983. – 448 с.

15. Кыргыз эл табышмактары, жаңылмачтары, калптары [Текст] / Түз.: Ж.Мукамбаев, Ж.Таштемиров.- Фрунзе: Мектеп, 1971. -195 б

16. *Маанаев Э., Плоских В. М.* На “крыше мира”: Исторические очерки о памиро-алайских киргизах. – [Текст] Фрунзе: Мектеп, 1983. – 142 с.

17. *Мирзоев Ш. А., Мирзоев А.Ш.* Народная педагогика в народных загадках. [Текст] // Педагогические науки: Обзор педагогических исследований. – Т. 2., №3. – Махачкала, 2020. – с. 7-20.

18. *Сендерович С.Я.* Морфология загадки / С. Я. Сендерович. – М.: Школа «Языки славянской культуры», 2008. – 208 с.

19. Экосистема // <http://www.grandars.ru/shkola/geografiya/ekosistema.html#a2> (Алынды: 21.03.2020).

8. Респонденттер

- А.О. – Атабек Окан Абдилхадыр уулу
- Өб.А. – Өбдижәпәр Айдоган Артыкбай уулу
- Ө.Э. – Өйдәр Эрдем Орозмамбет уулу
- Б.К. – Бүбүхава (Ова) Кутлу Толубай Өәжи кызы
- Ж.Йу. – Жээнбек Иурдакул Пәрмән уулу
- К.С. – Козубай Санжактар Касым Өәжи уулу
- Л.Г. – Ләлә Гүчлү Эшенкул уулу
- М.Т. – Мәмәтжума Долунай Төрөбек уулу
- С.Г. – Сәнәм Гүчлү Суванкул кызы
- Ы.Э. – Ыдырыс Эрчетин Курбанәли уулу

SELAHÂDDÎN EYYÛBÎ SONRASI EYYÛBÎLERİN HAÇLI SİYASETİ*

The Crusader Politics of The Ayyubids After Salahaddin Ayyubi

Şehri KARAKAŞ

Arş. Gör., Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi Tarih Bölümü, Ankara/TÜRKİYE,
sehri.karakas@hbv.edu.tr

Abstract

The Ayyubid State, which was the successors of the Zangîds and the Seljuk Empire, was considered the common property of the dynasty, as in other Turkic states, and represented a unity consisting of Egypt-centered autonomous states formed by the union of Maliks or family members. The Ayyubid State consisted of six major principalities: Egypt, Dimashk, Hims, Hama, Aleppo, Jazira, and Armenia. During the reign of Saladin, the founder of the state, the Crusaders had suffered considerable casualties in the lands of Bilâd-ı Şâm to a large extent. However, after the death of Saladin Ayyubid, the Ayyubid State entered a new period in Crusader politics between 1193 and 1250. Each of these principalities was able to lay claim to the other Maliks as well as to act individually in their relations with the Crusaders. The Crusader policies of the Ayyubid sultans after Saladin were based on getting along with them, abandoning previous policies to the state ideology based on the understanding of jihad. This period of time was a rare period that did not coincide with the jihadist ideology of the Islamic states and completely differed from other times. The reason why the ideas and ideologies of the Saladin Ayyubid era

* Bu çalışma, 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma ve 2211-A Genel Yurt İçi Doktora Burs Programı kapsamında desteklenmiştir.

completely differed from the following periods was based on many factors, for example, the dynastic struggles that occurred with Saladin's death eroded the state, the long wars with the Crusaders exhausted the commanders and soldiers in the country, the treasury was empty due to the war costs, the Muslims deprived of their navy power and became a landlocked country. In this period, the primary goal of the Ayyubid rulers was to ensure the unity of the country and to impose their legitimacy on other principalities. Since the Ayyubids were tired of fighting the Crusaders for many years, they took care to live in peace with the Christians in order not to attract a new Crusade to the region. Instead of uprooting the crusaders from their positions, they went to take advantage of them. However, despite all the efforts of the Ayyubid Maliks during this period, the German Crusade of 1197, the Fifth Crusade, the Sixth Crusade, and the Seventh Crusade, as well as attempts by some smaller troops, targeted the Ayyubid lands. The Ayyubid rulers' peace efforts with the Christians, their alliances, and reflections on the Islamic world during the aforementioned Crusades will be discussed within the framework of the changing Crusader policy of the Ayyubid sultans. The failure of the Crusaders in these campaigns was attributed to the policies and well organization of Ayyubid sultans and to the strategic mistakes of the Christians despite all their efforts. Whereas, the Ayyubid rulers Malik Adil, Malik Kâmil, and Sâlih Najmuddin Ayyub made great efforts against the Crusades. However, their primary goal was to make peace with the Crusaders due to the conditions of the period. The strong resistance of the Ayyubid rulers against the Crusaders, the alliances they made with them, and the factors that led the Crusaders to failure in Syria, Egypt, and Palestine are also within the framework of our subject.

Keywords: Ayyubids, Crusaders, Crusades

Giriş

Haçlı seferleri ve Eyyûbî Devleti üzerine çalışma yapan araştırmacılar Selâhaddin'den sonra Eyyûbîleri, Haçlılara karşı nispeten gönülsüz

savaşçılar olarak nitelendirmişlerdir.(Humphreys, 2007b: 378). Oysaki bu şekilde nitelendirilen Eyyûbîlerin Haçlı siyaseti, bölgeye yerleşen Hristiyanlarla girişecekleri uzun ve sonuçsuz harplerden ziyade, bölgedeki değişen düzen içinde onların içine bulunduğu ticari yapılanmaya giderek ülkenin refah ve istihdamına önem vermek olmuştur. Haçlılarla yapılacak harplerin getirdiği finansal sorunlar göz önünde bulundurulacak olursa Eyyûbî hükümdarları hazineyi dolu tutarak Haçlılarla girişecekleri savaşlara hazır olmayı planlamışlardır. Zira bölgede süre gelen Haçlı seferleri görmezden gelinemeyeceği gibi Eyyûbî hükümdarlarının gerektiğinde Haçlılara karşı büyük savaşlar verdiği de göz ardı edilemez. Selâhaddîn Eyyûbî'den sonra Eyyûbî sultanlarının Haçlı siyasetleri bir yönüyle cihat anlayışı üzerine kurulan devlet ideolojisine zaman zaman ters düşmesine rağmen siyasi gerçekler, böyle bir politikanın izlenmesini zorunlu kılmıştır. Aslında Batılı araştırmacıların kullandığı bu tabir, kurulduğu günden itibaren Haçlı gerçeği ile yüzleşen Eyyûbî hâkimlerinin savaşmak istememesinden ziyade politik manevralarının bir gerekçesini yansıtmıştır.

Batılı tarihçiler, Selâhaddîn Eyyûbî'nin ölümünden sonraki süreci, -özellikle 1221-1250 yıllarında- İslam dünyasının kazandığı zaferleri, Müslüman askeri gücünün cesaret ve yiğitliğinden çok Haçlıların hatalarına bağlamışlardır (Humphreys, 2007b: 362). Haçlıların Müslümanlarla giriştiği harplerde iyi organize olamadıkları gerçeği vurgulanırken Eyyubi sultanlarının başarısı devamlı suretle göz ardı edilmiştir. Eyyûbî sultan ve melikleri bölgenin jeopolitik avantajını açıkça kullanarak kalabalık Haçlı

ordularına karşı üstünlük sağlamışlar, uzun ve meşakkatli savaşlara girişmekten geri durmamışlardır. Öyle ki bu savaşılar mahalli çatışmalardan ziyade Eyyûbî devlet bütünlüğünü tehdit eden oldukça büyük harplerden oluşmuştur¹. Selâhaddîn Eyyûbî'nin de içinde bulunduğru tüm Eyyûbî sultanlarının öncelikli hedefi siyasi birliklerini sağlamak olmuştur. Selâhaddîn Eyyûbî'nin halefleri ve Eyyûbî melikleri uzun bir süre hanedan mücadeleleri ile meşgul oldukları ve birbirleriyle ihtilaf halinde bulunduklarından bölgedeki Haçlılar üzerine odaklanmamışlardır. Uzun bir süre Haçlı sorunu ile

¹ Bahsi geçen iddiaların aksine Selahaddin Eyyûbîden sonra Eyyûbîlerin Haçlılarla giriştiğı büyük harpler bulunmaktadır. Bu savaşılar ve hakkında detaylı malumatların bulunduğu kaynaklar şu şekildedir. Beşinci Haçlı Seferi sırasında Haçlıların 1221 mağlubiyeti için bk. Çelik, Sebahattin. (2018). Beşinci Haçlı Seferi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ. 1239 Navarra Kralı ve Champagne Kontu Theobald'un Haçlı Seferi ve mağlubiyeti hakkında bk. Painter, Sidney. (1969). The Crusade Of Theobald Of Champagne and Richard Of Cornwall 1239- 1241 (K.M. Setton, General Ed.) A History Of The Crusades, Vol: 2., (ss. 463-487). London: The University Of Wisconsin Press.. VII. Haçlı Seferi ve Fransa kralı IX. Louis'in aldığı mağlubiyet detayları hakkında bk. Jackson, Peter (2007) The Seventh Crusade, 1244–1254, Sources and Documents. Surrey: Ashgate Publishing . Basuğuy, Bedrettin. (2017). Yedinci Haçlı Seferi: el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh, Saint Louis ve Mansûra Savaşı, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: V Sayı: 10 (2), ss. 161-201. Selahaddin Eyyûbî sonrasında yapılan Haçlı seferlerinden yalnızca VI. Haçlı seferi bir istisnayı kapsar. VI. Haçlı seferi sırasında Eyyûbîler ve Haçlılar arasında büyük bir çatışma yaşanmamış 1229 Yafa antlaşmasıyla taraflar arasında antlaşma sağlanmıştır. Bk. Antlaşma hakkında bk. Karakaş, Ş. & Özbek, S., (2021). VI. Haçlı Seferi Gölgesinde Kutsal Roma İmparatoru II. Friedrich Ve Eyyûbî Sultanı Melik Kâmil Dostluğu, USAD, Güz 2021; (15): 63-86.

yüzleşen Eyyûbîler, bu dönemde onların bölgedeki varlığına son verecek güce muktedir olmadıklarından Doğu Akdeniz havzasında ekonomik yapılanma içerisinde olmalarını yeğlemişlerdir (Runcıman, 2008: III, 101).

Eyyûbîler ile Haçlı münasebetlerini çalışmanın en büyük zorluklarından biri, Mısır merkezli Dımaşk, Hims, Hama, Halep, Cezîre-Ermeni'ye olmak üzere altı büyük meliklikten meydana gelen Eyyûbî Devleti'nin Haçlılarla münasebetlerinde ferdi davranarak antlaşma ve ittifak yapabilmeleridir. Selâhaddîn Eyyûbî, bu melikler üzerinde otoritesini tesis edebilmekteyken Selâhaddîn Eyyûbî'nin halefleri süre gelen hanedan mücadeleleri ve melikler arasındaki ihtilaflardan dolayı bu hususta başarısız olmuşlardır.

Selâhaddîn Eyyûbî iktidarının ilk yıllarında siyasi birliği sağlayamaya çalışarak Haçlılarla küçük çaplı müdahalelerin dışında savaşılmaya yanaşmadı. 1183 yılında Halep'i ele geçirmesi ve 1185 yılında Musullularla yaptığı antlaşmanın ardından Suriye ve Mısır idaresini tek elde topladı. Sağladığı siyasi birliğin ardından tüm dikkatini Haçlılara çevirdi. 1187 yılında Haçlılara karşı büyük bir harekâta girişti. 4 Temmuz 1187 tarihinde Hittin savaşıyla Kudüs Krallığı'nın askeri gücünün neredeyse tamamına yakını yok etti (Hillenbrand, 2012:189). Eyyûbî-Haçlı mücadelesinde dönüm noktasından biri olan Hittin savaşının ardından, Taberiyye, Akka, Beyrut, Sayda, Hayfa, Cezire, Arsuf, Yafa, Askalan, Darum, Gazze ve Remle ele geçirildi (Asbridge, 2014: 360-361). Selâhaddîn 88 yıl Haçlıların hakimiyetinden kalan Kudüs'ü 2 Ekim 1187 tarihinde ele geçirmesiyle Haçlılara en büyük darbeyi indirmiş oldu

(Şeşen, 2012c: 58). Bu dönemde Haçlıların elinde yalnızca Antakya, Sur ve Trablusşam kaldı (Maalof, 2006: 190). Ancak Selâhaddîn Eyyûbî'nin bu başarısı Avrupa'da yeni bir Haçlı seferi çağrısına sebep oldu. Kralların seferi olarak da anılan Üçüncü Haçlı Seferi ile çok sayıda soylu ve şövalye Kudüs'ü geri alabilmek hayaliyle yola çıktılar. Seferin sonunda İngiliz Kralı Richard ve Selâhaddîn Eyyûbî arasında 1192 Eylül ayında Remle adı verilen 3 yıl 8 aylık bir sulh akdedildi (Şeşen, 2012c: 69). Antlaşma sonucunda Haçlılar Yafa'dan Sur'a kadar olan sahil şeridi boyunca sıkışmış oldular (Loud, 2014: 144). Remle sulhu uzun vadede Doğu'da Hristiyan hacıların sayısı artmasına ve eski ticaret yollarının gelişim göstermesine neden oldu. İtalyan şehir devletleri bilhassa Pisa ve Cenova, Suriye'de büyük ayrıcalıklar ve topraklar elde ettiler. Müslümanlardan korunmak için donanmalarına büyük ölçüde bağımlı olduklarından donanmalarını geliştirdiler. Ancak krallık ve kontlukların ihtilafa düşmeleri, bölünmeleri ve kendi ekonomik çıkarlarıyla meşgul olmaları Haçlı devletlerini zayıflattı (Hardwicke, 1969: 524).

Selâhaddîn Eyyûbî'nin son dönemlerinde Haçlılarla uzun süren savaşıardan dolayı hazine boşalmıştı ve seferlerin giderleri borçlarla karşılanmaktaydı. Mali bakımdan ülke, Haçlılarla yapılacak bir savaş karşısında oldukça zayıf durumdaydı (Humphreys, 2015: 88). Diğer yandan donanma ihmal edildiği için Eyyûbilerin güçlü donanmaları bulunmuyordu. Dolayısıyla Eyyûbî Devleti deniz yoluyla gelecek saldırılara karşı kendini koruyacak durumda değildi (Humphreys, 2015: 134). Selâhaddîn'in ölümü ile hanedan üyeleri arasındaki başlayan anlaşmazlık ve çatışmalar, Müslümanların Haçlılar karşısında

savunmasız duruma düşmesine ve cihat hareketlerinin de tamamen sekteye uğramasına neden oldu. Bu dönemde Eyyûbîler gibi Akkâ Kralı Henri de Champegne de barıştan yana tavır takındı. Selâhaddîn Eyyûbî döneminde yapılan Remle antlaşmasına riayet ederek sükunet ortamını muhafaza etmeye çalıştı. (İbnü'l-Esîr, 1987: XII, 113). Yıllarca devam eden uzun savaşlar, ekonomik buhranlara ve askerler arasında yılgınlığa sebep olduğundan Akka Kralı ve Suriye Baronları Müslümanlarla savaşmanın gereksiz olduğu kanısındaydı. Zira bu liderler oldukça maliyetli bir savaşa girmektense, zahirde Müslümanlarla uzlaşmayı, fakat aslında iyi düşünülmüş bir siyasetle Eyyûbî melik ve hâkimlerinin arasındaki ihtilaflardan yararlanarak onları birbirlerini kırdırma amacını güttüler (Runcıman, 2008: III, 80).

Eyyûbî Devleti ile münasebette bulunan Haçlı krallıklarının² yanı sıra, Suriye bölgesinde Haçlı devletlerinden bağımsız, emirlerini sadece Papa'dan alan ve özerk güç oluşturan şövalye tarikatları bulunuyordu (Molin. 1995: 425; Şeşen, 1994a: 19).

² Bölgedeki Haçlı Krallıkları; Antakya Prinkepsliği (1098-1268), Kudüs Krallığı(1099-1291), Trablus Kontluğu (1109-1289), Kıbrıs Haçlı Krallığı (1192-1489)'dir. Bahsi geçen krallıkların altında ise çok sayıda senyörlük bulunmaktaydı. Bunlar, Taberiye yahut Celile Senyörlükleri, Kaysariyye (Ce'sare'a) Senyörlüğü, Toron Senyörlüğü, Remle (Rama) ve Ibelin Senyörlükleri , Cübeyl (Giblet) Senyörlüğü, Beyrût Senyörlüğü, Saydâ (Sidon) Senyörlüğü , Yafâ Kontluğu, Montréal (Mâverây Ürdün) Senyörlüğüdür. Detaylı bilgi için bk. Öztuna, Yılmaz. (1996). Devletler ve Hânedanlar, İlk Çağ Asya ve Afrika Devletleri, III, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 500;506-517.

İslâm kaynaklarında Dâviye (Templier), ve İsbîtarîyye (Hospitalier) şeklinde zikredilen bu şövalye tarikatları (Şeşen, 1994a: 19-21) bölgede meskûn Hristiyanların aksine her fırsatta Doğudaki Haçlı liderlerini ve Avrupa'yı Müslümanlara karşı kışkırtmakta ve Haçlı seferleri düzenlenmesi için teşvik etmekteydiler (Barber-Bate, 2010: 118). Bilâd-ı Şâm'daki Hristiyan halk ise yaşam şekilleriyle Müslümanlara benzemeye başlamıştı. Batı Hristiyanlarından nefret ediyorlar, Avrupalıların hâkimiyetinden Müslümanlara tabî olmak onlar için büyük bir sorun teşkil etmiyordu. Hatta büyük liman kentlerinde yaşayan çoğu toplum kendi dillerine yabancılaşarak Arap dilini kullanmaktaydı (Barber-Bate, 2010: 105-108; Van Cleve, 1969: 381-382).

Doğu'daki Hristiyanların Müslümanlarla barışı muhafaza etme çabalarına rağmen 1197-1198 yılları arasında bir Haçlı seferi gerçekleşti. Üçüncü Haçlı seferi sırasında Kutsal Roma-Germen İmparatoru Friedrich Barbarosa'nın liderliğindeki Almanların bir varlık gösterememesi üzerine Doğu'daki Alman nüfuzunu kurtarmak amacıyla Kutsal Roma Germen İmparatoru VI. Henry'nin önderliğinde gerçekleşen Alman Haçlı Seferi, her ne kadar küçük bir teşebbüs olarak yansıtılsa da konu üzerine araştırmalarda bulunan Loud, Doğu'ya intikal eden asker sayısının 1189-1190 yıllarındaki Friedrich Barbarosa'nın seferinden daha küçük olmadığını savunur(Loud, 2014: 143-144). Bu Alman Haçlı seferinin akıbeti de Friedrich Barbarossa'nın seferine benzemiştir. Mısır naibi Melik Âdil'in savunması karşısında yorulan ve yılgınlığa düşen Haçlılar, Alman imparatoru Henry'in ölüm haberiyle ülkelerine dönmüşlerdir. (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1952: VIII /II, 455: İbn Vâsıl, 1960, III, 76).

