



Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılı Anısına Türk Dünyasının Ortak Mirası

In Memory of the 100th Anniversary of the Republic of Türkiye
Common Heritage of the Turkic World



II. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

II. INTERNATIONAL TURCOLOGY CONGRESS
BOOK OF FULL TEXT PROCEEDINGS

29-31 EKİM

2023

Yüzyüze Çevrimiçi



II. ULUSLARARASI TÜRKiYAT KONGRESİ
II. INTERNATIONAL TURKOLOGY CONGRESS

Bildiri Tam Metin Kitabı
Book of Full Text Proceedings

Çankırı 29-31 Ekim/ October 2023

ISBN: 978-625-98655-0-8

ÇANKIRI
2023

II. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

II. INTERNATIONAL TURKOLOGY CONGRESS



İŞBİRLİĞİ YAPILAN KURUMLAR- COLLABORATING ORGANIZATIONS

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
Türk Dil Kurumu
Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı
Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı
Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü
Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü
Yusuf Balasagun Kırgız Millî Üniversitesi
Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü
Kırgızistan Millî İlimler Akademisi Felsefe Enstitüsü

KONGRE ONURSAL BAŞKANLARI - HONORARY CHAIRS OF THE CONGRESS

BE Prof. Dr. Derya ÖRS (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı)
Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ (Çankırı Karatekin Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Mehmet Cahit GÜRAN (Hacettepe Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Tölöbek A. ABDİRAHMANOV (Cusup Balasagun Kırgız Millî Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Osman MERT (Türk Dil Kurumu Başkanı)
Akademik İsa HABİBBEYLİ (Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Başkanı)
Prof. Dr. Çolponkul ARABAYEV (Kırgızistan Millî İlimler Akademisi Başkan Yardımcısı)

KONGRE YÜRÜTME KURULU - CONGRESS EXECUTIVE COMMITTEE

Prof. Dr. Abdulselam ARVAS (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Sadık TİLLEBAYEV (Yusuf Balasagun Kırgız Millî Üniversitesi)
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Prof. Dr. Sulayman KAIYPOV (Kırgızistan Millî İlimler Akademisi)
Doç. Dr. Aynur İBRAHİMOVA (Azerbaycan Millî İlimler Akademisi)

DÜZENLEME KURULU - ORGANIZING COMMITTEE

Prof. Dr. Yüksel ÖZGEN (ATAM Başkanı)
Prof. Dr. Afzeleddin ASKER (Azerbaycan Millî İlimler Akademisi)
Prof. Dr. Ahmet DOĞAN (Ahi Evran Üniversitesi)
Prof. Dr. Nur SARALAYEV (Kırgızistan Millî İlimler Akademisi)
Doç. Dr. Gülnar KARA (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Güner DOĞAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi/Atatürk Araştırma Merkezi)
Doç. Dr. Serap ASLAN COBUTOĞLU (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Zehra KADERLİ (Hacettepe Üniversitesi)
Dr. Ömer GÖK (Türk Dil Kurumu)
Dr. H. Emre PEKYÜREK (Türk Dil Kurumu)
Dr. Öğretim Üyesi Cengiz EKEN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Serhat Sabri YILMAZ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
AYK Uzmanı Burcu ŞEN (Türk Dil Kurumu)
Dr. Gülzade NARMAMATOVA (Kırgızistan Cumhuriyeti Tarih ve Mirasları Fonu)
Arş. Gör. Dr. Ahmet Serdar ARSLAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Öğr. Gör. Sevim ÇİFTÇİ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

DAVETLİ KONUŞMACILAR- INVITED SPEAKERS

Akademik Muhtar İMANOV- Azerbaycan
Prof. Dr. Almaz BINNETOVA- Azerbaycan
Prof. Dr. Edina SOLAK- Bosna Hersek
Prof. Dr. Fahreddin YULDASHEV- Özbekistan
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU -Türkiye
Prof. Dr. Sadık TİLLEBAYEV - Kırgızistan
Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV- Kırgızistan
Prof. Dr. Tursun GABITOV- Kazakistan
Doç. Dr. Maral TAGANOVA- Türkmenistan
Doç. Dr. Maria D. CHERTYKOVA- Hakasya/ Rusya

İLETİŞİM VE SEKRETERYA- CONTACT AND SECRETARY

Enstitü Sekreteri Ali Osman KARAKUŞ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Mikayil ARI (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Arş. Gör. Feride SİĞİRCİ DÜZGÜN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Arş. Gör. Yiğit ATEŞGÜL (Hacettepe Üniversitesi)
Kadir ATEŞ

BİLİM VE HAKEM KURULU - SCIENTIFIC AND REFEREE COMMITTEE

Prof. Dr. Abdıldacan AKMATALIYEV (Kırgızistan)
Prof. Dr. Ağaverdi HALİL (Azerbaycan)
Prof. Dr. Ainur NOGAYEVA (Türkiye)
Prof. Dr. Barış TAŞ (Türkiye)
Prof. Dr. Ergin JABLE (Kosova)
Prof. Dr. Gülay MİRZAĞLU (Türkiye)
Prof. Dr. Halit ÇAL (Türkiye)
Prof. Dr. İlhan ŞAHİN (Türkiye)
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL (Türkiye)
Prof. Dr. M. Mete TAŞLIOVA (Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet MERCAN (Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ÖZ (Türkiye)
Prof. Dr. Mrinal K. BORAH (Hindistan)
Prof. Dr. Nezir TEMUR (Türkiye)
Prof. Dr. Orhan DOĞAN (Türkiye)
Prof. Dr. Serdar SAĞLAM (Türkiye)
Prof. Dr. Tarlan GULIYEV (Azerbaycan)
Prof. Dr. Tuncay ÖĞÜN (Türkiye)
Prof. Dr. Yaqut GULIYEVA (Azerbaycan)
Prof. Dr. Yunus KOÇ (Türkiye)
Doç. Dr. Afaq RAMAZANOVA (Azerbaycan)
Doç. Dr. Aida B. PAŞAYEVA (Türkiye)
Doç. Dr. Azhar SHALDARBEKOVA (Kazakistan)
Doç. Dr. Elçin ABBASOV (Azerbaycan)
Doç. Dr. Feruza DJUMANIYAZOVA (Özbekistan)
Doç. Dr. Fidan QASIMOVA (Azerbaycan)
Doç. Dr. İbrahim ONAY (Türkiye)
Doç. Dr. İbrahim Ethem ARIOĞLU (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. Mustafa YILDIRIM (Türkiye)
Doç. Dr. Nazgöl İSABAYEVA (Kırgızistan)
Doç. Dr. Nesime CEYHAN AKÇA (Türkiye)
Doç. Dr. Nina S. MAYNAGAŞEVA (Hakasya/ Rusya)
Doç. Dr. Ogulsapar NURIYEVA (Türkmenistan)
Doç. Dr. Ranetta GAFAROVA (Kırım)
Doç. Dr. Saadat DEMİRCİ (Türkiye)
Doç. Dr. Sayime DURMAZ (Türkiye)
Doç. Dr. Şirin YILMAZ (Türkiye)
Doç. Dr. Tagandurdy BEKJAYEV (Türkmenistan)
Doç. Dr. Tudora ARNAUT (Ukrayna)
Doç. Dr. Zülfiye İSMAİLOVA (Azerbaycan)
Dr. Öğr. Üyesi Esin HÜDAVERDİ (Kosova)
Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim GÜL (Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi İsa SULÇEVSKI (Kosova)
Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVICI (Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Pelin KOCAPINAR (Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Salih M. ARÇIN (Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Seval KASIMOĞLU (Türkiye)
Öğr. Gör. Dr. Halil ÇETİN (Kazakistan)
Dr. Ceerence M. İSMAİLOV (Kırgızistan)
Dr. Gülnar Y. YULDBAYEVA (Başkurdistan/ Rusya)
Dr. Gülzade NARMAMATOVA (Kırgızistan)
Dr. Makhliyo YULDASHEVA (Özbekistan)
Dr. Muzaffarhan JONİYEV (Özbekistan)
Dr. Nadejda CHISTOBAYEVA (Hakasya/ Rusya)
Dr. Nadejda TIDIKOVA (Altay/ Rusya)
Dr. Rahmoil SAFAROV (Tacikistan)
Dr. Sacide ÇOBANOĞLU (Türkiye)
Dr. Yula I. ÇAPTIKOVA (Hakasya/ Rusya)



Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları

**II. Uluslararası Türkiyat Kongresi
Bildiri Tam Metin Kitabı**

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

Çankırı 29-31 Ekim/ October 2023

EDİTÖRLER/ EDITORS

Doç. Dr. Aynur İBRAHİMOVA

Doç. Dr. Gülnar KARA

Dr. Öğr. Üyesi Cengiz EKEN

Öğr. Gör. Sevim ÇİFTÇİ

KAPAK TASARIM/ COVER DESIGN

Kadir ATEŞ

SEKRETERYA/ SECRETARY

Ali Osman KARAKUŞ

Mikayil ARI

İLETİŞİM/ CONTACT

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

E-mail: turkiyat@karatekin.edu.tr

Bildiri kitabında yer alan yazılarda ileri sürülen görüşlerin ilmî ve hukukî sorumluluğu bildiri sahiplerine, telif hakları Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü'ne ait olup 30 Aralık 2023 tarihinde turkiyat.karatekin.edu.tr adresinden açık erişime sunulmuştur. Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, gönderilen bildirimler üzerinde tasarruf hakkını saklı tutar.

ISBN: 978-625-98655-0-8

**Çankırı
Aralık 2023**

SUNUŞ

Eğitim hedefini “Dünyaya açık, yerli ve millî üniversite” olarak belirleyip bu yolda emin adımlarla yürüyen ve bu yönüyle hak ettiği değeri gören Çankırı Karatekin Üniversitesi olarak Türk dünyasının çeşitli coğrafyalarından iştirak eden katılımcılarımızla Türkiye Cumhuriyeti’nin 100. yılının kutlandığı bu kutlu ve onurlu günlerde, millî birlik ve beraberlik ışığını güçlendirmenin haklı gururunu ve sevincini yaşıyoruz.

Dört bir yanı düşmanlarca kuşatılan cennet vatanın her karışında var olma mücadelesinin verildiği bir dönemde batının anlayamadığı, unuttuğu şey Türklerin bağımsızlık ve hürriyete olan aşkı ve vatan sevdasıydı. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuna giden yolda ilk kurşunu sıkarak makûs talihi delen Hasan Tahsin’i, “Bebem anasız büyür de vatansız büyüzmez!” diyen Nene Hatun’u, Sütçü İmam’ı, Şerife Bacıyı, Yörük Ali Efe’yi, eli oyuncak tutacak yaşta olmasına rağmen silah tutan, yarının çocukları hür ve mutlu olsun diye çocukluğunu yaşamadan büyüyen Şekerci Ökkeş’i, adı Mehmet, Ahmet, Ayşe, Fatma soyadı ise Türk milletinin gönlünde kahraman olan bir iradeyi hesaba katmamışlardı. Her türlü imkândan yoksun bir ortamda hiç pes etmeden mücadele eden Türk milletini şaşkınlıkla izleyen Batı’nın yüzüne Mehmet Âkif:

“Ben ezelden beridir hür yaşadım, hür yaşarım.
Hangi çılgın bana zincir vuracakmış? Şaşarım!
Kükremiş sel gibiyim; bendimi çiğner, aşarım;
Yırtarım dağları, enginlere sığmam, taşarım.”

dizeleriyle haykırarak, Türk’ün ortak şuurunu hatırlatacaktı.

Unutulmamalıdır ki Türkiye Cumhuriyeti’nin 100. yılının kutlandığı bu günlerde ecdadımızın kanıyla, canıyla kazandığı bu toprakları korumak, tarihimize, kültürel değerlerimize sahip çıkmak, ilim ve fende en önde olmakla mümkündür. Bağımsızlığına, vatanına âşık olan Türk milletini yok etmek ise ancak onun değerlerini, kültürünü yok etmek; bilimde, fende geri bırakmakla mümkün olacaktır. Dolayısıyla gittiği toprakları zengin kültürü, adaleti, feraseti ve hoşgörüsüyle vatan yapan, adı cesaret ve bağımsızlıkla eş olan Türk milletinin ecdadının savaş meydanlarında kahramanca verdiği mücadele bitmemiştir. Geçmişte olduğu gibi bugün de tarihe yön veren Türk milleti; dünya döndükçe insanlığın, hoşgörünün, adaletin sancaktarlığını yapmaya devam edecektir.

Bilim ve ilim yuvası olarak gelecek nesillere yön verecek olan üniversitelere bu bağlamda büyük görevler düşmektedir. Temel görevi Türk kültür ve medeniyetini araştırıp incelemek ve elde edilen sonuçları çeşitli yayınlar, konferans ve sempozyumlarla paylaşmak olan Türkiyat Enstitüsü’nü bu bakımdan oldukça önemsiyor ve çalışmalarını destekliyoruz. Bu yıl Türkiye’nin 100. yılı anısına düzenlediğimiz “II. Uluslararası Türkiyat Kongresi” ile Türk dünyası ortak eğitim işbirliğinin de temellerinin atıldığına inanıyoruz. Özellikle yükseköğretim sisteminde ortak ders içeriklerinin, kredilerinin belirlenmesi ve diploma denkliklerinin karşılıklı gündeme getirilmesinin bundan sonraki süreçte Türk yükseköğretim kurumlarına önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Belirlediğimiz hedeflere ulaşmamız için her konuda destekçimiz olan sayın devlet büyüklerimize, başta “T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı” olmak üzere “Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu”na, “Türk Dil Kurumu”na, “Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı”na, “Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı”na, “TÜRKSÖY”a, “TRT AVAZ” başta olmak üzere değerli basın mensuplarımıza, Türkiyat Enstitüsü Müdürümüz Sayın Abdulselam ARVAS ve çalışma arkadaşlarına, bildirileriyle kongremize yurt içi ve yurt dışından destek veren bütün katılımcılarımıza ve geleceğimizin teminatı olan sevgili öğrencilerimize teşekkür ediyoruz.

Çankırı Karatekin Üniversitesi olarak gelenekselleşmesini arzuladığımız bu kongrelerimiz ile Türk dünyasının ortak hedeflerde kenetlenip azim ve hevesle birlikte hareket ettiğine şahit olmanın gururunu yarınlara miras bırakabileceğimiz kitabımızla ölümsüzleştirmenin sevincini yaşıyoruz. Saygılarımla...

Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ

Rektör

ÖN SÖZ

Saygıdeğer bilim adamları, değerli araştırmacılar, kıymetli okurlar;

Türkiye Cumhuriyeti, 2023 yılını 100. yıl münasebetiyle çeşitli bilimsel, kültürel, sanatsal etkinliklerle kutladı. Bu kutlamalar sadece Türk dünyasında değil, tüm dünyada makes buldu. Başta Cumhurbaşkanlığı Makamı olmak üzere devletin çeşitli kurumları bu kutlama ve etkinliklerde önemli roller üstlendi. Özellikle üniversitelerimiz, Cumhuriyet'in yüzüncü yılı dolayısıyla çok sayıda bilimsel faaliyet düzenlemek suretiyle bu yılı çok verimli bir şekilde geçirdi. Çankırı Karatekin Üniversitesi de bu etkinliklerde yerini alarak birçok ulusal ve uluslararası program gerçekleştirdi. Bu faaliyetlerin içinde Türkiyat Enstitüsü'nün 100. yıl anısına tertip ettiği "II. Uluslararası Türkiyat Kongresi" 14 farklı ülkeden bilim adamının katılmasıyla dikkatleri üzerine çekti.

Geçen yıl birincisi düzenlenen ve bu yıl ikincisi gerçekleştirilen "Türkiyat Kongresi" serilerinin devam etmesi en büyük arzumuzdur. Zira bu bilimsel etkinlikler sadece bilgi alışverişiyle gerçekleştirilen basit toplantılar değildir. Bu toplantılar vesilesiyle Türk dünyasından bilim insanları bir araya gelmekte ve geleceğe dair düşünce ve projelerini konuşmakta, aynı zamanda dil, kültür, tarih gibi ortak unsurları da gündeme getirmektedir. Böylece Türklük bilimi araştırmaları vasıtasıyla ortak dil ve kültür kaynaşmaları canlandırılmakta ve her geçen gün Türk dünyasındaki yakınlaşma artmaktadır.

Bu temel düşünceden hareketle Türkiyat Enstitüsü, bu yıl Cumhuriyetimizin 100. yılına armağan etmek suretiyle uluslararası bilim şenliğinin konusunu "Türk dünyasının ortak mirası" olarak belirlemiş ve "II. Uluslararası Türkiyat Kongresi"ni gerçekleştirmiştir. Bu bilimsel etkinlikte, Türk halklarının tarihi, coğrafyası, dili, edebiyatı, folkloru vb. gibi konularda sunulan bildirilerin ve ortaya atılan fikirlerin başta "Türk Devletleri Teşkilatı" olmak üzere Türk dünyasının bilimsel, sosyal ve kültürel amaçlarına hizmet edeceğine inanılmaktadır.

Nitekim bu yıl 29-31 Ekim 2023 tarihleri arasında "Türk dünyasının ortak mirası" temasıyla düzenlenen "II. Uluslararası Türkiyat Kongresi"nde Türk halklarının tarihi, coğrafyası, dili, edebiyatı, folkloru, inançları hakkında mühim bilgiler verildi ve Türkoloji'nin sosyal, kültürel, iktisadî meseleleri detaylı bir şekilde konuşuldu. Kongre, "Çankırı Karatekin Üniversitesi"nin ev sahipliğinde "Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu", "Türk Dil Kurumu", "Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı", "Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı", "Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı"nın (TÜRKSÖY) destekleri ve "Hacettepe Üniversitesi", "Cusup Balasagin Kırgız Millî Üniversitesi", "Kırgız Millî İlimler Akademisi" ve "Azerbaycan Millî İlimler Akademisi" iş birliğiyle yapıldı.

Kongreye Tacikistan'dan Bosna-Hersek'e, Hakasya'dan Kanada'ya kadar çok geniş bir coğrafyadan katılım olmakla birlikte özellikle Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Azerbaycan vd. Orta Asya'daki Türkî cumhuriyetlerden bilim adamları ciddi bir teveccüh gösterip gerek çevrimiçi gerekse yüz yüze katkı sundu. Bilim adamları, kongrede Türk dillerini konuşan halklara ilişkin konuları bilimsel zeminde görüştü, ilgili meseleler hakkında mukayeseler yaptı, çözüm önerileri teklif etti. "II. Uluslararası Türkiyat Kongresi"ne gönderilip tahkim sürecinden geçen özetler ilkin "Bildiri Özetleri Kitapçığı"nda yayımlandı. Daha sonra yapılan yoğun çalışmalar sonucunda bildiri tam metinleri kitabı hazırlanmaya başladı. Böylece, bu çalışmaların ürünü olan elinizdeki mezkûr kitap, 29-31 Ekim 2023 tarihinde Çankırı Karatekin Üniversitesi'nde düzenlenen ve "II. Uluslararası Türkiyat Kongresi"ne gönderilen 96 tam bildiri metninden oluştu. Kongremiz uluslararası bir etkinlik olduğu için farklı ülkelere pek çok hakem ve editörün, bildiri kitabının yayınlanma sürecine katılması ve bunlar arasında koordinasyonun sağlanması icap etti. Bununla birlikte farklı dillerde yazılan bildiri metinlerinin tek bir formatta yayınlanmasına dikkat edildi, ancak kaynakça kısımları yazarların gönderdiği son şekliyle kitaba dâhil edildi. Etkinliğimize gerek yüz yüze gerekse çevrimiçi katılıp destek verdikleri için tüm araştırmacılara ve kongrenin gerçekleşmesinde emeği geçen herkese teşekkür ederiz.

Bilim şölenimizi, maddi olarak destekleyen "Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu"na, "Türk Dil Kurumu"na, "Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı"na, "Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı"na kalbi şükranlarımızı sunuyoruz. Kongremizin uluslararası olmasında büyük etkisi olan paydaşlarımız "Hacettepe Üniversitesi"ne, "Cusup Balasagin Kırgız Milli Üniversitesi"ne, "Kırgız Milli İlimler Akademisi"ne, "Azerbaycan Milli İlimler Akademisi"ne minnettarız. "Resim Sergisi"ni

açan “Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı”ımız (TÜRKSÖY) da bizi hiçbir zaman yalnız bırakmadı, bundan ötürü onlara da müteşekkiriz.

Geçen yılki gibi etkinliğimizin uluslararası arenada izlenmesine vesile olan “TRT AVAZ”a, ulusal basında bu seçkin programı halkımıza ulaştıran üniversitemiz basını ile yerel basın mensuplarımızı da muhabbetle selamlıyoruz. Kongrenin gizli kahramanları ve etkinliği çekip çeviren tüm idari birimlerimizdeki personel ile enstitümüzün genç ve dinamik görevli ekibini en samimi duygularla tebrik ediyoruz. Yine, bugün bizi yalnız bırakmayan resmî kurumlarımızın değerli yetkililerine teşekkür ediyor ve maddi-manevi hiçbir desteği bizden esirgemeyen, bizi uluslararası etkinlikler için cesaretlendiren Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ’ye de minnetimizi bildiriyoruz. Türkiyat Enstitüsü olarak düzenlediğimiz “II. Uluslararası Türkiyat Kongresi”nin Türk dünyasına hayırlı olmasını diliyor, hepinize en içten saygılarımızı sunuyoruz.

Prof. Dr. Abduselam ARVAS

Türkiyat Enstitüsü Müdürü

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS/ СОДЕРЖАНИЕ

SUNUŞ.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
Abdulhekim AĞIRBAŞ	
MUHAMMED b. TAYFÛR ES-SECÂVENDÎ (Ö. 560/1165) VE VAKF-İBTİDÂ SİSTEMİNİN GÜNÜMÜZ MUSHAF-LARINA YANSIMASI	1
Abdulselam ARVAS- Yavuz Selim MERCAN	
TÛRK-İSLAM KÛLTÛRÜNDE MEVLİD: ÇANKIRI ÖRNEĞİ	11
Afaq RAMAZAN (XÛRRƏMQIZI)	
FLORA AXMETOVA'NIN TOPLADIĞI "ARZU-QƏMBƏR" DASTANI.....	19
Ahmet Serdar ARSLAN	
DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE DEVLET KAVRAMI	41
Aiman KELDİNOVA	
FORMATION OF ANTI-TERRORIST CONSCIOUSNESS: THE EXPERIENCE OF KAZAKHSTAN AND TURKEY.....	52
Almaz Ulvi BİNNATOVA	
ƏLİŞİR NƏVAİ DİL-ƏDƏBİYYAT NƏZƏRİYYƏÇİSİ VƏ TARİXÇİ ALİM KİMİ.....	58
Arazgul REJEPOVA	
HAREZM'İN BAŞKENTİ ÜRGENÇ VE ME'MUN AKADEMİSİ (1005-1017).....	68
Aslan ÇITIR	
TÛRKİSTANLI MÛFESSİR MÂTÛRİDÎ'NİN TE'VİLÂT'İNİN KAYNAKLARI.....	77
Aynur İBRAHİMOVA	
"KÖROĞLU-GÖROĞLU" DESTANLARININ SAKRAL KAHRAMAN MEKANLARI	96
Cemil LİV	
TİCARİ İLİŞKİLERDE KUSUR SORUMLULUĞU BAĞLAMINDA ÖZKENTLİ FAKİH KÂDİHÂN'IN FETVA USULÜ.....	103
Cengiz EKEN	
KİYAMET GÜNÜ, ÖLÛM HÛKMÛ ADLI SOVYET DÖNEMİ AZERBAIJAN ROMANLARINDA HAYVAN SEMBOLİZASYONU	113
Dilara ALTAŞ	
KERKÛKLÛ KALE HİRİSTİYANLARINDA TÛRKMEN KİMLİĞİ.....	120
Djamilya KURBANOVA	
THE MUSICAL FOLKLORE OF TURKIC PEOPLES: GENRE TYPOLOGY OF THE WEDDING SONGS	128
Doğan Bekir BİLGE	
BİR MADDİ KÛLTÛR UNSURU OLARAK ESKİŞEHİR'İN ESKİ OTOGAR BİNASI VE HALKBİLİMSEL YÖNDEN İNCELENMESİ	135
Eda GEYİK	
GAZNELİLERDE İÇECEK KÛLTÛRÜ.....	153

Edina SOLAK- Mirza BAŠIĆ	
BURSALI RAHMÎ'NİN DİVANINDA GÖRÜLEN KAVRAMSAL METONİMİLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	167
Əfzələddin ƏSGƏR	
MƏHƏBBƏT DASTANLARI PROBLEMİ VƏ BAŞQA DASTAN TİPLƏRİ	185
Elçin ABBASOV	
HALK İNANÇLARI BAĞLAMINDA ESKİ TÜRKLERİN CENAZE TÖRENLERİ	190
Elnaz SARDARİNİA	
AZERBAJCAN'DA ŞAMANİZM KALINTILARINDAN OLAN ALEM	205
Emre ÖZSOY	
SERGEY AFANASEVİÇ BAĞIN: BİR RUS MİSYONERİN GÖZÜNDEN İDİL-URAL TATAR MATBUATI (1909)	217
Esmə ŞİMŞEK- Sevim ÇİFTÇİ	
“DUL KADININ OĞLU” ADLI MASALDA GÖRÜLEN ANNE TİPLERİ	229
Fakhriddin A. YULDASHEV	
CLASSIFICATION OF MUSIC THEORY IN THE VIEWS OF ABU NASR FARABI	247
Fidan GASIMOVA	
KAHRAMANLIK DESTANLARINDA RÜYA MOTİFİ (Oğuz ve Kelt Metinlerine Dayanarak)	250
Filiz KILIÇ- Mustafa HAN	
MENKİBEVİ DESTAN SİLSİLESİNİ TAMAMLAYAN BİR ESER OLARAK KISSA-İ HURÛC-KERDEN-İ MÂLİK ECDÂR	257
Galib SAYILOV	
KÜLTÜRÜN İLK HALİ OLARAK TÜRK BOYLARINDA HALK OYUNLARI VE GÖSTERİMLERİ	268
Galibe HACIYEVA	
DOĞU ANADOLU TOPONİMİYASINDA ESKİ TÜRK ETNONİMLERİNİN TARİHİ İZLERİ	274
Gulmira KARİMOVA	
TÜRK KÜLTÜREL DEĞİŞİMİ VE ETKİLEŞİMLERİ: ORTAK TÜRK MİRASINI ŞEKİLLENDİRMEK ..	286
Gulnoz KHALLİYEVA	
ALİ ŞİR NEVAÎ VE WILLIAM SHAKESPEARE SANATININ KARŞILAŞTIRILMASI	293
Gülhan MADEN	
“TANRI VARSA, KÖTÜLÜK NİÇİN VAR?” SORUSUNA BÜYÜK MÜFESSİR İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN PERSPEKTİFİNDEN CEVAPLAR	299
Gülmar KARA	
RUS KÖLE TİHON RYAZANOV'UN HİVE ANILARI	315
Harun ÇİFTÇİ- Erman AKILLI	
TURKIC WORLD INTEGRATION: THE ORGANIZATION OF TURKIC STATES AND BEYOND	325
Hasan KAPLAN	
BİR MÜNAZARA (SEYF Ü KALEM) İKİ ŞAİR: AHMEDÎ VE AHMED-İ RIDVAN	329
İbrahim AKYOL	
ÇANKIRI ULU CAMİDEKİ MUSALLA TAŞININ MENKİBESİ	360

İlham Cəlalızı GASABOVA

BAKŞI VE AZERBAIJAN DASTAN SÖYLEYİCİLERİNİN PERFORMANS ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI ARAŞTIRMA 365