Melik Âdil ve Haçlılar

Selâhaddîn Eyyûbî'nin kardeşi Melik Âdil, Hristiyanlara düşmanlık beslemeyip onlara müsamaha gösterdi. Akkâ Kralı II. Amury de Lusingnan arasında 1198'de 5 yıl 8 ay geçerli bir barış anlaşması imzalanmıştı. Bu sulh, Melik Âdil'e Mısır sultanı Melik Aziz'in ölmesiyle gerçekleşen iktidar mücadelesinde büyük avantaj sağladı. 1200 yılında Selâhaddîn Eyyûbî'nin kardeşi Melik Âdil'in sultan olmasıyla birlikte Haçlı devletleri yeni bir döneme girdi. Melik Âdil'in zamanı Selâhaddîn dönemine nispeten haçlılara özgür hareket etme imkânı tanıdı. Selâhaddîn Eyyûbi dönemindeki Haçlı seferleri onun otoritesi için bir tehdit oluşturmuyordu. Melik Âdil için ise durum farklılık arz etmekteydi. Melik Âdil, Eyyûbi idaresini tek elde toplamasına rağmen Selâhaddîn dönemindeki uzun savaşlar vasal devletlerin ve meliklerin bağılıklarını zorlamaktaydı. Bununla birlikte Selâhaddîn dönemindeki aralıksız savaşlar sonraki dönemlerde ağır mali ve finansal sorunlara neden oldu. Bu cihetle Melik Âdil, Haçlılarla ticari ilişkiler kurarak devletin hazinesini dolu tutmaya çalıştı. Yeni bir seferle karşılaşması kaçınılmaz olduğu takdirde ise asayiş ve refahı sağlayarak Haçlı seferlerine en kudretli şekilde karşı koymayı planladı. Melik Âdil, İtalyan şehir devletleri ve Venedik'i yanına çekerek hem Haçlıları büyük deniz gücünden mahrum bırakmayı, hem de onlarla ticaret yapmaya çalıştı. Bu tasavvuru üzerine İtalyan tüccarların Mısır'a yerleşmesini teşvik etti. Venedik ve İtalyan şehir devletleriyle akt ettiği ticaret antlaşmaları vasıtasıyla onlara ayrıcalıklar sağladı. Buna karşılık Avrupa'nın Mısır'a karşı girişeceği hiçbir seferi desteklememelerini istedi

(Runcıman, 2008: III, 101; Humpreys, 2015: 132-133). Melik Âdil, Dördüncü Haçlı seferi hazırlıklarını haber aldığı Venedik Doğu'na elçiler göndererek Haçlıları Mısır üzerine yürümekten alıkoyması halinde Venediklilere İskenderiye'de ayrıcalıklar tanımayı ve büyük miktarlarda ödeme yapmayı teklif etti (Ernoul, 2019: 254). Melik Âdil'in diplomasideki bu başarısıyla 1202 yılı sonlarında Dördüncü Haçlı seferinin öncü birlikleri Akka'ya ulaşmasına rağmen Venedik'te toplanan ana ordu İstanbul'a yönelmiştir (Ernoul, 2019, 258: Şeşen, 2012c: 99).

Melik Âdil döneminde Avrupa'nın teşebbüs ettiği diğer bir sefer girişimi ise 1212 yılında vuku bulan Çocuk Haçlı seferiydi. Çocuklar Filistin'e ulaşmadan son bulan seferde çocukların birçoğu yollarda telef oldu. Bir kısmı ise tacirler tarafından kaçırılarak köle pazarlarında satıldılar (Zacour, 1969: 336; Dickson, 2008: 146).

1210 yılında Kudüs Kralı olan Jean de Brienne seleflerinin aksine Haçlı seferi fikrine sıcak bakmaktaydı. Ancak ticari çıkarlarını kaybetmekten korktuğundan, Avrupa ordularının desteği olmadan Müslümanlara saldırmaya cesaret edememekteydi. Eyyûbî sultanı Melik Âdil'in istikrarı yakalama ve barışı sürdürme çabalarına rağmen Kudüs Kralı Jean de Brienne'nin teşvikinin de etkisiyle Avrupa'daki Latinler büyük bir sefer hazırlığına giriştiler. 1217–1221 yılları arasında Mısır'ı hedef alan Beşinci Haçlı seferi gerçekleştirildi. Haçlı orduları 1218 yılında Dimyat'ın anahtarı hükmündeki Silsile burcunu ele geçirdiklerinde zaten 70'li yaşlarında olan Eyyûbî sultanı Melik Âdil, bu üzüntünün tesiri ile hayatını kaybetti. (İbnü'l Adîm, 1968: III, 184; el-Makrîzî,

1956: I/I, 190; 194; İbn Vâsıl, 1960: III, 270; Zehebî, 1998: XLIV, 20; en-Nüveyrî, XXIX, 2004: 52)

Melik Âdil, Haçlı seferleri gâilesiyle uğraşmamak için Haçlılar yapılan antlaşmalarda oldukça müsamahakâr davranmıştı. İtalyan şehir devletlerine verdiği ayrıcalıkların yanı sıra 1198 yılında Haçlılara Cübeyl, Beyrut ve Sayda'nın bir kısmını bıraktı (Âmr, 2002: 89; Stevenson, 1907: 295-296; Humpreys, 2015: 108). 1204 yılında Akka merkezli Kudüs Krallığı ile yaptığı antlaşmayla Sayda, Remle ve Lidde'nin bir kısmını Yafa'nın (İbnü'l-Esîr, 1987: XII, 165; İbn Vâsıl, 1960: III, 162; el-Makrîzî, 1956, I/I, 164; Ebü'l-Fidâ, 1286: 106) ve Nazareth'in (Humpreys, 2015: 134) tamamını Hristiyanlara bıraktığı gibi Kudüs'ü ziyarete gelen Hristiyan hacılar için kolaylıklar sağlayacağını vaat etmişti. Melik Âdil Kudüs kralıyla iyi şartlarda yaptığı bir antlaşmayla, Batı'dan Müslümanlar üzerine sefer tertibini önleyeceğini tasavvur etmişti (Runciman, 2008: III, 90) Bu cihetle Melik Âdil 1212 yılında Haçlılarla yaptığı antlaşmayı yeniledi (İbnü'l Adîm, 1968: III. 163). Onun bu girişimleri vasıtasıyla Haçlı seferleri fikri, Suriye'deki mûkim Hristiyanlarca benimsenmedi (Şeşen, 1995b: 22.) Ancak Suriye'deki Latinler her ne kadar bir Haçlı seferini desteklemeseler bile Haçlı seferleri sırasında çıkarları doğrultusunda Avrupalılar safında yer alarak Müslümanlara karşı savaşmışlardır.

Melik Kâmil ve Haçlılar

Beşinci Haçlı seferi devam ederken Mısır sultanı Melik Âdil'in ölmesi ülke içinde bir kaosa yol açmadı. Mısır önlerinde bulunan Haçlı ordularının yaratmış

olduğu tehlikeden dolayı Eyyûbî melikleri Melik Âdil'in oğlu ve varisi Melik Kâmil'in sultanlığını kabul etmek durumunda kaldılar (Şeşen, 2012c: 104). Melik Kâmil ise sefer boyunca iki korku arasında kaldı. Haçlıların Mısır'ı zapt edeceğinden korkarken diğer yandan hanedan üyelerinin kendine karşı savaş açacağından endişe etmekteydi (Barber-Bate, 2010: 114-115). Bu cihetle Melik Kâmil sefer sırasında büyük tavizler vererek bile olsa Haçlılarla sulh yapmaya çalıştı. Onun sunduğu teklif, Ürdün, Güney Lübnan ve Kuzey Suriye kaleleri hariç, Kudüs, Askalan, Taberiyye, Sayda, Cübeyl, Lazkiye, Hristiyan tutsakların salıverilmesini ve 30 yıllık bir mütarekeyi kapsamaktaydı (Barber-Bate, 2010: 118; Wendover, 1849, s. 422; Zehebî, 1998: XLIV, 29). Ancak Haçlılar Mâverâyü'dün'de bulunan Kerek ve Şevbek'e hâkim olmadan Kudüs'ü elde tutmak imkânsız olduğunu öne sürerek antlaşma maddelerini görüşmeden ret ettiler. (Amadi, 2015: 110; Wendover, 1849, s. 422; Runciman, 2008: III, 141-142).

Müslümanlarla savaşmak için kararlı olan Haçlıların Kasım 1219 Dimyat'ı zapt etmesi, Melik Kâmil'i yılgınlığa düşürmedi. Haçlıların büyük umut bağladıkları Beşinci Haçlı seferi; Mısır Sultanı Melik Kâmil, kardeşleri Dimaşk hakimi, Melik Muazzam, el-Cezire hakimi Melik Eşref ile Hama, Halep, Humus, Bal'bek meliklerinin müttefik İslam ordusu karşısında Haçlıların Ağustos 1221'de Mansure önlerinde büyük bir bir mağlubiyet almasıyla sonuçlandı (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1952: VIII /II, s. 620-621; Karakaş, & Özbek, 2021: 67). Hiçbir çıkış yolları kalmayan Haçlılar, Dimyat'ı tahliye etmeleri mukabilinde canlarının bağışlanmasını istediler (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1952: VIII

/II, s. 620: Amadi, 2015: 114; ; Donovan, 1950: 95). Eyyûbî Meliklerinin Haçlılara aman verilmemesine dair telkinlerine rağmen Melik Kâmil, Haçlıların canlarını bağışlayarak onlara 15 gün boyunca erzak yardımında bulundu ve güvenlik içinde Eyyûbî topraklarından çıkmalarını sağladı (İbn Vâsıl, 1972: IV, 97; ed-Devâdârî, 1976, VII, 211; Paterborn, 1971: 129)³.

Beşinci Haçlı seferi ordularının Mansure önlerindeki yenilgisinin ardından 1221 Ağustos sonlarında Haçlılarla 8 yıllık bir mütareke yapıldı.(Çelik, 2018, s. 197). Bu tarihten itibaren Altıncı Haçlı Seferi gerçekleşmesine ve küçük çaplı mücadeleler yaşanmasına rağmen taraflar arasındaki sükunet ortamı, 1238 yılında Melik Kâmil'in ölümüne kadar devam etti.

Beşinci Haçlı seferi ordularının Avrupa'ya dönmesinin üzerinden çok geçmeden Melik Kâmil ve kardeşlerinin arası açıldı. Melik Kâmil'in kardeşi Dimaşk hâkimi Melik Muazzam'ın dönemin güçlü simalarından Celalaeddin Harzemşah'a yanaşması Melik Kâmil'i endişelendirerek güçlü bir müttefik arayışına sevk etti. Melik Kâmil Beşinci Haçlı seferi

³ Melik Kâmil'in aciz halde bulunan Haçlılara yaptığı erzak yardımı Haçlı kroniklerine de yansımıştır. Oliver Melik Kâmil'in merhameti karşısından duyduğu şaşkınlığı şu sözlerle ifade etmiştir. "...Ana-babasını, oğullarını, kızlarını, kardeşlerini çeşitli türden işkencelerle öldürdüğümüz, mallarını dağıttığımız veya yurtlarından çıplak attığımız kimseler, Biz onların yurdunda bulunduğumuz ve bize istediğini yapma gücüne sahip oldukları halde biz aklıktan ölümlerine bizlere kendi rızıklarıyla can verdiler. Bu suretle biz büyük bir üzüntü içinde Dimyat limanından ayrıldık". bk. Paterborn, O., (1971). The capture of Damietta (Gavigan, J. J. trans. from the Latin). Philadelphia: University of Pennsylvania Press. s.138-139.

sırasında Doğu'ya teşvik etmesi beklenen Almanya ve Sicilya imparatoru Friedrich hakkında bir araştırma yapmış, Onun İslam dünyasına yakınlığını ve enteresan kişiliği hakkında haber almıştı (Maalof, 2012, s. 210). Bu cihetle Melik Kâmil 624 / 1226 güz aylarında Almanya ve Sicilya imparatoru II. Friedrich'e bir elçi göndererek kardeşi Melik Muazzam'a karşı ittifak teklif etti. Onun Suriye'de görünmesine karşılık Kudüs ve Selâhaddîn döneminde fethedilen bazı sahil beldelerini Hristiyanlara bırakmayı vaat etti (İbn Vâsıl, 1972: C. IV, 206: el-Makrîzî, 1956: C. I/I, 222). Melik Kâmil'in Friedrich'e elçi göndermesinin en önemli gerekçelerinden biri Friedrich'in sefer hazırlığında bulunduğu haberini almasıydı. Diğer yandan Celaleddin Harzemşah ve Melik Muazzam'ın ittifakı Eyyûbî devlet bütünlüğünü ve Melik Kâmil'in meşruiyetini tehdit etmekteydi (Özbek, 2018: s. 135). Melik Kâmil, Harezmi ve Dimaşk ittifakına karşı vasal beyler tarafından desteklenmesine rağmen bu kuvvetler ne Harezmi-Dimaşk kuvvetlerine ne de Haçlılara karşı yeterli seviyedeydi. Ayrıca Melik Kâmil Beşinci Haçlı seferi sırasında diğer İslam devletlerinden yardım almadığı gibi Abbasi Halifeliği Melik Kâmil'in tüm yardım çağrılarına rağmen destek göndermedi (Öztürk, 2013: 92-93). Bu suretle Melik Kâmil, II. Friedrich'e elçi göndererek hem meşruiyetini sağlamayı hem de vuku bulacak yeni bir Haçlı seferi gâilesinden kurtulmayı amaçladı.

Melik Kâmil döneminde vuku bulan Altıncı Haçlı seferi ise diplomasi yoluyla çözüme kavuşması ve Kudüs'ün savaşılmadan Hristiyanlara bırakılması bakımından Haçlı seferleri tarihinde bir istisnayı kapsamaktadır. Mısır Sultanı ve Sicilya

İmparatorunun uzun süren müzakereleri neticesinde 18 Şubat 1229 tarihinde Kubbetü's-Sahra ve Mescid-i Aksa'nın bulunduğu Haremü'ş Şerif Müslümanların elinde kalması şartıyla Kudüs, Beytullahim, Nasıra ve Sayda'nın Hristiyanlara bırakıldığı Yafa antlaşması akdedildi (İbn Vâsıl, 1972: IV, 241; el-Makrîzî, 1956: I/I, 230; Ebü'l-Fidâ, 1286: III, s. 141). Ancak bu antlaşma Hristiyanlarla Müslümanların ittifakının bir sonucu olduğundan ne İslam dünyasında (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1952: VIII/II, 654; İbn Vâsıl, 1972: IV, 243; el-Makrîzî, 1956: I/I, 231; Zehebî, 1998: XLV, 32) ne de Papalık nezdinde (Kantarowicz, 1957: s. 188; Nomiku, 1997: 63) kabul görmedi. Böylece Melik Kâmil dönemi biri oldukça büyük savaşların ve can kayıplarının yaşandığı Beşinci Haçlı seferi ile diplomasi ile stratejik olan noktaların dışında Selâhaddîn Eyyûbî döneminde fethedilen bir çok yerin Hristiyanlara bırakıldığı Altıncı Haçlı seferi olmak üzere iki büyük Haçlı seferine şahitlik etmiş oldu.

Melik Kâmil döneminde Hristiyanlara iyi muamelede bulunmuştu. Babası Melik Âdil Mısır genelinde ticareti teşvik etmiş, bu suretle Eyyûbî Devleti'nin ticari kaynaklarını artırmıştı. 1211 yılında İskenderiye'de yaklaşık 3 bin tüccar bulunuyordu. Melik Kâmil bunun ülkesine sağladığı faydayı kavradığından ticareti desteklemekte ve ülkesinin refahını teminat altına almaya çalışmakla babasının politikasını izlemişti (el-Hâyk, 2006: C. II, 271-274). Ancak Melik Kâmil'in tüm sulh çabalarına rağmen Haçlılarla 4 yıl boyunca Beşinci Haçlı seferi sırasından savaşmaya mecbur kaldı. Sıbt İbnü'l Cevzî, Beşinci Haçlı seferi sırasında sultanın hazinesinde ne bir kalem ne de kullanılmadık askeri

malzeme bırakmadığını kaydetmesi (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 1952: VIII/II, 705) aslında bu savaşların Eyyûbî Devleti'ne getirdiği mali yükü ve dolayısıyla Eyyûbî sultanlarının neden Haçlılarla sulhu tercih ettiklerine açıklık getirmektedir.

Melik Kâmil, diğer dinlere hoşgörölü, batı dillerine ve ilimlerine karşı meraklı olması Hristiyanlara tavrı Batı kroniklerine de yansımıştır. Runcıman, 1212 Haçlı seferinin ardından tacirlerin eline geçen Hristiyan çocuklar köle pazarlarında satılmaya başladığında Mısır valiliği döneminde Melik Kâmil'in okuma yazma bilen Hristiyan çocukları, öğretmen, tercüman ve katip olarak istihdam etmek üzere satın aldığını, Kahire'de iyi bir hayat süren bu çocuklara Melik Kâmil ve adamları tarafından dinlerini değiştirmeleri hususunda hiçbir baskı yapılmadığını Haçlı kroniklerine dayanarak yansıtmıştır (Runcıman, 2008: C. 3, 127; Zacour, 1969: 336). Melik Kâmil yaptığı işlerde yeni bir Haçlı seferini hesaba katarak hareket ettiğinden Haçlılarla münasebeti de bu çerçevede olmuş, kendisine güçlük çıkarmadığı sürece onlarla savaşmamıştır. Melik Kâmil gibi diğer Eyyûbî melikleri de Haçlılarla gereksiz savaşlara girmekten kaçınmışlar ve sulh yapılması konusunda Melik Kâmil'i desteklemişlerdir (Ernoul, 2019: 327).

Melik Sâlih Necmeddîn ve Haçlılar

Melik Kâmil'in 1238 yılında ölümünün ardından yerine velihti II. Melik Âdil geçti. Melik Âdil'in kısa Eyyûbî sultanlığı sırasından Navarra Kralı ve Champagne Kontu Theobald'ın Haçlı Seferi vuku buldu. Eyyûbî Devleti bahsi geçen Haçlı seferiyle mücadele ettiği sırada (Haziran 1240) Melik Sâlih

Necmeddin Melik Âdil'i devirerek sultan oldu (İbnü'l Adîm, 1968: III, 247; el-Makrîzî, 1956: I/I, 297) Navarra Kralı'nın seferinin tasfiye edilmesinin üzerinden çok geçmeden Melik Sâlih Necmeddîn saltanatı sırasında Richard of Cornwall idaresindeki Haçlılar 1240 Ekim ayında Eyyûbî topraklarına ulaştılar (Matthew, 1852: 308; Amadi, 2015: 182).

Eyyûbî hakimlerinin öncelikli siyasetleri ülke içinde otoritesini sağlamaktı. Bu kapsamda meşruiyetini tesis etmek isteyen Sultan ve birbirlerine üstünlük sağlamak isteyen Eyyubi melikleri dış güçlerinden desteğini aradığından bu dönemde Haçlılarla ittifak kurmak oldukça meşru görüldü. Navarra Kralı Thebold ve Richard of Cornwall'ın seferi sırasında Eyyûbî melikleri, Haçlılar ve Harezmlileri birbirlerine karşı kullandılar. Melik Sâlih'in Mısır sultanı olmasının akabinde amcası Dimaşk hükümdarı İsmail ile on yıl sürecek bir hâkimiyet mücadelesi başladı. Değişen ittifaklar çerçevesinde bu mücadeleyi, Haçlı-Dimaşk ittifakına karşı Harezmlilerle ittifak kuran Mısır sultanı Melik Sâlih kazandı.

Melik Sâlih döneminde Kudüs'ün Haçlıların elinden alınarak Mısır sultanının müttefiki Harezmlilerin şehirde yaşayanları öldürmesi, Haçlı ordularının Gazze savaşında neredeyse tamamına yakının imha edilmesi ve Melik Sâlih'in bölgedeki Haçlılara karşı geniş bir harekâta girişmesi Avrupa'da büyük yankı uyandırarak Fransa kralı IX. Louis'in seferi olarak da anılan Yedinci Haçlı seferine neden oldu (Ganîm, 1990: 102). Melik Sâlih, siyasi birliğini sağlamasının ardından, selefleri Melik Âdil ve Melik Kâmil'in Haçlı siyasetinin aksine bir rol oynayarak Bilâd-ı Şâm'daki meskûn Hristiyanlara yöneldi. Melik Sâlih,

Selâhaddin Eyyûbî gibi siyasi birliğini sağlamasının ardından bölgedeki Haçlılara karşı geniş bir harekate girişmişti. Bunun zemininde Melik Âdil ve Melik Kâmil döneminde Haçlılara gösterilen müsamahaya rağmen Eyyûbî topraklarının Haçlıların hedefi olmasıyla açıklanabilir. Zira bahsi geçen hükümdarlar giriştikleri her harekâta yeni bir Haçlı seferi olasılığını göz önünde bulundurarak hareket etmelerine rağmen Haçlı seferleri devam etti. Diğer yandan 1226 yılında Melik Kâmil ve Sicilya imparatoru arasında başlayan ittifak, Mısır ve Sicilya arasında bağlılık olarak kendini göstermeye devam etmekteydi. Kilise ve Avrupa tarafından İslam devletleri ile münasebeti dolayısıyla her fırsatta uyarılan İmparator II. Friedrich, Melik Sâlih'e gizlilik içerisinde yeni bir Haçlı seferinin hazırlığını ve mücadeleye hazır olmasını bildiren bir elçi gönderdi (İbn Vâsıl, 1972: IV, 247) Hatta sefer hazırlıklarını sekteye uğratmak maksadıyla Avrupa içlerine saldırı bile düzenlemişti (el-Hatîb, 2001, s. 305) Bu cihetle yeni bir Haçlı seferinin duyumunu alan Mısır sultanı kaybedecek bir şeyin olmadığını hesap etmiş olmalıdır.

Melik Sâlih ise saltanatının ilk dönemlerinde Navarra Kralı ve Champagne Kontu Theobald ve Richard of Cornwall'ın seferine karşı mücadele etti. Bu Haçlı seferleriyle güçlenen bölgedeki Haçlılar, Eyyûbî melikleri arasında ihtilaf ve ittifaklara karışarak devlet bütünlüğünü tehlikeye attılar. Eyyûbî devletinin karşı koyduğu Latinlerin son seferi Yedinci Haçlı seferiydi. Melik Sâlih sefer sırasında hayatını kaybetti. Fransa kralı IX. Louis'in idaresindeki Haçlılar ise 1250'de Şubat ayında büyük bir mağlubiyet alarak neredeyse

tamamına yakını imha edildi (Basuğuy, 2017: 161-201).

Sonuç

Selâhaddîn Eyyûbî'nin halefleri döneminde Alman Haçlı seferi, Beşinci Haçlı seferi, Altıncı Haçlı Seferi, Navarra Kralı ve Champagne Kontu Theobald ve Richard of Cornwall'un seferi Eyyûbî topraklarını hedef almıştır. Zikredilen Haçlı seferleri dışında Dördüncü Haçlı seferinin öncü birlikleri de Eyyûbî hakimiyetindeki topraklara girmiş ve tahribatta bulunmuştur. Kudüs'ü geri almak propagandası ile girişilen Çocuk Haçlı seferi ise sefer sırasında çocukların birçoğunun hayatını kaybetmesinden dolayı Eyyûbî Devletini etkilememiştir. Melik Âdil ve Melik Kâmil dönemlerinde bölgeye bir Haçlı seferi çekmemek ve ticaret gelirleriyle refahı artırmak maksadıyla Doğu'da meskûn Haçlılara zorunlu kalmadıkça dokunulmamış, sulh yolu izlenmiştir. Bahsi geçen iki hükümdarın döneminde Haçlılar ile münasebetler, cihat fikri gibi değer ve ekonomik çıkarların birbirlerinin yerini aldığı bir zaman aralığı olmuştur. Diğer yandan Melik Kâmil döneminde kurulan Sicilya-Mısır ittifakı Eyyûbîlerin Haçlılarla kurduğu ilk büyük müttefiklik olmakla birlikte, bu ittifakın Melik Kâmil'in ölümünden sonra da devam ettiği anlaşılmaktadır. Melik Sâlih döneminde ise Haçlılarla ittifak meşru görülmeye başlanmıştır. Otoritesini sağlamlaştırmasının ardından Haçlılara yönelen Melik Sâlih'in Haçlı siyaseti, bu yönüyle bir bakıma Selâhaddîn Eyyûbî'nin politikasıyla benzerlik göstermiştir. Selâhaddîn Eyyûbî'den sonraki Eyyûbî sultanlarının bölgede yaşayan Haçlılara karşı

politikaları değişkenlik göstermesine rağmen ülke bütünlüğünü tehdit eden Haçlı seferlerine karşı aynı görüş ve kararlılıkla sağlam bir duruş sergilemişlerdir. Diğer yandan Haçlı seferleri mevcut Haçlı devletlerine yardım etmekten çok sıkıntıya sebep olmuştur. Haçlıların bu seferler sırasında en büyük kazanımları diplomasiyi kullandıkları Altıncı Haçlı seferi olmuş, bunun dışındaki savaşların vuku bulduğu diğer seferler ise Haçlılar açısından hüsrarla sonuçlanmıştır. Haçlı seferleri bölgedeki Haçlı devletlerini yıpratıp zayıflatarak yıkılış süreçlerini katkı sağlamıştır. Zira Hittin savaşına benzetilen 1244 yılında gerçekleşen Gazze savaşıyla Haçlı ordularının neredeyse büyük bir bölümünün yok edilmesinden sonra bölgedeki en önemli Haçlı gücü Kudüs Krallığı, bir daha toparlanamamış, 1291'deki düşüşüne kadar varlığını devam ettirmeye çalışmıştır. Haçlılar karşısındaki Eyyûbîlerin, dönemin şartlarına uygun olarak gerek Haçlı seferlerine karşı tutumu gerekse mahalli Latinlere karşı tavrı, oldukça istikrarlı olduğu ve bölgedeki Haçlı devletlerinin yıkılış sürecini başlattığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Amadi. (2015). The Chronicle of Amadi (From the Italian to Eng. trc. Coureas. N. and Edbury. P. trans.). Nicosia.

Âmr, Sâmiyye. (2002), Sâlîbiyyûn fî Filistîn Bilâdü's-Şâm. Lübnan: 'Ayn el-Drâsât ve el-Bahûs el-İnsâniyye ve el İctimâiyye.

Barber, M. & Bate, K. (2010). Letters From the East, Crusaders Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centuries. (Trans). Ashgate.

Basuğuy, Bedrettin. (2017). Yedinci Haçlı Seferi: el-Melikü'l-Muazzam Tûrânşâh, Saint Louis ve Mansûra Savaşı. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: V Sayı: 10 (2), 161-201.

Çelik, Sebahattin. (2018). Beşinci Haçlı Seferi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.

Dickson, Gary. (2008). The Children's Crusade, Medieval History Modern Mythistory. New York: Palgrave Macmillan.

Ebü'l-Fidâ, İ. (1286). el-Muhtasar fî Ahbâr el-Beşer (C. III). Kahire

el-Hatîb, İ. Y. (2001). el-Kudüs Beyne Etmâ' es-Salibiyyîn ve Tefrît el-Melik Kâmil el-Eyyûbiyyî. Amman.

el-Makrîzî, T. A. (1956). Kitâb el-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk. (C. I/I). (Ziyâde M. M. Yay.). Kahire.

en-Nüveyrî, Ş. A. (2004). Nihâyetü'l Ereb fî Fünûni'l Edeb (C. XXIX.). (Feyyâz M. H. thk.). Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye

Ernoul. (2019). Ernoul Kroniği (A. D. Altınbaş, Çev.). İstanbul: Kronik Kitap.

ez-Zehebî, Ş. M. (1998). Târîhü'l İslâm. (C. XLV.). (A. Temurî, thk.). Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l Arabî.

Ganîm. İsmet. (1990). ed-Devletü'l Eyyûbiyye ve Sâlibiyyûn, Yayınlanmış Doktora Tezi. Câmî'atü'l İskenderiyye, Dârü'l Ma'rifetü'l-Câmiyye.

Hardwicke, Mary D. (1969). The Crusader States, 1192- 1243 (K.M. Setton, General Ed.) A History Of The Crusades, Vol: 2., (ss. 522-557). London: The University Of Wisconsin Press.

Hillenbrand, Carole. (2012). Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri. (N. Elhüseyni, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Humphreys, R. S. (1977a). From Saladin to Mongols the Ayyubids of Damascus (1193-1260). New York: State University of New York Press Albany.

Humphreys, R. Stephen. (2007b). XIII. Yüzyılda Eyyûbîler, Memlûkler ve Latin Doğu. (M. Kılıç, Çev.) C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI/1, 359-378.

İbn Aybek, ed-Devâdârî. (1976). Kenzü'd-Dürr ve Câmi' u'l-Gurer. (C. V). (Said 'Abdülfettah 'Âşûr Thk.). Kahire.

İbn Vâsıl, C. M., (1960;1972). Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâr-ı Benî Eyyûb (C. III.), (C. eş-Şeyâl, thk.); (C. IV), (er-Rabie, H.- 'Âşûr, A. thk.). Kahire.

İbnü'l Adîm, K. Ö. (1968). Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb. (C.III). (ed-Dehhân S. thk.). Dimaşk.

İbnü'l Esîr. (1987). İslam Tarihi (C. XII). (A. Özaydın, Çev.). İstanbul: Bahar Yay.

Jackson, Peter. (2007). The Seventh Crusade 1244–1254. Sources and Documents. Surrey: Ashgate Publishing.

Karakaş, Ş. & Özbek, S. (2021). VI. Haçlı Seferi Gölgesinde Kutsal Roma İmparatoru II. Friedrich Ve Eyyûbî Sultanı Melik Kâmil Dostluğu, USAD, Güz 2021; (15): 63-86.

Loud, G.A (2014). The German Crusade of 1197–1198. Crusades, 13 (1). pp. 143-172.

Maalof Amin,(2006). Arapların Gözünden Haçlı Seferleri. (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: YKY.

Molin, B. Kristian (1995). The Role of Castles in The Political and Military History of The Crusader States and the Levant 1187 to 1380. Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Leeds School of History, Leeds.

Özbek, S. (2018). Selçuklu-Eyyubî ilişkileri (1175-1250). Ankara: Berikan Yayınevi.

Öztürk, Murat. (2013). Zâhir-Biemrillâh. DİA, (C. XLIV). s. 92-93.

Painter, Sidney. (1969). The Crusade Of Theobald Of Champagne and Richard Of Cornwall 1239- 1241 (K.M. Setton, General Ed.) A History Of The Crusades, Vol: 2., (ss. 463-487). London: The University Of Wisconsin Press.

Paterborn, O. (1971). The Capture of Damietta (Gavigan, J. J. trans. from the Latin). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Runciman, S. (2008). Haçlı Seferleri Tarihi (C. III) (F. Işıltan, çev.). Ankara: TTK.

Sıbt İbnü'l-Cevzî. (1371/ 1952). Mir'at el-Zaman fî Tarihü'l-Ayân. (C. VIII/II). Haydarabad.

Stevenson, M. A. (1907). The Crusaders in the East. Cambridge University Press.

Şeşen, R. (1994a). Dâviyye ve İsbîtiyye. DİA. IX. ss.(19-21).

Şeşen, R. (1995b). Eyyûbîler. DİA., XII. ss. 20-31

Şeşen, R. (2012c). Eyyûbiler (1169-1260). İstanbul: İsam Yay..

Van Cleve, T. C. (1975). The Crusade of Frederick II. (K.M. Setton, General Ed.) A History Of The Crusades, Vol: 2., (ss. 377-429). London: The University Of Wisconsin Press.

Wendover, R. (1849). Flowers of History, (comprising the history of England from the descent of the Saxons to A.D. 1235) (J. A. Giles, İngilizce trc.). London.

Zacour, Norman P. (1969). The Children's Crusade, (K.M. Setton, General Ed.) A History Of The Crusades, Vol: 2., (ss. 325-343). London: The University Of Wisconsin Press.

MAHTUMKULU'NUN ESERLERİNDEKİ BAZI DEYİMLERİN ETİMOLOJİSİ

The Etymology of Some Phraseological Units in Magtymguly's Works

Tagandurdy BEKJÄYEV

Dr. Öğr. Üyesi, Mahtumkulu Türkmen Devlet
Üniversitesi, Türkmen Dili ve Edebiyatı Fakültesi,
Türkmen Dili Bölümü, TÜRKMENİSTAN,
taganbekje@gmail.com

Abstract

The phraseological units in a language are of great importance to study the history, life properties, national peculiarities of the nation speaking in that language. The phraseological units originate from, mainly, ancient beliefs, religious attitudes, traditions, legends, historical events, similarities, wise words of the famous individuals of the nation. Besides, there are also phraseological units borrowed from other languages.

One should note that the phraseological units play an important role in studying the history of a language. We can bring to light the peculiarities of a language of that period by studying the phraseological units which are met in the works of the famous persons who used to live in different periods of the history. The scientific analysis of the phraseological units used in the works of Magtymguly, a great philosopher and poet of XVIII century, founder of the literary Turkmen language, show versatility of sources of their origin.

It is necessary to pay attention to the words in the phraseological units met in the works of the poet. Because those words are important in order to define the origin of the phraseological units.

Keywords: Magtymguly, the Turkmen language, phraseological unit.

Dünya dillerinin tümünde yaygın olan deyimler, o dili konuşan kişilerin milli kimliğini yansıtmada büyük önem taşımaktadır. Deyimlerde, halkın yaşamı ve kültürü ile ilgili zengin tarihsel deneyim içerir. Bunların doğru ve yerinde kullanımı, konuşmaya tekrarlanmayacak özellik, hassaten-de sanatsal bir keskinlik kazandırır.

Dilimizde deyimisel birimlerin tarihi üzerine yapılan bir araştırma, Türkmen halk kültürünün diğer halklara özgü olmayan yönlerini ortaya koymaktadır. Deyimlerin tarihsel ve etimolojik incelemeleri, onların anlamlarını daha derinden anlamamızı ve bunları söylemde uygun şekilde kullanmamızı sağlar.

Türkmen dilindeki deyim birimlerinin kökenlerine baktığınızda, bazılarının folklora ait bilmecelerin, atasözlerinin, masalların, rivayetlerin, kıssalara ve de dini kitapların temeline dayandığını görmek mümkündür. Bu tür deyimlere, Türkmen halkının büyük bilge şairi Mahtumkulu’Nun şiirlerinde bulunabilir.

Mahtumkulu’nun şiirlerindeki bazı deyimlerin oluşum özellikleri ile ilgili ilgide duyanlar bunu daha da beyan ediyor (Bekjâyew, 2016). Şairin “Daş döker” adlı şiirinde şu satırlar vardır (Magtymguly. 2012: 285):

Bedasyl götermez baş gün mesligi,
Kelpežä ýuwturmaz aždär maslygy,
Bilgil, uzak gitmez **äýy dostlugy**,
Gahry gelse, depäň üzre daş döker.

Şiirde geçen “ayı dostluğu” deyimini, “Türkmen dilinin deyimisel sözlüğünde”: “beklenti ilişkisi, saçmalıklara dayalı dostluk, yüzeysel dostluk” (Türkmen Diliniñ

Frazeologik Sözlüğü. 1976: 21) diye anlatılan “Ayı dostluğu” söz oluşumun ortaya çıkması ile ilişkili Türkmenler arasında şu hikaye anlatılır: “Eski zamanlarda insan ile ayı arkadaş olmuşlar. Bir gün ayı adamı evine davet eder. Oturup yemek yedikten sonra kişi dinlenmek için uykuya dalar. O anda uyuyan adamın yüzüne bir sinek konur. Ayı birkaç kez sineği kovalar. Ancak sinek yine adamın yüzüne konar. Ayı buna çok sinirlenir ve sineği öldürmek için eline büyük bir taş atar. Sonuç olarak insanlar da sineklerle birlikte ölüyor”. Bu anlatının halk arasında yayılıp, “Ayı dostluğu” deyimini oluşmasına neden olmuştur.

XVIII. yüzyılın büyük filozof şairi, Türkmen edebî dilinin kurucusu Mahtumkulu’nun eserlerinde bulunan deyimlerin bilimsel analizi, onların ortaya çıkış kaynaklarının çok yönlü olduğunu göstermektedir. Şairin eserinde kullandığı deyimlerin dizisindeki kelimelere de dikkat etmek önemlidir. Çünkü bu kelimeler, deyimlerin gerçek köklerini belirlemede önemlidir. Örneğin, Mahtumkulu’nun “Kürs Çıkar” adlı şiirinde şu satırları içerir (Magtymguly. 2012: 145).