Janna KARRIYEVA- Aytach BEGLANOVA

THE INFLUENCE OF HISTORICAL EVENTS ON THE TRANSLATIONS OF TURKMEN LITERATURE 370

Лачин ХУДАЙБЕРДЫЕВА/ Lachyn HUDAYBERDİYEVA

ТУРКМЕНСКИЕ МУКАМЫ В РЯДУ ЖАНРОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ..... 375

Lale PASHAYEVA

NEVİZADE ATÂYÎ 'NIN “HEFT-HVÂN” ESERİNDEKİ HALK DEYİMLERİ 381

Leman VAGİFKIZI (SÜLEYMANOVA)

MÂNİNİN MÜZİK VE İCRA İLE İLİŞKİSİ 389

Lütviye ASGERZADE

BİRİNCİ TÜRKOLJİ KONFERANSI VE TÜRKOLJİNİN GÜNCEL SORUNLARI 395

Makhliyo B. YULDASHEVA

PSYCHOLOGICAL VIEWS OF ABU NASR AL-FARABI..... 406

Maral TAGANOVA

TÜRKMEN DİLİNDE ADYL ‘ADIL’ KELİME TÜREV YUVASI..... 409

Marifat Akramovna KHANDAMOVA

ABU RAYHON BERUNIYNING “OSOR AL-BOQIYA” ASARIDA DINLARNING QIYOSIY TAHLILI . 414

Marsbek OSMONALİEV

“МАНАС” ЭПОСУ АКЫНДАР ЧЫГАРМАЧЫЛЫГЫНЫН БАШАТЫ 425

Maya ATAJANOVA

IDIOMS IN MAGTYMGULY PYRAGY’S POETRY (BASED ON ENVIRONMENTAL LEXICON) 428

Meleyke Nizami kızı MEMMEDOVA

NAHÇIVAN VE KARS FOLKLORUNDA DOĞUM RİTÜELLERİ VE İNANÇLARI 434

Metanet ABBASOVA

FOLKLOR MİSTİKASININ MÜASİR NƏSR TRANSFORMASIYALARI..... 450

Möldür KÖMEKOVA

KAZAK DÜNYA GÖRÜŞÜNDE ETNO-KÜLTÜREL DEĞERLER FELSEFESİ..... 456

Muammer ÇAKIR- Barış TAŞ

BURSA HANLAR BÖLGESİ ÇARŞIBAŞI KENTSEL TASARIM PROJESİ VE ÇEVRESEL ETKİLERİ... 467

Muhammed Emin KOÇAK

TÜRK KÜLTÜRÜNDE SAÇI GELENEĞİ: TİMURLULAR ÖRNEĞİ (1370-1447) 479

Muhammet Ali ASAR

EBÛ İSÂ MUHAMMED et-TİRMİZÎ’YE GÖRE İMAN 487

Muhtar Kazımoğlu-İMANOV

DEDE KORKUT KİTABI’NDA DELİLİK MOTİFİ VE BULANIK MANTIK 499

Murad KURBANOV

THE IMAGE OF THE LEGEND HERO GYOROGLY IN THE EPIC POETRY OF TURKIC PEOPLES 504

Murat TANRIKULU	
TÜRK KÜLTÜR COĞRAFYASINDA İKİ RENK: TÜRK KIRMIZISI VE TÜRK MAVİSİ-TURKUVAZ	512
Nail KARAGÖZ- Adil KARAGÖZ	
KASTAMONU KÜLTÜRÜNDE HAFIZ TÖRENLERİ.....	522
Namiq MUSALI	
ŞAH İSMAİL DÖNEMİ SAFEVÎ MUHİTİNDE GÖRÜLEN ESKİ TÜRK GELENEKLERİ	532
Nasiba Ergashevna SABIROVA	
XORAZM BAXSHICHILIK SAN'ATIINING QADIMIY ILDIZLARI	540
Nedim BAKIRCI	
NİĞDE MASALLARINDA DEĞERLER EĞİTİMİ.....	546
Nigar HASANOVA	
KERKÜK FOLKLORUNUN DİL ÖZELLİKLERİ	580
Ogulsapar A. NURIYEVA	
YUSUP BALASAGUNLU'NUN "KUTADGU BILIG" ADLI ESERİNİN DİLİNDE İSİMLERİN OLUŞUMU	591
Okan TÜRKAN	
KENTSEL TOPONİMİ: ÇANKIRI İLİNDE MAHALLE ADLARI	597
Olimjon QOSIMOV/ Олимджон КАСИМОВ	
ЭТНОТОПОНИМ "ТУРК" В ТАДЖИКСКО-ПЕРСИДСКОМ ПИСЬМЕННОМ ПАМЯТНИКЕ X ВЕКА "ШАХНАМЕ": ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	607
Özkul ÇOBANOĞLU	
TÜRK DÜNYASI İÇİN DAHA MÜTEKAMİL BİR TEOLOJİ MÜFREDATI BAĞLAMINDA HALKBİLİMİ	613
Pınar KARATAŞ	
KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM YAKLAŞIMI VE GELENEĞİN YENİ İŞLEVLERİ BAĞLAMINDA İTALYA'DA HİDİRELLEZ KUTLAMALARI.....	616
Qiyet MUHARREMLİ	
AZERBAJCAN FOLKLORUNDA VE ŞİİRİNDE TEBRİZ SEVGİSİ, TEBRİZ HASRETİ.....	627
Raisa ABDİNA/ Абдина Раиса Петровна	
НАЗВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ БЛЮД В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ	635
Ramazan EMEKTAR	
KUZEY KAFKASYA BÖLGESİNİN İSLAMLAŞMASINA ŞEYH ŞÂMİL VE MÜRİDİZM HAREKETİNİN ETKİSİ	643
Ramazan QAFARLI	
"KITABI-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDA KAM-ŞAMAN MİFLƏRİNİN FUNKSIONAL-SEMANTİK QURULUŞU	656
Ramil ALİYEV	
DEJENERATİF ZAMANDA "KİTAB-I DEDE KORKUT": DESTANIN YAPISÖKÜMÜNÜN YETİŞKİN ZAMAN FORMASI – DEKONSTRUKTİF ZAMAN	668
Recep ERKOCAASLAN	
THE ANALYSIS OF THE INFORMATION ABOUT THE PROPHET (PBUH) AND SİRA IN THE POEMS ATTRIBUTED TO KHWĀJA AHMAD YASAWĪ.....	680

Sacide ÇOBANOĞLU	
HALKBİLİMİ VE YARATICI YAZARLIK BAĞLAMINDA MERİDYENİN MERYEMLERİ ROMANI ...	700
Sadaqat QAFAROVA	
“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA GENDER MÜNASİBƏTLƏRİ: STRUKTUR VƏ FUNKSİONALLIĞI	710
Salahaddin BEKKİ	
DEDEM KORKUT’UN YAD KIZLARI.....	719
Salide ŞERİFOVA	
ERMƏNİLƏŞDIRILMIŞ ƏLƏVİ ŞAIRİ SƏYAT NƏVA (SAYAT NOVA)	727
Salih Mehmet ARÇIN	
TUVA TÜRKCƏSİ ARAŞTIRMALARINA GENEL BİR BAKIŞ: BİBLİYOMETRİK BİR ANALİZ.....	748
Sevinch ULASHOVA	
MOĞOL DÖNEMİNDE ORTA ASYA'DA ETNİK SÜREÇLER	766
Seyfeddin RZASOY	
TEPEGÖZ KARAKTERİ ÜZERİNE YENİ KONSEPSİYON	777
Soxiba SULAYMANOVA/ Сохиба СУЛАЙМАНОВА	
СУҒД ВОҲАСИДА ҒАРБІЙ ТУРК ХОҚОНЛИГИ БОШҚАРУВИ.....	786
Sulayman Turduyevič KAYIROV/ Сулайман Турдуевич КАЙЫПОВ	
ТУРК ЭТНОФИЛОСОФИЯСЫ КОНЦЕПТИ ЖӨНҮНДӨ.....	793
Sureyya ALIZADE	
ARAP VE TÜRK DİLLERİNDE ORTAK ATASÖZLERİ	800
Şehla HÜSEYNLİ	
“İRƏVAN ƏYALƏTİNİN İCMAL DƏFTƏRİ”NDƏ ONOMASTİK VAHİDLƏRİN DİL MƏNŞƏYİ.....	807
Tahmina BADALOVA	
NİZAMİ GƏNCƏVİ MƏSNƏVİLƏRİNDƏ TÜRK HÖKMDARLARININ MƏDHİ.....	813
Tansu GEYİKLİOĞLU	
TÜRKİSTAN'DAN KUZEY BATI ANADOLU'YA TÜRK YEMEK KÜLTÜRÜNÜN BENZERLİKLERİ VE MEVCUT DURUMUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	839
Umut DİL- Kemal DİL	
THE EFFECT OF THE PRESS AND CARICATURES IN THE TURKISH WAR OF INDEPENDENCE.....	858
Ülker ALİYEVA	
İKİ KARDEŞ CUMHURİYETİN KURTULUŞ SAVAŞI SIRASINDA ORTAYA ÇIKAN HALK BİLGİSİNDEN ÖRNEKLER	863
Vefa İBRAHİM	
BÜYÜ RİTÜELLERİNİN ÖZELLİKLERİ (BATI VE TÜRK HALKLARININ FOLKLORUNA DAYANARAK).....	871
Vusala MUSALI- Umut Barış USTABULUT	
RUSYA DEVLET KÜTÜPHANESİNDE MUHAFAZA EDİLEN TÜRKÇE YAZMA ESERLER.....	879
Yahya ARSLAN	
TÜRK MÜFESSİR DAHHÂK B. MÜZÂHİM VE TEFSİR-U DAHHÂK	888
Yavuz GÖZEN	
TÜRK MİTOLOJİSİNDE ESKATOLOJİK BEKLENTİLER	900

Yavuz YILMAZ- Serap ASLAN COBUTOĞLU	
FECR-İ ÂTİ DÖNEMİNİN KADIN ŞAİRLERİNDEN: MEDİHA GÜZİN.....	909
Yelena TEER/ Елена ТЕЕР	
ОТРАЖЕНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	920
Yusuf MAHMUDOV	
ORTAK TÜRK MİRASINDAKİ ÇEVRE SORUNLARI: TARİH VE PROBLEMLER	932
Zahra ALLAHVERDİYEVA	
NİZAMİ GENÇEVİ'NİN "HAMSE" TEMALARI: HACU-Yİ KİRMANİ'NİN "GÜL VE NEVRUZ"UNUN TÜRKÇE KAYNAKLARI	950
Zeine ORAZBEKOVA- Ainur ZHANGABAEVA	
RAHMANKUL BERDİBAYEV VE ONUN TÜRKOLOJİK ETNO-FOLKLORİSTİKE KATKILARI.....	958
Zhanna ALASHBAYEVA	
ЖҮСІП БАЛАСАҒҰНИ «ҚҰТАДҒУ БІЛІГ» ЕҢБЕГІНДЕГІ МАҚАЛ-МӘТЕЛДЕРДІҢ МӘДЕНИ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ.....	966
Zuhal ÇELİKLİ	
BALKANLAR'DA PERDE MOTİFLİ MİHRAPLAR	977
Zülfiyye İSMAYIL	
BİRİNCİ TÜRKOLOJİ QURULTAYDAKI DİL PROBLEMLƏRİ (Cəlil Məmmədquluzadənin əsərləri əsasında).....	992

BİLDİRİLER

MUHAMMED b. TAYFÛR ES-SECÂVENDÎ (Ö. 560/1165) VE VAKF-İBTİDÂ SİSTEMİNİN GÜNÜMÜZ MUSHAF LARINA YANSIMASI

Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (d. 560/1165) and the Reflection of the Vakf-Ibtidâ System on Current Mushafs

Abdulhekim AĞIRBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Çankırı/TÜRKİYE,
aagirbas@karatekin.edu.tr

Özet

Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması için kırâat, tefsir, Arapça gibi ilim dallarında birçok çalışma yapılmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den itibaren Kur'ân kırâatinin sahih bir usûlde gerçekleştirilmesine yönelik yoğun bir çaba sarf edilmiştir. Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiîn dönemlerinde Kur'ân tilâvetinde manaya uygun yerlerde durmaya önem verilmiştir. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerim'in tahrif ve tağyirden muhafazası amacıyla da Mushaf metnine ilave veya eksiltme olacak bir durumun ortaya çıkmamasına gayret gösterilmiştir. Yani Kur'ân metni/Mushaf üzerinde herhangi bir ilave veya noksanlığa yol açacak değişikliğin olmamasına özen gösterilmiştir. Ancak Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunup anlaşılması için Mushaf üzerinde noktalama, harekelemeden sonra vakf ve ibtidâ konusunda da âlimler tarafından çalışmalar yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de vakf-ibtidâ konusunda önemli bir yere haiz âlimlerden biri de Türk asıllı Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'dir.

Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî (ö. 560/1165), dönemin Horasan bölgesi olarak bilinen günümüz Afganistan'ın Gazne ile Kabil arasındaki Segâvend/Secâvend köyünde doğmuştur. Türk asıllı olan Secâvendî, Selçuklu ile Gazneliler'in hâkimiyetinde ve Abbasi hilafetinin olduğu bir dönemde Horasan'da yaşamıştır. Secâvendî, kırâat ve mushaflardaki vakıf (durma)-ibtidâ (başlama) konularındaki çalışmalarıyla ön plana çıkan bir âlimdir. Vakıf-ibtidâyı ilgili Ebû Bekr Muhammed b. el-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Ca'fer Muhammed b. İsmail en-Nehâs (ö. 338/950), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) gibi önde gelen âlimler, Secâvendî'den önce konuyla ilgili önemli çalışmalar yapmış olsalar da Mushaf imlâsında onların yöntemleri fazlaca yaygınlık kazanmamıştır.

Vakf ve ibtidâ alanında yazılan birçok eserden bahsedilmektedir. Mushaflara sembollerle vakf ve ibtidâyı ilk ihdas edenin İbn Evs el-Mukrî (ö. 340/952) olduğu ifade edilmektedir. Ancak sembollerle vakf ve ibtidâ'nın Mushaflara yansımalarının Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî ile yaygınlık kazandığı ve günümüzde de genellikle Türk dünyası ile diğer İslâm ülkelerinde de halen bu sistemin uygulandığını müşahade edebilmekteyiz. Secâvendî'nin Kur'ân tilâvetinde önemli bir konu olan vakf-ibtidâ ile ilgili *İlelü'l-vukûf* yanı sıra *Kitâbü'l-vakf ve'l-ibtidâ* adlı eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. O, söz konusu eserlerinde kendinden önceki âlimlerin konuyla ilgili önemli görüşlerini Fâtiha-Nas Sûreleri arasındaki âyetlerde zikrettikten sonra vakf-ibtidâ konusunda kendi tercihlerini ortaya koymaktadır.

Vakf konusunda ayrıntılı sistemin Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî tarafından konulduğu kabul edilmektedir. O, bu konudaki sistematüğinde vakf-1 lâzım (ا), vakf-1 mutlak (ط), vakf-1 câiz (ج), vakf-1 mücevvez li vechin (ز), vakf-1 murahhas zarûreten (ص), vakf-1 memnu' /vakf-1 lâ (ل) için parantez içerisinde gösterilen işaretleri/remizleri kullanmıştır. Secâvendî'den önce Mushaf üzerinde yazıyla belirtilen vakf-ibtidâ, onun bu remizleri sayesinde Kur'ân okumada kolaylık sağlamıştır. Secâvendî'nin bu metodu, Mâverâünnehir ile Horasan bölgesinin ilmi birikimini, anlayış ve kavramadaki inceliğini ortaya koyması açısından da önem arz etmektedir. Bu yönüyle onun vakf-ibtidâ uygulaması, özellikle ülkemizde ve Orta Asya, Pakistan, Hindistan'daki mushaflarda tamamen, kısmen de Arap âlemindeki Mushaflarda halen takip edilen bir yöntemdir. Sistematüğünün kolay ve kullanımının pratik olması sonucu bu durum ortaya çıkmaktadır. Secâvendî'nin ortaya koymuş olduğu sembollere/işaretlere secâvend adı verilerek günümüze kadar bu yöntemin Mushaflarda takip edilmesi, Türk dünyası açısından da önem arz etmektedir. Türkiye'de hattatlar tarafından yazılan ya da bilgisayar ortamında hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kırâat Kurulu tarafından incelenen mushaflarda

Secâvendî'nin secâvend sistemi takip edilmektedir. Bu amaçla çalışmamızda Secâvendî ve onun vakf-ibtidâ sistematiğinin mushaf'lara yansımaları konusu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kırâat, Vakf-İbtidâ, Secâvend, Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî.

Abstract

In order to understand the Holy Qur'an, many studies have been carried out within the framework of branches of science such as Qiraat, Tafsir and Arabic. From the time of the Prophet, efforts have been made to perform the Qur'anic qiraat in an authentic manner. For this purpose, the Prophet, the Companions and the Tabi'een gave importance to stopping at places appropriate to the meaning in the recitation of the Qur'an. On the other hand, in order to protect the Qur'an from tampering and adulteration, efforts were made to prevent any additions or deletions to the text of the Mushaf. However, in order for the Qur'an to be read and understood correctly, studies have been carried out by scholars on the Mushaf on punctuation, movement, waqf and ibtidâ. An important scholar on the subject of waqf-ibtidâ in the Qur'an is Muhammad b. Tayfûr al-Sajâwandî of Turkish origin.

Muhammad b. Tayfur al-Sajâwandî (d. 560/1165) was born in the village of Segâwand/Sajâwand between Ghazni and Kabul in present-day Afghanistan, then known as the Khorasan region. Secâwandî, who was of Turkish origin, lived in Khorasan during the rule of the Seljuks and Ghaznavids and the Abbasid caliphate. Secâwandî is a scholar who came to the forefront with his studies on the issues of waqf (stopping)-ibtidâ (starting) in qiraat and mushafs. Although important scholars such as Abû Bakr Muhammad b. al-Anbârî (d. 328/940), Abû Ja'far Muhammad b. Isma'il al-Nahhâs (d. 338/950) and Abû 'Amr al-Dânî (d. 444/1053) made important studies on the subject before al-Sajâwandî, their methods did not gain much popularity in Mushaf orthography.

Many works written in the field of waqf and ibtidâ are mentioned. It is stated that Ibn Aws al-Muqrî (d. 340/952) was the first to introduce waqf and ibtidâ with symbols on the mushafs. However, we can observe that the reflection of waqf and ibtidâ with symbols on the Mushafs became widespread with Muhammad b. Tayfûr al-Sajâwandî (d. 560/1165) and that this system is still practiced in the Turkish world and other Islamic countries. Secâwandî's works on waqf-ibtidâ, which is an important subject in Qur'ân recitation, have survived to the present day in addition to 'Ilal al-wuqûf and Kitâb al-waqf wa'l-ibtidâ. In these works, he presents his own preferences on the issue of waqf-ibtidâ after citing the important views of his predecessors on the subject in the verses between Surahs al-Fatiha and al-Nas.

It is accepted that the detailed system of waqf was laid down by Muhammad b. Tayfur al-Sajâwandî. In his systematization on this subject, he used the signs/remarks shown in parentheses for waqf al-lâzim (ل), waqf al-absolute (ط), waqf al-jâiz (ج), waqf al-mujawwez li wechin (و), waqf al-murahhas zaruratan (ص), and waqf al-majnu' /waqf al-laa (لا). The wakf-ibtidâ, which was written on the Mushaf before Secâwandî, facilitated the reading of the Qur'an with his remarks. This method of al-Sajâwandî's is also important in terms of revealing the scholarly accumulation of the region of Mâverânayn and Khorasan and the subtlety of understanding and comprehension. In this respect, his practice of waqf-ibtidâ is a method that is still followed, especially in our country and in the Mushafs in Central Asia, Pakistan, India, and partially in the Mushafs in the Arab world. This is due to its systematic simplicity and practicality of use. It is also important for the Turkish world that these symbols/signs put forward by Secâwandî are called secâwend and that this method has been followed in Mushafs until today. In Turkey, Secâwandî's secâwandî system is followed in the Mushafs written by calligraphers or computerized and examined by the Mushafs Review and Qiraat Board of the Presidency of Religious Affairs. For this purpose, our study will focus on Secâwandî and the reflection of his waqf-ibtidâ systematic on Mushafs.

Keywords: Qur'ân, Qiraat, Vakf-Ibtidâ, Sajâwand, Muhammad b. Tayfûr al-Sajâwandî.

Giriş

Kur'an tilâvetinde vakf ve ibtidâ Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanmaktadır. Resûlullâh'ın namazlarda vs. zamanlardaki Kur'an tilâveti esnasında âyetlerde durması ve ardından uygun yerlerden başlaması sahabe tarafından dikkatle takip edilmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber'den: "Allah Rasûlü vakfederek (Kur'an) okurdu. " الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ " der, sonra vakfederdi. " الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ " der, sonra

vakfederdi. “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” âyetini okur, vakfederdi.” şeklindeki rivâyetleri sahabenin naklettiğini müşahede etmekteyiz (Ahmed b. Hanbel, 2000, s. 44/206; Süleyman b Eş’as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî, 2008, s. “Harf”, 1; Tirmizî, 1998, s. “Kırâat”, 1).

Kur’an tilâvetinde asıl amaç murâd-ı ilâhinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesidir ki bu da onu doğru bir şekilde telaffuz etmekle mümkündür. İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) de belirttiği gibi okuyucunun Kur’an sûrelerini, kıssalarını bir nefeste okuması mümkün olamayacağı için durup nefes alması, ardından kelime yapısı ve anlam açısından münasip yerden başlaması gerekmektedir (İbnü’l-Cezerî, ts., s. 1/224, 225). Kelime yapısı ve manaya uygun yerden vakf-ibtidâ yapılabilmesi amacıyla da kırâat, tefsir, fıkıh, Arapça ilimlerini mezcederek ön plana çıkmış âlimler tarafından çalışmalar yapılmıştır (Zerkeşî, 2006, s. 238). Bu alanda ilk çalışma yapanların kırâat imamları olmaları da dikkat çekicidir. Zira vakf-ibtidâyla ilgili; kırâat imamlarından Nâfi’ b. Abdirrahman b. Ebî Nuaym el Leysî (ö. 169/785), Hamza b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât (ö. 156/772), Ya’kûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 205/820), Hâlef b. Hişâm b. Sa’leb el-Bezzâr el-Esedî (ö. 229/843) önde gelen şahsiyetlerdendir. Bu kırâat imamlarından sonra ise Ebû Bekr Muhammed b. el-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Ca’fer Muhammed b. İsmail en-Nehhâs (ö. 338/950), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî (ö. 560/1165), İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429), Ebû Yahya Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 926/1520), Ahmed b. Abdulkerim el-Uşmûnî (ö. 960/1494) gibi âlimlerin vakf-ibtidâ ile ilgili yapmış olduğu çalışmalar ve eserler (ed-Dânî, 1987, s. Mukaddime / 50, 51; Suyûtî, 2008, s. 177; Karaçam, 2007, ss. 321, 322; Temel, 2016, ss. 24-33) günümüz araştırmalarına kaynaklık etmektedir. Bu çalışmamızda da Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî ve onun vakf-ibtidâ sistematığının mushaflara yansımaları konusu ele alınacaktır.

Hayatı

Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî el-Gaznevî’dir. (ö. 560/1165) Hayatı ile ilgili kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmayan es-Secâvendî, dönemin Horasan bölgesi olarak bilinen günümüz Afganistan’ın Gazne ile Kabil arasındaki Segâvend/Secâvend köyünde doğmuştur.(Altıkulaç, 2009, s. 36/268) Türk asıllı olan Secâvendî, Selçuklu ile Gazneliler’in hâkimiyetinde ve Abbasi hilafetinin olduğu altıncı yüzyılda Horasan’da yaşamıştır. Halifeliğin zayıf olduğu, bir taraftan Horasan civarında Selçuklular’ın diğer taraftan Mısır bölgesinde Fâtimiler’in hüküm sürdüğü ilmi ve siyasi çalkantıların olduğu bir konjonktürde ilmi hayatını sürdürmüştür. İslam âleminde bölünmüşlüğüne süregeldiği ve çalkantıların derinleştiği bir dönemde özellikle Horasan bölgesinde ilmi canlılığın söz konusu olduğu asırda ilmi faaliyetlerini sürdürmeye çalışan bir âlimdir (es-Secâvendî, 2006, s. Mukaddime/46-48).

Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî’yle ilgili olarak Kıftî (ö. 646/1248), *Aynü’l-tesfîr* isimli eserinde nahiv, dil, kırâat hüccetlendirilmesi vb konuları ihtiva eden eserinden bahsetmektedir (es-Secâvendî, 2006, s. Mukaddime/50). Vakf ve ibtidâ ile ilgili olarak da iki önemli eserinden bahsedilmektedir. el-Vakf ve’l-ibtidâü’l-kebîr olarak adlandırılan İlelü’l-vukûf ile el-Vakf ve’l-ibtidâü’s-sağîr isimli Vukûfü’l-Kur’an çalışmaları halen günümüze de ışık tutan çalışmalar olması hasebiyle önem arz etmektedir (es-Secâvendî, 2006, s. Mukaddime/52; Coşkun, 2018, ss. 109-111).

1. Vakf’ın Tanımı ve Çeşitleri

Vakf ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Vakfî gruplandırmada ise bazı âlimler nefesin bitme durumunu, çoğunluğu ise lafız ve mana yönüyle ifadenin tamamlanmasını esas almıştır. Amaçları bakımından vakf-ı ihtiyârî, vakf-ı ıztırârî, vakf-ı ihtibârî ve vakf-ı intizârî olarak sınıflandıranlar (Aliyyü’l-Kârî, 2012, s. 263; Mersafi, t.y., s. 1/368, 369; Koyuncu, 2015, ss. 84, 85) olduğu gibi içtihadı dayalı olarak da vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabîh şeklinde tasniflerin yapıldığı da görülmektedir (Zerkeşî, 2006, s. 242; Karaçam, 2007, ss. 328-333).

1.1. Vakf'ın Tanımı

Sözlükte vakf, “durmak, durdurmak, bir şey üzerinde beklemek, hapsedmek, alıkoymak (el-Cevherî, 1979, s. “vkf”, 4/1440), kaçınmak, menetmek, imtina etmek, kelimeyi sonraki kelimedenden ayırmak, birinin sözünü durdurmak” (İbn Manzûr, ts, s. “vkf”, 54/4898, 4899) gibi manalara gelmektedir. Terim olarak vakf için birçok tarif yapılmışsa da İbnü'l Cezerî'nin; *الْوَقْفُ: عِبَارَةٌ عَنْ قَطْعِ الصَّوْتِ عَلَى الْكَلِمَةِ*; “Kırâate tekrar devam etmek amacıyla kelime üzerinde, adet olduğu üzere nefes alacak şekilde sesi kesmekten ibarettir. Durulup ses kesildikten sonra nefesin alınması ve üzerinde durulan yerden veya öncesinden başlanarak okumaya devam edilmesidir.” (İbnü'l-Cezerî, ts., s. 1/240) şeklinde yapmış olduğu tanımın efradını cami‘, ağyârını mâni‘ bir tarif olduğunu söyleyebiliriz.

İbtidâ ise “başlamak” anlamında kullanılmaktadır. İbtidâ terim olarak “Kur’an okumaya ilk başlama” ya da “Kur’an kırâati esnasında vakfedip nefes aldıktan sonra okumaya devam etmek için tekrar başlamak” olarak tarif edilmektedir (Pakdil, 2014, s. 269). Vakf ve ibtidâyı kırâat ve tecvid terimi olarak “Kur’ân-ı Kerîm’i okurken lafız ve manaya uygun bir şekilde durmak ve okumaya tekrar başlamada gerekli olan bilgileri bilmek” olarak tarif edebiliriz (Çetin, 2012, s. 260).