Magtymguly aýdar, bir zat bilmezem,
Işler bardyr, hötdesinden gelmezem,
Eý, ýaranlar, bu nädendir, bilmezem,
Hydyr diýip el urdugym, hyrs çykar.

Şiirin beytinin “Hızır deyip el vurduğum, hırs çıkar” diye biten son satırı Türkmen dilinde “Hızır dediğim hırs çıkar” şeklinde kullanılmaktadır. Bu deyim “iyi dediğin, kötü çıkmak, beklediğin çıkmamak, aldanmaktır” anlamına gelmektedir. Deyimin dizime adı girmiş olan Hızır kimdir? “Hırs/Açgözlülük” kelimesinin anlamı nedir? “Hızır” Arapça’da “Hızır” şeklinde kullanılır ve “yeşil, açık yeşil alan” ve de

peygamber anlamlarına gelir. Hıdır, Türkmen halkı arasında yaygın olan anlayışa göre sadece iyilik yapmak, sapıklara yol göstermek, zor zamanlardan geçenlere yardım etmek, nimet ve zenginlik vermekle meşgul olan kutsal bir sufidir. “Hırs” kelimesi ise “nefsine uymak, mal, zenginlik uğrunda açgözlülük etmek” anlamına gelir.

Bu, Mahtumkulu’dan eserlerinden örnek olarak getirilen deyim “Hıdır” ve “hırs” kelimelerinin bir birine karşı koyulmasının temelinde ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Hıdır-hayır-sahavet-bereket, hırs-kötü nefis sahibi, mal-dünyanın kölesidir. XVIII. yüzyılda Mahtumkulu’nun eserine tam olarak giren “Hıdır dediğim hırs çıkar” deyiminin ortaya çıkma dönemi, daha eski yüzyıllara kadar uzandığı söylenebilir.

Şairin şiirlerinde Türkmen halkının asırlar aşarak dilden dile geçerek gelen “Köroğlu” destanından kaynaklanan düz anlatımlara da denk gelmektedir. Mahtumkulu’nun “Görülsin indi” adlı şiirinin dörtlüğünde “kurt oyunu” deyimini vardır (Magtymguly, 2012: 32):

Ozal başda Jepbar bar etdi ýokdan,
Niçäni nurundan, köpi toprakdan,
Habar geldi, dostlar, ýakyn-yrakdan,
Duşmana **gurt oýny** gurulsyn indi

Son olarak mecaz anlama sahip olup, deyime dönüşen bu anlatma ilk anda, “Köroğlu” destanda savaş eğitiminin bir görünüşünü anlatmaktadır. Biz buna destandan alınan örnek aracılığıyla anlamak mümkündür: “Maslahatı ben bulsam, yiğitler, biz burada iki bölünmeli, bir bölümümüzü bu dağın yamacındaki patikada bile hızlı bir şekilde gidip, düşmanın yanından varmalı, yine bir bölümümüzü de

düşmanın arkasından yetip, ensesinden vurmali. İşte iki bölüm bir yerden dökülse, yorulup devam eden yığın paniğe kapılıp, her tarafa kaçır, ondan sonra düşmanın ipine binde yetenini kılıcın ucu ile onuna ve tersine kakta git. İşte buna Köroğlu'nun "kurt oyunu" denilmektedir. (Görogly. 2012: 411).

"Kurt oyunu" deyini sonluğu ile anlam genişlemesini olup, "savaşmak, savaşarak rakibini yenmek, yok etmek" anlamlarına sahip oluyor. Türkmen dilinin deyimsel sözlüğünde, bu anlatı "Kurt oyunu kurmak" (Türkmen Diliniň Frazologik Sözlügi. 1976: 130) şeklinde, Mahtumkulu'nun bir şiirinde de değiştirilmeden verilmiştir.

VII. yüzyıl civarında Arap edebiyatında ortaya çıkan (Крачковский, 1946: 55) Mecnun hakkındaki şiirlere dayanan Leyli-Mecnun hikayesi, yüzyıllar boyunca Nizamy Gencevi'nin (1141-1209), Emir Hosrov Dehlevi'nin (1253-1325), Abdurahman Cami'nin (1414-1492), Alisher Nevai'nin (1441-1501), Muhammed Fuzuli'nin (ö. 1555/56), Nurmuhammed Andalib'in (1660-1740) eserlerinde bir başyapıt halini almıştır. Bu anlatıya göre, asıl ismi Kayıs olan, Arapların Beni Amir kabilesinden bir genç yiğit, Leyli adında bir kıza aşık oluyor. Mecnun, Leyli'nin babası ona karşı olduğu için onunla evlenemiyor. Böylece Mecnun çıldırıp, hayvanlar arasında yaşar. Leyli de Mecnun'dan ayrılmasından dolayı hastalıktan ölüyor. Leyli'nin vefat ettiğini duyan Mecnun, onun mezarının başında bir süre ağladı ve orada ölüyor. O da Leyli'nin yanına defnediyorlar.

Mahtumkulu'nun eserlerinde Leyli-Mecnun'a birçok gönderme vardır. şairin "Uç kıldı" adlı şiirinde şu satırları içermektedir (Magtymguly, 2012: 42):

Abdylla gitdi diýp umyt üzüpdim,
Bezirgenler gelip, ondan uç kyldy.
Mejnun bolup, dagdan-daga gezipdim,
Galat boldy, gamly köňlüm öç kyldy.

Modern Türkmen dilinde de aktif olarak kullanılan “mecnun olmak” deyimini vardır. O “Delirmek, divane olmak, akılını yitirmek” anlamlarına sahiptir. Deyimin ortaya çıkışı, gördüğümüz gibi, köklerini Leyli ve Mecnun hikâyelerinden almaktadır.

Mahtumkulu’nun “Gimmat yağşdır” adlı şiirinde “Hatam olmak” deyimini kullanılmaktadır (Magtymguly, 2012: 276):

Söwdagärlik kylyp, bazar gezenden,
Alsaň nesihatym, gymmat ýagşdyr.
Hatam bolup, günde gyzy berenden,
Köňüldä edilen hümmet ýagşdyr.

Hatam olmak – eli açıklığı – cömertliği anlatmaktadır. Türkmen dilinde malını ve servetini elden hesap etmeden dağıtan, bir derdi olsa bile son parasını ve eşyasını veren kişiye “Hatam Ta” denilmektedir. “Hatam” ismi Türkmen folklorunda ve yazılı edebiyatında cömertliğin bir sembolü olarak yaygın olarak kullanılmaktadır. Nitekim “Hatam olmak” ve “Hatam Tay gibi” deyimlerinde adı geçen adam edebiyat âlimi A. Meredov’un da belirttiği gibidir: “Hatam ibn Abdullah ibn Sagd (Sa’d) Tayladır. VI. yüzyılda İslam’ın gelişinden önce yaşayan Arapların Tay adlı kabilesinden efsanevi bir cömert adamdır. O cömertliği, belagatte ve eli açıklıkta da adı geçen efsane insandır. Ondan bazı şiirleri de kalmıştır. Doğu’da genellikle Hatam Tay olarak bilinmektedir. Birçok şair, övdüğü insanları cömertlikte ona benzetmişlerdir” (Meredow, 1997: 933).

Bu, Mahtumkulu'nun doğruluğu ve cömertliği ifade etmek için bir şiirde alıntılardığı “Hatam Olmak” deyiminin oluşumu doğrudan Hatam Tay adlı tarihi bir şahsiyetin hayatıyla ilgilidir.

Tarihsel şahsiyetlerin yaşamı, onların tarihi, kahramanlığı ve başarılarıyla ilgili deyimlerin arasında “Rüstem olmak” ve “Rüstem gelmek” deyimleri de vardır. Onlar “üstün olmak, döneminde başarı olmak, yenmek” anlamlarına sahiptirler. Bu deyim, Mahtumkulu'nun “Zaman kalmadı” adlı şiirinde bulunmaktadır (Magtymguly, 2012: 37):

Kör boldy mollalar, ýapyldy ýollar,
Titreşer, Gurhana ýetmeýir gollar,
Rüstem Zal boldy her ýeten aýallar,
Ärine jür bolan juwan galmady.

Deyimin oluşumunda söz konusu, güçlülüğü ve yiğitliğin simgesi olarak anılan Rüstem kimdir? Firdevsi'nin “Şanama” adlı eserinde Zal ve Rudaba'nın oğlu Rüstem, Doğu halk efsanelerinin baş kahramanlarından biridir. O Keykubad, Keykavus, Keyhüsrev'in döneminde pek çok yiğitlikler göstermiştir. Rüstem'in cesareti “Şanamada” geniş çapta beyan edilmiştir. Edebiyat ve folklorda Rüstem, yiğitlik ve cesaretlilik sembolü olarak kabul edilmektedir. Mahtumkulu'nun şiirlerinin Türkmen folkloru ile bağlantısı konusunda uzmanlaşmış bilim adamı olan M. Çarıyev, çeşitli kaynaklara dayanarak Rüstem'in imajının Orta Asya'da ortaya çıktığını savunmaktadır: “Doğu halklarının folklorunda ve edebiyatında yiğitlik, mertlik, gibi karakterler baba oğul Zal bilen Rüstem'in imajlarının örneğinde geniş incelenmiştir”. Bunlar hakkında ortaya çıkan rivayetlerin, söylentilerin günümüze kadar da ulaşmaktadır. Komşu halkların

bazı bilginleri, Rüstem imajının ilk ortaya çıkan yeri Orta Asya'da yaşayan eski Saklara ait olduğunu doğrulamaktadır" (Çaryýew, 1983: 123).

Şimdiki zaman Türkmen dilinde "Rüstem" kelimesi, deyim biriminde gelmedik durumda da insan adıyla birlikte "zafer kazanmak, yenmek" anlamlarına gelmektedir. O anlam genişlemesi olmuştur. Mahtumkulu'nun şiirinde kullanılan "Rüstem Zal olmak" deyiminin oluşması kaynağını nerelerden geldiği ifade eden bilgiler göstermektedir.

Deyimlerin ortaya çıkmasında, Türkmen halk masalları da önemli bir rol oynamaktadır. Masallardaki anlatılan vakaların seyrinde kahramanların ifaden eden sözlerinin hareketlerinin ve diğer esasında sonra mecaz anlama sahip olan söz birikimleri oluşup, deyimlere çevrilmiştir. Bundan dolayı deyimlerin Mahtumkulu'nun şiirlerinde de benzer ifadelerin bulunduğunu belirtmek gerekir. Şairin "Gelmez mi" adlı şiirinde şöyle denilmektedir (Magtymguly, 2012: 82):

Dünýä, seniň bu gezekli gerdişiň,
Gyzyl gandan gyrmyz bolupdyr dişiň,
Geçi, gurt dostlugna meňzär edişiň,
Gamly şat olmazmy, aglan gülmezmi?

Şiir dördlüğünde geçen "keçi, kurt dostluğu (gibi)" deyimi, güvensiz bir dostluk, tehlikeli bir ilişki anlamına gelmektedir. Bu deyim ortaya çıkmasının nedeni, bir keçi ile bir kurdun arasındaki olayını beyan eden masal neden olmuştur: "Konuşmaların birinde bir kurt ile bir keçi yoldaş olmuşlardır. Bunlar bir gün başka bir ülkeye taşınmak için yola çıkmışlardır. Onlar az yürüyüp – çok yürüyüp durak

durak yol katletmişler, bozkırdan geçip sonunda bir denizin üstünden varmışlardır.

Soğuk kış günleri nedeniyle deniz donarak buz kesmiştir. Keçi ve kurdun yolları da aynı bu buzlu denizin üzerine denk gelmiştir. Onlar iki birlikte donmuş denizde yol almışlardır. Kurdun midesi kazınmaya başlamıştır. Sonra kurt açlığıyla ne yapacağını bilemeden dolaşmaya başlamıştır. Keçinin de durumu kurttan daha iyi değil idi. O da açlıktan neredeyse ölüyordu. O buzlukta ise yiyecek bir şey yok idi. Sonra kurt, başka bir çıkış yolu bulamayınca keçiyi yemek için kıvranmaya başlamıştır. O farklı bahane arayıp, kendisiyle birlikte yürüyen keçiye söylemeye başlamıştır: “Ey geçi, daha uzaktan yürü, toz kaldırıyorsun” demiştir.

Sonra geçi: “Ey, kurt kardeş, buz üstünde toz arama. Önünde sonunda yiyecek olsan, konuşmayı uzatma da ye de bitir” diye cevap vermiştir (Türkmen Halk Etekileri, 1978: 75).

Mahtumkulu’nun şiirlerindeki deyimlerin bilimsel analizi, onların kökenlerinin oluşumunun farklı durumlarla ilişkili olduğunu göstermektedir. Ele alınan deyimler, tarihi şahsiyetler, halk destanları ve masalları ile bağlantıları açısından farklılaşmaktadır. Türkmen halkının büyük düşünürü Mahtumkulu’nun eserlerindeki deyimlerin incelenmesi, XIII. yüzyıl Türkmen dilinin karakteristik özelliklerini, o dönemden günümüze kadar dilde meydana gelen değişiklikleri belirleme imkânı vermektedir. Ayrıca Türkmen dilinde deyimlerin ortaya çıkmasıyla ilişkili edebi değerlerin tarihinin izini sürmeye yardımcı olmaktadır.

Kaynakça

Bekjäýew, T. Magtymgulyňyň Eserleriniň Frazologik Sözlügi. – Aşgabat, Türkmen döwlet neşirýat gullugy, 2016.

Magtymguly. Eserler ýygyny. Aşgabat: MGI, 2012.

Türkmen Diliniň Frazologik Sözlügi. Aşgabat: Ylym neşirýaty, 1976.

Görogly. Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy, 2012.

Крачковский, И.Ю. Ранняя история повести о Меджнуне и Лейли в арабской литературе – В кн. Алишер Навои (сборник статей). -М-Л.: изд-во АН СССР, 1946.

Meredow, A. Magtymgulyňyň Düşündirişli Sözlügi. III tom. Gonbed Kabus, 1997.

Çaryýew, M. Magtymguly we Halk Döredijiligi. Aşgabat: Ylym neşirýaty, 1983.

Türkmen Halk Ertekileri. Haýwanlar Hakyndaky Ertekiler. Aşgabat: Ylym neşirýaty, 1978.

İRAN FİLOLOJİ TARİXİNDƏ İLK TÜRKOLOJİ QEYD

The First Turkological Note in The History of Iranian Philology

Tarlan GULİYEV

Prof. Dr., Üzeyir Hacıbəyli Bakü Müzik
Akademisi, Sosial Bilimler Fakültesi,
Bakü/AZERBAYCAN, tarlanguliyev@yahoo.com.tr

Abstract

One of the oldest works in the history of Iranian philology is "al-Mujam fi maayir ashar al-Ajam" by Shamsaddin Muhammad bin Qays ar-Razi, a prominent scholar who lived and worked in the late twelfth and first half of the thirteenth centuries. The point is that in this valuable work, which has a prominent place in the history of Iranian philology, eruz and rhyme studies, Shams Gays Razi also informs about the existence of his work on the Turkish language. Speaking about certain grammatical rules of Eruz and Persian, Shams Gays Razi compares Persian and Turkish, gives a few examples of Turkish words, and informs that he spoke about it in more details in his another work on the Turkish language. Researchers note that this work, written by Qays ar-Razi, is "Tibyanul lughat at-Turki al lisanul Gangli". According to the researchers, this work was dedicated to Jalaledin Mangburni, who ruled in South Azerbaijan in 1223-1231, and was written between 1223-1226. It should be noted that the dictionary of Qays ar-Razi about Turkic languages was known to scholars since the Middle Ages. Thus, Ibn Muhanna referred to this work in his 13th century dictionary "Hilat al-insan wa halbat al-lisan", quoting various examples from it, and noted that this work was written by Qays al-Razi and dedicated to Jalaladdin Mangburniy. In our opinion, Qays al-Razi also informed about this work in his work "al-Mujam", he simply called it "Kitab der dictionary of Turks". It should be noted that based on this work, entitled in Azerbaijani translation

"Explanatory Dictionary of the Turkish language to the Gangli language", we may confidently state that Qays ar-Razi knew the Azerbaijani language, the Gangli language, as well as several branches of the Turkic languages and was of Turkish origin.

Keywords : Qays ar-Razi, Iranian philology, al-Mujam, Tıbyanul lughat, eruz.

İran filoloji tarixi olduqca qədim və zəngindir. Bu elm sahəsinin başında ilk növbədə poetika haqqında, yəni bədi, bəyan, əruz, qəfiyə haqqında yazılmış əsərlər durur. Belə əsərlər sırasında təbii ki, ilk növbədə Məhəmməd Ömər bin ər-Raduyaninin "Tərcümanül-bəlağə", Rəşidəddin Vətvatın "Hədayiq əs-sehr fi dəqayiq əş-şəir", Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razinin "Əl-Möcmə fi məayir əşar əl-Əcm" kimi əsərlərinin adlarını çəkmək olar. Xüsusilə, sonuncu əsər, XIII əsrin birinci yarısında qələmə alınmış Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razinin "Əl-Möcmə fi məayir əşar əl-Əcm" əsəri öz elmi dəyərinə görə İran filoloji fikir tarixində müstəsna yer tutur. Belə ki, bu əsərdə əsasən Şərq poetikasının üç sahəsinin - əruz, qəfiyə, bədi elmlərinin nəzəri əsaslarının izah olunmasına baxmayaraq, bu kitab özündə ilk növbədə fars dilinin, daha sonra ərəb dilinin və hətta türk dillərinin qrammatik xüsusiyyətləri haqqında o qədər dəyərli məlumatlar daşıyır ki, İran alimləri bu əsərin İran filoloji fikrində fars dilinin ilk qrammatika kitabı olduğu fikrini söyləməkdən belə çəkinmirlər. Maraqlıdır ki, İran filoloji fikir tarixində qələmə alınma zamanına görə ilk yerlərdən birini tutan və elmi dəyərinə görə ən qiymətli əsərlərdən sayılan bu əsərdə, türk dili, onun qrammatik xüsusiyyətləri

haqqında da məlumatlar və hətta bu dildən gətirilən nümunələr də öz əksini tapır.

Yaxın və Orta Şərq xalqları tarixində XIII əsr daha çox monqol hücumları ilə yadda qalır. Lakin XIII əsrin əvvəllərində Orta Asiyada Xarəzmşahlar dövləti (1097-1231) mövcud idi. Bu dövlət Əlaəddin Məhəmməd bin Tekiş Xarəzmşahın hakimiyyəti illərində (1200-1220) inkişafının- iqtisadi-siyasi, hərbi qüdrətinin zirvəsinə yetmiş, Orta Asiya əyalətlərini, torpaqlarını öz dövlətinin ərazisində birləşdirməkdən əlavə, eyni zamanda nəinki İraqi-Əcəmi, həmçinin Mazandaran, Arran, Azərbaycan, Şirvan, Fars, Kerman, Mekran, Manqışlaq, Keş, Sicistan, Hur, Qəznə, Bəymən torpaqlarını öz dövlətinə tabe etdirərək, hətta Hindistan sərhədlərinə qədər çatmışdı. Eyni zamanda, Əlaəddin Məhəmməd bin Tekiş Xarəzmşah hətta 1217-ci ildə uğursuzluqla nəticələnməsinə baxmayaraq, xilafətin paytaxtı Bağdada da yürüş etmişdi. Lakin onun Çingiz xanla yola getməməsi nəticəsində Çingiz xan təqribən 1219-cu ildən etibarən Xarəzmşahlar dövlətilə müharibəyə başlamış və bunun yekunu olaraq Xarəzmşahlar dövləti, eyni zamanda, bütövlükdə Yaxın Şərq monqol hücumlarına məruz qalmışdır. Monqol hücumları nəticəsində Xarəzmşah Əlaəddin Məhəmməd bin Tekiş bir-bir öz torpaqlarını itirərək Orta Asiyadan qaçmağa məcbur olmuş və nəticədə 1220-ci ildə Xəzər dənizində yerləşən adaların birində vəfat etmişdir. Onun vəfatından sonra hakimiyyət oğlu Cəlaləddin Manqburniya (1220-1231) keçmişdir.

Xarəzmşahlar dövlətində elm, mədəniyyət, təhsil, incəsənət yüksək səviyyəyə çatmışdı. Təsadüfi deyil ki, XII-XIII əsrlərdə yaşamış bir çox görkəmli alimlər

və şairlər ya Xarəzmşahların sarayında yaşamış və yaxud da dövlətin başqa ərazilərində yaşayaraq, Xarəzmşahlara əsərlər ithaf etmiş, onların mədhinə şeirlər qoşmuşlar. Rəşidəddin Vətvat Xarəzmlə bağlı demişdir: “Xarəzm həmişə elm adamlarının yaşadığı və müdriklər karvanının dayandığı yer olmuşdur”. Xarəzmşahlar dövləti zamanı yaşayıb-yaradan belə görkəmli alim və şairlərdən Rəşidəddin Vətvatın, Cəmaləddin Məhəmməd İsfahani və onun oğlu Kəmaləddin İsmayıl İsfahaninin, Zəhirəddin Faryabinin, şair Əsirəddin Əxsikətinin, Əbül Həsən əl-Xarəzminin, Fəxrəddin ər-Razinin, əz-Zəməxşərinin, ən-Nəsəvinin, əs-Səkkakinin və onlarla başqa görkəmli alimlərin adlarını çəkmək olar ki, bunlar da bütün Şərq aləmində məşhur olmuşlar. Bu faktlar bir daha Xarəzmşahlar dövlətində elmin, mədəniyyətin yüksək səviyyəyə çatdığını və dövlət xadimlərinin bu görkəmli şəxsiyyətləri himayə etmələrindən xəbər verir.

Xarəzmşahlar sarayında yaşayıb-yaratmış alimlərdən biri də adını bir qədər yuxarıda qeyd etdiyimiz “Əl-Möcm fi məayir əşar əl-Əcm” əsərinin müəllifi Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razidir. O, əvvəlcə Xarəzmşahlardan Ələddin Məhəmməd bin Tekişin dövründə, sonra isə onun oğlu Cəlaləddin Manqburnunun dövründə yaşayıb-yaratmışdır. Qeys ər-Razinin anadan olduğu il məlum deyildir, lakin Razi nisbəsi onun Tehranın yaxınlığındakı Rey şəhərindən olduğunu bildirir. Ümumiyyətlə, orta əsr mənbələrində demək olar ki, Şəms Qeys Razi haqqında heç bir məlumata rast gəlmirik. Qeys Razinin həyat və yaradıcılığı haqqında biz yenə də ən çox məlumata onun özünün verdiyi bilgiyə əsasən “Əl-Möcm fi məayir əşar əl-Əcm” əsərinin

dibaçəsində təsadüf edirik. Buradan məlum olur ki, Qeys ər-Razi uzun müddət Mavərnəhr və Xorasanda, təqribən 1204-cü ildən sonra beş-altı il Buxarada, 1217-ci ildə isə Mərvdə yaşamışdır. O, ümumiyyətlə Xarəzmşah Ələddin Məhəmməd bin Tekişin yaxın adamlarından hesab edilirdi və hətta, 1217-ci ildə Xarəzmşah Bağdada yürüş edərkən, Qeys ər-Razi də onun yanında olmuşdur. Sonralar monqollar Xarəzmşahı təqib edərkən də Qeys ər-Razi şahın dəstəsində olmuşdur. İraq yürüşünün uğurla nəticələnməməsindən sonra, Şəms Qeys ər-Razi bir neçə il İraq və İraqi-Əcəm torpaqlarında yaşamışdır. Çingiz xanın oğlanları Sabutay və Cəbə 1220-ci ildə Xarəzmşahı təqib edərkən, Xarəzmşahla monqol qoşunları arasında Həmədan və İsfahan şəhərləri arasında yerləşən Fərrəzin qalası yaxınlığında döyüşdə Qeys ər-Razi də olmuş və həmin qarmaqarışıqlıqların nəticəsində əsərlərini itirmişdir ki, sonradan bir qədər pul müqabilində həmin əsərlərin bəzi səhifələrini əldə etmişdir. Ümumiyyətlə, Qeys ər-Razi monqol hücumlarının bütün dəhşətlərini öz gözlərilə görmüş və hətta, iki dəfə monqollara əsir düşmüşdür ki, ancaq təsadüf nəticəsində onların əlindən xilas ola bilmişdir. Hicri-qəməri tarixlə 624, miladi tarixlə isə 1226-cı ildə Şəms Qeys ər-Razi Şiraza gəlmiş, burada fars vilayətinin hakimi Səd ibn Zəngiyə (1195-1230) sığınmış və onun vəfatından sonra onun oğlu məşhur fars şairi Sədi Şirazinin himayəçisi olan Əbubəkr ibn Səd ibn Zənginin (1230-1258) yanında yaşayıb-yaratmışdır.

Mənbələr və Şəms Qeys ər-Razinin həyat və yaradıcılığı ilə məşğul olan tədqiqatçılar onun qələminə aid bir neçə əsərin adlarını çəkirlər: “ Kitab

əl- kafi fil əruzeyn vəl qəvafi”, “əl- Möreb fi məayir əşar əl-Ərəb”, “əl- Möcəm fi məayir əşar əl-Əcəm”, “Hədayiq əl-Əcəm” və bir də “Tibyan əl-lüğət ət-Türki ələ lisan əl-Qanqlı”. Qeyd edək ki, bu əsərlərdən bizim dövrümüə yalnız “əl- Möcəm fi məayir əşar əl-Əcəm” əsəri gəlib çatmışdır.

Tədqiqatçılara görə Qeys ər-Razi “ Kitab əl-kafi fil əruzeyn vəl qəvafi” əsərini hələ 1217-ci ildə Mərvdə olarkən yazmağa başlamışdır. Adından məlum olur ki, bu kitab ərəb və fars əruzları haqqında, onların birgə nəzəri əsaslarından bəhs edən bir əsər olmuşdur. Görünür Fərrəzin qalası yaxınlığında da bu əsərin əlyazmaları dağılıb və itib-batmışdır. Sonralar Şiraza gələn Qeys ər-Razi 1232-ci ildə bu əsəri tamamlamış, sonra isə yerli alimlərin, fars şeirinin bilicilərinin xahişi ilə bu əsəri iki yerə bölmüş, ərəb əruz və qafiyəsindən bəhs edən hissəni “əl-Möreb fi məayir əşar əl-Ərəb”, fars əruz və qafiyəsinin nəzəri əsaslarından bəhs edən hissəni isə “əl- Möcəm fi məayir əşar əl-Əcəm” adlandırmışdır. Beləliklə, Qeys ər-Razi “əl-Möcəm fi məayir əşar əl-Əcəm” əsərini təqribən 1235-ci ildə Şirazda tamamlamışdır. Tədqiqatçıların qeydinə görə Qeys ər-Razinin 1235-ci ildən sonrakı taleyi məlum deyildir.

Qeys ər-Razi özü öz əsərləri haqqında da məlumat vermişdir. Belə ki, o, “əl-Möcəm” əsərində bir yerdə “ Kitab əl-kafi fil əruzeyn vəl qəvafi” əsərinin, iki yerdə isə “əl-Möreb fi məayir əşar əl-Ərəb” əsərinin adını çəkmişdir ki, bu qeydlərdən sonra bu əsərlərin Qeys ər-Razinin qələminə məxsus olması barədə heç bir şübhə yeri qalmır. Eyni zamanda, bu qeydlərdən o da aydın olur ki, bu əsərlər “əl-Möcəm”dən əvvəl yazılmış və bütöv, tam bitkin əsərlər şəklində mövcud

olmuşdur ki, Qeys Razi də “əl-Möcm”də onlara istinad edə bilmişdir.

XIX əsrdə Nəsirəddin Tusinin “Miyarül-əşar” əsərinə Məhəmməd Sədullah Muradabadi tərəfindən şərh kimi yazılmış “Mizan əl-əfkar fi şərhi Miyar əl-əşar” əsərində adı çəkilən, lakin bizə gəlib çatmamış “Hədayiq əl-Əcm” əsərinə gəldikdə isə Avropa şərqşünası Çarlz Riyö bu əsərin “əl-Möcm” əsərinin qısa variantı olduğunu söyləmişdir.

Beləliklə, bütün bu məlumatlardan sonra, bizim İran filologiyasında ilk türkoloji qeyd adlandırdığımız və Qeys Razinin də “Əl-Möcm”də “Kitab dər loğətə-Türki”, yəni “Türk dili haqqında kitab” kimi qeyd etdiyi kitabdan və “Əl-Möcm”ə də ondan, yəni “Türk dili haqqında kitab”dan daxil etdiyi türk dili, onun qrammatik xüsusiyyətləri haqqında verdiyi məlumatlar və bu dildən gətirdiyi nümunələrdən də bəhs etmək olar. Belə ki, bu kitabın da Qeys ər-Razinin qələminə məxsus olduğunu, onun Qeys ər-Razinin yaradıcılığında mühüm yer tutduğunu və müəllifin özünün “Əl-Möcm”də “Türk dili haqqında kitab” kimi adlandırdığı kitabın elə tədqiqatçıların dediyi kimi “Tibyan əl- lüğət ət-Türki ələ lisan əl-Qanqlı” əsəri olduğunu güman etmək olar. Qeyd edək ki, “əl-Möcm” və “ət-Tibyan” əsərlərinin hər ikisinin müəllifinin Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razinin olmasına baxmayaraq, bu müəlliflər uzun müddət ayrı-ayrı şəxslər hesab olunmuşlar. Lakin görkəmli türk alimi Fuad Köprülü hələ 1928-ci ildə “Türkiyyat məcmuəsi” jurnalında çap olunmuş məqaləsində hər iki əsərin müəllifinin bir şəxs, yəni Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razi olduğu fikrini söyləmişdir. Lakin maraqlıdır ki, Qeys Razinin “Əl-Möcm”də qismən başqa adla da olsa bu kitab

haqqında verdiyi məlumat nədənsə bu əsər haqqında tədqiqat aparan araşdırıcıların gözündən qaçmış, onlar müəllifin dediyi bu fikrə diqqət yetirməmişlər. Beləliklə, qeyd etmək yerinə düşər ki, Qeys ər-Razi “əl-Möcmə” əsərində bu əsəri haqqında da məlumat vermiş, lakin sadəcə olaraq onu “Tibyan əl- lüğət ət-Türki ələ lisan əl-Qanqlı” kimi deyil, “Kitab dər lüğəti Türki” adlandırmışdır. Bu mənada, bu istiqamətdə iki mövzu ətrafında söhbət açmaq olar: birincisi, bu kitab haqqında orta əsrlərdə və müasir elmdə hansı məlumatlar var və ikincisi, bu kitab nə kitabdır və özündə nəyi ehtiva edir.

Bu mənada, orta əsr alimləri və müasir tədqiqatçılar Qeys ər-Razinin qələminə bu əsəri - “Tibyan əl- lüğət ət-Türki ələ lisan əl-Qanqlı”, yəni “Türk dilinin Qanqlı dilinə izahlı lüğəti” əsərini də aid edirlər. Araşdırıcılara görə bu əsər Qeys ər-Razi tərəfindən 1223-1231-ci illərdə Cənubi Azərbaycanda hakimiyyətdə olmuş Cəlaləddin Mənzurnıya ithaf olunmuş və 1223-1226-cı illər arasında yazılmışdır. Qeyd edək ki, Qeys ər-Razinin ərəb dilində yazılmış bu lüğəti hələ orta əsrlərdə alimlərə məlum olmuşdur. Belə ki, İbn Mühənnə XIV əsrdə yazdığı “Hilyətül-insan və həlbətül-lisan” adlı lüğətində bu əsərə istinad etmiş, ondan müxtəlif nümunələr sitat gətirərək, bu əsərin Qeys ər-Razi tərəfindən Cəlaləddin Mənzurnıya ithaf olunduğunu söyləmişdir. Məsələ burasındadır ki, İbn Mühənnənin öz əsərində Qeys ər-Razinin adının Məhəmməd bin Qeys kimi iki dəfə çəkməsinə baxmayaraq, İbn Mühənnənin əsərinə görə bu müəllifin kim olduğu və türk dilindən bəhs edən bu əsərin adının tam şəkildə nə olduğu yenə də məlum olmur. Bu sahənin görkəmli tədqiqatçısı Yusif Ziya Şirvaninin verdiyi

məlumata görə, bu müəmma yalnız, Yusif Ziya Şirvaninin hansı əsrə aid olduğunu demədiyi, lakin orta əsrlərə aid fars mənbələrindən olan İbrahim Qəvam Faruqun qələminə məxsus “Şərəfnameyi-Əhməd Müneyri” əsərində açılır ki, burada da bu əsərin adı ilk dəfə tam şəkildə “Tibyan əl- lüğət ət-Türki ələ lisan əl-Qanqlı” kimi göstərilir. Lakim Yusif Ziya Şirvaninin dediyinə görə İbrahim Qəvam Faruq “Şərəfnameyi-Əhməd Müneyri” əsərində Qeys Razinin əsərinin adını təkcə tam şəkildə çəkməklə kifayətlənməmiş, eyni zamanda, öz əsərində qrammatik məsələlərlə əlaqədar olaraq, ondan iki dəfə nümunə də sitat vermişdir. Yusif Ziya Şirvaninin dediyinə görə, bundan əlavə İbrahim Qəvam Faruq “Şərəfnameyi-Əhməd Müneyri” əsərində Qeys Razinin adı çəkilən əsərindən xeyli sayda leksik vahidlər, etnoqrafik və coğrafi terminlər də sitat gətirmişdir. Başqa müəlliflərə görə isə bu lüğət orta əsrlərdə, elə İbrahim Qəvam Faruqun “Şərəfnameyi-Əhməd Müneyri” əsərində başqa adlarla, məsələn, “Fərhənge-İbn Qeys” adı ilə də tanınmışdır.

Bütün bunlardan sonra bir qədər yuxarıda qarşımıza qoyduğumuz ikinci suala cavab verməyin vaxtının da gəldiyini demək olar: beləliklə, bu əsər nə əsərdir və özündə nəyi ehtiva edir.

Hər halda, ilk növbədə bura qədər deyilənlərdən məlum oldu ki, bu əsər dövrümüze qədər gəlib çatmamışdır və biz onun haqqında məlumatları digər mənbələrdən alırıq. Və eyni zamanda, o da məlum oldu ki, bu əsər, qrammatik, nəzəri hissəsi ərəbcə yazılmış lüğətdir. Bu məqamda, qeyd etmək yerinə düşər ki, ümumiyyətlə, XIII-XVI əsrlər Şərq filoloji elmi-nəzəri fikri müxtəlif lüğətlərlə, xüsusi ilə ikidilli, ərəbcə-türkcə, farsca-türkcə və əksinə yazılmış

lüğətlərlə zəngindir. Və təbii ki, bu lüğətlərin başında da ilk növbədə Mahmud Kaşğarının ərəb dilində qələmə aldığı məşhur türkcə-ərəbcə lüğət olan “Divanü lüğat-it Türk” əsəri durur. Lakin Qeys ər-Razinin, qeyd etdiyimiz kimi ərəb dilində qələmə aldığı bu lüğət, öz sələflərinin əsərlərindən bir qədər fərqlənir. Belə ki, bu lüğət ərəb-fars və yaxud özgə bir dildən türk dilinə lüğət olmayıb, türk dilindən türk dilinə, başqa sözlə desək, Türk dilinin Qanqlı dilinə olan izahlı lüğətidir. Yəni, Qeys ər-Razi bu lüğətdə türk sözlərini qanqlı dilinə, qanqlı şivəsinə tərcümə etmiş, türk sözlərini qanqlı dilində şərh etmişdir. Tədqiqatçıların fikirlərinə görə, Cəlaləddin Mənbətinin ana, nənə tərəfdən şəcərəsi qanqlılara-qıpçaqlara çatdığına və ümumiyyətlə qanqlılar XIII əsrin əvvəllərində türk boyları arasında böyük nüfuz sahibləri olduqlarına görə Qeys ər-Razi də bu əsəri bu şəkildə qələmə almış və onu Cəlaləddin Mənbətinə itfah etmişdir. Lüğətin adında və məzmununda rast gəldiyimiz türk dilinə, yeni lüğətdə qanqlı dilinə təəffüqə kimi verilən türk dilinə və onun XIII əsrin birinci yarısında türk dillərindən daha çox məhz hansını təmsil etdiyi məsələsinə gəldikdə isə, tədqiqatçılar bu dilin daha çox Azərbaycan türkcəsi olduğu qənaətinə söyləyirlər. Buna səbəb kimi isə Azərbaycan türkcəsinin sözügedən əsərlərdə daha geniş arealda yayılmasını və bu əsərin 1223-1226-cı illər arasında Azərbaycanda yazılmasını göstərir. Qeyd edək ki, Azərbaycan dilinə tərcümədə “Türk dilinin Qanqlı dilinə izahlı lüğəti” adlanan bu əsəri araşdıran tədqiqatçılar, bu əsərdən çıxış edərək, Qeys ər-Razinin Azərbaycan dilini, Qanqlı dilini və eyni zamanda, türk dillərinin bir neçə qolunu yaxşı

bildiyinə görə onu türk-azərbaycanlı saymışlar. “Tibyan əl-lüğət ət-Türki ələ lisan əl-Qanqlı”nın tədqiqatçısı Yusif Ziya Şirvaninin İbrahim Qəvam Faruqun “Şərəfnameyi-Əhməd Münyəri” əsəri ilə tanış olduqdan sonra verdiyi məlumata görə isə “Tibyan əl-lüğət ət-Türki ələ lisan əl-Qanqlı”da adı çəkilən türk dili, həqiqətən də, Azərbaycan türkcəsidir. Belə ki, yenə də Yusif Ziya Şirvaninin gəldiyi qənaətə görə İbrahim Qəvam Faruqun “Şərəfnameyi-Əhməd Münyəri” əsərində Qeys Razinin “Tibyan əl-lüğət ət-Türki ələ lisan əl-Qanqlı”da əsərindən gətirdiyi nümunələr-“ayıldı”, “ağırladı”, “ağardı”, “bəyəndi”, “bəzədi”, “özgə”, “çattaq kasə”, “tələ” kimi leksik vahidlər, doğrudan da, yüzdəyüz Azərbaycan dilinin nümunələridir.