1.2. Secâvendî’ye Göre Vakf’ın Çeşitleri

Muhataba iletilmek istenen mesajın doğru bir şekilde iletilmesi, metnin doğru anlaşılmasına bağlantılıdır. Metnin doğru anlaşılabilmesi için birtakım işaretler kullanılmaktadır. Türkçe bir metinde nokta, virgül, çizgi, tırnak vb. noktalama işaretleri yer alır. Aynı şekilde Arapça dilinde de noktalama işaretleri söz konusudur. Allah Teâlâ'nın insanlığa hidayet ve rahmet kaynağı olarak gönderdiği Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılabilmesi için elçisi Hz. Muhammed’in (s.a.s.) içinde yaşadığı toplumun dili olan Arapça ile nazil olmuştur.¹ Kur’an’ın doğru anlaşılabilmesinde onun doğru bir şekilde tilâvet edilmesi ve belirli bir kurala göre vakf-ibtidâ edilmesi önem arz etmektedir.

Vakf ile ilgili ilk dönem eserlerde işaretlerden ziyâde *tâm*, *kâfi*, *hasen*, *kabîh* ifadeleri kullanılmaktadır (ed-Dânî, 2021, ss. 156, 157). Daha sonraları ise pratik olması yönüyle bu ifadeler yerine sembollere/remizlere yer verilmektedir. Mushafllara sembollerle vakf ve ibtidâyı ilk ihdas edenin İbn Evs el-Mukrî (ö. 340/952) olduğu ifade edilmektedir. Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî de bu konuda yeni bir yaklaşım sergileyerek vakf konusundaki sistematiğinde vakfın câiz olduğu yerler için; vakf-ı lâzım (م), vakf-ı mutlak (ط), vakf-ı câiz (ج), vakf-ı mücevvez li vechin (ج), vakf-ı murahhas zarûreten (ص) ile vakfın câiz olmaması durumu için de vakf-ı memnu‘ /vakf-ı lâ (ل) için parantez içerisinde gösterilen işaretleri/remizleri kullandığını müşâhede etmekteyiz (es-Secâvendî, 2006, s. 1/101-169). Bu sistematiği vakf ve ibtidâ ile ilgili eserlerinde örnekleriyle beraber izah eden Secâvendî daha sonra Fâtiha sûresi’nden başlayıp Nas’a kadar âyetlerdeki vakf yerlerine işaret etmek suretiyle secâvendleri zikretmektedir. Bu çalışmamızda onun söz konusu secâvendleri tanımlamasına yönelik birer örnek sunulacaktır.

1.2.1. Vakf-ı Lâzım (م)

Vakf-ı Lâzım, mutlak olarak vakf yapmanın gerektiği, vasl edilmesi durumunda ise mananın bozulacağı kesin olan vakf çeşidi olup Secâvendî bu vakf için (م) remzini kullanmaktadır. Yâsîn 36/76’daki (فَلَا يَحْزُنُّكَ قَوْلُهُمْ) Hz. Peygamber teselli etme amaçlı “Onların sözleri seni üzmesin.” âyetinde vakf-ı lâzım yapılmayıp (أَنَا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) ile devam edilirse; “Biz onların gizlediklerini de açığa çıkardıklarını da biliyoruz.” sözü de sanki kâfirlerin sözüymüş gibi (kavl’in mekûlu) olarak “Biz onların gizlediklerini de açığa çıkardıklarını da biliyoruz. Sözleri seni üzmesin.” gibi bir anlam ortaya

¹ Bk. Yûsuf 12/2; er-Ra’d 13/37; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

çıkılmaktadır. Hâlbuki âyette asıl vurgulanan mesaj; ilk kısımda kâfirlerden bahsedilerek onların sözlerinin Hz. Muhammed'i (s.a.s.) üzmemesi gerektiğini, Allah Teâlâ'nın onların gizlediklerini de açığa çıkardıklarını da bildiğini" ifadesinin açık ve anlaşılır bir şekilde olması için burada vakf yapılması gerektiğini belirterek gerekçelendirmektedir (es-Secâvendî, 2006, s. 851).

1.2.2. Vakf-ı Mutlak (ط)

Sonrası ile ibtidânın güzel olacağı vakf türü olup bu vakf için Secâvendî, (ط) remzini kullanır. Bu secâvend; haber formundan hikâye formuna, mâzi fiil kipinden müzâri fiil kipine geçişin olduğu ya da iltifat olgusunun bulunduğu lafız tamamlandığı halde anlam açısından bir bağın devam ettiği âyetler için Secâvendî, "mutlak (ط)" secâvendini tercih eder. eş-Şûrâ 12/13'te (كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ) "Kendilerini davet ettiğin bu din, Müşriklere ağır geldi." âyetinde mâzi kipteki lafız tamamlanmakla birlikte kendisinden sonrası ile mana yönünden bağlantı söz konusu olup (اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ) âyetiyle "Allah dini tebliğ için, dilediğini seçer." anlam birlikteliği müzâri fiil kipiyle devam etmektedir (es-Secâvendî, 2006, s. 1/116).

Vakf-ı mutlâk (ط) için kullanılan mutlak ifadesi, bu işin ehl-i olmayan kişilerce zaman zaman mutlaka durulması gereken vakf türü olarak telakki edilebilmektedir. Ancak Secâvendî'ye göre vücûbiyet yönüyle mutlaka durulması gereken vakfın, vakf-ı lâzım (م) olduğunu da hatırlatmak gerekir.

1.2.3. Vakf-ı câiz (ج)

Bu vakf türü, vakf yapmayı ve vasl etmeyi mümkün kılan sebepler olması açısından vakfetme ve vasletmenin câiz olduğu secâventtir. Bu vakf-ı câiz için Secâvendî, (ج) remzini kullanır. el-Bakara 2/30'daki (وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ) âyette istifhâmın/sorunun devamında "Kan dökecek bir nesil mi?" ifadesinden sonra gelen vâv harfi atf olacağı için vaslı gerektirmektedir. Diğer taraftan "Biz seni övüp teşbih ettiğimiz halde" hâl cümlesi olarak ayrılması amacıyla da vakf yapılması uygun düşmektedir (es-Secâvendî, 2006, s. 1/128).

1.2.4. Vakf-ı Mücevvez li Vechin (ج)

Bu vakf çeşidi, vasletmenin esas olduğu, ancak i'râb açısından vakf yapmanın da mümkün olduğu vakf türü olup, Secâvendî bu vakf-ı mücevvez li vechin secâvendî için (ج) remzini kullanır. Mesela Âl-i İmrân 3/22 (أُولَئِكَ الَّذِينَ خَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) "İşte onlar dünyada ve ahirette amelleri boşa giden kimselerdir." âyetinde vakfetmenin, devamında ise (وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ) "Onların yardımcıları da yoktur." şeklinde kastedilen mananın birleştirilmesiyle birlikte cümleye nefy/olumsuzlukla başlamasından dolayı Secâvendî bu vakf çeşidini tercih etmektedir (es-Secâvendî, 2006, s. 1/367).

1.2.5. Vakf-ı Murahhas Zarûreten (ص)

Vakf-ı murahhas zarûreten ise; maba'dinin/kendinden sonrasının, makabliyle/öncesiyle tam olarak ayrılmayıp bağlantının devam ettiği ifadelerde, sözün uzun olması ve buna bağlı olarak nefesin kesilmesi gibi zarurete bağlı durumlar için belirlenmiş vakf olarak tanımlamakta ve Secâvendî bu vakf türü için de (ص) remzini kullanmaktadır. Secâvendî bu vakf türünü "Bakara 2/22'deki (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) âyetinde 'O Rab ki, yeryüzünü sizin için bir döşek, göğü de bir tavan yapmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır.' Burada âyetin devamındaki وَأَنْزَلَ kelimesinin siyaktan ayrı olmayarak fiilin faili, makablinde açık bir şekilde geçmekte olup her ne kadar zamirde açık bir şekilde telaffuz edilmemiş olsa da zamir müstetir/gizli bir şekilde yer almıştır. Bu nedenle mana açık/sarih olmaktadır." âyetindeki örnekle izah etmektedir (es-Secâvendî, 2006, s. 1/131).

1.2.6. Vakf-ı Memnu' /Vakf-ı Lâ (لا)

Secâvendî'nin diğer âlimlerden farklı olarak kullandığı, vakf-ı memnu' (vakf yapılması uygun görülmemeyen) olarak tarif edilen vakf-ı Lâ (لا) remziyle işaret ettiği vakf türüdür. Bu vakfin genel bir tanımlamasını yapmayan Secâvendî, bunun birçok bakış açısı ve yönü olduğunu bildirerek konuyu örnekler üzerinden izah etmekle yetinmiştir. Maşalı'nın, İbnü'l-Enbârî'nin üzerinde vakf yapmanın uygun olmadığı yerler “Muzâfun ileyhi almadan muzâf, sıfâtı almadan mevsuf, ref' eden âmili almadan merfû', nasb eden âmili almadan mansûb, te'kîd eden edâtı almadan te'kîd edilen, ma'tûfun aleyhi almadan ma'tûf, isimlerini almadan 'inne' ve kardeşleri ile bunların haberlerini almadan isimleri, isimlerini almadan 'kâne', 'leyse', 'asbahâ', 'lem yezel' vb. bunların haberlerini almadan isimleri, müstesnâyı almadan müstesnâ minh', soru edâtını sorulan şeyden ayırma, müfesserun anh'ı tefsirinden ayırma, şartı cezadan ayırma şeklinde yapılan vakf, vakf-ı tâm olmaz” olarak zikrettiği bu vakf (el-Enbârî, 1971, s. 1/116; Maşalı, 2016, ss. 149, 150) Secâvendî'nin sistematüğinde vakf-ı Lâ (لا) remziyle belirttiği yerler olarak değerlendirilebilir. Örneğin Secâvendî, Bakara 2/11'de (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا وَقَالَ قِيلَ لَهُمْ لَا) “Onlara yeryüzünde fesat çıkarmayın denildiğinde” ifadesinden sonra (لا) remzini kullanmıştır. O, âyetin devamındaki (قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ) “Hayır, biz ancak islah edicileriz, derler.” ifadenin (لَا) şartının cevabı olduğunu bu nedenle şart ile cevap arasını bölmek için burada vakf yapılmaması gerektiğini belirtmektedir (es-Secâvendî, 2006, s. 1/183).

Ancak bu secâvendile ilgili İbnü'l-Cezerî'nin de ifade ettiği gibi (لا) remzinin olduğu yerlerde kesinlikle durulamayacağı anlamı taşımadığını belirtmek gerekir. Asıl olan nefes daralması vb. nedenlerle durulması halinde buradan başlanılmayıp geriden alarak devam etmenin uygun olacağı kastını taşıdığı (İbnü'l-Cezerî, ts., s. 1/234; Maşalı, 2016, s. 153) bilgisini de paylaşmak gerekir.

2. Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Günümüz Mushaflarına Yansması

Vahyin yazımına ilk dönemden itibaren büyük bir önem ve özen gösterilmiştir. Zira nazil olan âyetler Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine yazdırılmış ve onlardan yazdıklarını okumaları suretiyle de kontrol edilmiştir. Kur'an yazımında, Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde istinsah edilen ve yaklaşık on iki bin sahâbenin üzerinde icmâ ettiği Mushafların kelime iskeletine muvafık olmasına özen gösterilmiştir. Mushaf yazımı Emevi, Abbasi, Selçuklu, Safevi, Memlûkler dönemlerinde hat sanatındaki değişimlere paralel olarak gelişim göstermiştir. Ancak mushaf yazım ve tezyini Osmanlı döneminde Amasyalı Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520), Ahmed Şemseddin Karahisârî (ö. 963/1556), Hâfız Osman (ö. 1110/1698) ve Kayışzâde Hâfız Osman Nûri (ö. 1894), Hasan Rızâ Efendi (ö. 1920) gibi hat sanatının önde gelen isimleri aracılığıyla İslam âleminde zirveye ulaşmıştır (Abay, 2016, ss. 57, 58; Gökçür, 2017, s. 154,155).

İlk dönemlerde hattatlar tarafından yazılan mushaflar matbaanın icadından uzun bir zaman sonra matbu olarak da basılmıştır. Matbu ilk Mushaf denemesini Venedik'te 1538 yılında Aleksandro Paganini yapmıştır. Ancak bu çalışma, İslam ve Kur'an ile ilgili oluşan olumsuz önyargılardan dolayı Papa tarafından toplatılmıştır. Zaten bu mushaf'ta çok sayıda imlâ hatası olması ve Osmanlı hattatlarının hazırlamış oldukları Kur'anlar yanında hat, estetik vb. açıdan yoksun olması nedeniyle Müslümanlarca kabul de görmemiştir. Yine 1694 yılında Kur'an'ı ve İslam'ı tanyarak onunla mücadele etmek amacıyla Almanya Hamburg'da buradaki başpapaz tarafından matbu mushaf basımı yapılmıştır. Ancak bu mushaf, Paganini'nin matbu mushafı gibi yasaklanmadığı için araştırmacılarca uzun yıllar istifade ettiği bir çalışma olma özelliğini korumuştur. İslam âleminde ilk matbu Kur'an 1803 tarihinde Kazan Müslümanlarınca Rusya'da yayımlanmıştır. İran'da ise Mirza Abdulvahap 1816 yılında ilk mushaf basımını gerçekleştirmiştir. Hindistan'da 1850'li yıllarda, bir dönem Osmanlı'nın bir eyaleti olan Mısır'da ise Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın talimatıyla 1833 tarihinde Kur'anın matbu ilk basımları yapılmıştır. Osmanlı'da ise matbaanın icadından dört yüz otuz dokuz yıl, matbaanın Osmanlı'ya gelişinden ise yüz elli iki yıl sonra 1874 tarihinde Matbaa-i Âmire'de Ahmed Cevdet Paşa'nın kontrolünde ilk matbu mushaf basımı gerçekleşmiştir. Osmanlı'da matbu mushaf basımının

gecikmesinde o dönemde matbaa teknolojisini gelişmemesinden dolayı Arap harflerinin kelime başta, ortada ve sonda yazımının farklılık arz etmesinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca Osmanlı'daki meşhur hattatların el yazmaları karşısında bu matbu nüshaların çok sönük kalmasının da etkili olduğu ifade edilebilir. Yani mesele, matbuat teknolojisindeki Latin harflerinin kolay dizimi gibi Arap harflerinin yazımına elverişli olmamasından mütevellit oluşan hataların Kur'an'da tahrifat oluşturacağı endişesi yönü ile dinî; bir yönüyle sanatsal diğer bir yönden de iktisadî problemağı içerisinde barındırmaktadır Bk. (Gökkır, 2017, ss. 154-157).

Hattatlar tarafından yazılan Kur'an, onların yazmış oldukları nüsha sayısı ile sınırlı olduğu için yazım, imlâ gibi hatalar da sadece onların yazdıkları adetlerle mahdud kalmıştır. Ancak mushafın matbaalarda basımıyla birlikte binlerce Kur'an nüshasında matbu hatalarla karşılaşılması üzerine söz konusu mushafın denetimini de gündeme getirmiştir. II. Abdulhamit /1876-1909 döneminde bu mushafın incelenip hatalarının tashih edilmesi amacıyla 1881'de Osmanlı'da Şeyhülislâmlık bünyesinde dini içerikli kitapların matbaada basım öncesi incelenip basım onayını verecek "Tetkik-i Müellefât Encümeni" kurulu oluşturulmuştur (Gökkır, 2015, ss. 20-40; Abay, 2016, s. 77,78).

Osmanlı Devleti ile savaş sürecinde iken kendi coğrafyasında yaşayan Müslümanların hâmilğini üstlendiğini göstermek ve onları kendine bağlı kılmaya matuf da olsa, Rusya kraliçesi II. Katerina 1787 yılında St. Petersburg'da matbu olarak bastırıldığı mushaf ile Kazan'da basımı gerçekleştirilen Kur'anlarda hatalar görülebilmekteydi. Kazan'da basımı gerçekleştirilen bu mushafın denetlemek amacıyla da Molla Mahmûd Sâdık el-İmankulu başkanlığında bir heyet oluşturulmuştur (Abay, 2016, ss. 71, 72).

Osmanlı'dan bizlere tevârüs eden Tetkik-i Mesâhif heyeti Türkiye'de günümüzde "Mushafın İnceleme ve Kıraat Kurulu" olarak hizmet vermektedir.² Kurul, mushaf incelemelerinde Secâvendî'nin vakf-ibtidâ çalışmalarının Tayfûr 1 ve Tayfûr 2 olarak bir araya getirildiği nüshaları esas almaktadır. Bununla birlikte Osmanlı döneminde yukarıda bahsedilen şaheser çalışmalarda mushafın yer alan secâvendleri de takip etmektedir.

Secâvendî'nin vakf sistemi Osmanlı Devleti'nden intikal eden yönüyle Türkiye başta olmak üzere Hindistan, Pakistan gibi ülkelerde basımı yapılan mushafın halen uygulanmaktadır. Mısır, Suudi Arabistan, Suriye ve Irak'ta basımı yapılan mushafın ise Secâvendî'nin sisteminden kısmen istifade edilmektedir (Tayyâr, 2009, ss. 250, 251).

Tarihi süreç içerisinde Mushafın üç çeşit remiz kullanılmaktadır. Müsâid et-Tayyâr (ö. 968/1560), Mushafın üç çeşit remiz kullanıldığını belirtmektedir (Tayyâr, 2009, s. 253):

a) Mütেকaddim dönem âlimlerinin kullandığı vakıflar; tâm, kâfi, hasen ve kabîh'tir. Ancak bunların remizleri diğer ikisi kadar yaygınlaşmamıştır.

b) Secâvendî'nin kullandığı yukarıda zikredilen vakıflar ve remizlerdir ki bunlar şöhret bularak yaygınlaşmıştır.

c) Hebtî'nin سه remziyle ortaya koyduğu sistemdir ki Mağrib bölgesinde yaygınlaşmıştır.

Günümüz matbu mushafın takip edilen secâvendlerden biri Muhallelâtî'nin çalışmasıdır. Muhammed el-Muhallelâtî (ö. 1311/1893) Resm-i Osmânî hattını esas alarak Mushaf çalışması yapmış imlâda ed-Dânî ve Süleymân Necâh'ın çalışmalarını esas almıştır. Daha sonraki dönemde Kral I. Fuad'ın talimatıyla Mısır reîsülkurrâsı Muhammed Ali Halef el-Hüseyni el-Haddâd'ın (ö. 1358/1939) başkanlığında yeni bir çalışma yapılmış ve bu Mushaf, Haddâd Mushafı olarak şöhret

² Mushafın İnceleme ve Kıraat Kurulu çalışmaları hakkında geniş bilgi için bk. (Ağırbaş, 2017)

bulmuştur (Maşalı, 2016, ss. 163, 164). Matbuat döneminde Muhallelâtî'nin mushafındaki secâvendeler, Ebû Zekeriyâ Yahyâ el-Ensârî'nin *el-Maksûd li telhisi ma fi'l-mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* adlı eserindeki çalışma esas alınarak; “kâfi (ك), hasen (ح), câiz (ج), sâlih (ص), mefhum (م), tâm (ت) şeklindeki remizlerdir (Tayyâr, 2009, s. 250).

Haddâd mushaflarında vakf yerleri ile buralarda kullanılan secâvendler ise, Mısır şeyhülkurrâsı Muhammed b. Ali Halef el-Hüseyînî'nin tefsir âlimlerinin gerekçeleri doğrultusunda belirlenmiştir. Haddâd mushaflarında dört vakıf türü belirlenmiş ve bunlar altı remizle kayıtlandırılmıştır. Vakf-ı lâzım (م), vakf-ı memnu' için (لا) remzi kullanılmıştır. Vakfın câiz olduğu yerler ise üç kısma ayrılarak; vakf ile vaslın aynı derecede câiz olduğu yerler için vakf-ı câiz (ج), vakf ile vaslın her ikisinin de câiz olduğu ancak vaslın daha evlâ olduğu yerler için (صلى), vakf da vasl da câiz olmakla birlikte vakfın evlâ olduğu yerler için ise (قلى) remzine yer verilmiştir. Diğer bir secâvend türü olarak da birinde durulduğunda diğerinde vakfın sahih olmadığı yerleri vakf-ı muânaka (∴) olarak belirtilmiştir (Maşalı, 2016, s. 144).

Medine mushafı imlâ olarak Haddâd mushafını esas almıştır. Heyet tarafından hazırlanan Medine mushafında vakf yerleri için belirli bir kaynak esas alınmamakla birlikte önceki uygulamalar doğrultusunda tefsir ve vakf-ibtidâ alanındaki âlimlerin görüşleri esas alınmıştır. Ancak Medine mushafında Haddâd mushafından farklı olarak vakf-ı memnu'a yer verilmediği için (لا) secâvendine rastlanılmamaktadır (Maşalı, 2016, s. 144).

Secâvendî'nin vakf-ibtidâ konusunda ortaya koymuş olduğu sistematik, günümüz mushaflarında da bariz bir şekilde görülmektedir. Suud baskılı mushaflardaki (قلى) el-vakfû evlâ, Secâvendî'nin vakf-ı mücevvez li vechin (ز); (صلى) el-vaslû evlâ ise, Secâvendî'nin vakf-ı murahhas zarûreten (ص) ifadelerinin basitleştirilmiş halidir (Tayyâr, 2009, s. 256).

Günümüzde Libya, Fas, Cezayir ile Kuzey Afrika ülkelerindeki Mushaf basımında Hebtî'nin vakf sisteminde herhangi bir derecelendirme yapmadan ve hüküm ortaya koymadan sadece vakfedilecek kelimeleri belirlemek için kullandığı صه remzi takip edilmektedir (Maşalı, 2016, s. 145).

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in sahih bir tilâvetle okunması ve manasının doğru bir şekilde anlaşılması için ilk dönemden itibaren vakf-ibtidâ konusunda hassasiyet gösterilmiş ve bu konuda çalışmalar yapılmıştır. Vakf ve ibtidâ hususunda önemli çalışmalar yapan âlimler İbnü'l-Enbârî ve ardından ed-Dânî'dir. Lafzı ve manayı önceleyen anlayış doğrultusunda vakf-ibtidâ ile ilgili önemli çalışma ortaya koyan bir diğer şahsiyet de Türk asıllı Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'dir. Kendisinden önce yapılan çalışmalardan farklı bir yöntem ortaya koyan Secâvendî'nin bu konudaki sistematığı kendi adıyla anılarak günümüze kadar intikal etmiştir.

Secâvendî'den önce vakf ve ibtidâ ile ilgili çalışma yapan Dâni'nin sistematığını gözlemlediğimizde Dâni'nin selefi İbnü'l-Enbârî'yi takip ettiğini görebilmekteyiz. Dâni'nin kendinden önce *tâm*, *hasen* ve *kabih* şeklindeki üçlü tasnifi kâfi ilave ederek dörtlü taksime tabi tutması önemli bir adımdır. Ancak Secâvendî, vakf-ibtidâ konusundaki kavramların tarifini daha anlaşılır bir şekilde ortaya koyması ve bunu remizlerle açık bir şekilde belirlemesi açısından diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Secâvendî vakfın câiz olduğu yerler için; vakf-ı lâzım (م), vakf-ı mutlak (ط), vakf-ı câiz (ج), vakf-ı mücevvez li vechin (ز), vakf-ı murahhas zarûreten (ص) tanımlaması yaparak pratik olması yönüyle de remizleri kullanmaktadır. Yine vakfın câiz olmaması durumu için de vakf-ı memnu' /vakf-ı Lâ (لا) olarak zikrettiği bu secâvend de söz konusu çalışmalardan farklılık göstermektedir.

Secâvendî'nin vakf sistemi Osmanlı ve oradan tevârüs eden yaklaşımla başta Türkiye olmak üzere Hindistan, Pakistan gibi ülkelerde basımı yapılan Mushaflarda halen uygulanmaktadır.

Secâvendî'nin vakf-ibtidâ konusunda ortaya koymuş olduğu sistematik kendinden sonraki dönemi büyük oranda etkilemiştir. Bu durum günümüz mushaflarında da bariz bir şekilde görülmektedir. Her ne kadar günümüzde Mısır ve Suudi Arabistan'da basımı yapılan mushaflardaki secâvendilerin, yeni bir anlayış ve yöntemle hazırlandığı ifade edilmiş olsa da aslında bu konuda onun secâvend sisteminden de istifade edildiği bariz bir şekilde müşahede edilebilmektedir. Zira günümüz Mısır ve Suudi Arabistan baskılı Mushaflardaki (فلى) el-vakfû evlâ, Secâvendî'nin vakf-ı mücevvez li vechin (ز); (صلى) el-vaslü evlâ ise, Secâvendî'nin vakf-ı murahhas zarûreten (ص) ifadelerinin basitleştirilmiş halidir.

Secâvendî'nin vakf sistematigi ile Hebtî'nin ortaya koymuş olduğu yöntem arasındaki en bariz fark Secâvendî'nin vakf-ı altılı taksime ayırmış olmasıdır. Hebtî ise bu konuda herhangi bir derecelendirme yapmadan ve hüküm ortaya koymadan yalnızca vakfedilecek kelimeleri belirleyerek صه remziyle bunları belirtmiş olmasıdır.

Kaynakça

- Abay, M. (2016). *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları* (2. bs). İFAV Yayınları.
- Ağırbaş, A. (2017). *Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunun Çalışma Sistemi, Sorunları ve Çözüm Önerileri*. Tarihten Günümüze Kıraat İlmi, İstanbul.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Şeybânî. (2000). *El-Müsned* (1-11). Müessesetü'r-Risâle.
- Aliyyü'l-Kârî, S. M. (2012). *El-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*. Dârü'l-Ğavsânî.
- Altıkulaç, T. (2009). Secâvendî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (1-44). TDV İSAM Yayınları.
- Coşkun, M. (2018). *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler—Teklifler*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Çetin, A. (2012). *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (2. bs). Dergâh Yayınları.
- ed-Dânî, E. A. O. b. S. (1987). *El-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (2. bs). Müessesetü'r-Risâle.
- ed-Dânî, E. A. O. b. S. (2021). *Et-Tehdid fi'l-itkân ve't-tecvîd*. Dâru Ammâr.
- el-Cevherî, İ. b. H. (1979). *Es-Sihâh Tâcü'l-Lügâ ve Sihâhi'l-Arabiyye* (2. bs, 1-6). Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn.
- el-Enbârî, E. B. M. b. el-K. b. B. (1971). *Kitâbü izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâhi azze ve celle*. Matbuatu Mücemma' el-Lügatü'l-Arabiyye bi-Dimeşk.
- es-Secâvendî, E. A. M. b. T. (2006). *İlelü'l-vukûf* (2. bs). Mektebetü'r-Rüşd.
- Gökkır, N. (2015). *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*. İFAV.
- Gökkır, N. (2017, Kasım 3). *Mushaf Basımı ve Siyaset*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, Ankara.
- İbn Manzûr, E.-F. M. b. M. b. A. el-Ensârî. (ts). *Lisânü'l-Arab*. Dârul-Meârif.
- İbnü'l-Cezerî, M. b. M. b. A. b. Y. (ts.). *En-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr* (1-2). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Karaçam, İ. (2007). *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (12. Baskı). İFAV Yayınları.
- Koyuncu, R. (2015). *Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Vakf İbtidâ'nın Rolü (İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve es-Secâvendî Örneği)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

- Maşalı, M. E. (2016). *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Otto Yayınları.
- Mersafî, A. S. A. (t.y.). *Hidâyetü'l-karî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî* (2. bs, 1-2). Mektebetü Taybe.
- Pakdil, R. (2014). *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İFAV Yayınları.
- Suyûtî, E.-F. C. A. b. E. B. (2008). *El-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Müessesetü'r-Risâle Naşırûn.
- Süleyman b Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî, E. D. (2008). *Es-Sünen*. Dâru Risâleti'l-Âlemiyye.
- Tayyâr, M. (2009). *Vukûfu'l-Kur'an ve eseruhâ fi't-tefsîr*. Mucemme'ul Melik Fehd li Tıbbâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf.
- Temel, N. (2016). *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ* (4. bs). İFAV Yayınları.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. (1998). *El-Câmiu's-sahîh/es-Sünen*. Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Zerkeşî, B. M. b. A. (2006). *El-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Hadîs.