Beləliklə, bütün bu deyilənlərdən sonra bir qədər yuxarıda xatırlatdığımız suala, məqaləmizin əsas məğzinə, məramına bir daha qayıtmaq istəyirik. Belə ki, bizim İran filologiyasında ilk türkoloji qeyd adlandırdığımız və Qeys Razinin də “Əl-Möcm”də “Kitab dər loğətə-Törki”, yəni “Türk dili haqqında kitab” dan gətirdiyi nümunə nədir və nə ilə bağlıdır? Bu suala cavab axtararkən ilk növbədə onu nəzərə almaq lazımdır ki, “Əl-Möcm” bütövlükdə daha çox əruzla bağlı olduğuna və əruz da öz növbəsində daha çox dilin səs quruluşu, fonetikasına ilə əlaqəli olduğuna görə təbii ki, “Əl-Möcm”də Qeys Razi də ilk növbədə bu məsələlər ilə məşğul olmağa çalışmış, ərəb, fars və türk dillərinin daha çox fonetikaları haqqında, onların əruzla qarşılıqlı münasibətləri barəsində məlumat vermək istəmişdir. Bu məqamda isə o, öz yeni fikirləri ilə bərabər, vaxtı ilə yazdığı əsərlərə də bir mənbə kimi əsaslanmış və onlardan sitat kimi istifadə etmişdir. Bütün bu fikirlərin məğzi

isə bir fonetik hadisənin üzərində cəmləşir: belə ki, Qeys Razinin dediyinə görə istər ərəb, istər fars və istərsə də türk dillərində bəzi sözlər hərəkəsiz hərflərlə bitmə də, tələffüzdə bəzən hərəkədən istifadə olunur ki, ərəb-fars dillərində yazıda bu məqamda ha, türk dillərində isə daha az nəzərə çarpan əlif hərfindən istifadə edirlər. Və bu məqamda dediyi nəzəri fikirlərə ərəb-fars dillərindən nümunə gətirən Qeys Razi, türk dilinə də əlif ilə yazılan aşağıdakı sözləri nümunə göstərir: “ey aya”, “altun ana”, “küləh” və “yuca”.

Üzərindən səkkiz yüz il keçdikdən sonra XII-XIII əsrlərə aid hər bir türk kəlməsinin mövcudluğunun bizim üçün nə qədər qiymətli olduğunu söyləmək bizcə artıqdır. Lakin Qeys Razinin verdiyi qrammatik izahatı və türk dilinə aid leksik vahidləri düzgün şəkildə oxuyub başa düşmək də olduqca çtindir. Biz isə bu qrammatik izahatı və leksik vahidləri bu şəkildə oxuyur və qiymətləndiririk. Və İran filologiyasında ilk türkoloji qeyd adlandırdığımız bu faktın gələcəkdə hardasa daha başqa variantlarda oxunacağını da istisna etmirik.

ədəbiyyat

1. Məhəmməd Ömər bin ər-Raduyani. “Tərcümanül-bəlağə”. Tehran, 1362, (fars dilində)
2. Rəşidəddin Vətvat. Sadı volşebstva. (“Hədayiq əs-sehr fi dəqayiq əş-şəir”). Moskva, 1985, (rus dilində)
3. Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razi. “Əl-Möcm fi məayir əşar əl-Əcm”. Tehran, 1387, (fars dilində)
4. Şəmsəddin Məhəmməd ibn Qeys ər-Razi. Svod pravil Persidskoy poezii (“Əl-Möcm fi məayir əşar əl-Əcm”). Moskva, 1997, (fars dilində)

5. Ziya Bünyadov. Xarəzmşahlar- Anuştəginilər dövləti (1097-1231). Moskva, 1986, (rus dilində)
6. Yusif Ziya Şirvani. Məhəmməd ibn Qeys və onun türkdilli lüğəti. Azərbaycan Dövlət Universitetinin "Elmi əsərləri", Şərşünaslıq seriyası, Bakı, 1971, say 1, (rus dilində)

ÇAĞDAŞ AZERBAIJAN EDEBİYATINDA TEZKİRECİLİK GELENEĞİ

The Tradition of Tazkira (Biography) in The Modern Azerbaijani Literature

Vüsale MUSALI

Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları
Bölümü, Kastamonu/TÜRKİYE,
tezkiresinas@gmail.com

Abstract

Although the tradition of classical Azerbaijani literature, which has a rich content, was tried to be eliminated during the Soviet period, but this tradition continues until today.

During the Soviet censorship and especially in the period of Stalinism most of the national poets were shot, some of them were exiled and the literary assemblies were closed. Literature had become national in the form and socialist in the content. It was completely forbidden to produce works in religious- themed in classical literature such as Tawhid, Munajat, Naat. Because classical poetry's handling of religious and mystic subjects was contrary to Soviet ideology. This led to the closure of all literary assemblies during the years of Soviet domination.

After Azerbaijan gained its independence, literary assemblies started to operate again. At the end of XX century and at the beginning XXI century there were poetry assemblies named "Aruz" by Haji Alemdar, "Haji Mail" by Haji Abbas, "Mashtagha Poets" by Sona Khayal, as well as "Shafai", "Qudsi" and "Vahid" which were short- lived. Nowadays, the "Majmaush-Şuara" literary assembly in Baku and Caspian branch of "Azerbaijan Writers Union" are associations where generally continue the tradition of classical literature and write poetry in aruz meter. Apart from this, there are also active small assemblies in the

towns around Baku such as “Buta” in Turkan town, “Ganj galamlar” in Mashtagha town and “Absheron” in Khirdalan are examples of these.

Even in times of Soviet oppression and censorship, Azerbaijani poets continued write their works in the classical literary traditions and put out of sight their works. During the softening period, these works began to come to light gradually. For example, the poet Jafar Ramzi included the life and art of the poets living in and around Baku, as well as samples of the works they wrote generally in prosody and partly in syllabic meter, in his tezkire (biographer) titled "Deyilen Söz Yadigardır" (1981, 1987), which consists of two parts.

Examples of classical literary genres and styles are written in contemporary Azerbaijani literature. Generally, the poets who grew up in the literary assemblies whose names we have mentioned above deal with religious-mystical issues, compile divans, and organize biographies. Today, verse forms such as ghazal, qasida, masnavi are also used. In addition to poetry, works containing classical prose genres have not completely lost their currency. So, nowadays Azerbaijani literature, apart from the works written in verse such as tawhid, munajat, naat, satire and elegy, we also encounter works that have the characteristics of classical prose such as tazkira and travelogue. For example, "Tazkira-i Shahin" (2006), which covers the life, art and poems of the poets who participated in the "Majmaush-Shuara" assembly, “Ganj Galam” / "Young Pen" (2010), which covers the poems of the poets who participated in the "Ganj Galam" assembly, Works such as “Hazar Tazkirasi” (2017), which contains samples of the works of poets who attended the meetings of the Caspian Branch of the Azerbaijan Writers Union and followed the classical tradition. This is an indication that the tradition of tazkira continues in contemporary Azerbaijani literature

After the emergence of literary histories, the issue that tazkira do not respond to today's needs as a genre is brought to the agenda. In our paper, biographies in contemporary Azerbaijani literature will be evaluated and the role of these works in writing the history of Azerbaijani literature will be discussed. Until our study, contemporary Azerbaijani literature has not been

evaluated on the basis of tazkiras which were written in the XX-XXI centuries.

Keywords: Azerbaijan, contemporary literature, tazkira, literary assemblies

Giriş

Gülüstan (1813) ve Türkmençay (1828) antlaşmalarıyla Azerbaycan'ın Güney ve Kuzey olarak ikiye ayrılmasından sonra edebiyat iki farklı istikamette gelişmeye başlamıştır. XIX. yüzyılda Kuzey Azerbaycan'daki edebiyatta yavaş yavaş modernleşme adımları atılmış, tiyatro eserleri kaleme alınmıştır. Modernleşmeye rağmen Azerbaycan şairleri klasik geleneği de yaşatmışlardır.

XIX. yüzyılda Kuzey Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerinde şiir toplantıları düzenleniyordu. Bu dönemde Bakü'de "Mecma'u's-Şu'arâ", Gence'de "Dîvân-i Hikmet", Kuba'da "Gülüstan", Ordubad'da "Encümen-i Şu'arâ", Lenkeran'da "Fevcü'l-Fusahâ", Şamahı'da "Beytü's-Sefâ", Şuşa'da ise "Meclis-i Üns" ve "Meclis-i Ferâmûşân" adlı edebî meclisler teşkil edilmiştir. Bu meclisler bir nevi edebiyat okulu ve şiir atölyesi rolünü üstlenmişlerdir. Burada üstat şairler genç şairlere aruzu öğretiyor, belagat dersleri veriliyor, yeni yazılan şiirler tartışılıyor, klasik şairlerin şiirlerine nazireler yazılıyordu. Sovyetler zamanında aruz vezninde yazılan şiirlerin yayımlanmasının zor olduğuna değinen şair Hekim Gani aruz vezni ile yazan şairlerin eserlerinin neşrine vezin sebebi ile izin verilmediğini, "çağdaş okurlar için ağırdır", "dönemin ihtiyacını karşılamamaktadır" gibi bahanelerle dergi ve gazetelerde basılmadığını acı teessüf hissi ile dile getiriyor (Şahin Fazil, 2006: 25)

Sovyet sansürü Azerbaycan edebiyatını çok ciddi şekilde etkilese bile Bakü'de edebî meclisler gizli saklı bir şekilde faaliyet göstermiştir. Günümüzde de Azerbaycan'da edebî meclisler varlığını sürdürmektedir. Bu meclisler esas itibarıyla klasik şiir geleneğinin yaşatıldığı mekânlardır. Sovyet baskısı yumuşamaya başlayınca, 1923 yılında kapanan "Mecma'u's-Şu'arâ" edebî meclisi 1980 yılında Rüstem Sâmit başkanlığında yeniden faaliyete geçmiştir. 1991 yılının Temmuz ayında bu meclisin ("Mecma'u's-Şu'arâ" takipçilerinin "Aruz meclisi") nizamnamesi Azerbaycan Medeniyet Fondu (Vakfı) tarafından onaylanmıştır (Fazil, 2006: 18).

1994 yılında Bakü'nün Nardaran kasabasında şair ve edebiyatçı Hacı Mail Aliyev tarafından "Fuzûlî Edebî Meclisi" oluşturulmuştur. Bu meclis Sovyet baskısı yıllarında uzun süre bir araya gelemeyen klasik şiir sevdalılarının, aruz vezninde yazan şairlerin buluştuğu mekâna dönüşmüştür. Bu mecliste üstat şairlerin tesiri ile aruz vezninde yazan genç kuşak yetişmeye başlamıştır. Meclis Hacı Mail'in vefatına kadar (1999) faaliyet göstermiştir.

XX. yüzyılın sonu ve XXI. yüzyılın başlarında Bakü'de Hacı Alemdar'ın "Aruz", Hacı Abbas'ın "Hacı Mail", Sona Hayal'in "Maştağa Şairleri" adlı şiir meclisleri var olmuş, aynı zamanda "Şefaî", "Kudsî" ve "Vahid" adlı kısa ömürlü edebî meclisler de faaliyet göstermişlerdir. Günümüzde Bakü'de "Mecma'u's-Şu'arâ" edebî meclisi ve Azerbaycan Yazarlar Birliği'nin Hazar Şubesi genellikle klasik edebiyat geleneğini devam ettiren ve aruz vezninde şiir yazan şairlerin bir araya geldiği derneklerdendir. Bunun dışına Bakü civarındaki kasabalarda faaliyet gösteren küçük meclisler de vardır. Türkan

kasabasında “Buta”, Maştağa kasabasında “Genç Kalem”, Hırdalan şehrinde “Abşeron” edebî meclisleri bunlara dair birer örneklerdir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere Sovyetlerin sıkı sansürünün olduğu zamanlarında bile Azerbaycan şairleri klasik edebî geleneği devam ettirerek eserler yazıp saklamışlardır. Yumuşama döneminde bu eserler yavaş yavaş gün ışığına çıkmaya başlamıştır. Örneğin şair Cafer Remzi iki kısımdan oluşan “Deyilen Söz Yadigardır” adlı tezkiresinde (1981,1987) Bakü ve civarında yaşayan şairlerin hayatı ve sanatı ile beraber onların genellikle aruz ve kısmen de hece vezinlerinde yazdıkları eserlerden numunelere de yer vermiştir.

Çağdaş Azerbaycan edebiyatında klasik edebî tür ve tarzlarda örnekler kaleme alınmaktadır. Genellikle yukarıda isimlerini zikrettiğimiz edebî meclislerde yetişmiş şairler dinî-tasavvufî konuları ele almakta, divan bağlamakta, tezkire tertip etmektedirler. Günümüzde gazel, kaside, mesnevi gibi nazım şekilleri de kullanılmaktadır. Nazımın yanı sıra klasik nesir türlerini ihtiva eden eserler de güncelliğini tam olarak kaybetmemiştir. Şöyle ki günümüz Azerbaycan edebiyatında tevhid, münacat, naat, hiciv, mersiye gibi nazım türünde yazılmış olan eserler haricinde tezkire ve seyahatname gibi klasik nesir türünün özelliklerine sahip eserlerle de karşılaşmaktayız. Örneğin “Mecma’u’s-Şu’arâ” meclisine katılan şairlerin hayatı, sanatı ve şiirlerinden örnekleri kapsayan “Tezkire-i Şahin” (2006), “Genç Kalem” meclisine katılan şairlerin şiirlerini kapsayan “Genç Kalem” (2010), Azerbaycan Yazarlar Birliği’nin Hazar Şubesi’nin toplantılarına katılan ve klasik geleneği takip eden şairlerin

eserlerinden numuneleri ihtiva eden “Hazar Tezkiresi” (2017) gibi eserler yayımlanmıştır.

Herat edebî muhitinin etkisinde XVI. yüzyıldan itibaren Azerbaycan edebiyatı alanında da tezkireler tertip edilmeye başlanılmıştır. XVI. yüzyıldan XXI. yüzyıla kadar Azerbaycan sahasında 50 tezkire kaleme alınmıştır. Bu tezkireler Azerbaycan edebiyatı tarihine ışık tutan en önemli kaynaklardır. Azerbaycan sahası tezkireleri Türkçe, Farsça ve Türkçe-Farsça karışık olarak kaleme alınmıştır.

Azerbaycan sahası tezkirelerinin büyük bir kısmı yayımlanmamıştır. Sovyetler zamanında sosyo-realist edebiyat devlet politikasına hizmet ettiği için klasik eserlerin çoğu ötekileştirilmiş, araştırılması ve neşrine gerek duyulmamıştır. İlk Azerbaycan edebiyatı tarihi dâhil günümüzde yayımlanmış edebiyat tarihlerinde sadece on tezkireye yer verilmiştir.

Azerbaycan tezkirecilik geleneği XVI. yüzyıldan kırılmadan günümüze kadar devam etmektedir. XXI. yüzyılda yayımlanmış tezkireler belli edebi meclislere katılan şairlerin hayatı, sanatı ve eserlerinden örnekleri ihtiva etmektedir. Bu yüzyılda Hekim Gani, Şahin Fazıl, Arif Buzovnalı ve Sona Hayal tezkire tertip ederek yayımlamışlar.

Tezkire-i Şahin

Bu tezkire şair ve tarihçi Prof. Dr. Şahin Fazıl (doğumu: 1940) tarafından 2000 yılında yazılmaya başlanmış ve 2005 yılında tamamlanmıştır. Şahin Fazıl'ın 2006 yılında yayımladığı tezkiresi Mecma'u'ş-Şu'arâ edebî meclisinde bulunan şairlerin

hayatı, sanatı ve şiirlerinden örnekleri ihtiva etmektedir. 1860 yılında Bakü’de kurulan Mecma’u’ş-Şu’arâ edebî meclisi 1923 yılına kadar faaliyet göstermiş, 1980 yılında ise yeniden faaliyete geçmiştir. Şahin Fazıl, 1998 yılından bu edebî meclisin başkanlığını üstlenmiştir.

Söz konusu tezkire, klasik geleneğe sadık kalınarak hazırlanmıştır. Esere manzum bir “Dibaçe” ile başlayan Şahin Fazıl, tezkiresini tertip ede bilmesi için Cenab-ı Allah ve Hz. Peygamberden yardım diliyor:

Ey ulu Hakk’ın yüce peygamberi,
Bir de götürdüm elime defteri.
Bir de adınla eledim iftihar,
Bende olan tab şimdi kimde var?
Tabıma Allah ile sensen sebep,
Görmeyirem gayrı ola, ben sebep
Her ikinizden geliben vecde ben,
Eyleyirem Tanrımıza secde ben.
Eyle kömek, ey yüce peygamberim,
Ben gibi bir muhtaca, peygamberim.
İhtiyacım var ki bu tezkiremi,
Bahş eyleyim halkıma bahşış gibi.
Tabıma “leng olma” dedim, “din” dedim,
Ben ona “Tezkire-i Şahin” dedim.