TÜRK-İSLAM KÜLTÜRÜNDE MEVLİD: ÇANKIRI ÖRNEĞİ¹

The Mawlid in Turk-Islam Culture: in Example of Çankırı

Abdulselam ARVAS

Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Çankırı/TÜRKİYE, aarvas@karatekin.edu.tr

Yavuz Selim MERCAN

Bilim Uzmanı, Çankırı/TÜRKİYE, yavuzselimmercan18@gmail.com.tr

Özet

Mevlid geleneği, bugün Anadolu'nun birçok bölgesinde olduğu gibi Çankırı'da da yaşamaktadır. Mevlid okuma geleneği ve mevlid törenleri esasında İslâm dünyasında önemli bir olgudur. Nitekim mevlidlerin Hz. Peygamber'in ismini anmak ve yaşatmak, ona dua etmek ve dolayısıyla da şefaatine nail olmak gayesi ile kaleme alınan eserler olduğu söylenmektedir. Bu bilgiler ışığında asırlardan beri icra edilen ve Türk milleti için büyük bir önemi olan mevlid törenlerinin Çankırı'da nasıl icra edildiği konusu saha araştırmasından hareketle bu çalışmada irdelenmiştir. Elbette böyle bir çalışmada Süleyman Çelebi'nin yazdığı eser (Vesiletü'n-Necât) göz ardı edilemezdi. Onun için Çankırı yöresinde yapılan bu araştırma "Vesiletü'n-Necât" temelinde ele alınmıştır.

Süleyman Çelebi'nin "Vesiletü'n-Necât" adlı eseri üzerinde yapılan araştırmaların genelinde eserdeki bahirler ve hikâyeler kısımlarının incelenmesine ağırlık verilmiştir. Bu çalışmada ise mevlidin günümüzde Çankırı bölgesinde nasıl icra edildiği ve mevlid törenlerinin toplumun yaşamına etkisi üzerinde durulmuştur. Bu amaçla Çankırı'nın merkezi ile bazı ilçelerinde saha çalışması yapılmıştır. Mevlidhan olan diyanet görevlileri, mevlidhan olmadığı halde mevlid hakkında bilgisi olan diyanet görevlileri ve ayrıca diyanet görevlisi olmayan Çankırlı sıradan vatandaşlarla mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Böylece onların verdiği bilgiler, Çankırı'da düzenlenen mevlid törenleri hakkında önemli hususlar içermektedir.

Yapılan saha araştırmaları esnasında kaynak kişilere mevlid törenleri ve Süleyman Çelebinin "Vesiletü'n-Necât" adlı eseri hakkında sorular sorulmuştur. Bunun yanı sıra mevlid törenlerinin farklı icra bağlamlarını tespit etmek için farklı yer ve zamanlarda düzenlenen mevlid törenlerine giderek gözlemler de yapılmıştır. Alan araştırmaları esnasında yapılan derlemelerin ve mevlid törenlerinin ses ve görüntüleri kayıt altına alınmıştır. Yine saha araştırması esnasında bulduğumuz farklı tarihlerde yayımlanan eski alfabeli üç mevlid metni üzerinde de incelemeler gerçekleştirilmiş ve bu çalışmada kullanılmıştır.

Anahtar Kelime: Mevlid, Vesiletü'n-Necât, Tören, Mevlidhan

Abstract

The tradition of Mawlid lives in Çankırı as in many regions of Anatolia today. Actually, Mawlid reciting tradition and mawlid ceremonies are important phenomenon in the Islamic world. As a matter of fact, it is said that mawlid works are written with the aim of commemorating and keeping alive the name of the Prophet

¹ Bu bildiri Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan ve BAP Koordinasyon Birimi tarafından EF080120L02 numarasıyla desteklenen "Çankırı'da Mevlid Törenleri ve İcra Bağlamları" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Muhammed, praying for him, and therefore attaining his intercession. In the light of this information, the issue of how the mawlid ceremonies, which have been performed for centuries and have a great importance for the Turkish nation, are performed in Çankırı has been examined in this study, starting from the field research. Of course, the work (Vesiletü'n-Necât) written by Süleyman Çelebi could not be ignored in such a research. For this reason, this research conducted in the Çankırı region has been discussed on the basis of "Vesiletü'n-Necât".

In general, the researches on Süleyman Çelebi's work called "Vesiletü'n-Necât" focused on the examination of the sections of the bahirs and stories in the work. In this study, how the mawlid is performed in Çankırı today and the effect of mawlid ceremonies on the life of the society are emphasized. For this purpose, field studies were carried out in the center of Çankırı and some of its districts. Interviews were conducted with religious officials who were mevlidhan, religious officials who knew about the mevlid even though they were not, and ordinary citizens of Çankırı who were not religious officials. Thus, the information given by them contains important points about the mevlid ceremonies held in Çankırı.

During the field researches, questions were asked to the resource people about the mawlid ceremonies and Süleyman Çelebi's work called "Vesiletü'n-Necât". In addition to this, observations were made by going to the mawlid ceremonies held at different places and times in order to determine the different performance contexts of the mawlid ceremonies. Sounds and images of compilations and mawlid ceremonies made during field studies were recorded. Also, three old-alphabet mawlid texts published on different dates, which we found during the field research, were also analyzed and used in this study.

Keywords: Mawlid, Vesiletü'n-Necât, Ceremony, Mevlidhan

Giriş

Mevlid törenlerinin hem İslam dünyasında hem de Müslüman Türklerin hayatında mühim bir yer kapladığı bilinmektedir. Müslüman ülkelerde mevlidlerin hâlâ canlı olarak sürdürülmesinin bazı temel nedenleri vardır. Hasan Aksoy (2007, s.323) bunları Hz. Peygamber'in ismini anmak ve yaşatmak, ona dua etmek ve dolayısıyla da şefaatine nail olmak şeklinde açıklamaktadır. Aynı yazarın (Aksoy, 2007, s.323) yine Müslüman Türkler arasında mevlidin yaygınlaşmasında "Vesiletü'n-Necât"ın çok etkili olduğuna dair düşünceleri kayda değerdir. Üstelik mevlidin okunmasına bağlı olarak törenlerin icrası esnasında bu işi özel olarak yapan mevlidhanlar da ortaya çıkmıştır. Hasan Aksoy bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: "Vesiletü'n-Necât, yazıldığı ilk günden zamanımıza kadar, güzel sesli hafız ve mevlidhanlar tarafından çeşitli meclis ve merasimlerde, değişik musiki makamları eşliğinde asırlardan beri icra edilmektedir" (Aksoy, 2007, s.323).

Bilindiği üzere Süleyman Çelebi'nin yüzyıllar önce yazmış olduğu "Vesiletü'n-Necât" adlı eser, Osmanlı padişahı Kanunî Sultan Süleyman döneminden itibaren saray protokolüne girmeye başlamış ve daha sonra halk arasında yaygınlaşmıştır. Bu bağlamda hem Süleyman Çelebi hem de onun mevlidi hakkında Türkiye'de pek çok araştırma yapılmıştır. Günümüzde mevlid (Vesiletü'n-Necât) okuma/icra etme geleneği Anadolu'nun birçok bölgesinde olduğu gibi Çankırı'da da yaşamaya devam etmektedir. Bu makalede, mevlidin (Vesiletü'n-Necât) Çankırı'da nasıl icra edildiği ve mevlid törenlerinin Çankırı halkının yaşamına etkisi hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1.Çankırı'da Yapılan Mevlid Törenlerine Kısa Bir Bakış

Çankırı'da geleneksel mevlid törenleri bugüne kadar detaylı şekilde araştırılmış değildir. Tespitlerimize göre şimdiye kadar sadece Abdulselam Arvas'ın 2017 yılında yayımladığı "Bir Halk Kitabı Olarak Mevlidü'n-Nebî" adlı eserin bir bölümünde Çankırı'da derlenmiş malzemeye dayalı olarak mevlidin Çankırı halkı üzerindeki etkisi değerlendirilmiştir. Çankırlı bazı kaynak kişilerin mevlid hakkındaki kanaatleri de bu kitapta incelenmiş ve Çankırı'da tespit edilen eski alfabeli bir mevlid metni başka metinlerle mukayese edilmiştir. Bunun haricinde Çankırı'da ne mevlid geleneği ne de icra bağlamları ele alınmıştır. Oysaki Çankırı hem eski alfabeli eserlerin yoğun bulunduğu hem de mevlid törenlerinin geleneksel açıdan kutlandığı illerimizden biridir. Nitekim bu çalışma için saha

araştırması yapılırken tarafımızdan üç adet eski alfabeli mevlid metni tespit edilmiştir. Ayrıca eskisi kadar çeşitlilik arz etmese de Çankırı’da hâlâ değişik açılardan mevlid törenleri icra edilmektedir.

Saha çalışmalarında kaynak kişilerimizden Ali Bulut (K3) bu konu hakkında ilgi çekici bilgiler vermiştir. Örneğin bu kaynak kişi Çankırı halkının, mevlidi peygamber sevgisi ve Allah sevgisinden kaynaklanan bir program olarak gördüğünü söylemektedir. Kur’an okumanın ibadet olduğunu fakat mevlidin kendisinin ibadet olmayıp, mevlidin içerisinde okunan Kur’an ve edilen duaların ibadet olduğunu söyleyen Ali Bulut, mevlidin bu yüzden güzel bir gelenek olduğunu belirtmektedir. Kaynak kişi mevlidin hatırlatma, anma, Peygamberi ve Allah’ı zikretme vesilesi olduğu için bir ibadet sayılabileceğini fakat bir düğünde veya sokak ortasında insanların bağırış çağırışı içinde okunmasının onun ibadet ve mevlid programı olmaktan çıkmasına sebep olduğunu belirtmiştir (K3, 25.03.2019).

Başka bir kaynak kişimiz olan Şevki İpek (K9) ise köy ile şehirlerde yapılan mevlidlerin farklılıklara sahip olduğunu dile getirmiştir. Nitekim Çankırı’da köy mevlidlerinin şehir mevlidlerinden daha toplu ve dinleme açısından daha duygusal geçtiğini söyleyen bu kaynak kişi köyde mevlid okunduğu zaman sadece o köyün dinlemediğini, diğer köylerin de mevlid programına davet edildiğini, dolayısıyla bunun mevlide birlik ve beraberlik duygusunu katarak şehirdeki mevlidlerden daha farklı olmasını sağladığını ifade etmektedir. Köylerde yapılan davetlerin, ikramların şehirdeki mevlidlere göre daha kaliteli olduğunu, şehirde yapılan mevlidlerde sadece tanıdık, eş-dost, akraba ile sınırlı kaldığını sözlerine eklemektedir (K9, 17.04.2019).

Kaynak kişilerimizden diğeri olan Mustafa Yılmaz (K6) ise köy ve şehirdeki mevlid icralarının pek değişmediğini belirterek köylerde yapılan mevlidle şehirde yapılan mevlid arasında bir farklılık olmadığını, sadece zaman olarak bir farklılığın olabileceğini söylemektedir. Sürenin durumuna göre mevlidin bazen hepsinin bazen de yarısının okunabileceğini ifade etmektedir. Kaynak kişi mevlid programında güncel ilahilerin, kasidelelerin okunduğunu, sadece mevlidin içerisinde bulunan kasidelelerin okunması şartının olmadığını dile getirmektedir (K6, 17.04.2019). Bu hususu başka bir kaynak kişi olan Hamdi Mercan (K1) da desteklemektedir. Kaynak kişi, eski zamanlarda köylerde de şimdi olduğu gibi mevlid kültürünün olduğunu, şehir hayatından farklı bir mevlid programının icra edilmediğini söylemektedir. Fakat mevlidin okunmayan bazı bölümleri, yani sondaki hikâyeleri (kesikbaş hikâyesi, güvercin hikâyesi, geyik hikâyesi gibi hikâyeler) eskiden köylülerin bildiğini söylemektedir. Kendisi bu hikâyeleri ismen bilmesine rağmen hikâyelerin içeriğini hatırlamadığı gözlemlenmiştir (K1, 15.03.2019).

Kaynak kişilerimizden Şahin İpek (K11) ise mevlid programlarının son zamanlarda geçirdiği değişikliklerden bahsetmiştir. Şahin İpek, mevlid programlarının günümüzde özellikle de Ilgaz ilçesinin köylerinde mevlid programı yaptırmanın şöhret bulduğunu, normalde kışın camide imam haricinde bir iki kişilik cemaat olduğunu fakat yazları köye tatile çok kişi gelince herkesin mevlid programı yaptırmak istediğini söylemektedir. Köylerin yazları kalabalık olması hasebiyle kişilerin “Köyümden kentimden herkes bulunsun, kalabalık olsun” diye mevlid programı yaptırdığını söyleyerek programların ramazan ayı boyunca, hatta bayramın ilk günü dahi yapılmasını istediklerini belirtmiştir. Kendisinin 23 yıllık görevli olduğunu son iki, üç yıldır bu durumla karşılaştığını söylemektedir (K11, 21.02.2020).

Osman Uysal’ın (K12) anlattıkları ise Ilgaz ile Yapraklı’nın ikram kültürünün farklı olduğunu göstermektedir. Kaynak kişi Yapraklı merkezde mevlid programlarında ikramlık olarak genelde pide, bazen yemek ve nadiren de et ya da tavuk döner verildiğini söylemiştir. Bölgeye has bir mevlid yemeğinin olmadığını, yemeklerinde genelde sulu et yemeği, pilav ve çorba olduğunu söylemektedir (K12,12.03.2020). Yapraklı ilçesinin Ovacık köyü sakinlerinden Mustafa Tarhan (K13) da köylerinde yapılan mevlidlerden sonra yemek ikram edildiğini, genelde de pide verildiğini, bazı kişilerin de kurban kestirip aşçı tuttuğunu belirtmektedir. Mustafa Tarhan ayrıca köylerinde eskiden mevlid programı yapıldığı zaman civardaki başka köylerin de programa davet edildiğini, çok büyük mevlid

programlarının yapıldığını, katılımcıların çok fazla olduğunu ancak artık böyle mevlid programlarının kalmadığını ifade etmektedir (K13,12.03.2020).

2. Çankırı’da Mevlide Dair Düşünceler

Türkiye’de özellikle Süleyman Çelebi’nin olduğu söylenen “Vesiletü’n-Necât” veya ondan hareketle ortaya çıkan mevlid metinleri çeşitli vesilelerle okunmaktadır. Kutsal günlerde ise mevlid programları Türkiye genelinde düzenlenmektedir. Ancak gerek kandiller gerekse farklı bağlamlarda düzenlenen mevlid törenleri yöreden yöreye farklılık gösterebilmektedir. Bu kapsamda saha çalışmalarından hareketle Çankırı halkının yaşatılan mevlid kültürüne olan ilgisini, mevlid programlarının yapılma sebeplerini ve yakın zamanda Çankırı mevlid kültüründe meydana gelen değişikliklerden kısaca bahsedilebilir.

Bu konu hakkında müracaat edilen ilk kaynak kişilerden biri 1947 yılında Çankırı’nın Korgun İlçesi Çukurören Köyü’nde doğmuş olup sınıf öğretmeni emekli olan Hamdi Mercan’dır. Kendisi ile 15.03.2019 tarihinde evinde mülakat yapılmıştır. Bu kaynak kişimiz Çankırı’da mevlid programları ve mevlid programlarının işlevi hakkında genel bilgilere sahiptir. Bahirlerin içeriği hakkında bilgisi vardır fakat beyitleri ezbere olarak bilmemektedir. Hamdi Mercan “Mevlid doğum demektir, Peygamberimizin doğumunun hatırlanması”; “Vesiletü’n Necât” için ise “Türk milletinin Peygamberimize (sav.) olan sevgisini, saygısını dile getirmek için yazılmış bir şiir kitabıdır” demektedir (K1, 15.03.2019). Mustafa Yılmaz da mevlidin Peygamberimizin doğumunu anlatan, Süleyman Çelebi’nin yazmış olduğu bir eser olduğunu söylemektedir. Kaynak kişi, mevlidin beş bölümden oluştuğunu söyleyerek bunların: Tevhid, münacat, merhaba, miraç ve dua bölümleri olduğunu belirtmiştir (K6, 17.04.2019).

Başka bir kaynak kişi olan Mustafa Ünver ile 21.03.2019 tarihinde Kırkeveler Camisi’nin bahçesinde mülakat yapılmıştır. Kaynak kişi mevlidin bahirlerini ezbere bilmektedir fakat sonundaki hikâyeler ezberinde olmayıp ismen hatırlamaktadır. Kaynak kişi mevlidin, Peygamberimizin doğum gününü anlatan şiirler ve yazılar olduğunu söylemektedir. Günümüzde mevlid programlarının halk arasında geleneksel bir şekilde icra edildiğini, kendisinin de mevlid programlarına katılıp bu programlarda “Vesiletü’n Necât”tan bahirler ve Kur’an’dan ayetler okuduğunu belirtmiştir (K2, 21.03.2019). Mustafa Ünver mevlid okumayı bir ustanan öğrenmediğini kendi kendine kulaktan öğrendiğini söylemektedir. Bu kaynak kişi Çankırı’da mevlid okumada bir usta çırak ilişkisi olmadığını, genelde herkesin duyarak öğrendiğini söylemektedir. Küçüklüğünde köylerinde mevlidin uygulanan güzel bir adet olduğunu ve biraz da mesleğin içinde bulunduğu için mecburiyetten mevlid okumayı öğrendiğini söylemektedir. Ayrıca insanın mevlidi dinlerken duygulanıp ister istemez öğrendiğini de belirtmiştir (K2, 21.03.2019). Aynı kaynak kişi Türkiye’de Süleyman Çelebi haricinde mevlid yazarların da olduğunu söylemektedir: Sivaslı Şemsi mevlidi, Rafet Ahmedi mevlidi, Kürtçe mevlidler (en meşhuru da Hasan Ertuşi’nin yazmış olduğu mevlid) vardır diyen Mustafa Ünver, Çankırı’da ise Süleyman Çelebi’nin mevlidi haricinde mevlid okutulmadığını belirtmiştir (K2, 21.03.2019).

Hüseyin Yazıcı ise mevlidin anlamına dair bilgi vererek, kelime anlamının doğum tarihi ve doğum yeri olarak, Arapçada “v-l-d” kökünden geldiğini söylemektedir. Halk arasında kullanılan manası ise Peygamberimizin doğumu ve sonrasındaki hayatının manzum olarak Süleyman Çelebi tarafından yazılan şiiri ifade eden bir terimdir, demektedir. Aynı kişi, “Vesilet’ün-Necat”ın yaklaşık 1400’lerde yazıldığını, aradan altı yüz yıl geçtiğini fakat bu coğrafyada ve balkanlarda en çok rağbet gören şiir olduğunu söylemektedir (K5, 15.04.2019). Bu rağbetin insanlar arasında farklı ve yanlış görüşlere de sebep olduğunu belirten Hüseyin Yazıcı, “Babası, anası öldü de bir mevlid okutturamadı” gibi sosyal baskı, çevre baskısı sebebiyle insanların kendilerini buna zorunlu hissettiklerini ifade ediyor. Kaynak kişi, bu durumun maddi olarak imkânı olmayan insanları sıkıntıya sokabildiğini ve bunu adetten dolayı zorunlu olarak gören bir kısım insanların olduğunu söyleyerek mevlidin Peygamberimizin vefatından sekiz asır sonra yazılmış bir eser olduğunu ve dinî olarak hiçbir zorunluluğunun olamayacağını

belirtmiştir. Ona göre zorunlu olmasa da mevlid içerik olarak, beyitleri bakımından güzel bir eserdir ve insanları bir araya getirmesi gibi faydaları da vardır. Kaynak kişi mevlidin dinî hükümler içerisinde mubah denilen, istenirse yapılan istenirse yapılmayan bir program olduğunu fakat bir farz, vacip veya ibadet olmadığını söylemektedir (K5, 15.04.2019).

Ali Bulut; eski mevlid kitaplarında hikâyeler kısmının olduğunu, Arapça ve Osmanlıca yazıldığını ve bundan kırk yıl önce bu hikâyelerin okunduğunu söylemektedir. Aynı kaynağımız imamlığa başladığı dönemlerde eski hocaların bu kısımları okuduğunu fakat makam üzerinde okumadığını ya da kendi uydurdukları makamlara göre okuduklarını söylemektedir. Kendisinin bu zamanda hikâyeleri okuyanları duymadığını, şu anda da halktan bilen olmadığını söylemektedir (K3, 25.03.2019).

Eski alfabeli mevlidlerde hikâyelerin varlığı ve icra edilişi hakkında başka kaynak kişiler de bilgi vermektedir. Örneğin Tekin Karayel, görev yaptığı Tüney köyünde (1997-2002 yılları arasında) köylülerin mevlidin bazı bölümlerini bildiklerine şahit olduğunu söylemektedir. Bu durumu da şöyle yorumlamıştır: “Eskiden vatandaşın oyalanacağı bir şey yoktu, izleyeceği bir televizyon yoktu, oynayacağı bir telefon yoktu”. Kaynak kişi bu sebepten köylülerin “Vesilet’ün-Necat”ın sonundaki hikâyeleri bildiğini (Kesikbaş, Güvercin, Geyik, Deve, Hz. İsmail, Hz. İbrahim vb.) söylemektedir. Ayrıca bu hikâyelerin ehil bir ağızdan okunduğunu ve köylülerin de saygıyla dinlediğini belirtmiştir (K4, 25.03.2019).

Kaynak kişilerimizden İlhami Karadere ise mevlidin icra mekânlarına dikkat çekmektedir. Bu kaynak kişi, ticarî şeylere alet etmemek üzere bir vesile kılarak irşada davet anlamında mevlidi kullanmak gerektiğini, her şeyi bidat kabul ederek toplanacak insanları belli yerlerden uzaklaştırmamanın önemli olduğunu söylemektedir. Mevlidin aslında cami de okunmasını, düğün esnasında ses gürültü olabildiğini, giyinme kuşanma noktasında mevlid programına uymayan sıkıntıların olduğunu, mevlid okumaya çalışırken herkesin gürültü, patırtı ve bir karmaşa içinde olduğunu söylemektedir. Kaynak kişi mevlidi sükûnetle dinleme noktasında -özellikle arada Kur’an da okunması esnasında- bir eksiklik meydana geldiğini fakat camide okunduğu zaman gürültüsüz, patırtısız huşu içinde dinlenebileceğini ve böylece insanların daha dikkatli dinlediğini söylemektedir. Ayrıca İlhami Karadere, dile getirdiği bu hususların köylerde olduğunu, köylerde mevlidin camide okutturulabildiğini fakat şehirlerde farklı mekânlar kiralanabildiği için camide pek yapılmadığını söylemektedir (K8, 17.04.2019).

3. Çankırı’daki Mevlid Programlarının İçeriği

Türkiye’nin farklı bölge ve illerinde yapılan mevlid programları, özellikle de resmî makamlar vasıtasıyla yapılan programlar, genel olarak aynı icra kalıbı içerisinde düzenlenmektedir. Bununla birlikte bu programların içeriği yöreden yöreye ufak çaplı da olsa değişebilmektedir. Nitekim alan araştırması esnasında kaynak kişiler bu hususla ilgili bilgiler vermiştir. Özellikle alan araştırması yapılırken kaynak kişilerin Çankırı’da icra edilen mevlid bahirleri hakkında bilgi vermesi dikkat çekicidir. Örneğin kaynak kişilerimiz arasında yer alan Tekin Karayel, program yapılırken mevlidin bahirleriyle ilgili şu bilgileri aktarmaktadır:

“İlk ‘Allah adın’ bahriyle başlar, daha sonra ‘veladet’ bahri var; ‘Âmine Hatun’ bahri olarak da bilinir. Peygamberimizin doğumu anlatılır. Veladet bahrinden sonra merhaba bahri var (yaratılmış cümle olmuş şaduman). Arkasına miraç mucizesini anlatan bölümü var. Bu bölümü de iki bölüm şeklinde okuyoruz: Birinci bölümde ‘söyleşirken Cebrail ile’ diye başlar, ikinci bölüm de ‘Hak Teâla’dan erişti bir nida’ diye başlamaktadır. Zaman yeterse de münacat bölümü ‘Ya İlahi ol Muhammed hak için’. Bir de sık sık okuduğumuz Peygamberimizin vefat bahri vardır: Fahri âlem göç eyledi dünyadan, ümmetlerim size olsun elveda ile başlayan bölümdür” (K4, 25.03.2019).

Bu kaynak kişi arz ve talep meselesine ve programın süresine göre mevlidin hepsinin okunabileceğini söyleyip, bahir aralarında da Kur’an ve aşr-ı şeriflerden programa devam edildiğini belirtmiştir. Kaynak kişi, her mevlid programına uygun farklı ilahi ve kaside okuduklarını, vaaz ve nasihatlerde

bulduklarını belirtmiştir. Program kısa ise mevlidin bazı kısımlarını okuduklarını, mübarek gecelerde ise gecenin önemine göre bahir bölümünü okuduklarını ifade etmiştir. Mustafa Yılmaz ise bu konuda şunları söylemektedir:

“Örneğin Mevlid Kandili’nde Amine Hatun kısmı olmazsa olmaz bölümdür. Yine Allah adın bölümünü –biz buna tevhid bahri diyoruz- her mevlid programında okuruz. Miraç kandilinde ise ‘Söyleşirken Cebrail ile oldu kelim’ kısmı kesinlikle okunur. Berat kandilinde münacat manasına gelen, -biz de beratımızı elimize alacağız- Cenab-ı Hakk’tan af ve mağfiret dileme manasına gelen ‘Ya İlahi ol Muhammed hak için’ denilerek Efendimiz hürmetine beni affet, Sidretü’l-Münteha hürmetine beni affet, Kudüs, Kâbe hürmetine beni affet gibi anlamlara gelen bahir okunur” (K6, 25.03.2019).

Aynı kaynak kişi, her ilahinin de bahirler gibi kendine has makamlarının olduğunu söylemektedir. Kaynak kişi tevhid bahrinin saba makamıyla okunduğunu ve ona saba makamıyla başlayan bir ilahi ile girmek gerektiğini, Âmine Hatun bahrine rast makamı ya da hicaz makamıyla okunan ilahiyle girilmesi gerektiğini söylemektedir (K6, 25.03.2019: 13.52).

Başka kaynak kişiler de program esnasında sadece mevlid okunmadığını belirtmektedir. Mesela Hüseyin Yazıcı mevlid programı içerisinde sadece mevlid okunmadığını, ayetlerin, aşr-ı şeriflerin, Kur’an-ı Kerim’in okunduğu ve arada diyanet görevlilerinin de ilahi okuduğunu söylemektedir. Dua edilip salâvatlar getirildiği için de dinî bir program hâline geldiğini belirtmiştir (K5, 15.04.2019). Aynı kaynak kişi mevlidin icrasının tek bir format hâlinde okunmadığını söylemektedir. Mevlid okunurken kalıp ilahiler olmadığını, hocaların kendi bildikleri ilahileri okuduklarını söyleyen Hüseyin Yazıcı her ilahinin bir okunuş tarzının olduğunu ve hocanın da gittiği programa göre okuyacağı ilahiyi kendi seçebileceğini söylemektedir. Kaynak kişi, mevlid programının hangi amaçla yapılırsa ona uygun ilahi seçildiğini ve programın uzunluğuna göre farklı bahirlerin de okunabileceğini belirtmektedir. Mesela kandil akşamlarında mevlid okunurken başında “Allah adın” ile başlayan bölümün, daha sonra Peygamberimizin doğduğu “veladet” bölümünün, süre yeterse diğer bölümlerin okunduğunu söylemektedir. Ayrıca mevliddeki bahirlerin uzun olduğu için okumanın da zor olduğunu belirtip mevlidden kalıp bölümler, ilahiler, Kuran-ı Kerim ayetleri ve en son dua ile bağlanarak program icra edildiğini sözlerine eklemektedir (K5, 15.04.2019). Hidayet Özkan ise bahirler için şunları dile getirmektedir:

“Birinci okunan ‘Allah adın bahri’dir. ‘Allah adın zikredelim evvela/ vacip olur cümle işler o kula’ derken ne diyor yazar? Allah’ı çok çok zikretmek o kula vaciptir. Ne güzel değil mi? Ama anlarsan çok güzel anlamazsan sade kuru dinlersin. Daha sonra veladet bahri okunur. Âmine Hatun bahri okunur, arada Merhaba bölümü vardır. Onu okumadığın zaman bayanlar bunu okumadı derler. Sonra ‘Söyleşirken Cebrail’e bahri yani Peygamberimizin Cebrail’le söyleşmesi, konuşması vardır. Burası biraz uzundur ve bunu ikiye bölerler ya da iki kişi olur. İki kişi olmazsa tek kişi bunun hepsini okumaz, atlama şeklinde okur. Sonra da ‘Ya İlahi’ bahri vardır. Vefat bahri ise orijinalinde yoktur. Sonradan esere eklenmiştir. Burada da hemen birkaç satır okunur ve iş biter” (K7, 17.04.2019).

Çankırı’da eskiden mevlidin daha fazla kısmının okunduğunu söyleyen İlhami Karadere ise kendi hocalarından duyduğuna göre, günümüzde Miraçla ilgili sadece ‘refref’ bölümü okunurken (söyleşirken Cebrail ile kelim) eskiden miraç bahrine ilave bazı bölümlerin eklendiğini duyduğunu ifade etmektedir. Kaynak kişi aynı zamanda hocalarından, Hz. Âdem’den bahsedilen yerler, Peygamberimizin nurunun nesilden nesle nasıl geldiği ile ilgili bölümlerin de okunduğunu duyduğunu söylemiştir. Fakat şu anda hem köy hem de kentte mevlidin aynı bölümlerinin okunduğunu söylemektedir (K8, 17.04.2019).

Mustafa Gümüş de mevlid programlarında Allah’ın adını zikretmekle başladıklarını, daha sonra “Vesilet’ün-Necat”ı yazan Süleyman Çelebi’nin ruhuna bir dua okuduklarını söylemektedir.

Devamında Peygamberimizin (sav.) doğumuna hürmeten ayağa kalkılıp tekrar dua edildiğini, Peygamberimizin mucizelerinin, kişiliğinin anlatıldığını, en sonunda da Peygamberimizin vefatıyla bitirildiğini söylemektedir. Kaynak kişi mevlidin Peygamberimizin hayatını aşağı yukarı anlatan bir eser olduğunu söyleyerek bunu anlatırken de şiir, naat üslubunda anlatan bir methiye olduğunu belirtmiştir. Ayrıca mevlidin sonunda olan Kesikbaş, Güvercin gibi hikâyelerin sonradan eklenmiş ve uydurma olduğunu, eskiden bunların ezbere bilindiğini fakat şu anda bilen bir kişi duymadığını söylemektedir (K10, 18.04.2019).

Osman Uysal Yapraklı ilçesinde düzenlenen mevlid programlarının genelde namazdan önce yapıldığını, programda her bahrin okunmadığını, en fazla dört bahrin okunduğunu ve programlarda sohbetin daha uzun tutulduğunu belirtmektedir. Kaynak kişi okunan bahirlerin genelde “Allah Adın”, “Âmine Hatun”, “Merhaba” ve “Mirac” bahirleridir, demektedir. Bahirlerin akabinde okunan ilahilerin de programın konusuna göre icra edildiğini söyleyen kaynak kişimiz daha çok Hz. Peygamber ile ilgili olan ilahileri ön plana çıkardıklarını söylemektedir. Kaynak kişi 4 bahir, 4 ilahi, 4 aşır ve sonunda (kendi ifadeleriyle hazır cemaati bulmuşken) sohbet ile programın tamamlandığını ifade etmektedir. Kendilerinden önceki dönemlerde yapılan mevlid programlarında okunan ilahilerin çok farklı olduğunu ve farklı makamlarda okunduğunu söyleyen kaynak kişimiz, örneğin çeyiz çıkarma için ayrı, gelini getirme için ayrı, çeyiz yıkma için ayrı, damadı getirme ve gerdege götürme için bile ayrı ilahilerin okunduğunu fakat kendilerinin o ilahileri bilmediklerini belirtmiştir (K12, 12.03.2020).

Mustafa Tarhan, Ovacık köyünde yapılan mevlid programlarında her bahrin okunmadığını söyleyerek mevlid programları başlamadan beş on dakika önce sohbet yaptıklarını, arkasından Kur'an okunduğunu, daha sonra sırasıyla “Allah Adın”, “Âmine Hatun” (bahrin sonunda ayağa kalkıp ara dua yapılıyor), “Merhaba”, “Söyleşirken” bahirlerini okuduklarını ve dua ile de programı bitirdiklerini söylemiştir. Kaynak kişimize, köyünüzde yapılan mevlid programlarında “Vefat Bahri okunur mu?” sorusunu sorduğumuzda ise köylerinde hiçbir programda okunmadığını hatta cenaze mevlidinde bile “Vefat Bahri” okunmadığını söylemiştir (K13,12.03.2020).

Sonuç

Bu makalede, Çankırı’da düzenlenen geleneksel mevlid törenleri ele alınmıştır. Bunun tespiti için de tarafımızdan saha araştırması yapılmış, Çankırı’da kaynak kişiler tespit edilmiş ve onlarla mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Neticede günümüzde Çankırı’da yaşatılan mevlid kültürü hakkında önemli bilgiler elde edilmiştir. Bu kapsamda ulaşılan sonuçları genel olarak aşağıdaki şekilde kısaca özetlemek mümkündür.

Çankırı’nın merkezi ile ilçelerine bağlı köyler arasında mevlidle ilgili bazı farklılıklar bulunmaktadır. Yapılan araştırmalarda merkeze uzak köylerde eskiden “Vesilet’ün-Necât” adlı eserin sonunda bulunan hikâyelerin az çok bilindiği ve köylü tarafından anlatıldığı tespit edilirken merkeze bağlı köylerde böyle bir duruma sık rastlanmadığı gözlemlenmiştir. Bunun haricinde köyler arasında ya da köylerle şehir arasında yapılan mevlidler arasında işleyiş bakımından çok büyük farklılıklar bulunmadığı tespit edilmiştir. Dikkatimizi çeken en büyük farklılık ise Yapraklı İlçesi’ne bağlı Ovacık Köyü’nde düğünlerde düğün mevlidinin sadece camide yapılmasıdır. Bununla birlikte Çankırı’nın merkezinde yapılan düğün mevlidleri camide düzenlenirse vatandaşın bu mevlid programına katılmadığını, köylerde ise bunun tam tersi bir durumun söz konusu olduğu tespit edilmiştir.

Çankırı halkının mevlidi genel itibarı ile bir ibadet olarak, zorunluluk olarak gördüğü de dikkati çekmektedir. Fakat diyanet görevlileri bunun yanlış olduğunu halka anlatmaya çalıştıklarını ifade etmektedirler. Çankırı’da yapılan mevlid programlarında okunan bahirlerin programın uzunluğuna göre kısaltma veya ekleme yapılabildiği de gözlenmiştir. Bahirde geçen konuya göre farklı ilahiler okunmaktadır. Programın içeriği de bazı bahirlerin okunup okunmamasını etkilemektedir. Mesela cenazede “Miraç bahri”, düğünde ise “Vefat bahri” okunmamaktadır.

Kısaca, bu makalede Çankırı’da devam eden geleneksel mevlid törenleri hakkında halkın düşünceleri ortaya konulmuştur. Çankırı mevlid geleneği hakkında araştırma yapılırken saha çalışmalarında bazı zorluklarla da karşılaşmıştır. Örneğin bayanlar arasında yeteri kadar derleme yapma imkânı olmamıştır zira onların çeşitli dinî gerekçelerle bu tarz görüşmeleri pek kabul etmediği görülmüştür. Üstelik saha çalışmaları, Covid-19 salgınına denk geldiği için derlemelerde de aksamlar yaşanmıştır. Bu araştırmanın başka çalışmalara kaynaklık edeceği kanaatini taşımakla beraber, yapılacak yeni çalışmalarla konu başka açılardan da aydınlatılabilecektir.

Kaynakça

- Aksoy, Hasan. (2007). *Eski Türk Edebiyatında Mevlidler*, Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi, C. 5, Sayı 9, s.323-332.
- Arvas, Abduselam. (2017). *Bir Halk Kitabı Olarak Mevlidü'n-Nebi*. Sonçağ Yayınları, Ankara.
- K1: Hamdi Mercan,1947, Öğretmen Okulları Mezunu, Emekli Memur, Çankırı-Korgun/Çukurören Köyü, 15.03.2019, 15.13
- K2: Mustafa Ünver,1967, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-Şabanözü/ Bakırlı Köyü,21.03.2019, 13.40
- K3: Ali Bulut, 1958, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-Merkez/ Başeğmez Köyü, 25.03.2019, 13.52
- K4: Tekin Karayel, 1974, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-Merkeze/Beşdut Köyü, 25.03.2019, 19.58
- K5: Hüseyin Yazıcı 1979, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Kastamonu/Merkez, 15.04.2019, 15.45
- K6: Mustafa Yılmaz, 1984, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-Merkez/Akçavakıf Köyü, 17.04.2019, 09.45
- K7: Hidayet Özkan, 1939, İlkokul Mezunu, Emekli Diyanet Görevlisi, Çankırı-Merkez/Çayırpınar köyü, 17.04.2019, 13.20
- K8: İlhami Karadere, 1968, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-Korgun/Maruf Köyü, 17.04.2019, 13.37
- K9: Şevki İpek, 1974, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-İlgaz/Eskice Köyü, 17.04. 2019, 16.25
- K10: Mustafa Gümüş, 1975, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-Merkez/Başeğmez Köyü, 18.04.2019, 16.15
- K11: Şahin İpek, 1976, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-İlgaz/Eskice Köyü, 21.02.2020, 14.33
- K12: Osman Uysal, 1974, Üniversite Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-Yapraklı, 12.03.2020, 12.28
- K13: Mustafa Tarhan, 1965, Lise Mezunu, Diyanet Görevlisi, Çankırı-Yapraklı/Ovacık Köyü, 12.03.2020, 14.57

FLORA AXMETOVA'NIN TOPLADIĞI “ARZU-QƏMBƏR” DASTANI

The Story “Arzu-Kamber” in Flora Ahmetova’s Collection

Afaq RAMAZAN (XÜRRƏMQIZI)

Dos.Dr., Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu, afragramazanova@gmail.com,

Özet

“Arzu-Qəmbər” dastanını Sibir türklərindən ilk toplayan və çap edən türkologiyada yeni dövrün əsasını qoyan, şərqşünas, alman əsilli rus türkoloqu Vasili Vasilyeviç Radlov (Wilhelm Radloff) olmuşdur. Vilhelm Radlov uzun illər türk qövmlərindən - altayların, teleutların, şorların, kumandinlerin, tuvaların, qırğızların, Abakan tatarlarının, xakasların, Qərbi Sibir tatarlarının, Krım tatarlarının, karaimlərin folklorunu və dil faktlarını qeydə almış, 1866-cı ildən 1907-ci ilədək on iki cildə “Proben der Volkslittratur der turkischen Stamme Südsibirien” (“Güney Sibir türk qövmlərinin xalq ədəbiyyatı örnəkləri”) əsərini çap etdirmişdir. Bu kitablarda Radlov türk tayfalarının xalq mədəniyyəti ilə bağlı qeydə aldığı çoxlu sayda mətnlərə alman dilinə tərcüməsini də əlavə etmişdir. 1872-ci ildə çap olunan IV cildə Tobol mətnləri arasında 14 misralıq “Kamber” adlı mətn də yer alır. Bu mətn də Radlov tərəfindən almanca tərcümə edilmişdir.

Bundan təqribən 100 il sonra “Arzu-Qəmbər” dastanının Sibir variantlarından dördü Flora Axmetova tərəfindən toplanmış və bir qismi çap edilmişdir. Araşdırmalar zamanı bəlli olur ki, “Arzu-Qəmbər” dastanının Tobol-Tatar versiyasının əlimizdə olan 6 variantından yalnız üçü türkcədir. Onlardan biri V.Radlov, digər ikisi isə F.Axmetova tərəfindən toplanmışdır. Digər üç variant isə F.Axmetova tərəfindən qeydə alınaraq Kazan'da G.İbrahimov adına Dil, Ədəbiyyat və Sənət İnstitutunun arxivində – Mirasxana'ya təhvil verilən türkcə orijinal mətnlərin rusca tərcüməsidir.

Açar sözlər: “Arzu-Qəmbər”, dastan, Sibir türkləri, Radlov, Flora Axmetova

Abstract

The Russian Turkologist, origin from Germany, orientalist, the first compiler of the story of “Arzu-Kamber” from Siberia Turks and publisher was Vasili Vasilyevich Radlov (Wilhelm Radloff). For many years Wilhelm Radlov had compiled the folklore and language factors of Turkish tribes such as Alyat, Teleut, Shor, Kumandin, Tuva, Kirgiz, Abakan Tatars, Hakas, Western Siberia Tatars, Karaim, from 1866 till 1896 he had published the work “Proben der Volkslittratur der turkischen Stamme Südsibirien” (“Examples about folklore of Turkic tribes of South Siberia”) in ten volumes. In these books Radlov had added the translation texts in German to the examples about folk culture of Turkic tribes collected by him. In the fourth volume published in 1872 there is an example named “Kambar” with fourteen couplets among Tobol texts. That text had also been translated into the German language by Radlov.

Almost 100 years later, four of the Siberian texts of the story “Arzu-Kamber” were compiled by Flora Ahmetova and some of them were published. During the investigation it became clear that only three of the six variants of the story “Arzu-Kamber” of the Tobol-Tatar version were in Turkish. One of them was compiled by V.Radlov and other two variants were compiled by F.Ahmetova. But other three variants were the translation of the Turkish texts into Russian compiling and giving by F.Ahmetova to the Archive of Institute of Language, Literature and Arts named after G.Ibrahimov.

Keywords: Arzu-Kamber, folk story, Siberia Turks, Radlov, Flora Ahmetova

Giriş

Sibir tatarları – Qərbi-Sibir düzənliyinin yerli (aborigen) əhalisi olub, lap qədimdən Tümen, Omsk, Novosibirsk, Tomsk, Kemerovo (həmçinin Qərbi Sibirin eyniadlı şəhərlərində) vilayətlərində məskunlaşmışlar. Sibir tatarlarının aul (keçmişdə isə yurta), Tomsk tatarlarının ulus və aymak adlandırdıqları kəndləri – kiçik yaşayış məskənləri əsasən Ob çayı və onun qolları olan İrtiş, İşim, Tobol, Çulım, Tom, Om, Tura, Tavda, İset çayları hövzələrində salınmışdır. Bu torpaqlar binayiqədimdən türk torpaqları hesab edilir. 2010-cu il siyahıya alınmasına görə Qərbi Sibirdə 520 min türktatar yaşayır (məlumat üçün deyək ki, eyni siyahıya alınma zamanı Rusiya ərazisində 5 milyondan artıq tatarın yaşadığı qeydə alınmışdır). Amma məsələ burasındadır ki, bu rəqəmə həm də Volqaboyundan və Uraldan köçüb gəlmiş tatarlar da daxil edilmişdir və son hesablamalara görə, köklü Sibir türklərinin sayı 190 min nəfərdən ibarətdir.

Sibir tatarları üç etnik qrupda birləşir – Tomsk tatarları (Tomsk, Kemerovo və Novosibirsk vilayətlərinə yaşayırlar), Barabin tatarları (Novosibirskdə yaşayırlar) və Tobol-İrtiş tatarları (Omsk və Tümen vilayətlərində yaşayırlar). Sibir tatarlarının dili Türk dilləri ailəsinin Qərbi Hun budağının qırçaq qrupunun qırçaq-noğay yarımqrupuna daxil edilir.

Sibir tatarlarının dili, ədəbiyyatı, folkloru, adət-ənənələri ilə türk dillərinin müqayisəli tədqiqinin əsasını qoymuş Vilhelm Radlov ardıcıl olaraq məşğul olmuşdur. Alman mənşəli şərqşünas Vilhelm Fridrix Radlov (1858-ci ildən – Sankt-Peterburqa şərqçi türk dillərini və folklorunu tədqiq etməyə gəldikdən sonra adını Vasiliy Vasilyeviç Radlov kimi dəyişdirmişdir) uzun illər türk xalqlarından alyatların, teleutların, şorların, kumandınların, tuvaların, qazaxların, qırğızların, Abakan tatarlarının, xakasların, Qərbi-Sibir tatarlarının, Krım tatarlarının, karaimlərin folklorunu və dil faktlarını toplamış, 1866-cı ildən 109097-ci ilədək on iki cildə “Proben der Volksliteratur der turkischen Stamme Südsibirien” (“Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи”) əsərini nəşr etdirmişdir.

Radlovun 12 cildlik “Proben der Volksliteratur der turkischen Stamme Südsibirien” (“Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи”) əsərinin ən mühüm cəhətlərindən biri folklor mətnlərinin həm orijinalda, yəni söylənilmədiyi dildə, həm də alman dilinə tərcümədə verilməsidir.

Vilhelm Radlov variantı

“Arzu-Qəmbər” dastanının Tobol-tatar variantının ilk toplayıcısı və nəşri də məhz Vilhelm Radlov olmuşdur.

Vilhelm Radlovun bu məlum və məşhur əsərinin 1872-ci ildə işıq üzü gormüş - “Die Sprachen der Türkischen Stamme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen steppe, von Dr. W.Radloff. I Abtheilung. Proben der volksliteratur. IV Theil” («Наречия тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. I отделение. Образцы народной литературы. Часть IV» Санкт-Петербург, Типография Императорской Академии наук, 1872) IV cildinə 121 folklor mətni salınır. Onlardan 41 nəğil, cəmi 680 poetik misradan ibarət 29 mahnı və bayatı (bait – lirik mətn), 23 rəvayət və şəcərə, 16 dastan və dastan parçalarını qeyd etmək mümkündür. Məhz V.Radlov Sibir tatarlarında lirik eposların-baitlərin olduğunu aşkarlamış və onları qeydə almağa müvəffəq olmuşdur. Sibir türklərinin günümüzədək gəlib çatmış “Ak Kubek”, “Mejek Alıp”, “Yertuşlek” kimi orijinal qədim türk eposları, “İdigey” dastanının fərqli variantları, “Kozi Kopke ve Bayan Silu”, “Tahir-Zöhrə”, “Buz yigit” kimi ortaq türk dastanlarının mövcudluğu Vladimir Radlovun misilsiz xidmətidir.

Haqqında danışdığımız Tobol mətnləri içərisində 14 bənd “Kambar” adı ilə dördlüklər də verilmişdir. Bu dördlüklər alman dilinə V.Radlov tərəfindən tərcümə edilmişdir:

Die Spiese, die ich heute Abend genossen,
Ist für mein Herz zu Bint geworden.

Die Cither mit Pferdehaaar-Saiten
Will mit den Nageln ich in Bewegung setzen,
.... Die Jünglinge, die ich liebe,
Will ich viel die Cither spielen.

Die Cither will ich spielen,
Bis meine Nagel abgerieben sind,
Zu dieser Zeit will ich der Sanger sein,
Bis das Arsni-Fest zn Ende.

O! Arschyn-Bai, Arschyn – Bai,
Hast du für Arsni das Fest bereitet?
Wir haben weisse Sahne getrunken,
Giesse Airan dir auf s Haupt!

Mein Kambar ist geizig,
Das Meer ist mit Steinen angefüllt ,
O Chysyr, o Iljas,
Ein goldenes Armband mache mir!
Meine Seele, mein Glaube ist Kambar.

Eine Madchenmutze hatte ich,
Die ist für meinen Kopf zu klein,
Als ich diese Mütze auf hatte,
Da jammerten hunderttausend Kambar,

Nimm den Schuh von Leder,
Was zürnt deine Seele auf mich?
Weshalb grüssest du mich nicht?
Ist dein Vorhafre ein Prophet? (Radloff, 1872: 1)

V.Radlovun “Die Sprachen der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen steppe, von Dr. W.Radloff. I Abtheilung. Proben der volkslitteratur. IV Theil” kitabında türk (tobol tatarlarının dilində) dilində olan mətni müqayisə məqsədilə verməyi lazım bilirik (mətnin əlifbasını olduğu kimi saxlayaraq):

Айтн алда јатыны,
му`мінларнн атыны,
рахім кылса шулар кылгаі!
Тана макшар кунундо!

Тагат кылын танбілан,
ыбрат алын санбілан,
кімні курсан кам курма,
аслы топрактан болган.

Сахрадан булбуллар утар,
мін һам булбулдан бітар,
таккабір ашык Камбар,
казып саламсис утар.

Кілтір дауат каламін,
угын ку`ран каламын!
кацан ішітмішін бар
јігітнн кыска саламін?

Бугун аіга он болды,
Арзі Канга тоі болды,
кіца бугун іцкан ашым
јурагіма кан болды.

Кыл домбраны цїртаін!
тырнагыман јурутаін!
узім суіган јігітларга
домбраны куп цїртаін.

Кыл домбраны цїртаін!
тырнакларым тосканца!

бу заманда бакшы болаін
Арзі тојы усқанца!

Аі Аршын Баі, Аршын Баі,
Арзіга кылдынма тоі?
ак каімагын біс ашаган,
ан аіранын башына куі.

Камбарім карык болыпты,
дарја ташка толыпты,
ја Хызырым, ја Ылјас,
алтын білалікні јаса!
јанім іманім Камбарді.

Бір калабацім бар іді,
ул башыма тар іді,
шул калабацім барында
јус мын Камбар зар іді.

Ал башмагын саур іді,
мана нік јанін аурыды?
ак саламін нік бірмасін?
атакан паігамбарм іді.

Јіма, Камбарім, јіма!
Міні тушманым тіма!
alal коінын кушіна
заһар катмышлар, јіма!
Кашынны нік кірасін?
кусінні нік сузорсун?
alal коінын куші
заһар нік кошасын?

Ас тоныннын астары,
јок тыр Камбар кастары,

Арзиннан калдын жатып

цал башына дастары (Radloff, 1872: 268)

Flora Axmetova variantları

Vilehlm Radlovun 1872-ci ilə aid bu nəşrinin üstündən 95 il sonra Tatarıstan folklorşünasları Radlovun getdiyi ərazilərə yenidən folklor ekspedisiyaları təşkil etmişlər və 7 il ərzində (1967-1974-cü illər arası) alimin gəzdiyi bütün kəndləri bir-bir dolaşmışlar. Bu folklor toplayıcıları dəstəsində X.Qatina, K.Zamaletdinov, N.İbrahimov, F.Urmançeyevlə yanaşı, haqqında danışacağımız Flora Axmetova-Urmançeyeva da var idi. Təəssüf ki, XIX əsrin sonunda Radlovun gəzdiyi və gördüyü bir çox əraziləri yenidən görmək və onun qeydə aldığı folklor mətnlərinin böyük əksəriyyətini toplamaq bu alimlərə qismət olmur: “V.Radlov heyrətamiz dəqiqliklə qələmə aldığı o əsərləri təəssüf ki, yüz ildən sonra biz daha tapa bilmədik. Bunlar V.Radlovun yalnız çay və göl adları ilə göstərdiyi Baraba çöllərinin kəndləri, eləcə də Turalı, Xuzaul, Olı Kau, Təpkeç (indi yoxdur), Sarqas, İşim Tamak kəndləri, indiki Omsk vilayətinin.Qaraqay, Sala, Sauskan (indi yoxdur), Yurtışak, Reges, Tarqam, Kalmaklar (indi yoxdur), Seit və Kaskara - müasir Tümen vilayətinin kəndləridir”(Axmetova, 2000: 210) . Bu sözlər ekspedisiyanın üzvlərindən biri Flora Axmetova-Urmançenin 2002-ci ildə çap etdiyi «По следам Радлова» (“Radlovun izləri ilə”) məqaləsindəndir və bu məqalə həmin ekspedisiyalarda fiksasiya edilən və yaddaşlardan artıq silinmiş mətnlərə həsr olunmuşdur.

Məqalədən o da məlum olur ki, “Arzu-Qəmbər” dastanını Flora Axmetova yenidən bir neçə variantda qeydə almağa müvəffəq olmuşdur. Ümumiyyətlə Tobol tatarlarının “Arzu-Qəmbər” dastanını Radlovdan sonra dəfələrlə nəşr edən məhz Flora Axmetova – Urmançe olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, Flora Axmetovanın bu sahədəki fəaliyyətini Radlovla müqayisə edirlər. Folklorşünas Anatoliy Prelovski yazırdı: “F.Axmetova-Urmançe - filologiya elmləri namizədidir, elmi, təbliğati və pedaqoji fəaliyyətlə yanaşı, Sibir tatarlarının folklorunun nadir toplayıcısıdır, onun apardığı toplamanın forma və həcmələri indiyə qədər heç kimin etmədiyi ölçülərdədir və bu istiqamətdə onun fəaliyyətini yalnız və yalnız V.Radlovun folklor şücaəti ilə müqayisə etmək mümkündür” (Джаным, 2007: 6) .

Hal-hazırda əlimizdə onun nəşr etdirdiyi bir neçə “Arzu-Qəmbər” vardır.

1. Xronoloji ardıcılıqla nəzər yetirsək, onlardan **birincisi**, Kazan şəhərində SSRİ Elmlər Akademiyasının Kazan filialının Qalimcan İbrahimov adına dil, ədəbiyyat tarix İnstitutunun 1984-cü il nəşri olan “Tatar xalqı ijadı” kitabındakı “Kəmbər” dastanıdır. Kitab tatarcadır və tərtibçisi, geniş ön sözü (Tarap, 1984: 5-28) və qeydlərin müəllifi Flora Axmetovadır. Bu ön sözdə alim tatar dastanlarını 3 qismə bölür – alplər haqqında hekayətlər (alıplər turındağı hikayətlər), tarixi dastanlar, məhəbbət dastanları. Məhəbbət dastanlarının isə folklorşünaslıqda romanik və ya romantik dastan adlandırıldığını göstərərək, onları öz növbəsində, lירו-epik, lirik-fəlsəfi dastanlar deyə səciyyələndirir və “Arzu-Qəmbər”i birincilərə, yəni lירו-epik dastanlara aid edir (Tarap, 1984: 20). Kitabın 158-163-cü səhifələri arasında “Kəmbər” adı ilə “Arzu-Qəmbər” dastanı verilib. Dastan Tümen vilayətinin Kaskara kəndində 1901-ci il təvəllüd Hüsni Mirheydərovadan 1972-ci ildə toplanmışdır və nota salınmışdır.