“Dibaçe” kısmını takiben “Ve sonra” kısmında tezkireci Mecma’u’ş-Şu’arâ edebî meclisinin üyelerinin isteği üzerine tezkiresini tertip etmeye başladığını belirtmekte, tezkirenevislik alanında bir boşluk olduğunu ve bu boşluğu doldurmak için tezkire yazdığını, XIX. yüzyıl tezkirecisi Seyyid Azim Şirvanî’nin yolunu tercih ettiğini ilave etmiştir (Şahin, 2006: 4-5).

Tezkire bahrine başvurmağa tab lazımdır,
Ne büyük işdi bu, bu ne kuvvet, ne tabdır?

Birini Seyyid Azim yazdı ki, bin rahmet ola,
Birinin sahibi Mir Möhsün Ağa Nevvab'dır.

Biri de Mirza Hüseyin idi "Gayıb" neslinden,
Bir burulğandı bu tezkire işi, girdabdır.

Başka tezkire yazan görmeyirem dövremde
Bir seda geldi mene: Onlara Şahin babdır! (Şahin, 2006: 4).

Şahin Fazıl, "Dibaçe"de sadece Seyyid Azim Şirvanî ve Mir Möhsün Nevvab tezkirelerini ve Mirza Hüseyin Gayıbov'un antolojisini anmış ve bu eserlerden sonra tezkirecilik alanında boşluk olduğunu vurgulamıştır. Fakat XX. yüzyılda 13 tezkire kaleme alındığını unutmamak gerekmektedir.

Şahin Fazil tezkiresinde yer alacak şairlerin tercüme-i halleri ve eserlerinden örnekleri ilk önce "Kredo" gazetesinde yayımlamış, daha sonra tezkiresini neşretmiştir. Bazı şairler kendileri hakkında kısa bilgi vermesi, bazı şairler ise kendilerini olduğu gibi tasvir etmemesi sebebi ile Şahin Fazıl'a itirazda bulunmuşlar. Tezkireci onlara bir kaside ile cevap vermiştir (Şahin, 2006: 6). Tezkirenin "Dibaçe"sinde Mecma'u's-Şu'arâ'nın yaranma tarihi hakkında bilgilere de yer verilmiştir (Şahin, 2006: 15).

Klasik geleneği sürdürerek aruz veznini kullanan Çağdaş Azerbaycan şairlerinin büyük bir kısmı dili sadeleştirmeden yanadırlar. Bazı şairler ise ısrarla Arapça, Farsça izafeleri kullanmakta devam etmektedirler. Israrcılar sadeleşmeye gidilirse şiirin ağırlığının, asaletinin eksileceğinden endişelidirler. Arapça, Farsça ve Türkçe kelimelerin karışımından

oluşan kafiyelele şiir yazmaya alışmış şairleri bu yoldan çekindirmek de zordur.

Aruz vezninde yazılan şiirlerin dilinin sadeleştirilmesi meselesinde Şahin Fazıl büyük çabalar sarf etmiştir. Şair bunun için çok mücadele vermiş ve diğer şairleri de şiir dilinin sadeleşmesine davet etmiştir. Şahin Fazıl'a göre devlet sembollerinden olan Azerbaycan edebî dilinin resmî statüsü vardır; bu dilde gazel yazmak, çeşitli vezin ve türlerde "kalem oynatmak" bizim borcumuzdur. Adı geçen şairin düşüncelerine binaen şiir dilimiz okunaklı olmalı, Azerbaycan Türkçesine yabancı olan izafelerden, arkaik Arapça ve Farsça sözcüklerden temizlenmeli, taklitten uzak durmalı, kendi edebiyatımıza şerefle hizmet etmelidir. Fakat bu fikirlerini takiben Şahin Fazıl, klasik tarz edebiyatın dilinde sadeleşmeye gidilmenin kolay olmadığına vurgu yapıyor, aruz vezinli şiirlerde izafelerin kullanmadan sade Türkçede gazel yazmanın zorluğundan bahsediyor ve her şairin bunun üstesinden gelemediğini belirtiyor (Şahin, 2006: 36).

Şahin Fazıl kendi tezkiresinde, Fuzûlî Divan'ının mukaddimesinden

Gazeldir sefâ-bahş-ı ehl-i nazar
Gazeldir gül-i bûsitân-ı hüner
Gazel de ki meşhûr-ı devrân ola
Okumak da yazmak da âsân ola

beyitlerini örnek vererek Fuzûlî'nin de şiir dilinin sadeleştirilmesinden yana olduğunu ifade ediyor; ancak Fuzûlî'nin daha sonra kendi söylediklerine uymadığını da belirtiyor (Fazıl, 2006: 35).

Şiirleri Arapça ve Farsça izafelerle dolu Azerbaycan şairlerini ciddi bir şekilde eleştiren Şahin Fazıl, aruzla

yazan çağdaş şairlerin büyük bir kısmının yazdıklarının anlamını açıklamada zorluk çektiklerini, sözlük yardımıyla şiir yazdıklarını dile getiriyor (Fazıl, 2006: 38). Bahsi geçen müellif, Fuzûlî ve Seyyid Azim Şirvânî gibi klasik Azerbaycan şairlerini taklitten öteye gidemeyen şairleri ana diline ilgisizlikte ve saygısızlıkta suçlamaktadır:

“Arı”nı “zenbûr” edibsen, seni “zenbûr” sançsın,
Gül kimi “bal” sözünü sen niye “şehd” eleyirsen?

Şairin başka bir şiirinde yine hedef eski dili ve izafeleri kullanan şairlerdir:

Bu Arap şiiri değildir, ne de Fars şiiri değil,
Ne de Türk şiiri değil, acaba, bes bu nedir? (Şahin, 2006: 760).

Şahin Fazıl, Mecma’u’ş-Şu’arâ meclisine katılan şairlerin üslubuna göre aşağıdaki şekilde tasnif etmiştir:

1. Bazı üyelerimiz günümüzde bile klasik yazı şeklinden vaz geçemiyor ve aruz vezinli şiirlerini Arap ve Farsça kelimelerle “süslüyorlar”;
2. Bazı şairler nispeten sade dilli şiirler yazıyor ve anlamlarını bilmedikleri yabancı kelimeleri kullanmamaya çalışsalar da buna tamamen muvaffak olamıyorlar;
3. Meclis üyeleri arasında aruz veznine tam olarak uyan ve aynı zamanda milli dili kullanan şairler de vardır;
4. Meclis üyelerinin hece ve serbest vezinde yazdıkları şiirler de vardır.

Şahin Fazıl Mecma’u’ş-Şu’arâ’ya hem kalemi güçlü olan hem de zayıf olan şairlerin katıldığını ve ayırımı

yol vermeden onların hepsini tezkiresine aldığı
vurgulamıştır.

Tezkirede takdim olunan bazı yazarlar,
Yazdıklarını gerçi maharetle yazarlar.
Amma ele kesler de tutub yer bu eserde
Elbette zayıftır helelik ilm ü hünerde (Şahin, 2006: 790).

“Dibaçe”nin sonunda “Mecma‘u’ş-Şu‘arâ” eski üyeleri
(Cürmî, Ağadadaş Süreyya, Vehib, Mehmed
Müsevvi, Ağakerim Sâlik, Haşim Bey Sagib, Seyid
Zerger vd.) hakkında kısa bilgi verilmiştir (48-60). Bu
bilgileri takiben meclisin 1980 yılında yeniden
faaliyete başlamasından sonra buraya katılan
üyelerinin hayatı, sanatı ve eserlerinden örnekler
aktarılmıştır. Tezkirede 114 şair anılmıştır.
Tezkirenin hatimesinde yazar, eserini tamamladığı
için Cenab-i Allah’a şükrediyor ve okurlarına
eserindeki noksanları affetmeleri ricasında
bulunuyor:

Bu eser içre kusur olsa eğer,
Dileğim var ki benim affedeler (Şahin, 2006: 790).

Şahin Fazıl, şairlerin hayatı ve sanatı ile ilgili elinden
geldikçe geniş bilgi vermeye çalışmış, edebî tenkitte
klasik tezkirecilerin üslubunu takip etmiştir. Tezkireci
bazı şairleri objektif değil, şahsî görüşlerine binaen
değerlendirmiştir. Tezkiredeki şiir örnekleri 2-6
arasında değişmektedir.

Hazar Tezkiresi

Hazar tezkiresi şair Arif Buzovnalı tarafından
hazırlanmıştır. Tezkire, 2016 yılından faaliyete geçen
Azerbaycan Yazarlar Birliğinin Hazar Şubesindeki şiir
meclisine katılan şairler hakkında kısa bilgi ve

eserlerinden örnekleri ihtiva etmektedir. Eser, Bakü ve civarında yaşayan şairleri kapsamaktadır. Bu eserde 36 şair hakkında bilgi yer almaktadır. Hazar tezkiresi 2017 yılında yayımlanmıştır.

Tezkireye ön sözü şair İlgar Fehmi, son sözü ise tezkireyi hazırlayan Azer Buzovnalı yazmıştır.

Eserde şairler hakkında kısa bilgi verilmiştir. Örnek şiir sayısı 3-5 arasında değişmektedir.

Vahid Edebî Meclisi

“Vahid Edebî Meclisi” 1999 yılında kurulmuş ve meclis başkanlığını Hekim Gani üstlenmişti. Doktor olan Hekim Gani, etrafına 47 şairi toplamıştır. Diğer meclislerden farklı olarak “Vahid Edebî Meclisi” musikili edebî meclislerden olmuştur. Hekim Gani’nin 2000 yılında yayımladığı “Vahid Edebî Meclisi” adlı kitapta bu meclise katılan 47 şair hakkında bilgi verilmektedir.

Eserde ilk önce Vahid Edebî Meclisi’nin kurulması tarihinden bahsedilmiş, daha sonra hiçbir tasnif şekli gözetilmeden şairler üzerine çok kısa bilgiler aktarılmıştır. Şairler hakkında bilgi verilirken değerlendirmelere yer verilmemiştir.

“Genç Kalem”, “Maştağa Ziyalı Kadınlar Meclisi”, “Ana”

Bu üç tezkire-antoloji; şaire Sona Hayal tarafından hazırlanmıştır. Sona Hayal 2009 yılında Bakü civarındaki Maştağa kasabasında “Genç Kalem” isimli meclis oluşturmuştur. O, meclise katılan gençlerin şiir ve hikâyelerini kitaba dönüştürmüştür.

Kitapta 16 genç şairin eserlerinden örnekler yayımlanmıştır.

Sona Hayal'in diğer bir kitabı "Maştağa Ziyalı Kadınlar Meclisi" başlığını taşımaktadır. Kitapta 2011 yılında faaliyete geçen Maştağa Ziyalı Kadınlar Meclisi'ne katılan 13 şairenin hayatı hakkında kısa bilgi sunulmuş ve onların nazım, nesir eserleri ile küçük makalelerine yer verilmiştir. Eser 2012 yılında basılmıştır.

"Ana" antolojisi Maştağa Ziyalı Kadınlar Meclisi'nin katılımcısı olan 13 kadın şairin "Ana" konulu şiirlerini ihtiva etmektedir. Bu kitap 2014 yılında yayımlanmıştır.

Sonuç

Çağdaş Azerbaycan edebiyatında klasik geleneği devam ettirilerek altı tezkire kaleme alınmıştır. Bu tezkireleri hazırlayanların hepsi edebî meclis başkanlığını üstlenmiş kişilerdir. Tezkire-i Şahin, klasik gelenek gözetilerek hazırlanmıştır. Diğer tezkireler ise daha çok antoloji niteliğindedir.

Şahin Fazil, Hekim Gani ve Arif Buzovnalı'nın hazırladığı tezkirelerdeki şairlerin büyük bir kısmı edebî ortamda tanınan, eserleri dergi ve gazetelerde yayımlanan şairlerdir. Sona Hayal ise düzenlediği edebî meclise daha çok yayımlanmamış gençleri toplamış, onların şiirlerini bazı gazetelerde neşrettirmiştir. Bu şairlerin çoğu şiire devam etmemiştir.

Bahse konu tezkirelerde ismi geçen şairleri aşağıdaki çizelgede sunuyoruz.

Tezkiirci ve Tezkiresi	Bilgi Verdiği Şairler	Tezkiresinin Tasnif Şekli
Hekim Gani. “Vahid Edebi Meclisi”	Hekim Gani, Enver Nazarlı, Şahin Fazıl, Aliasker Recebov, İlgar Paşayev, Seyyar Tarıverdiyev, Mahir Mirzayev, Haşım Garvendi, Rafig Aliyev, Vakıf Aliyev, Evez Tağıyev, Nizami Feteliyev, Rafig Dağlı, Necibe Allahverdiyeva, Fergane Mehdiyeva, Hayat Şemi, Resmiyye Eşrefova, Gövher Mecidkızı, Şevket Hicran, Şehla Askerova, Gülnaz Sadıgova, Kıymet Muharremli, Latife Nuran, Gülnigar Rahimli, Zeynep Behmenli, Meleyke Ahmedova, Zekiyye Elruh, Melahat Yusufkızı, Dilşad Gamalı, Azer Cebiyev, Heyderali Nural, Faik Balabeyli, Dayandur Sevgin, Rüstem Eminov, Memmed Abdullayev, İnkılâp Kuliyyev, Rafig Hasanov, Galibe Gültekin, Niyazi Aliyev, Ferhat Zafer, Kemale Şahbazi, Destegül Semiyeva. Merhum şairler: Hacı Mail, Aliyekber Şahid, Rüstem Samit, Hacıbaba Saraylı, Cavid Axundov	Vahid Edebi Meclisine katılan şairler
Şahin Fazıl. Tezkire-i	Rüstem Samit, Cafer Remzi, Ağaemi Buzovnalı, Abdul Heybetli, Hacıbaba Hüseyinov, Hacı Mail, Aliyekber Şahid, Beşir	Mecma'u'ş- Şu'arâ edebi meclisine

Şahin	Emiroğlu, Elnare Buzovnalı, Sūdabe Celil, Nazım Rizvan, Alibala Hacızade, Alihüseyn Caferi, Namık Şefai, Alibala Seyyah, Hekim Gani, Alibaba Memmedov, Enver Nazarlı, Alemdar Mahir, Amil Melikzade, Kamil Serbendi, Natige Yusufkızı, Azer Sani, Mir Celal Zeki, Taceddin, Seyyar Tarıverdiyev, Alihaydar Bitemenna, Kara Malik, Firudun Kurbansoy, Cesur Nari, Arif Buzovnalı, Necibe Necib, İlgar Fehmi, Şevket Hicran, Sona Hayal, Terlan Kuliyeu, Hasanbala Hasan, Haşim Garvendi, Destegül Zamanlı, Adalet Seda, Kıymet Meherremli, Yaşar Cahid, Hanlar Gutkaşanlı, Hacı Memmed Genceli, Gülnaz Duygu, Şefa Kudretkızı, Melahat Yusufkızı, Şafak Sahibli, Fahrettin Salim, Cavid Murtuzoğlu, Ali Nur, Seyid Ali Akper Ocaknejad, Asker Şahidzade Şahi, Mirza Resul İsmayılzade, Adil Mevlayi, Nurettin Nur, Seyid Vakıf Alırzalı, Hacı Yusuf, Nizami Mücahit, Ramiz Faseh, Baba Pünhan, Gülnigar Rahimli, Geşem Necefzade, Fazile Yahyalı, Zekiyye Elruh, Sadakat Alıkızı, Hacı Rafig, Hayat Şemi, Resmiyye Sabir, Hacı Rüfet, Fahreddin Ziya, Rafig Dağlı, Memmed Mecidoğlu, İmamverdi, Ragif Garipoğlu,	katılan şairleri
-------	---	------------------

	Büyükhân, Çingiz Talıstan, Naringül, Yegane Nur, Tahire Küskün, Beydadaş Caferli, Mirbedel, Dayandur, Gülemail, Gülare Munis, Fergane, Semaye, Mahcamal, Ekrem Memmedeminoğlu, Ekrem Şamhal, Reyhan Aydemir, Fazile, Samir Sadakatoğlu, Şöhret Ferda, Gülbala Fenai, Ferman Kamiloğlu, Evez Kurbanlı, Vidadi Arif, Abdulemi Nadir, Ramiz Sai, Velihan Türkanlı, Ali Rza Halefli, Zeynep Behmenli, Gülzar, Senem Sabayel, Halide Efendi, Dilşad Gamli, Hatıra Vakıfkızı, Destegül Elçin, Elvin Keder, Ceyhun Tamer, Leyla Mövsüm, Şahin Fazıl.	
Arif Buzovnalı. Hazar Tezkiresi	Azer Cebiyev, Gazenfer Talib, Gülare Munis, Firudin Kurbansoy, Vidadi Arif, Serdar Ferecov, Soltan Alizade, Eşref Pirşagılı, Damet Salmanoğlu, Sona Hayal, Zulfikar Habibi, Seyyar, Nizami Mücahit, Arif Buzovnalı, İlgar Fehmi, Cesur Nari, Ferman Kamiloğlu, Azer Sani, Ruhulla Amin, Ramiz Sai, Yakup Sahil, Halit Safihanov, Ağamirza Gail, Hasan Mirat, Terlan Sadık, Hayal Vasıf, Reşat Novruzov, Akil Hüseyinov, Velihan Abdullayev, Kemal Hüseyinzade, Rüstem Tofiq, Eşref Fahri, Nicat Nesri, Elser Kadri, Ağamehti İbrahimli, Mecid Asri.	Azerbaycan Yazarlar Birliğinin Hazar Şubesindeki şiir meclisine katılan şairler

Sona Hayal. Genç Kalem	İlahe Zaur, Ağamirza Gail, Vakıf Feda, Mehbube, Aliekbber Nasir, Ferid, Nergiz Rövsenkızı, Alibala Hanlar, Terlan, Fatime, Halid Safihanlı, Vasif Maştağalı, Zümrüd, Efkan, Koşunali, Azize.	Genç Kalem Şiir Meclisine Katılan Şairler
Sona Hayal. Maştağa Ziyalı Kadınlar Meclisi	Gövher Maştağalı, İnsafhanım, Yegane, Mehpare, Sehran Ziyai, Metanet, Gülnare Şami, Utarida Esed, Pünhan Seda, Ülviyye Bahir, Nurane Ahundzade, Nise Azikkızı, Ülviyye Hadıyeva	Maştağa Ziyalı Kadınlar Meclisine Katılan Şairler
Sona Hayal. Ana.	Gövher Maştağalı, Pünhan Seda, Ülviyye Bahir, Mehpare Seyyaf, İnsafhanım, Utarida Esed, Zemfira Hurrem, Sevil Nureddinqızı, Sekine Hasrertli, Metanet, Sehran Ziyai, Zarife Ahker, Sona Hayal.	Maştağa Ziyalı Kadınlar Meclisine Katılan Şairler

Çağdaş Azerbaycan edebiyatının ürünü olan bu tezkirelerde haklarında bilgi verilen şairler Bakü edebî muhitinde (Mecma'u'ş-Şu'arâ, Fuzuli, Vahid vd. edebi meclislerde) yetişmiş ve bu muhiti temsil etmişlerdir. Söz konusu şairlerin büyük çoğunluğunun şiirleri aruz veznindedir. Bakü ve civarındaki edebî meclislerde gelişen çağdaş Azerbaycan edebiyatında klasik şiir geleneğinin aralıksız devam ettiğini ve şiirin dilinde sadeleşmeye gidildiğini gözlemledik. Bunun dışında şiirde klasik konuların yanı sıra Türkçülük, vatan, Karabağ gibi güncel konuların işlendiğini dikkatimizi çekmiştir.