Bu kitabda həm də nota salınmış iki “Kəmbər” mətni də verilmişdir. Hər mətn cəmi bir bənddən ibarətdir. Flora Axmetovanın qeydinə görə, bu mətnlər 1970-ci ildə Tümen vilayətinin Tobol rayonunun Çeburqa (Kükəndə) kəndində 1914-cü il təvəllüdü Rizmuhammet Baynaşevdən,

Kəmbər qarık bulıptı,

Dərya taşқа tulıptı

Ya Xozır İlyas, yə İlyas,

Altın beləzeqin yaz,

Ya Xozır İlyas, yə İlyas,
Altın beləzeqin yaz, -

Bu bənd eyni kənddə 1916-cı il təvəllüd Zeynəb İlyasovadan, 1957-ci il təvəllüd Fəziyə İbrahimovadan qeyd alınmışdır. Toplayıcı həm də onu göstərir ki, bu söyləyicilər əsərin tam mətnini deyə bilmədilər.

İkincisi, yenə də Axmetova tərəfindən 2004-cü ildə Kazanda çap olunmuş “Татар эпосы” kitabına salınmışdır (Tatar, 2004). 2007-ci ildə Moskvada yenə də Flora Ahmetova tərtibində (A.Prelovski ilə birlikdə) “Джаным. Антология фольклора Сибирских татар в записях XIX-XX вв.” kitabı işıq üzü görür. Bu kitabda XIX – XX əsrlərdə yazıya alınmış tatar folklor mətnlərinin rusçaya tərcüməsi verilmişdir. Kitabda verilən “Kamber” dastanı Radlovun 1972-ci ildə çap etdirdiyi mətninin A.Prelovski tərəfindən rusçaya edilmiş tərcüməsidir. Maraqlıdır ki, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Radlovun mətni 14 bənddən ibarətdir. Prelovskinin bu tərcüməsində isə mətnin sayı 13-dür. Tərcümə “Арзу поет о Камбере» adı ilə verilmişdir.

“Arzu-Qəmbər” dastanının tobol tatar versiyasının bütün variantlarının bir yerə toplandığı kitab isə 2014-cü ildə Kazanda nəşr olunmuş “Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры” Sibir tatarlarının folklor antologiyasıdır. Buraya “Arzu-Qəmbər”in 8 variantı (onlardan üçü sadəcə bir bənddən ibarət) salınmışdır. Bu səkkiz mətndən 5-i Flora Axmetova tərəfindən toplanmış, biri Radlovun mətni, digər ikisi isə sadəcə tərcümədir (Сибирские, 2014).

Onlardan birincisi əvvəldə yazdığımız mətndir - 1972-ci ildə Flora Axmetova tərəfindən Tümen vilayətinin Kaskara kənd sakini 1901-ci il təvəllüdü Hüsni Mirhaydarovadan lent yazısına alınmışdır. (1984-cü il nəşrinə salınmış).

İkinci variant həmçinin 1972-ci ildə Flora Axmetova tərəfindən Tümen vilayətinin Tobol rayonunda yazıya alınmışdır. Mətnin əsli, yəni əlyazması Q.İbrahimov adına Dil, Ədəbiyyat və İncəsənət İnstitutunun arxivində - Mirasxanada qorunur. Təəssüflər olsun ki, kitaba mətnin F.Yusupov və B.Sabirova tərəfindən edilən tərcüməsi daxil edilmişdir. Amma sevindirici haldır ki bu mətni Q.İbrahimov adına Dil, Ədəbiyyat və Sənət İnstitutunun arxivi - Mirasxana ilə əlaqə saxlayaraq əldə etmək mümkün olmuşdur. Bu işdə bizə yardım göstərən Əlyazmalar irsi mərkəzinin direktoru, prof. İlham Qomərova xüsusi təşəkkür edirik. (Вах: Əlavə 2)

Üçüncü mətn - V.Radlovun topladığı mətndir ki, kitabda olduğu kimi verilmişdir. Radlov mətni həmçinin 2012-ci ildə “Die Sprachen der Türkischen Stamme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen steppe, von Dr. W.Radloff. I Abtheilung. Proben der volksliteratur. IV Theil” («Наречия тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. I отделение. Образцы народной литературы. Часть IV» Санкт-Петербург, Типография Императорской Академии наук, 1872)» əsərinin Kazanda retrospektiv nəşrinə salınmışdır.

Antologiyada daha sonra Radlov mətninin rus dilinə iki tərcüməsi salınmışdır. Bu tərcümələrdən birincisi 2012-ci il retrospektiv nəşrdəki tərtibçi F.Yusupov tərəfindən (B.N.Sabirova ilə birlikdə) edilmişdir:

Скажи прововерным,
Что ждет их впереди.
В Судный день простит, если простит,
Лишь только Он Один.
Утро начитайте с милосердия,

Кого ни встретишь, не унижай того,
Кто создан из земли.
В степи поют соловьи,
Я пою лучше соловья,
Влюбленная, высокомерная Камбар,
Тайком пройдет, не поздоровавшись.
Подай мне чернильницу,
Читай слово Корана.
Когла ты слышал джигита
Приветствие девушке?
Сегодня десятый месяц,
Арзихан сыграл свадьбу,
То, что ел вчера,
Легло на сердце кровью.
Пройдусь по струнам думбры моей
До истощения ногтей,
Для джигитов кого я люблю,
Буду долго играть на думбре.
Пройдусь по струнам думбры моей
До истощения ногтей,
На этом свете буду певцом,
Пока не пройдет свадьба хана.
Эй, Аршинбай, Аршинбай,
Ты справил свадьбу хану?
Белые сливки выпьем мы,
Кислый айран
Вылей на голову хана.
Камбар моя изнемождена,
Река наполнилась камнями,
О Мой Хозер, О мой Ильяс,
Сделай браслет золотой
Для моей Камбар дорогой.
У меня была тюбетейка,
Мала стала мне.
Пока была та тюбетейка,

Всем девушкам был нужен я.
Был у меня башмак розовый из кожи
Почему ты обиделась на меня?
Почему не приветствуешь меня тепло,
Разве твои родители были пророками?
Не ешь, Камбар, не ешь,
Не считай меня врагом,
Не бери в добрые объятия яд.
Почему хмуришь брови?
Почему смотришь исподлобья,
Почему себе за пазуху
Суешь отраву?
Камбар не до шубы,
Отделанной горностаем,
Пусть болит голова об этом у хана.

Bu tərcümədə maraqlı bir məqam var. Son illər edilmiş bu tərcümədə nədənsə mətni ruscaya çevirənlər Qəmbəri qadın, Arzunu isə kişi obrazı kimi götürmüşlər.

İkinci tərcümə isə F.Axmetovanın A.Prelovski ilə birlikdə tərtib etdiyi “Джаным. Антология фольклора Сибирских татар в записях вв. (М.:Новый ключ, 2007, с.32-34)” kitabındaki yuxarıda qeyd etdiyimiz tərcümədir. Göstərdiyimiz kimi, tərcümə A.Prelovskiyə aiddir.

Daha sonra gələn mətnlər isə “Arzu-Qəmbər” dastanından sadəcə bir bənd şeirdir ki, o da üç fərqli formada 1970-73-cü illər arası Flora Axmetova tərəfindən toplanmışdır. Birincisi, 1970-ci ildə Tümen vilayətinin Tobol rayonunun Çeburqa (Kükürəndə) kəndində Q.İbrahimovdan, ikincisi 1971-ci ildə (1984-cü il kitabında 1970-ci il yazılıb) eyni kənddən 1914-cü il təvəllüdü R.Baynaşevdən, üçüncüsü, 1973-cü ildə Tümen vilayətinin Layma kəndində Salixa Aynutdinovadan toplanmışdır.

Nəhayət, 2019-cu ildə “Татарское народное творчество. В 15-ти томах. Том 8. Дастаны» kitabı isə 1984-cü ildə tatar dilində çap olunmuş kitabın ruscaya tərcüməsidir (Татарское, 2019: 22). Kitabın ön sözü və dastanların ardıcılığı da olduğu kimi saxlanmışdır. “Kamber” dastanı bu kitabda da 22-ci nömrə ilə verilmişdir.

Nəticə

Beləliklə, əldə etdiyimiz Tobol-tatar mətnlərinin araşdırılması bunu söyləməyə əsas verir ki, “Arzu-Qəmbər” dastanının Tobol-tatar versiyasının əldə olan variantlardan yalnız üçü türk dilindədir. Onlardan biri V.Radlov, digər ikisi isə F.Axmetova tərəfindən toplanmışdır.

Məruzəmizin sonuna isə Flora Axmetova tərəfindən toplanan bir Tobol-tatar mətni əlavə etməyi lazım bilirik. Bundan əlavə, “Arzu-Qəmbər” dastanının Tobol tatar, türkmən, Azərbaycan və Türkiyə variantlarının epizod qarşılaşdırması və epizodlara bağlanan şeirlərin cədvəlini vermişik. Müqayisə üçün əsas kimi “Arzu-Qəmbər” dastanının türkmən variantı Prof.Dr. A.Durdiyevanın toplayıb nəşr etdirdiyi mətn, Türkiyə variantı Prof.Dr. Əsma Şimşəyin topladığı mətn, Tobol-tatar variantı həm V.Radlovun, həm F.Axmetovanın topladığı mətn, Azərbaycan variantı ilə Prof.Dr. Sədnik Paşayevin

topladığı və Naxçıvandan toplanan mətn götürülmüşdür. Fikrimizcə, belə müqayisəli qarşılaşdırma Tobol-tatar variantı barəsində daha dolğun təsəvvür yaratmağa xidmət edəcəkdir.

Qaynaqça

- Radloff, V. (1872). Die Sprachen der Türkischen Stamme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen steppe, von Dr. W.Radloff. I Abtheilung. Proben der volkslitteratur. IV Theil
- Радлов, В. (1872). Наречия)(тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. I отделение. Образцы народной литературы. Часть IV, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук
- Ахметова-Урманче, Ф. (2000). По следам В.В. Радлова // Фэнни элэнүләр юлында. - Казан: Фикер, 2000. -С. 205-218 .
- Джаным. (2007). Антология фольклора Сибирских татар в записях XIX-XX вв. Москва: Новый ключ, 2007
- Татар (1984). халык ижаты: Дастаннар (Дастаны. Сост., автор введения и прим. Ахметова Ф.В.) – Казан: Таткитнэщр
- Татар (2004) эпосы — Татар эпосы. Дастаннар / сост., автор предисловия, примечаний и словника Ф. В. Ахметова-Урманче. — Казань, - 640 с.
- Сибирские (2014) татары. Из сокровищницы духовной культуры. Антология фольклора Сибирских татар. Казань: Казанский Государственный Университет, - 648 с.
- Татарское (2019) народное творчество. - В 15-ти томах. Том 8. Дастаны. Казань, - 567 с.
- Şimşek, E. (1987). Arzu ile Kamber hikayesi üzerinde mukayeseli bir araştırma. Elazığ: T.C. Fırat Üniversitesi, - 341 s.
- Durdiyeva, A. (1993). Arzi-Qamber destanı.- Tebriz

Əlavə 1: Кампәр

Пар іті іті порон пір Кампәр. Анынкы пар іті апасы. Әбәсы билән ікаwы алар јәтiм калған іті. Јәтiм калып, алар ікаwы үскан.

Кампәр үсiп мал булған, уғыған. Пы кјіік тә аткалы тәскә ауға,дыккан. Шал вакытта бір шәәрнi усып јөрөгәнтә, пы бір ғыска гүнiлi тәшкән. Ул ғыс пулған патшанынкы ғыс. Каітыб әбәсiнә әітiптi:

- I әбәм, мiнә бір ғыс әшкәрә тә ошаты, мiн анка өйләнiр iтiм. Тiк ул патша ғыс iгән. Сурап карајын шал патшанынкы ғысны, - тiтi.

Әбәсi әітәтi:

- I iнiм, ул баi гiшiләрнiнкi ғыс, патша ғыс. Пискә кiлiрмә ул? Пiрәрләмә аны пискә?

- Сурап карајык, әбә, - тiтi.

- Сiн әwәлi сүс салып караң урамтан усып парғаныңта, - тiтi - Ул ацылматан карап ултыраты, аты Арсымбiкә, - тiт.

Пiр саман Арсымбiгә ацылматан карап ултыраты. Кампар сарнаіты:

- Iгi шәәр арасы, iгi шәәр арасы,

Ғара ғашлы, ғуi гүслi, ниңтәi моноң iнәсi.

Қыс карап-карап қалаты моно. Кампәр әбәсiңә әітәтi:

- Әбә, суратајык аны, аның та кұуңiлi пар гүк тiјәтi.

Пылар моно сураткалы паратылар. Сураткалы парсалар, моноң атасы өйтә жуғ игәнти. Инәси үги булаты. Инәси әйтәти:

I атасы өйтә жуғ, - тит - Атасының олло уллары, ғысныңқы ағалар бар, - тити, -шаларны цағыртажык та, вәғтәләшәжик, - ти-ти.

Вәғтәләшип, јәрәштәләр. Пир аитан та ғәитаты. Ул анта ғысын Аршынбуи тигәң бир гишигә а вәғтәләшип қәйтқан булаты. Қәйттып, остабика цәи и цкәли утырғансын, қаныш әйтәти ханға:

- Қарт, - тит, - хан, - тит, - пис ағалары биләң килішип, Арсымбигәни кижәугә вәғтәләшип қуитық, -тити.

I ғарцық, и остабика, - тит кан, - мин тә вәғтәләшип қәйттым қуи, - тити - Сис қақан вәғтәләштигис? – тити.

Монтан бир аи илік вәғтәләшкәнин билгәңсин:

- Јә, башлапкы ишкни бәриштә ацыр, сисинкинцә булсын инти, - тити.

Пылар шулаи қәл итип қуитылар. Бу кәбәр Аршынбуи јагына та иштиләти. Аныңқы әшкәрә усал өннәси пар игәң. Шул корткажак ницк кинә булса та Арсымбигәни Гәмпәргә биртирмәскә тырышаты, игәнти.

- I - тити, - бир нимә итип посам мин аны. Пиртирмајим Қәмпәргә! Алабыс үспискә, - тити.

Цәлпәк ашын бширәти тә, шул цәлбәг ашы (жука; төчи камырны јәп, маға пишirilгән ашамлык, пәјит ашына хәсирләнәти; илік саманнарта үлгән кишиниң хәбәрин шул цәлбәк ашы билән биргә китиргәннәр, китәти пы Арсымбигәниңки өиңө истап.

- Ошома Арсымбигәниңки өи, тигәң булып килп кирәти тә қысқа әйтәти: - Минә, ғысым, Қәмпәр үлипти ғуи! - мин сиңә аныңқы цәлбәг ашны әпкитим, - тити. Қыс сықтап-ләп (лап) қалаты, корткажак Қәмпәр јанына китәти.

- Қәмпәрниңки өи ошома, - тит килп кирәти тә Гәмпәргә әйтәти - Минә, балам, Арсымбигә үлип қуыпты, сиңә цәлбәк ашын јибәртиләр, - тити.

Қәмпәр тә сықтап јјәти Арсымбигәниңки цәлбәгн. Шалаи иги јәш иги јакта сықтап утыратылар. Қәмпәрниңки әбәси әйтәти:

-Сықтама, иним, тити, - Көлсәм тиңкис арјағынта Колимсылыу тигәң бир ғыс пар, шаны аларбыс, - тити.

Пир аи торатымы, иги аи торатымы, бир гөннәртә Гәмпәр Көлимсылыуны истап цыққалы улаиты.

- Табалырсыңмигән син аны? - тити әбәси. Тапқалы јул өирәтәти, шәилантыраты, гijintipәти моно. Атқа миңгисәти. Атына әйтәти: ацықса, аш бул, тит, сыусаса, сыу бул, тит. Атына ышанып, миңгисип цығараты. Аталарыннан қалған төрлө атлар булған игән.

Шалаи итип цығып китәти пы, көн бараты, тән бараты Комсәм тиңгискә таба. Јитәти бир гөннө. Јитсә, тиңгис пуита јиртән тирәу жуқ, күктән тарту жуқ, авата бир өи тораты, тиңгисниңки бир урта јиргә.

Қарап-қарап тораты та јигит полаи тит сарнаиты:

Арғыяктан пер көлөм, пирге йақған пер көлөм,

Шул көлөмнен тәртибен қәйттин эсләп табырмын јулын

Атыңа менсән, цабырсың, атына менсән, цабырсың,

Мен атыңның пиленә, ғамцыласан, табырсың.

Арғы јакта пир көлөм, пирги јакта пир көлөм,

Шул көлөмнин тәртибин қәјан исләп табырмын јулын, - тити.

Атыңа минсән, цабырсың, атына минсән, цабырсың,

Мин атыңның пиләнә, ғамцыласан, табырсың, тити.

Минти йигит атына, ат силгинти тә тилинә киләти:

- Пик қатты сукмајынца апцығалман, јигит. Сыулыма қарасам, уңыма қарасам, ашағалы бир, - тити. Пир сук, тирим јарылсын, игинци сук, сөјәгимә утырсын, -тити. - Шул вақытта ацылсам ғына, алып цығып

кітармін, - тіті ат.

Пір сукты жігіт, жөннәрі оцто. Ігі сукты - тірісі жарылты. Өц сукты - сөжәккә утырты ғамцы. Сулға ғараты, сыу іцті, уңға ғараты - аш қаптырты. Аныңцы булматы. Көлөмсылу, цілтррр ітіп, жуғарытан мына басқыц төшөртті. Шал басқыцқа басып пы мініп китті. Мініп кітсә, бы ашкәрә якшы бір ді, сары алтын билән жабылған. Іцінә гіріп кітсә, Көлөмсылу үсі кіліп утыраты.

Кім тә кім, дәнәрі бар, миңі төңжәмә цығалаты, шана кижәүгә цығармын, шул миңинкі кәләлим пулып тіп торғайтым, сін іјаңсін појорғаңым – тіті.

Шанан пылар біргә кушылып, көн күрә башлатылар. Пірмә, ігімә аі јәшәгәнсін, Кәмпәр әйтәти:

- Јә, тіті, - кім тә гім ірмін тігән кіші піцәннің ілінтә тормас, - тіті. – Міним әбәм бар, қаітам үс ілімә, әйтә, јыјын, қаітајық, - тіті.

- Аіта, киттік, - тіті Көлөмсылу, - мін кашармајым. Тік миңә пірас тігінгәлі гәрәк. Мін тігін тігініп. Туіға цағырған јір пар, туіға барып қаітырбыс, тіті, - сін јатып, тым ітә тор, тіті.

Кәмпәр јатып торған іті, јоклап киткән. Төшөнә Арсымбігә кірәті. «Уф» тіп уіанып киткән іті, алтын цыбылтығының бірсі јанып китті.

Аі-һаі, - тіті Көлөмсылу, - сін нінтәјін кәсрәтлі сатсың, - тіті. - Ній ғаігың пар бу ғәтлі? Аіт, јәшірмәң миңнәң, - тіті.

Көлөмсылу пәріләрнікі башлық пулған ігән, пәрі сатыннан.

-Міним, - ті Қәмпәр, - шалаі-шалаі Арсымбігә тігән јәрәшкән кысым пар іті, ул үліпті, мін сіні істап цуышып китіпмін, - тіті.

- I ахмақ, - тіті Көлөмсылу, - сінсінкі арата суықлық (сіхір) пулған. Мінә кәсір аның Аршыңбуи билән тујы пулғалы. Шал туіға миңі булышқа (булыш тујы: туі көнін бігіләү мәрәсімі) цақыртылар, ікәу біргә барарбыс, - тіті, - Арсымбігә бісінкі булар, - тіті.

Масајып китті жігіт. Пар баілықларын јомортка ітіп төітіләр тә цуышып киттіләр пылар. Арсымбігәңкі амыл цігінә барып төштөләр. Пір јаулық јіліпті катын. Јаулық јілігәнсін, жігүлі атлар, жігітләр кіліп цықты.

Мінә шаннан бір үт тә мөнәчәт әйт, - тіт. – Арсымбігә сіні шаннан біліп алып, - тіті Көлөмсылу, - үсі Арсымбігә јанына кіріп китәті.

Кәмпәр, атқа мініп, арлы-бірлі јөріті жігітләр арасынта. Арсымбігәңкі бір кіцірәк кыс қартәші булған ігән. Қәмпәргә јәрәшип јөргәнцта, ул аны күргән ігән. Шул кыс Қәмпәрңі танып алаты та Арсымбігәгә кіріп әйтәти:

- Әі әбәм, шул жігітләр арасынта Қәмпәр јіснәм пар, - тіті.

- I ахмақ, - ті Арсымбігә, - јукны ісімә төшірмәң, қажан кіліп цықсын үлгән Қәмпәр, - тіті.

Көлөмсылу әйтәти:

- I алышым (ілік сібір татарлары арасынта тус булу өцін бұләк алышу булған. Бұләк алышып туслашучылар бір-бірләрін алыш тіп јөрткәннәр), тусым, кіцігәі бала сірәк, кәтірлі пулатығын. Пәлкі сінсінкі арата бірәр суықлық пулғантыр, пірәрсі јук кәбәр китіргән булып, ул ісән қалғантыр, сін аңқа бірәр тавыш қатып қараң, - тіті.

Кәмпәр усып парғанынта, Арсымбігә ацылманы ацаты та әйтәти:

Ігі шәһәр арасы(і), ігі шәһәр арасы(і),

Тәкәббәр аі цыққанта, сәләм сонмацы үтәр, тіті - тіті.

Апкіл ғәләм тәуәтін, уқы кітап Қорәнін,

Қаітан ішітмишң партыр жігіт қысқа сәләмін.

Äwäli kişi biçä gışıgä säläm birmägän. Şanan pyлар ikäwi bilıştıläp. Jigıt bulыш öionä kirtıläp. Bulыш öionä kirtänsin, uңnan kilgängä un jimış, sulıtan kilgängä alty jimış pirätıläp. Kölömsylyuңқы koträt sur. Asraq utyраты та, Kölömsylyu äitäti:

Ақ туныңның астары(і), қук туныңның кустары(і)

Аршынпуға утырып, јукмы јигіт кәстәрін, - тіті.

Пы інті кәсір kijäy јигіт кіліп қуіаты, баш тарту турынта уілан тігәннi аңлататы. Қампәр јигітләргә äitäti:

- Äitän alı јигітләp, монта ғына утырып іш пулмас, Аршынбуі туына та барајық, - тіті. Кітгілар Аршымбуі булышына. Парсалар, ғалық туіта, қатір -кормат сур булаты поларға. Түргә утырттылар. Аршымбуі інті Ғампарға ајак pirätі:

Пиләсігң пар іті, пиләсігң пар іті,

Пиләгінә тар іті, шул пиләсік парынта,

өчјөс Кәмпәр сар іті, - тіті.

Қампәр сала эцті тә:

- Инті мін piräјin, сін эцип йибарин, - тіті. Кәмпәр бирәти інті Аршыбуйға:

Ар(ы)шынпуі, Ар(ы)шынпуі, Арсымға қылтыңмы туі?

Алта қылын мін алған, ац(ы) айраныңны пашыңа қоі, - тіті.

Алаі тіп piräңnänсін, Аршымбуі ашкәрә намысланты (ацуы цықты). Қампәргә тағы бирәти:

Пир сүс äitäm үсінә, пр сүс äitäm үсінә,

Қаітып äйтмә јөсөмә, алта қылын сін алсаң,

Мөбәрәк пулсын үсінә, - тіті.

Паш тартты інті Аршымбуі намысланты (ацуланты; үпкәләти).

Јигітләp тортолар, қаіткалы тіп цыкканнар іті, түгі царыкпаш мамасы (әбісі; хурлау сүсі, ојатсыс киші бігінә іскі царык башы (ајак киімі) билән атуған калған булырға тиіш) атларныңқы тојакка тирмән ташытаі ташларны бырғаі башлаіты. Атлар сикіpätіләp, үтіп китә алмаітылар. Кәмпәрнінки ісіннән цуыпты: Көләмсылыу äйткәіті (äйткән іті), қаіта јөрсән тә мінi ісіннән цығармаң, нитір булса, i јәним сылуwym Көломнән мәтәт (мәтәт; јәртәм) тисәң, парсы сін тиләгәнәи булар тигән іті. Пы сүсләрнi існә төшөрөп äйткәіті, атлар пы јіртән сикіpип цығып киттіләp, өләрінә қаітып кirtлар. Şanan сон царыкпаш корткајак äitäti: монта Көләмсылыу ғатнашыпты игән, мінiң көцөм јитмәіті ғасир,-тіті.

Қаітып киттіләp пылар. Арсымбігәнiң öionä кіліп, кәсір туыны Қампәргә бормақ, Қампәр туын әйләнтірмәкci пулатылар, Арсымбігәнi јанытан Кәмпәргә pirгалі. Арсымбігәнiң инәсі үгәі. Қысын Кәмпәртән конләі башлаіты. Пир гөн јөрөіті гөнләшип, игі гөн јөрөіті. Öцөнci көннө kijäyгә аш пішіpип алып кирәти. Пупса (рус. вообщі) ғуының тушіннән гинә it пішіpип алып кирәти пы.

- Шушыны, сатагыннан китім (ук - сатагыннан үлім; валлахi мәғнәсінтә), башлап күргән kijäywimә гинә ашатајын тіп, тәмлі аш алып кirtім. Ицкма ашатмаң, үсінә гинә ашатың, - тіті.

- Јараіты, үсінә гинә ашатарбыс, - тіті Арсымбігә, јоклаіты әлi, торғансын ашатарбыс, - тіт.

Көләмсылыу биліп куйған кәлнi, äitäti:

Јімағыл, Кәмпәр, јімағыл,

Пөтәу түшіннi іцнә сәхәр салған пулмағыл, - тіті.

Јук, монта тороп пулмас, - тіті Көләмсылыу, - пу монта каст кылыр (јауыслық, начарлык јасар), - тіті. Ирмін тигән киші илiнтә булғалы гәрәк, қаітајық піс, тіт.

- Кіpип қаіныннан - патішатан рөксәт сураң, - тіт. Пы кирәти, қаіныннан - патішатан өрөксәт сураіты. Патіша äitäti:

ƏLAVƏ 3: "Arzu-Qəmbər" dastanının epizod qarşılaşdırması

№	Epizodlar	Tobol-Tatar variantı		Türkmen variantı	Türkiyə variantı	Azərbaycan variantı	
		V. Radlov toplanması	F. Armetova toplanması			S. Paşayev toplanması	Naxçıvan toplanması
1.	Qəhrəmanların vətəni və ailələrinin təqdimi	Qəhrəmanların vətəni və ailəsi haqqında məlumat yoxdur.	Qəhrəmanların vətəni haqqında məlumat yoxdur. Qəmbər yetimdir, bacısı ilə yaşayır. Arzu şah qızıdır.	Qəmbər padşah oğludur, vətəni Sarov'dur. Arzu isə Xivə'də yaşayır.	Qəmbərin ailəsi haqqında məlumat yoxdur, onu sandıq içində buraxmışlar.	Bu variantda Qəmbər qəhrəmanın nəvəsidir. Arzu zəngin ailənin qızıdır.	Qəhrəmanların atası qardaşdır. Böyük qardaş Əmir zəlim, kiçik qardaş Cahən zərgər, gözəl-könü tox bürükdür.
2.	Qəhrəmanların doğulması	Doğulma haqqında məlumat yoxdur.	Doğulma haqqında məlumat yoxdur.	Doğulma haqqında məlumat yoxdur.	Sandığa qapadılmış Qəmbəri, Arzu'nun atası tapır və övladlığa götürür.	Doğulma haqqında məlumat yoxdur.	Qardaşların dərvişin verdiyi alma ilə övladları olur. Cahən'in oğlu olur, Əmir isə qızı. Adlarını dərviş qoyur. Qıza Arzu, oğlana isə Qəmbər adını verir.
3.	Qəhrəmanların böyüməsi, gəncliyi və təhsilləri	Dastanda Arzunun Qəmbəri görüncə ondan şikayəti verilir.	Dastanda Arzu və Qəmbər'in yeniyyətə olduqları göstərilir.	Qəmbər in yeniyyətə olduqları göstərilir.	Qəhrəmanlar bir birinin qardaşı kimi böyüyür. Eyni məktəbə gedirlər.	Qəmbər Arzu'nun atasının nəkəri olur.	Qəhrəmanlar məktəbə gedirlər. Orada bir birlərmə aşiq olurlar.
4.	Aşiq olma	Dastanda Arzunun Qəmbərə aşiq olması verilir.	Qəmbər Arzunun bir şəbəkədə görünür, aşiq olur.	Arzu Qəmbəri yuxuda görür, Qəmbər də Arzu'nun yuxuda bir birlərmə aşiq olurlar.	Bir birlərmə qardaş zaman edən qəhrəmanlara qardaş olmadıqlarını qarşı söyləyir.	Qəmbər nəkərlilik edəndə Arzu ilə bir birlərmə aşiq olurlar.	Qəhrəmanlar məktəbdə bir birlərmə aşiq olurlar.
5.	Bilərziyin itməsi	Arzu Qəmbərdən xətrə olaraq bilərziq düzəldir.	Arzunun nişanlısı Arşınbəy Qəmbərə bilərziyin Arzunun bilyində dar olduğunu söyləyir.	Arzu Qəmbəri yuxusunda bir bilyində görmüş, bir bilyəndə qızıl bilərziq görür.	Qəmbər aşiq olunca Arzu ya təslim bilərziq düzəldir, bilərziyi Arzu itirir. Bilərziyi Qəmbər tapır.	Arzu bilərziyini daşın üstündə bilərziq unudur. Qəmbər tapır və Arzu ya verir.	Arzu Qəmbərə öz adı yazılmış üzünü qəsdən itirir. Qəmbər tapıb Arzu ya qaytarır.

6	Qohramanların evlənməsinə maneələr, azab çəkme	Arzu Qombarsız azab çəkir.	Aşıqların görüşməsinə mane olan Arşınbayan nəvəsi - cadi qurur. Arzuya Qomborin, Qomboro Arzunun ölümünü yalan söyləyir.	Qombor Arzu'nu axtarırkən dərya کنارına gəlir, dəryanın suları onu aparır. Əli Şah Mərdan onu qurtarır. Arzu'nun atası quyu qazaraq üstünü keçə ilə bağlayır. Arzu Qomborin xəbərdar edir.	Aşıqların görüşməsinə qarı mane olur.	Arzu'nun ailəsi qızı Qombor ə vermək istəmir. Qızı başqası ilə nişanlayırlar. Qomborin zirzəmiyə salırlar.	Cahan Arzu'nu istəməyə gəlir. Əmir qızı vermir. Qombor kiusüb mamləkətdən gedir.
7	Yeməyə zahar qatılması	Qomboro zahar qatılmış at verilir.	Arzumbükənin ögey anası Qomboro zaharlı at verir.	Arzu'nun ailəsi bişmiş quzu atına "ağu" qatır. Arzu Qomborin xəbərdar edir.	Arzu'nun ailəsi quzu-pulava zahar qatırlar. Arzu bundan Qomborin xəbərdar edir.	-	-
8	Yeməyə ana südü qatılması	-	-	Arzu'nun anası Qomborin onun qardaşı olduğunu söyləyir. Qombor "bir qarında yatmadıq" deyərək bunu rədd edir.	Qohramanları qardaş etmək üçün qarı Qombor ə Arzu'nun anasının südlünün qatıldığı yeməyi vermək istəyir. Arzu buna mane olur.	-	-
9	Ayrıluqlar	Arzu başqasına ara gedir.	Arzu Arşınbaya verilir. Qombor Kulemsilu ilə evlənir.	Arzu'nu Qombordən ayırmaq üçün başqası ilə evləndirirlər.	Qombor qürbətə gedir, Arzu'nu ağanın oğlu alır.	-	Cahan Arzu'nu istəməyə gəlir. Əmir qızı vermir. Qombor kiusüb mamləkətdən gedir.
10	Dönüş	-	-	Qombor Arzu'nu qurtarmaq üçün Rüstəm boydan yardım istəyir.	Qombor dayısı Araz bəylə qarından Arzu'nun öldüyünü eşidir.	-	Qombor Arzu'nun toyunu eşidib geri qayıdır.
11	Cilovdarlıq	-	-	Arzu'nun toyunu eşidən Qombor bazara gedərək mismar alır. Arzu'nun atına cilovdarlıq edir.	Arzu'nun toyuna gəlir, atına cilovdarlıq edir.	Arzunun toyunu eşidən Qombor zirzəmidən qaçır. Arzunun atının üzəngisindən yapışır. Bayatılar söyləyir.	Arzu'nun bözənməmiş atına cilovdarlıq edir.

12.	Qəhrəmanların ölümü	Qəhbər suda boğularaq ölür. Arzunun ölümü verilmişdir.	-	Arçın boy qaçan Arzu ilə Qəhbər i yaxalayır. Qəhbər in mənisindən sonra onları buraxaraq gedir.	Qəhbər Arzu'nun dizində yataraq ölür. Arzu da ölmüş tapılır.	-	Qərib padşahın adamları onları tutmaq istəyərkən Qəhbər Arzu özlərini dəyaya atırlar.
13	Sonluq	Qəhbər Arzusuz qalır.	Arzu ilə Qəhbər 9 gün toy edirlər.	Bir çobanın yardımı ilə Arzu Qəhbərə onun mamləkətinə geri dönməklər toy edib mərədlərinə çatırlar.	Hər il Arzu ilə Qəhbər in qəbrində bir gül bitir, qəbrinin qamı tükən olub onların arasında bitir.	Arzu Qəhbəri meşədə tapır, xalından tanıyır. Üç gün üç gecə toy edib mərədə çatırlar.	Arzu'nun atası Əmir əbdü pozduğu üçün lənətlənir, ölür. Qəhrəmanlar da ölür.

"Arzu-Qəhbər" dastanındaki ortaq motivlərə bağlı olan şeirlər

Motivlər	Türkmen variantı	Azərbaycan variantı		Türkiyə variantı	Tobol-Tatar variantı	
		S. Paşayev toplanması	Naxçıvan variantı		Radlov toplanması	F. Axmetova toplanması
Bilərzik motivi ilə bağlı şeirlər	-	-	Su gələr burux-burux, Çakallar tux-tux. Üzüyün tapan oğlana Nə verərsən müstəluq?	Pınar başına gələnler, Elimiyüzümüyüyanlar, Biləniziğimibulanlar. Kəhbər: Pınar başına gəlmədim, Elimiyüzümüyümədim, Biləniziğini gərmədim, Arzum.	Камбарим карык болыпты, дәрја ташка толыпты, ја Хызырым, ја Ылјас, алтын биләпкни јаса! јаним имәним	Belezeqe bar ide, Beleginc tar ide Şul belezik barında Öç yöz Kamber zar ide

				Kamōpānī.
			Arzu: Pınar başınagelenin, Bilenzigimialanin, İkiğözükörölsün. Kamber: Arzuböylesöyleme, Dermanderteyleme, Bilenzigibulana, Öyleacısöyleme.	
Arzu cavabında bels deyir: Su galar burux-burux, Çakallar tulux- tulux, Üzük tapan oğlana Mandan öpüş muştuluq.		Arzu: Gönlümböylencyleyim, Derdedermaneyleyim, Bilenzigibulana, Ben ne sözleryöyleyim, KamberArzu'ya: "Bilenzigimitanif et bakalim ne şekildi, görsenbilin`mi? Her hangibirışaretivar m?" dedi.		
			Arzu: Sürüsügoyunğuzulu, Çamberyanintazılı, Bilenzigiminüsdünde, ArzuÇamberyazılı.	

<p>Ana südü ilə bağlı şeylər</p>	<p>Həmə, Qəmbərim, həmə Ənəming əqli kəmə Bışmış quzi ətinə Baləm qarşalar iymə</p>			<p>Hey neddiniz, neddiniz. Başbaşaçatıdınız. Yoksazaşınıçine, Ağılar mi ğaddınız? Arzu: Hey neddilər, neddilər, Malı mala ğaddılar, Oyemeyiniçine, Anamnsüdüniğaddılar.</p>	<p>кїрасїн? кусїнї сузурсун? ала! конын кушї забар кошасын?</p>	
<p><i>Dengim yar, deng- dışdım yar</i> <i>Boyum yar, boydaşım, yar</i> <i>Əcanəg- a "oğlum" dışdı</i> <i>Əzi qız "qardaşım" yar</i> <i>Qəmbərim bu sözüne gəng qalan qızım cavabı bu tutur:</i> <i>Soğul çaylarım, soğul</i> <i>Qayğıdan Qəmbər boğul</i> <i>Bir qarında yatmadıq</i> <i>Hər gəz-əm bulmaz oğul</i></p>	<p>Arzu şöyle der: Çaydaşı çakmak daşımın, Hocada da yoldaşımın, Sənbenimğardaşımın, Niçinsevgülümdersin? Kamber: Çaydaolandaşlar, Çakmakdaşımohur? SudabulunanÇamber, Arzu 'yağardaşm' olur?</p>					

Arzu'nun atının cilovdarı ıla bağlı şeyler	<i>Cilavlar-a . cilavlar</i> <i>At gairidi birevler</i> <i>Əzrining aq qoluni</i> <i>Ağrımangısız cilavlar</i> <i>Qıvanlar - a . qıvanlar</i> <i>Əzri ayağın qıvanlar</i> <i>Əzrining aq ayağın</i> <i>Ağrımangısız, qıvanlar</i>	Üzangılar, üzangılar, Dost boynun üzangılar. Arzunun ayaqların, Əzmesin üzankılar. Yaharrar, ay yaharrar, Dost boynunun yaharrar. Arzunun şımşad yanın Ağrıtmasın yaharrar. Cilovlar, ay cilovlar, Dost boynunun cilovlar. Arzunun şımşad əlin, Ağrıtmasın cilovlar. Qayışlar, ay qayışlar, Dost boynunun qayışlar.	Üzangi ha, üzangi, Bağda çalarlar zangi, Arzum sənə minəndə, Sən incimə, üzangi.	.	.
--	--	--	---	---	---

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE DEVLET KAVRAMI

Ahmet Serdar ARSLAN

Arş. Gör. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Çankırı/ TÜRKİYE, asarslan@karatekin.edu.tr

Özet

Her anlatı, aktarıldığı toplumun geçmişine, bugününe ve geleceğine dair karakteristik izler taşır. Bu yönüyle sadece aktarıldığı çağın değil bugünün ve geleceğin kültürel belleğini şekillendiren motifler barındırır. Türk kültürünün en önemli eserlerinden birisi olarak Dede Korkut Hikâyeleri ise günümüze miras kalan kültürel tutum ve davranışların öğrenildiği ve aktarıldığı pek çok bilgi içermektedir. Dede Korkut Hikâyeleri üzerine yapılmış çalışmalara rağmen kültürün canlılığı, onu her dönemde yeniden değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri içerisindeki pek çok kültür ögesi, kültürel kod ve motif toplumsal bellekle bağ kurmamıza yarayan ipuçları içerirken aynı zamanda günümüzün kültürel ihtiyaçlarını tamamlayan işlevler de sağlamaktadır. Bu çalışmanın örnekleme olarak Dede Korkut Hikâyelerinde yer alan “devlet” olgusu birçok motife de açık ve gizli işlevler yükleyerek yer almış, konu hakkında yapılan çalışmalarda araştırmacılar tarafından “devlet” olgusu üzerine farklı bakış açıları ortaya konulmuş; bu çalışmalarda “devlet” ifadesinin sözlük tanımına göre birden fazla anlamda kullanıldığı da gösterilmiştir. Bu incelemeler neticesinde Dede Korkut Hikâyelerinde “devlet” olgusunun nasıl anlamlandırıldığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu kapsamda bildiri de Dede Korkut Hikâyelerinde “devlet” ifadesinin geçtiği yerler Dresden, Vatikan nüshaları ile Türkmensahra üzerinden karşılaştırılmalı olarak ele alınacaktır. Ardından “devlet” kavramı ve motifi üzerine tespit edilen çalışmaların bakış açıları derlenerek aktarılacaktır. Bu karşılaştırmalar neticesinde ortaya çıkan “devlet”e dair tanımlamalara ve motiflerin işlevlerine yönelik yeni okumalar eklenerek yer verilecektir. Böylelikle bir olgu olarak devletin terim ve motif açısından aktardığı bilginin yanı sıra aynı zamanda okuyucu ve dinleyici açısından kurduğu anlamsal ilişkiler bütüncül olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Anlatı, Dede Korkut Hikâyeleri, devlet, kavram, motif.

Giriş

Bu bildiri de Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. yılına armağan olarak Türk kültürünün en önemli eserlerinden birisi olan Dede Korkut Hikâyelerinde “devlet” kavramı üzerinde durulacaktır. Elbette Dede Korkut Hikâyeleri kapsamında daha önce pek çok araştırmacı tarafından devlet, devletçilik ve devlet gelenekleri üzerine tartışmalara yer verilmiştir. Öte yandan bu çalışmada kavramın kendisinin tarihsel bağlamı da göz önünde bulundurularak tekrara düşmeden değerlendirilmesi planlanmaktadır. Her toplum kendi sosyal kurumlarını oluştururken öncelikle belirli anlatılar çerçevesinde onu kurgular, düzenler ve inşa eder. Anlatılar ise hem toplumun hem de bireyin kendini diğerine karşı var ettiği kültür ürünleri olarak işlev kazanır. Kültür, olgu olarak aniden var olmaz; onu kuran yapı taşlarının zaman içinde üst üste örülmesiyle oluşur. Anlatı ise hemen her zaman başka anlatılardan beslenerek genişlemeye müsait bir yapı sunar. Bir anlatıda yer alan anlam oluşturucu unsurlar; kültür, toplum ve birey çevresince kendine has yan anlamlar üretirken toplumsal bellek içerisinde yer alan eski ve yeni sembolleri, anlamları ve imgeleri de kullanırlar. Bu çalışmada konu edilen “devlet” kavramı; tarihi, felsefi ve siyasi bir terim olması niteliğiyle ele alınmış; düzenlenen kongrede alınan tavsiye ve

eleştiriler doğrultusunda destanların kurmaca unsurlarının da göz önünde bulundurulması nedeniyle kavramın destan çerçevesindeki tanımına odaklanılmıştır.¹

Araştırmanın bu ön kabulünden sonra Dede Korkut Hikâyelerine baktığımızda onun *Oğuznâme* olarak bilinen tür içerisinde yer aldığı ve eski dönemlerdeki anlatılardan oluştuğu görülmektedir. Örneğin Faruk Sümer (1959, s. 371) Reşidüddin'in *Camiü't-Tevârih* isimli eserinde “Korkut Ata'nın bir devlet adamı” olarak görüldüğünü belirtmektedir. Bugün elimizde bulunan nüshaların ise Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra 15. yüzyılın ortalarında yazıya geçirildiği bilinmektedir (Ergin, 2018, s.56). Dede Korkut bir tarih kitabı değildir ancak tarihten bağımsız olarak da değerlendirilemez. Bu noktada Salahaddin Bekki (2016, s. 118) “Kemal Abdulla ve Abdülkadir İnan”ın Dede Korkut'un tarihî olaylara dayanmadığını belirttiklerini; “Zeki Velidi Togan, Fahrettin Kırzioğlu ve Faruk Sümer”in ise Dede Korkut boylarının yaşanmış olaylara dayandığı görüşünde” olduklarını vurgulamaktadır. Kitap hakkındaki pek çok tarihî rivayetten² yola çıkarak onu okuyan toplum üyelerinin hafızasında yer edinmesi kültürel hayata yön verme işlevinin her daim onda hazır bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca bir kültür çevresi içerisinde bilinmeyen unsurların bir eserde veya toplumda herhangi bir anlam kazanamayacağı da aşikârdır. Örneğin Dede Korkut'un Mukaddimesindeki “devletsüz şerri” ifadesi hem toplum hem de birey adına farklı anlamlar üretmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

Mazhar Narşap (2019, s. 66) Gömeç'ten (2009, s. 315) aktararak “Dede Korkut Hikâyelerinde: ‘Oğul babamın sırrıdır. İki gözünün biridir. Devletli oğul sadağında oktur. Devletsiz oğul ocağında közdür. Baba ölüp mal kalmayınca oğul devletsiz kalınca mal neyler hanım, devletsizliğin kötülüğünden Allah hepimizi korusun’ şeklinde geçen ifade devletin önemini en güzel şekilde göstermektedir” der. Metin içindeki kullanımına bakıldığında araştırmacılar tarafından Dede Korkut'ta geçen “devlet” ifadesinin “baht” ve “talih” anlamlarının olduğu belirtilmekte (Gökyay, 1973; Ergin, 2018; Azmun, 2019) ilgili kısım “talihsizlik”, “bahtsızlık” şekillerinde de yorumlanmaktadır. Dede Korkut'ta “baht” ve “talih” kelimelerinin ayrıca yer aldığı belirtilirse burada geçen “devlet” kavramının bir olgu olarak bunların bütününden daha fazla bir anlam ifade ettiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan metnin kendi bağlamının dışında bir de okur bağlamının bulunduğu ve geçmiş ile gelecek arasında bağ kuran bir kültür ürünü niteliğiyle ihtiyaca cevap veren anlamlar üretilebileceği iddia edilebilir. Özkul Çobanoğlu'nun (2019) halkbilimi kuramlarını ve araştırma yöntemlerini anlattığı kitabının girişinde “Sistem, parçaların toplamından daha fazla bir şeydir” şeklinde aktardığı holistik bakış açısı bu bilgi ile örtüşmektedir. Bununla birlikte “devlet” gibi pek çok olgu bağlamını³ bir araya getiren bir kavramı bu kısa satırlar arasında tüm yönleriyle ele almak mümkün olmasa da Dede Korkut'ta hem terimin kendisinden hem de motiflerden kısaca söz edilebilir. Bunu yaparken farklı kültürlerle ait benzer olguların kendi teamüllerinden yola çıkarak işlevsel benzerlikler kurabilir. Yani Türk devlet düşüncesi ele alınırken diğer pek çok “devlet” olgusunu ortaya çıkaran unsurun Türk kültürünün de köklerinden, düşünce ve hatta hayal dünyasından beslenerek ortaya konulması gerekmektedir. O halde “devlet” kavramının farklı sözlüklerde ne şekilde karşılık bulduğunu göz önüne sermek yerinde olacaktır. *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*'ne göre devlet şu şekilde tanımlanmaktadır:

“sos. (Alm. Staat, m; Fr. État, m; İng. state) 1. huk. ulusi. Belli bir toprak parçası (ülke) üzerinde, belli bir topluluğu (halk, ulus) serbestçe yönetme yetkisi (egemenlik) bulunan en üstün kamu örgütlenmesi. 2. topb. Toplumu yöneten gücü ve kuralları belirleme yetkisini elinde tutan kurumlar bütünü...” (http://terim.tuba.gov.tr/)

Güncel Türkçe Sözlük'e göre ise kökeni Arapça olan devlet kelimesinin anlamları örnekleriyle birlikte şu şekilde gösterilmiştir:

¹ Bu bildirin sözleri sunumu esnasında başlığı *Dede Korkut Hikâyelerinde Devlet Terimi ve Motifi* şeklinde hazırlanmış olup kongre sunumunda yapılan katkılar ve görüşler neticesinde güncellenmiştir.

² Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Sümer (1959), Bekki (2016), Ergin (2018).

³ Kavram hakkında bilgi için bkz. (Demir ve Acar, 2005, s. 305).

1. isim, hukuk, toplum bilimi Toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasal bakımdan örgütlenmiş millet veya milletler topluluğunun oluşturduğu tüzel varlık; ülke.
2. isim Bu tüzel varlığın yönetim organları:
"Devlet hizmetinde epeyce ileride sayılanlardan olsa gerek." - Memduh Şevket Esendal
3. isim, mecaz Yüksek makam.
4. isim, mecaz ► mutluluk:
"Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi / Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi" - Muhibbi
5. isim, mecaz Kişinin bahtı." (<https://sozluk.gov.tr/>).

Devlet kelimesi, sosyal bilimler çerçevesinde ise birincil anlamında "1. Halk (insan unsuru), ülke (toprak unsuru), egemen bir siyasal otoritenin (egemenlik unsuru) birlikteliğinden oluşan siyasal örgütlenme"ye işaret etmektedir (Demir ve Acar, 2005, s. 92). Devlet kelimesinin kavram alanında halka yönelik sosyal ilişkiler, refah ve güvenlik gibi olgular birey açısından baht, mutluluk sağlayıcı mekanizmanın tamamlayıcısı olma özelliklerini barındırır. Destanlardan hareketle "devlet" ifadesinin farklı düzeylerde pek çok kültür ögesini bir araya getirdiği, kurmaca özellikleri de olan destan metninden hareketle onu oluşturan kültürel birikimleri geleceğe taşıyan unsurlarla değerlendirilebileceği söylenebilir. Bu yönüyle Dede Korkut'ta hem devlet kavramının kendisi hem de onun bütün diğer kavramlarla olan ilişkisini ortaya koymak ve hatta "devlet" ile ilişkilendirilebilecek ikinci türden olguların dayanağı veya çıkış noktası şeklinde değerlendirebilmek mümkündür.

Devlet kavramı içerisinde "halk", "ülke" ve "egemenlik" olguları veya bu olgularla ilişkilendirilebilecek motifler Dede Korkut Hikâyelerinde aranabilir. Hikâyelerin kurgusu içinde doğrudan bir devlet manifestosu olarak değerlendirilebilecek bir bütünlük yerine ayrı ayrı Oğuz beylerinin hikâyelerinin ön plana çıktığı görülür.⁴ Ancak eserde yer alan "düzen" içerisinde devlet yapılanmasıyla ilgili bir sürecin varlığına işaret ettiği ve "devletin neligi" meselesine açıklama olabilecek kültürel göstergeler taşır. Konumuz ile ilgili olarak Gürol Pehlivan'ın (2015, s. 365-368) Dede Korkut Kitabı'ndaki siyasi mesajlara; iktidar, iç ve dış ilişkiler açısından değindiği bölümler dikkate değerdir.⁵ Tursun Gabitov, Sacide Çobanoğlu ve Özkul Çobanoğlu'nun (2022, s. 27) "Dede Korkut Kitabı, kendisi olmakla bir ideolojidir. Bu ideoloji kapsamında, Dede Korkut etiği; *Adaletli Devlet Yapısı, Eşitlikçi Sosyal Düzen ve Özgür Dini Yaşantı, Alplik Geleneği* etik yasaları üzerine inşa edilmiştir" sözleri *devletin* Oğuz halk felsefesi bağlamında değerlendirilebileceğini de ortaya koymaktadır.⁶

Nihayetinde yukarıda sözü edilen "Devletsüz şerrinden Allah saklasun hanum sizi" (Ergin, 2018, s. 73) ifadesi metindeki anlamlarının yanında okur tarafından yeniden üretilerek "devletsiz" olarak nitelendirilebilecek "eşkiya" veya "terörist" gibi kişilerden korunmaya yönelik bir dua şeklinde ifade edilirken bu yeni kullanım hem tarihin kendisine hem de destan metnine göndermede bulunan bir kültürel hafıza ağı oluşturarak kavramın kullanım alanını günceller. Bu durum, eseri sadece geçmişin değil aynı zamanda bugünün kültürel anlamlarını da tazeleyen tasavvurlar oluşturur.

Türk Kültüründen Örneklerle Devlet Kavramı

Dede Korkut Hikâyelerinde yer alan birçok motif, devlet olgusuna açık ve gizli işlevlerin dolaylı ifadelerle yüklenmesi şeklinde oluşmakta ve karşımıza çıkmaktadır. Konu hakkında yapılan çalışmalarda araştırmacılar tarafından "devlet" olgusu üzerine pek çok bakış açısı ortaya konulmuş ve

⁴ Bu noktada *Oğuz Kağan Destanı* ile *Dede Korkut Kitabı* arasındaki farklara değinen Mehmet Kaplan (2016, s. 18) Dede Korkut'ta kahramanların cihangirlik ihtirasının olmadığını ve bunun kendileri kadar kuvvetli düşmanlarla karşılaşmış bulunmalarından ileri geldiğini belirtir. Daha fazla bilgi için bkz. (Kaplan, 2016).

⁵ Gürol Pehlivan'ın (2015) çalışmasında mesajlar; siyasi, toplumsal, bireysel, ahlaki, dinî ve ekonomik açılardan daha detaylı incelenmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. (Pehlivan, 2015).

⁶ Dede Korkut'ta yer alan etik kodlar üzerine hazırlanmış müstakil bir çalışma için bkz. (Sacide Çobanoğlu, 2021).