Klasik geleneği devam ettiren bu şairleri Hacı Mail, Hekim Gani, Hacı Soltan, Alemdar Mahir, Şahin Fazıl, Arif Buzovnalı, İlgar Fehmi gibi üstatlar yetiştirmişlerdir.

Kaynakça

- Buzovnalı, Arif (haz.) (2017). Xəzər təzkirəsi. Bakı: Azərbaycan Yazıçılar Birliyi, Zərdabi LTD.
- Xəyal, Sona (haz.) (2010). Gənc qələm. Təzkirə. Bakı: MBM.
- Xəyal, Sona (haz.) (2012). Maştağa ziyalı qadınlar məclisi: almanax. Bakı: MBM.
- Xəyal, Sona (haz.) (2014). Ana: almanax / Maştağa Ziyalı Qadınlar Məclisi. Bakı: MBM.
- Qəni, Həkim. (2000). Söz-sənət məbədgahı. "Vahid" Ədəbi məclisi: almanax. Bakı: Təfəkkür
- Qarayev, Nəsrəddin (2012). XIX əsr Azərbaycan ədəbi məclisləri. Bakı: Elm və Təhsil.
- Quliyev, Tərlan (2011). Anadilli əruz vəznli şeirimizin poetik inkişaf yolu. Bakı: Nurlan.
- Müstəqillik dövrü Azərbaycan ədəbiyyatı (2016). I. cild. Bakı: Elm və Təhsil.
- Müstəqillik dövrü Azərbaycan ədəbiyyatı (2016). II. cild. Bakı: Elm və Təhsil.
- Musalı, Vüsalə (2012). Azərbaycan Təzkirəçilik Tarixi. Bakı: Elm və Təhsil.
- Musalı, Vüsalə (2021). Türk təzkirəçiliyinin inkişaf mərhələləri (XVIII – XX əsrlər). Filologiya elmləri doktoru dissertasiyası. Bakı.
- Şahin Fazıl (2006). Təzkireyi-Şahin. Bakı, MBM.
- Yusifli Vaqif (2009). Poeziyanın yolları və illəri. Bakı, Mütərcim.

TÜRKİYƏ TÜRKƏSİ KAŞĞARİ OĞUZCASININ VARİSİ KİMİ

Turkey Turkish As The Heir of Kashgari's Oguz Language

Yagut GULIYEVA

Doç. Dr., Üzeyir Hacıbəyli Bakü Müzik Akademisi, Sosial
Bilimler Fakültesi, Bakü/AZERBAIJAN, yaqut-
quliyeva@inbox.ru

Abstract

Mahmud Kashgari's "Divanu lugat-t Turk" is one of the most valuable monuments proving the antiquity and richness of the Turkic languages. As soon as one gets acquainted with this monument, which was written between 1072 and 74, it becomes clear that the words collected on this divan and the peoples carrying these words are several thousand years old until the 11th century. M. Kashgari speaks about about 30 Turkic languages and Turkic people in "Divan". One of these languages, and perhaps the first, is Oghuz Turkish. M. Kashgari highly appreciates the Oghuz people in "Divan", and appreciates the Oghuz language. And if he gives five to ten or twenty examples from other languages, he gives up to 300 examples from Oghuz languages. Some of these words are: aluk, ujang, arsalik, mush, bayik, kibe, kova, mingar, yenaj, tangelguc, kuvurgan, kuben, surjuk, jumguk and so on.

Looking at the modern science of Turkology, the researchers added to the Oghuz group of Turkic languages Turkish, Azerbaijani Turkish, Turkmen, Gagauz and others. And when Mahmud compares the words given to the Oghuzs in Kashgari with the dictionary funds of these languages, we see that these words are mostly used in Turkish among the modern Turkic languages belonging to the Oghuz group. Thus, Turkish is the direct successor of Mahmud Kashgari Oghuz, even more than Azerbaijani Turkic, among the Oghuz group of languages, and

Kashgari Oghuz is the most modern Turkic language. This also means that Turkish is one of the oldest Turkic languages among the Oghuz group of languages, and the people who speak this language are one of the oldest Turkic peoples.

Keywords: Mahmud Kashgari, Divanu lugat-t Turk, Turkology, Oghuz, language.

Türkoloq tədqiqatçıların bölgüsünə əsasən türk dillərinin oğuz qrupuna daxil olan dillərdən biri də Türkiyə türkcəsidir. Məlum olduğu kimi, bu gün əsasən Anadolu da yaşayan Türkiyə türkləri indiki ərəziyə təqribən XI əsrin əvvəllərində Səlcuqların Kiçik Asiyaya kütləvi axını ilə bağlı olaraq gəlmişlər. Doğrudur, bəzi tədqiqatçılar Anadolu da, Ön Asiyada türklərin, Səlcuqların bu ərəzilərə gəlməsindən də qabaq bu torpaqlarda qədim türk tayfalarının, türk etnoslarının yaşadıklarını söyləyirlər. Məsələn, rus türkoloqu A.N. Kononovun (Kononov, 1978: 256-287) yazdığına görə hələ H.Vamberi Kiçik Asiyanın, Ön Asiyanın IV əsrə qədər türkləşməsi prosesindən yazır, başqa tədqiqatçılar isə bu ərəzilərdə xələc, karluk, qanlı, qıpçaq və başqa tayfaların yaşadıklarını söyləyirlər. Hətta, H.Vamberinin dediyinə görə, əgər türk dili, onun təbirincə desək, qədim Osmanlı dili Anadolu da qıpçaq, karluk elementləri ilə qarışmasa idi, onda bu dil daha çox oğuz qrupunun Türkmən dialektinin, dilinin xüsusiyyətlərini daşımalı idi. Bu mənada, həqiqətən də, müasir günümüzdə Türkmən dilindən əsaslı surətdə fərqlənən müasir Türk dili öz kökləri etibarlı ilə daha çox hansı dili nümayiş etdirir? Belə ki, bu məsələni araşdırarkən, bu dilin əsasında XI əsrdən

sonra daha çox məhz bütövlükdə oğuz qruplu türk dillərinin əsasında duran, şərti olaraq qəbul etdiyimiz Səlcuq dilinin durduğunu qeyd etmək olar. Maraqlıdır ki, türk tədqiqatçıları özləri bu dili adətən əski Anadolu türkcəsi, Batı türkcəsi və s. kimi terminlərlə adlandırırlar. Lakin məzmun birdir. Tədqiqatçılar bu dili hər nə şəkildə adlandırırlar adlandırsalar da, bircə, bu dilin əsasında əsasən səlcuq dili durur ki, bu gün də bu dilin ən böyük daşıyıcısı məhz müasir Türkiyə türkcəsidir. Doğrudur, əslində Səlcuq dili adlı bir anlayış yoxdur. Biz bu termini XI-XII əsrlərdə sadəcə olaraq Səlcuq dövlətinin tərkibində olan xalqın, oğuzların dili kimi qəbul edir və anlayırıq. Belə ki, bu dilin hələ ilkin leksik-qrammatik və tarixi-mədəni-hegemonluq xüsusiyyətlərini dahi uzaqgörənliklə şərh edən XI əsrin böyük türkoloğu Mahmud Kaşğari oğuz dilinin xüsusiyyətlərindən yazarkən daha çox Səlcuqların dilindən bəhs etmiş, onun xüsusiyyətlərini izah etmişdir. Belə ki, tarixi səhnədə bu dilin hələ uzun müddət yaxın və orta Şərqdə aparıcı dil, ümumünsiyyət vasitəsi olacağını qeyd edən Mahmud Kaşğari eyni zamanda, bu dilin leksik-qrammatik xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən bu dildən təqribən 300-ə yaxın nümunə gətirərək onların məzmun və semantikasını şərh edir. Bu leksik vahidləri araşdırdıqda isə onların daha çox bu gün müasir Türkiyə türkcəsində işləndiyini söyləmək olar.

Mahmud Kaşğarinin “Divanü lüğat-t Türk” əsəri türk dillərinin qədimliyini və zənginliyini sübut edən ən qiymətli abidələrdən biridir. 1072-74-cü illər arasında yazıya alınmış bu abidə ilə tanış olduqca bu divana

toplanan sözlərin və bu sözləri daşıyan xalqların XI əsrə qədər bir neçə min ili arxada qoyduğu aydın görünür. Mahmud Kaşğari “Divan”da təqribən 30-a yaxın türk dilindən və türk xalqından bəhs edir. Bu dillərdən biri və bəlkə də birincisi Oğuz türkcəsidir. Mahmud Kaşğari “Divan”da Oğuzlara yüksək qiymət verdiyi kimi, Oğuz dilinə də böyük qiymət verir. Və əgər digər dillərdən beş, on, iyirmi nümunə göstərsə, Oğuz dillərinə təqribən 300 sözə qədər misal nümunə verir. Bu sözlərdən bəziləri bunlardır: aluk, uylanq, arsalık, muş, bayık, kibə, kova, minqar, yengəc, tənqəlgüc, küvürgən, kübən, sürcük, cümğük və s.

الق ALUK : “**aluk ər = keçəl, daz adam**”. **Oğuzca** (Kaşğari, 2006: 136; Divanü-lüğat-it-türk, 1985: 67). Kaşğaridə bu söz qaf ilə *aluq* şəklində verilmişdir. DTS-də bu sözə rast gəlsək də, izahında “kobud, nəzakətsiz” mənaları ilə rastlaşırıq. Sadəcə olaraq, bu mənbədə mötərizə içərisində bu sözün “keçəl, daz” semantikasını ilə üzləşirik ki, bu mənalar Mahmud Kaşğarinin verdiyi izahla üst-üstə düşür (Drevnetyurkskiy slovar, 1969: 41). ES-də isə bu sözün “keçəl, daz” mənaları nəzərə çarpmır. Bu söz əksər türk dillərində işlənsə də, “kəmağıl, maymaq, axmaq” mənaları daha çox üstünlük təşkil edir (Sevortyan, 1974: 145). Radlov da bu sözü *aluk* şəklində verərək, “qəmli, qaşqabaqlı, üzügülməz, məyus, dəli” semantikalarında işləndiyini qeyd edir (Radlov, 1893 : 388). Budaqovda da bu sözə “qəmli, yazıq, başdanxarab, beyni silkələnmiş” mənalarında rast gəlirik (Budaqov, 1869: 89).

اژلنقى **UJLANQ** : buqələmun, (iki məxrəc
arasındakı j ilə). **Oğuzca** (Kaşğari, 2006:176;
Divanü-lüğat-it-türk, 1985: 116). Bu sözə DTS-də
Mahmud Kaşğarının fonetikasi və semantikasında
təsadüf edirik (Drevnetyurkskiy slovar, 1969: 621).

ارسلق **ARSALIK** : həm erkəkliyi, həm dişiliyi olan
bir heyvan. **Oğuzca** (Kaşğari, 2006 : 212; Divanü-
lüğat-it-türk, 1985 : 159). M. Kaşğaridə bu sözə qaf
ilə, *arsalıq* şəklində rast gəlirik. DTS-ə görə bu söz
semantika baxımından *arsu* sözüylə üst-üstə düşür
(Drevnetyurkskiy slovar, 1969: 55).

موش **MUŞ** : pişik. **Çigilcə. Oğuzlar “çətük” deyirlər**
(Kaşğari, 2006 : 134; Divanü-lüğat-it-türk, 1985 :
127). Bu sözə istər *muş*, istərsə də *çetük* şəklində,
DTS-də Mahmud Kaşğarının fonetikasi və
semantikasında təsadüf edirik (Drevnetyurkskiy
slovar, 1969: 352-145). ES-ə görə türk dillərində bu
söz *pişik/ pişək/ püşük/ bişik/ bişix/ bişək/ mışık/
mıslık/ muşuk/ muşık/ mısık* fonetik variantlarda
işlənir ki, bu sözlərin də əsas mənası “pişik”
deməkdir (Etimolojiçeskiy slovar tyurkskix yazıkov,
1997: 116). Budaqovda bu sözə
pişik/bəşək/bəşuk/muşuk/məşak/məşaq/mısaq
şəklində, “pişik” mənasında rast gəlirik
(Budaqov,1869: 317). *Çetük* sözünə gəldikdə isə,
Budaqova görə, bu söz də türk dillərində müxtəlif
fonetik variantlarda “pişik” mənasında işlənmişdir:
çütük/çetük/çetik/çitük (Budaqov,1869: 470). Radlov
da *moşuq* sözünü “pişik” mənasında verir (Radlov,
1893 : 2134). *Çetük* sözü DQK-da da işlənmişdir:

Hay, nə oturarsan, itüni ulatmiyan, çetüküni molatmiyan! (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 60,69).

قوا KOVA : vedrə. Oğuzca (Kaşğari, 2006 : 222; Divanü-lüğat-it-türk, 1986: 237). M.Kaşğaridə bu söz qaf ilə *qova* şəklində verilmişdir. DTS-də bu sözə Mahmud Kaşğarinin fonetikasi və semantikasında, eyni zamanda, DLT-nin başqa səhifələrindən gətirilən nümunədə də tanış oluruq: **“urukluğ kova=ipli vedrə, kəndirli vedrə”** (Kaşğari, 2006: 202; Divanü-lüğat-it-türk, 1985: 147). ES-ə görə türk dillərində bu söz *kova/guva/xuva/koğa/koka/gupa/kofa* və s. fonetik variantlarda işlənir ki, əsasən, “vedrə, dolça, bakal” mənalarını bildirir (Etimologičeskiy slovar tyurkskix yazıkov, 1997: 10). Budaqov bu sözü *qoğa* şəklində qeyd edərək, “vedrə, badya” mənalarını bildirdiyini qeyd edir (Budaqov, 1871: 85). Radlovda da bu söz həm *koğa* (Radlov, 1899: 515) və həm də *kova* fonetik variantlarında əks olunaraq, “vedrə, qab” mənalarını daşıyır (Radlov, 1899: 664).

منكر MİNQAR : bulaq, su gözü. Oğuzca (Kaşğari, 2006: 316; Divanü-lüğat-it-türk, 1986: 363). Bu sözə DLT-də başqa bir yerdə, eyni semantikada hansısa bir ifadənin tərkibində *minqar çoqradı* (Divanü-lüğat-it-türk, 1986: 280) şəklində rast gəlsək də, digər bir yerdə məhz yuxarıdakı şəkildə təsadüf edirik. (Kaşğari, 2006: 325; Divanü-lüğat-it-türk, 1986: 376). DTS-də bu söz sağır nunla *miñar* şəklində, M.Kaşğarinin fonetikasi və semantikasında verilmişdir. Eyni zamanda, DTS-dən o da aydın olur ki, bu söz DLT-də eyni fonetika və semantikada daha

bir neçə yerdə işlənmişdir (Drevnetyurkskiy slovar, 1969: 346).

يَنْجَ YENGƏÇ : xərcəng. Oğuzca (Kaşğari, 2006: 332 ; Divanü-lügat-it-türk, 1986: 384). DTS-də bu sözə Mahmud Kaşğarinin fonetikasi və semantikasında rast gəlirik (Drevnetyurkskiy slovar, 1969: 256). Budaqovda bu sözə, sadəcə, olaraq, *yengəc* şəklində və “xərcəng” mənasında təsadüf edirik (Budaqov, 1871: 369).

Müasir türkologiya elminə nəzər saldıqda araşdırıcıların Türk dillərinin Oğuz qrupuna təqribən Türkiyə türkcəsini, Azərbaycan türkcəsini, Türkmən dilini, Qaqauz dilini və s. daxil etdiyini görürük. Və Mahmud Kaşğaridə Oğuzlara aid verilən sözləri bu dillərin lüğət fondları ilə tutuşdurduqda bu sözlərin Oğuz qrupuna aid müasir türk dilləri sırasında daha çox Türkiyə türkcəsində işləndiyini görürük. Deməli, Türkiyə türkcəsi Oğuz qruplu dillər içərisində hətta Azərbaycan türkcəsindən daha çox Mahmud Kaşğari oğuzcasının birbaşa varisi və Kaşğari oğuzcasına ən çox haqqı çatan müasir türk dilidir. Bu isə eyni zamanda o deməkdir ki, Türkiyə türkcəsi Oğuz qruplu dillər içərisində ən qədim türkcələrdən biri, bu dili daşıyan xalq isə ən qədim türk xalqlarından biridir. Bu dilin Azərbaycan türkcəsi ilə kəsişib ayrıldığı məqamlar isə ayrıca bir tədqiqatın mövzusudur.

Qaynaqlar

Kitabi-Dədə Qorqud. (1988), Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı.

Mahmud Kaşğari.(2006), “Divanü lüğat-it-Türk” Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. I cild, Bakı.

Mahmud Kaşğari. (2006), “Divanü lüğat-it-Türk” Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. III cild, Bakı.

Divanü Lüğat-it - Türk (1985), Tercümesi. Çeviren Besim Atalay. I cild, Ankara.

Drevnetyurkskiy slovar.(1969), Leningrad.

Budaqov L.Z. (1869), Sravnitelnyy slovar turetsko-tatarskix nareçiy. Tom.I. Sankt Peterburq.

Budaqov L.Z. (1871), Sravnitelnyy slovar turetsko-tatarskix nareçiy. Tom.II. Sankt Peterburq.

A.N.Kononov. (1978), K istorii formirovaniya turetskoqo pismenno- literaturnoqo yazıka. Tyurkoloqiçeskiy sbornik, Moskva.

Radlov V.V. (1893), Opit slovary tyurkskix nareçiy. Tom . I, çast 1. S.- Peterburq.

Radlov V.V. (1899), Opit slovary tyurkskix nareçiy. Tom . II, çast 1. S.- Peterburq.

Sevortyan E.V. (1974), Etimoloqiçeskiy slovar tyurkskix yazıkov. Москва.

Etimoloqiçeskiy slovar tyurkskix yazıkov (1997), Москва.

Этимологический словарь тюркских языков, (2003), Москва.