“devlet” ifadesi birden fazla anlamda kullanılmıştır. Bundan önce, Dede Korkut’ta geçen “devlet” kavram alanına girebilecek öteki olgu ve kelimelerin de tarihi izlerini değerlendirmek gerekir. Bunlara “il” ve “kut” kelimesi örnek verilebilir. *Orhun Abidelerine* bakıldığında Muharrem Ergin (2017, s. 126) “il” kelimesini “il, el, memleket, ülke, vatan, millet, devlet, halk, devlet düzeni” şeklinde belirtmektedir. Ergin’e göre (2017, s. 134) “kut” kelimesinin karşılığı ise “devlet, ikbal, saadet, baht, talih kut”tur. Bu noktada *kut* anlayışının içerisinde talih ve baht olgularının yer alması bu tasavvurun tarihsel sürecin bir ürünü olduğunu bir kez daha tarafımızdan ortaya koyar. Ahmet Bican Ercilasun (2016, 429) “Anıtlarda devlet, il; millet, bodun; yasa, törü kelimeleriyle ifade edilir” diyerek sözcüğün kavram alanının ne kadar geniş olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Ercilasun (2016, 432- 433) “il” kelimesinin “devlet” anlamı yanında “ülke” anlamının da olduğuna dikkat çekerek Arsal’dan (1947, s. 265) şu alıntıya yer verir:

“Bugünkü hukukî telâkkiye göre Devlet olmak için halk, hâkimiyet ve hukuk bağları ile bağlanmış olmalıdır. Eski Türklerin telâkkisine göre dahi İl’in mevcudiyeti hâkimiyetin mevcudiyetine bağlıdır”

Fuzuli Bayat (2000, s. 63) *Oğuznâmelerde Türk devlet geleneğinin ve ideolojisinin birkaç tipinden bahsederek “el kurmak” anlayışına değinir. Bayat (2000, s. 66) devamında “Oğuz Kağan ve Dede Korkut destanlarından da görüldüğü gibi “el” terimi vassallı devlet anlamında kullanmıştır” demektedir.⁷ Hem tarih hem de konu bağlamında en önemli eserlerden birisi olarak *Kutadgu Bilig*’e bakıldığında benzer durum göze çarpar. A. Dilâçar (2016, s. 169- 170) “Devlet Bilgisi” konusunda şunları söylemektedir:*

“*Kutadgu Bilig*’de Tanrı’nın feyzinin feyzi olan *ilig* vardır, parlamento, senato ve herhangi bir halk topluluğu, örgütü, kurulu, kurumu, derneğinden söz edilmemiştir; *ilig*’in baş danışmanı (er ögi), başbakanı (vezir), bakanları ve atadığı görevliler vardır. “Âlim”ler (bilgeler) sınıfı her halde “ulema”yı, “aklî ve naklî” bilim büyüklerini de içine almıştı. Yönetiminin başlıca amacı, sık sık belirtildiği gibi, halkın gönenci idi”

Nesimi Yazıcı (1992, 88) Karahanlı hakimiyet telâkkisi bağlamında *Kutadgu Bilig*’den yola çıkarak hükümdarın başlıca vazifelerini özetle halkın refahını sağlamak, törü yani kanunu düzenlemek ve adaleti temin etmek, fetihler yapmak ve halk ile münasebetleri düzenlemek şeklinde örneklendirir. Benzer bir gönenc anlayışının Dede Korkut’ta da sıklıkla vurgulandığı belirtilmelidir. Hikâyeleri Göktürk yazıtları ile kıyaslayarak yer veren Fevziye Alsaç (2018, s. 23) bu noktada şunları söyler:⁸

“Hanlar hanı Bayındır Han ve diğer beyler Göktürk Yazıtları’ndaki Türk hükümdarları gibi aç görse doyurur, çıplak görse giydirir. Törenlere başta Hanlar Hanı Bayındır Han olmak üzere tüm Oğuz beylerinin hep birlikte katılma geleneği vardır. Kahramanlar, ferdi düşünceyle değil millet olma bilinci ile hareket eder”

Bu bilinç hali Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunda da (Ergin, 2018a, s. 80-81) görülür. Dirse Han eşinin tavsiyesi ile aç görse doyurur, yalnızca görse donatır, borçluyu borcundan kurtarır. Amaç bir ağzı dualının hayır duası ile çocuk sahibi olmaktır. Ancak bu bölümde gizli işlevlerden birisi sosyal yardımlaşma ihtiyacının belirginleşmesidir. Düzenin olmadığı yerde sistematik bir bilginin ortaya çıkması tesadüfidir.

Dîvânü Lügâti’t-Türk’te (2013, s. 324) “devlet, kut, baht” olarak *kıw* kelimesi yer almaktadır. *Dîvânü Lügâti’t-Türk*’te (2013, 53; 427) “devlet” anlamıyla verilen bir diğer kelime uğur ve bereket anlamlarında kullanılan “ogur”dur. *Türk Devlet Felsefesi* kitabının yazarı Mehmed Niyazi (1996, s.

⁷ Fuzuli Bayat’ın (2000) “Dede Korkut Kitabı’nda Devletçilik”e dair görüşleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (Bayat, 2000).

⁸ Göktürk devletinde tanrı ve kağanlık sürecinden “kut” ilişkisinden bahseden müstakil bir çalışma için bkz. (Dursun Yıldırım, 2016, s. 151- 164).

23) eski Türklerdeki “il” kelimesinin yerini bugünkü Türkçede, İslâmiyetle dilimize giren “devlet” kelimesinin yer aldığını belirtmekte; “hareket ettirmek, döndürmek, dolaştırmak, işleri çekip çevirmek” anlamına gelen D.V.L. kökünden alınmış bir isim olan *devlet* mefhumunu “Latinler devlete statik, müslümanlar ise dinamik bir değer atfetmişlerdir” şeklinde değerlendirmektedir. Ferit Devellioğlu’nun (1980, s. 214- 215) sözlüğünde ise devlet “Bir hükûmet idâresinde teşkilatlandırılmış olan siyâsî topluluk” olarak yer almakta, “devlet-i âliyye” maddesinde de “Osmanlı İmparatorluğu” olarak gösterilmektedir. Yine Devellioğlu (1980, s. 215) “devletli, devletlü” maddesinin anlamının “refah, saâdet ve nîmet sâhibi, vezir ve müşir gibi büyük rütbe sâhiplerine verilen bir unvan” olduğunu aktarmaktadır. Benzer şekilde Necati Demir (2016, s. 38) Mısır Memlûklü Devleti’nin adının *ed-Devletü’t- Türkiyye* olarak geçtiğini söyler. Demir (2016, 27) ayrıca 1310 yılında yazımı bitirilen *Dürerü’t- Tican* isimli bir genel tarih kitabından ve bu kitapta yer alan Dede Korkut Hikâyelerinden de bahsetmektedir. Semih Tezcan (2018, s. 192) “Daha önce üzerinde tartışılmış ve doğru anlamı “kısmetini geri çevirmek” olarak belirlenmiş olan *devletin dep-* deyimini için başka metinlerden birkaç tanık daha göstermek istiyorum” diyerek *Ferec Ba’de’ş-Şidde* ve *İskendernâme* örneklerini verir.

Görüleceği üzere Dede Korkut Hikâyelerine gelene kadar *devlet* kavramı hakkında ve doğrudan onun işlevlerine yönelik olarak pek çok eser ve çalışmadan örnekler yer verilebilmektedir. Hatta Faruk Sümer (1959, s. 397) destanlarda *paşa*, *alay*, *sancak beyi* ve *gönder* gibi kelimelerin yer almasını Osmanlı tesirine bağlayarak çağın anlatı üzerindeki etkisini de ortaya koymaktadır. Bu ilişkilerden bir diğeri olarak Bahaeddin Ögel’in (1991, s. 221) “Osmanlı devletinde padişah akına çıkarken, merasim yapılır ve ondan sonra otağlar mehterlere teslim edilirdi. Padişahın iki otağı vardı” şeklindeki bilgi ile savaş ve otağ olgularını kıyaslaması yine kurgu içindeki benzer bir tarihî gerçekliği göstermesi açısından önemlidir.⁹ Hatta bu noktada destanlarda da karşımıza çıkan *hil’atlamak* (hilat giydirmek) (Ergin, 2018, s. 246) bir diğer önemli motif olarak örnek gösterilebilir.

Dede Korkut Kitabı ve Devlet Kavramı ile İlgili Çalışmalar

Dede Korkut Hikâyelerinde hanlık, ordu, boy, düzen anlayışından bahseden ve devlet kavramı ile ilişkilendirilebilecek pek çok çalışma bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak Ergin’in (2018, s. 23) hikâyelerin niteliği bağlamında hanlık düzeninden, Ögel’in (1991, s. 218) düzenli ordudan, Bekki’nin (2016, s. 76) Oğuz boyları ve Oğuz ili’nden, Alsaç’ın (2018, s. 23) sosyal devlet anlayışından ve devlet düzeninden bahsetmeleri gösterilebilir. Bu noktada konu üzerine en hacimli eserlerden birisini ortaya koyan Sacide Çobanoğlu’nun (2021), devlet anlayışını etik kodlar çerçevesinde hem işlevsel özellikleri hem de anlam oluşturuçu unsurlarıyla birlikte yer verdiği görülür. Örneğin Çobanoğlu (2021, s. 538) devleti tepme ifadesini bir “değer” olarak irdeleyerek kavrama olduğu gibi yer verir. Dede Korkut’u siyasal iktidar yapısı, kaynağı, kutsiyeti, meşruiyeti ve sürekliliği açısından inceleyen Mustafa Yıldız (2018, s. 68) Bayındır Han’ın iktidarının kaynağı olarak *kut* anlayışına dikkat çekerek “*Begil oğlu Emrenin Boyu*’nda, Begil’in, Oğuz’a başkaldırmaya cüret ettiğinde karısı tarafından “Yigidüm, Beg yigidüm, Padişahlar Tanrının gölgesidir. Padişahına asi olanın işi rast gelmez” (D. 122a: 3) örneğini vermektedir. Mustafa Yıldız (2018, s. 84) iktidar ilişkisi bağlamında toplumsal düzenden de bahsetmektedir.¹⁰

Çalışmasında “devletlü oğul” ifadesi üzerinde duran Gülnaz Çetinkaya (2015b, s.80) “hikâyelerde “devlet” kelimesi, kökene ve bir yere aidiyete vurgu yaptığı gibi “mutluluk”, “talih” anlamlarıyla da kullanılmaktadır” diyerek devlet kelimesinin kişiyi nitelendirmek amacıyla kullanıldığı hikâyelere örnekler vermektedir. Çetinkaya (2015b, s. 80) Salur Kazan’ın “Kalın Oğuzun devleti, kalmış yiğit arhası” ve Bayındır Han’ın “Devletlü Han” şeklinde nitelendirilmesinden söz ederek “Yönetim

⁹ Ögel (1991, s. 210) bu ilgiyi bizzat kendisi kurarak “Dede Korkut’taki Hanlar ile beyler, görmüş ve geçirmiş, gerçek hanlar ve beyler idiler. Onların da, hakanlık otağları ile tahtları vardı” demektedir. Ögel (1991) bu konuda pek çok örneğe yer vermektedir. Daha fazla bilgi için bkz.

¹⁰ Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Yıldız, 2018).

siteminin başında olan han ve beyin bu şekilde nitelendirilmesi devlet kelimesinin hem iktidara ve yönetmeye hem de talih, mutluluk, güç ve uzun ömürlülüğe gönderme yaptığını ortaya koymaktadır” der. Çetinkaya (2015a, s. 60) başka bir çalışmasında baht ve taht ilişkisinden hareketle “Devlet”i şans, talih olarak gören toplum için hükümdarlık da yine baht ile ilişkilendirilmektedir” der.¹¹

Dede Korkut Hikâyelerinde devlet dışı siyasallık konusuna dikkat çeken Hatice Çiğdem Gönen (2017, 1) Dede Korkut literatürünün *devlet takıntısı* ile malul olduğundan söz ederek şunları aktarmaktadır:

“Daha net bir ifadeyle, bu çalışmalar Dede Korkut hikâyelerinde devletin varlığını kanıtlamaya girişmiş ve kanıtlamadığı ölçüde devletin izlerini aramaya yönelmişlerdir. Bu çalışmaların dayandıkları temel sav, devlet olmasa bile devletin ayırt edici olan unsurlarının hikâyelerde görülebildiğidir. Bu noktada, egemenlik, iktidar gibi kavramlar gelişigüzel seferber edilmektedir”

Hatice Çiğdem Gönen (2017, s. 271) çalışmasının neticesinde Dede Korkut hikâyelerinde görülen siyasallığın devletten farklı olduğunu iddia etmekte ve devamında “siyasal iktidarı egemenlikle aynı anlamda kullanılmayacağı”nı (Hatice Çiğdem Gönen, 2017, s. 274) vurgulamaktadır.¹² Bu noktada araştırmacının Dede Korkut’un olgu bağlamı ile anlatının anlam oluşturucu özelliklerini göz ardı ettiği düşünülmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri aynı zamanda bir destan niteliğini haizdir. Örneğin Deli Dumrul’un, Azrail ile karşılaşması, bir tarihsel gerçeklik içerisinde sunulmaz; sembolik anlamlar üreten ve metinlerarası ilişki kuran hikâyelerden birisi olarak öne çıkar. Tarihî yeniden kurmacı bir yaklaşımın dışında anlatının doğrusallığı metnin içyapısında bulunur. Okur açısından metin ise her zaman doğrusal değildir. Zaten Hatice Çiğdem Gönen (2017, s. 63) çalışmasının bir bölümünde “Barbarlıktan uygarlığa bir gecede geçilmemiştir ve ikisinin arasında derin bir yarıklık yoktur. Barbarlıktan uygarlığa geçiş bir süreçtir, tıpkı, eski Türkler özelinde, devlet dışı bir siyasal örgütlenmeden devlete geçişin bir süreç olması gibi” diyerek sürecin farkındalığını ortaya koymaktadır.

Dede Korkut Hikâyeleri okur açısından bugün ile ilişkilendirilebildiği ve ancak başarılı bir metnin bunu gerçekleştirdiği ölçüde nitelikli sayıldığı göz önüne alınmalıdır. Kavram alanlarına götüren ve bir olgu olarak “devlet”i var eden süreçlerin ilgili toplumun kültürel kökenlerinde aranması olağandır. Bu yönüyle çalışmanın önceki bölümünde aktarılan ve *Kutadgu Bilig* ve *Orhun Yazıtlarından* verilen *kut* bu ilişkinin tamamlayıcı unsuru olarak karşımıza çıkar. Bir noktada “baht sağlayıcı bir mekanizma” olarak kendi şartları ölçüsünde toplumsal düzenin varlığı yine “devlet” kavram alanı içerisinde değerlendirilebilecek olgulara götürmektedir. Dede Korkut ve devlet ile ilişkilendirilen çalışmalara bakıldığında anlatı unsurlarının öncesi ve sonrası ile birlikte “devlet” ile ilişkilendirilen sürecin kendisine odaklanıldığı görülür. Çalışmanın başından bu yana aktarılan Çobanoğlu (2021), Ercilasun (2016), Ergin(2018a), Sümer (1959) ve Ögel’in (1991) tarihî bağlamlarda yer verdiği hatta Kemal Abdulla’nın (akt. Bekki, 2016, s. 118) mitoloji ile ilişkilendirdiği noktada bir karşılaştırma imkânı sunduğu ve dahası “devlet” ile ilgili kavram alanlarının ve kültürel örüntülerin tespit edilmesinde metinlerarası ilişkiler kurulduğu görülmüştür.

Dede Korkut Hikâyeleri ve Devlet Kavramı

Dede Korkut hakkında yapılan çalışmaların indeks bölümlerinde ve müstakil çalışmalarda “devlet” kelimesi üzerine sınıflandırmalara yer verilmiştir (Ergin, 2018b, s. 84; Özçelik, 2016b, s. 833; Gökyay, 1973, s.195; Özkan, 2014, s. 173). Bunları tekrar etmemek adına yer verilen tanımlara kısaca bakıldığında Ergin (2018b, 84) devleti “varlık, zenginlik, devlet, ikbal” olarak aktarır. Orhan Şaik Gökyay (1973, 195) ise devlet maddesinde “Baht, ikbal, uğur, hayır, saadet” anlamlarına yer verir. Günbet yazmasını çalışan Shahgoli vd. (2019, s. 241) devlet kelimesini “devlet, kut” şeklinde

¹¹ Dede Korkut ve devlet hakkındaki yorumlar ve örnekler hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Çetinkaya, 2015a, 2015b).

¹² Konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (Hatice Çiğdem Gönen, 2017).

açıklamaktadır. Shahgoli vd. (2019, 241) devletli kelimesinden ise “devletli, varlıklı, zengin, ikballi, talihli” olarak bahseder. Ergin’in (2018b, 35) çalışmasında devlet ile eşanlamlı kullanılan Farsça “baht” kelimesi ise dört yerde geçmektedir.¹³ Benzer şekilde “tali” kelimesi ise iki yerde kullanılmıştır (Ergin, 2018b, 283)¹⁴. Yine Ergin’de Dede Korkut’ta “il” kelimesinin yer aldığı ve bunların el, memleket, ülke, memleket halkı, başkası, yabancı kullanımlarının olduğu görülür (Ergin, 2018b, 149).¹⁵ Gökyay (1973, s. 171) ise baht kelimesini “talih, ikbal, kader, kısmet, tesadüf, yıldız” anlamlarıyla aktarırken “el” kelimesinin birinci anlamı olarak “hükümet, devlet” anlamlarına yer vermektedir (Gökyay, 1973, s. 203). Son olarak “tali” kelimesini aktaran Gökyay (1973, s. 289) “alın yazısı, ak baht, yıldız, baht, kader, kısmet” şeklinde anlamlarını açıklar.

Eserin Vatikan nüshasının tarihî ve etimolojik sözlüğünü hazırlayan Elif Özkan (2014, s. 173) devlet kelimesini üç başlık altında inceleyerek özetle şöyle sınıflandırır: “1. Devlet, siyasi bakımdan örgütlenmiş topluluğun oluşturduğu tüzel varlık, 2. Zenginlik, refah, mutluluk, 3. Büyük rütbe, bu rütbede olan kişi, han”. Bu noktada Özkan (2014, s. 173) beş yerde (59a-7, 87a-2, 59a-13, 86a-3 ve 104a-11) devlet kelimesinin birinci anlamıyla verildiğini ortaya koyar.¹⁶ Dede Korkut Hikâyelerinde Dresden ve Vatikan nüshalarının karşılaştırmalı tablosu Gürol Pehlivan (2015) tarafından hazırlanmıştır. Örneklendirilecek olursa Dresden nüshasındaki “Devletlü hanun ömri uzun olsun. Beyrek diri olsa on altı yıldan berü gelüridi. Bir yiğit olsa, dirisi haberin getürse çargab altun akça verüridüm, ölüsi haberin getürene kız kardaşum verüridim” dedi (48 b; Pehlivan, 2015, 544) ifadesi Vatikan nüshasında “Devletlü padişahum, Beryek diri olaydı on altı yıldan berü ya haberi veya kendi gelürdi. Sultanum, bir yiğit olsa dirisi haberin getürse altun akça verürdüm, ölüsi haberin getürene kız kardaşum verürdüm (74b; Pehlivan, 2015, 544) şeklinde geçmesi aynı kelimenin iki farklı tamlamayla kullanımını göstermesi bakımından önemlidir. Pehlivan (2015, s. 221) *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı*’nda yer alan *Devletlü Han* (104a-b/12-4) ifadesinin Bayındır Han’a ait olduğunu ortaya koyar. Pehlivan (2015, s. 222) “tülü kuşun yavrusu, Amit suyunun arslanı, Karacuk’un kaplanı” ibarelerinin gücü ifade eden genel hükümdarlık sıfatlamaları olarak kabul edilebilir olduğunu söylemektedir. Pehlivan (2015, s. 270), Mukaddime’de yer alan “Gönlin yüce dutan erde devlet (kısmet, mal) durmaz” şeklindeki ifadede ise kısmet, mal şeklinde aktarmaktadır.

Sadettin Özçelik (2016a, 139) de Dresden ile Vatikan nüshasını kıyaslamış ve farklı olarak “devlet” kelimesinin nimet anlamında kullanıldığı iki cümle tespit etmiştir. Bunlardan birincisinde sahip olunan nimetin devam etmesi, ikincisinde ise nimetin devamlılığı övülmüştür, diyerek bunları şöyle örneklendirmiştir:

“Drs. 19b.1: Sağlıgıla sağınçın devletün Hak artursun!

Drs. 106a.6: Geldüginde dayim tursa devlet yahşı.”

Hikâye sıralamalarını olayların zamanlamasına göre yeniden düzenleyen Mertol Tulum ve Mehmet M. Tulum (2016) Dede Korkut’ta geçen yabancı beylerin/ meliklerin ve savaşçıların adlarına yer vererek Tekür/ Hükümdarlar’dan söz eder. Ayrıca Tulum ve Tulum (2016, s. 72) Dede Korkut’un Mukaddime’sinde yer alan “devletlü oğul” ifadesini “hayırlı” kelimesi ile açıklamışlardır.

Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanması (Ergin, 2018a, 95) boyuna bakıldığında yağmalananın sadece “ev” olmadığı dolayısıyla kullanımın mecaz anlamda olduğu dikkat edilmesi gereken birinci noktadır. Bu durum Dede Korkut’un sanatlı dilinin pek çok kavramın başka olguların benzetmesi veya ifadesi şeklinde ele alınabileceğini göstermektedir.

¹³ Metin içindeki yerleri ayrıca gösterilmiştir: (12-8, 24-1, 136-1, 143-8).

¹⁴ Metin içindeki yerleri ayrıca gösterilmiştir: (121-10).

¹⁵ Metin içindeki yerleri ayrıca gösterilmiştir: (145-2, 147-1, 192-10, 246-7, 255-2).

¹⁶ Özkan’ın hazırlamış olduğu sözlük hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Özkan, 2014).

Bununla birlikte Yusuf Azmun (2019) tarafından Türkmen Sahra nüshası olarak adlandırılan soylamalarda ve iki yeni boyda geçen *devlet* kelimelerine eserin yeni olması nedeniyle tablo halinde gösterilebilir. Bunlardan 10 yerde devlet ifadesinin geçtiği tespit edilmiştir.¹⁷

Türkmensahra Nüshası	Çevirisi
yatmaz uymaz devletli (Azmun, 2019, 27).	Yatmaz uyumaz devletli (Azmun, 2019, 68).
“Dedem der: Hak Ta’âlâ devlet-ilen bilgi versün” (Azmun, 2019, 27).	Dedem der: “Yüce Tanrı baht ile bilgi versin” (Azmun, 2019, 68).
Ak sakkallı kocalar elbaşarukı, oba devleti (Azmun, 2019, 28).	Ak sakallı yaşlılar halkın başarısı (örneği) ve obaya (halka) uğur getiren kişilerdir (Azmun, 2019, 69).
İki yağı duruşanda devlet basar (Azmun, 2019, 29).	İki düşman karşı karşıya geldiğinde bahtlı olan yener (Azmun, 2019, 69).
Evvelinden Hak Ta’âlâ bir igide verse devlet, kılsa nazar, sak olduğca ulu devlet ol igidün başından eksilürmi, eksilmek yok (Azmun, 2019, 31).	Evvelinden Yüce Tanrı bir gence baht verse, ona nazar kılsa, sağ olduğu sürece o gencin başından büyük baht eksilir mi? Eksilmek yok (Azmun, 2019, 70).
Seksen min İç Oğuzun, toksan min Daş Oğuzun padişahı Bayındır padişah kimi devletli olsa (Azmun, 2019, 41).	Seksen bin İç Oğuz’un, doksan bin Dış Oğuz’un padişahı Bayındır padişah gibi devletli olsa (Azmun, 2019, 75).
Kara bürgüt sıfatlı, yatmaz uymaz devletli (Azmun, 2019, 42).	Kara kartal sıfatlı, yatmaz, uyumaz devletli (Azmun, 2019, 76).
Kuvvet dahı neylesün bir Allahun vergisi, igidlerde devlet gerek (Azmun, 2019, 48).	Kuvvet ne yapabilir ki? Yiğitlerde Allah’ın bir vergisi olan baht gerek (Azmun, 2019, 78).
Yahşı igidler ölür olsa üç otuz on yaşını doldursa yeg, üç otuz on yaşunız devlet-ilendolı gelsün (Azmun, 2019, 48).	Dedem Korkut sözü yalan olur “iyi yiğitler ölecek olurlarsa üç otuz on (yüz) yaşını tamamlasa iyi, üç otuz on yaşınız devlet ile, baht ile dolu olarak gelsin (Azmun, 2019, 79).

¹⁷ Yusuf Azmun (2019) kitapta transkripsiyonlu metin hazırlamış ancak burada transkripsiyon işaretleri kullanılmamıştır.

Ellisinde, altmışında ecel alsa yıkılalar, Götüreler “dahay devletli koca” deyübeni söyleyeler (Azmun, 2019,55).	Ellisinde, altmışında ecel alırsa yıkılır, götürürler “dahay/hehey devletli koca” diyerek konuşurlar (Azmun, 2019, 82).
--	---

Bakıldığında Azmun’un (2019) devleti “baht, uğur, devletli” şekillerinde verdiği görülür. Bunun dışında 4 yerde ise baht, sa’adet ve devlet alametlerinden söz edilen örnekler gösterilebilir. Bunlar:

Ulaş oğlu Gazan kimi sa’adetli gerek (Azmun, 2019, 42).	Padişahın vekili Ulaş oğlu Gazan gibi saadetli olmak gerek (Azmun, 2019, 76).
Toka boylu kız sevinür bahtı açılsa (Azmun, 2019, 51).	Toka boylu kız sevinir bahtı açılsa (2019, 80).
Başum bahtı alp igidüm Atan yaman, anan yaman, Menüm evcigezimi ayır” deye (Azmun, 2019, 54).	Başımın bahtı alp yiğidim, Baban kötü, anan kötü, Benim evceğimizi ayır (Azmun, 2019, 82).
Begler- ilen Surhab Dağına seyre çıkdum, Dimagumun çak vaktında ol altı beg oğluna ‘alem, tuk, nakkare verüb özüm teki beg kıldım (Azmun, 2019, 61).	Deyler ile Surhab Dağı’na seyre çıktım, keyfimin yerinde olduğu bir anda altı bey oğluna bayrak, tuğ, davul verip (onları) kendim gibi bey yaptım (Azmun, 2019, 85).

Son olarak devlet ile ilişkilendirilebilecek motiflere de kısaca değinilecektir. Örneğin “devletlü oğul” tarihî anlatılar üzerinden karşılaştırıldığında ortak kavram alanları oluşturularak yeni alt anlamlar elde edilebileceği ve Türk halk edebiyatı motif indeksinde yer alabilecek bir motif olarak değerlendirilebilir. Motif katalogları ile ilgili hazırlanan eserlerde “P. Cemiyet” kategorisi altında yer alan pek çok motifin doğrudan konu ile ilişkilendirilebileceği görülmektedir. Örneğin A. Arvas (2012, 75- 77) Dede Korkut’tan hareketle yer verdiği “P. Cemiyet” maddesinde “P11.1.2. Krallar Tanrı’nın gölgesidir, P14. Kralların özel uygulamaları, P50. Soylular/ şövalyeler, P110. Kralın vezirleri, P532. Verginin ödenmesi” gibi motiflerin yönetim ve hükümdar ile ilişkili olduğu görülür. Bunun yanında “otorite kaybedilir”, “savaş kurallara bağlıdır”, “padişah refahtan sorumludur” gibi metinlerarası ilişki kurulabilecek motif önerileri de sunulabilir. Devlet kavramına yaklaşırken araştırmacılar tarafından ortaya konan bilgi birikimi sayesinde motiflerle ortak anlatılardan elde edilebilecek kavram alanlarının oluşması mümkündür.

Sonuç

Bu çalışma kapsamında “devlet” kavramı üzerinde Dede Korkut Hikâyeleri hakkında yapılan çalışmalardan karşılaştırılmalı olarak söz edilmiştir. Devlet kavramı üzerine Dede Korkut’a dair benzer ve farklı yaklaşımlar ortaya konulmaya çalışılmış, tekrara düşmemek adına çalışmaların kavramı ne şekilde ele aldığına ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu bildirinin sınırlarını aşacağı için Dresden ve Vatikan nüshasındaki örneklerin tamamını vermek yerine birkaç örnek üzerinden “devlet” kelimesinin anlamları tarihî metinler, bireysel deneyimler, metnin kendisi ve kelimenin etimolojisi

bağlamında çok yönlü okunmaya çalışılmıştır. Nihayetinde devlet kavramının “mutluluk, taht, baht, talih” gibi anlamlarının yanında düzen sağlayıcı, belirli ritüellere dayanan ve olgusal bağlam oluşturan bir yapıyı işaret ettiği, salt bir anlamın yanında diğer başka anlamları da çağrıştırmaya ve oluşturucu gücü olduğu belirtilmiş; kültürel kodları bulmada, beslemede ve işlevlerini anlamada yardımcı bir araç olabileceğinden bahsedilmiştir. Sadece metin içinde değil, okur olarak metni nasıl algıladığımızın ve hangi ihtiyaçlar çerçevesinde anlamlandırdığımızın önemli olduğu söylenmiştir. Metne atıf yaparken aynı zamanda ondan bağımsız bağlama odaklı bir söyleyiş ve anlatım tutumu geliştirilebileceği gibi metindeki kavramın kültürün yaşayan organları arasında anlamsal bağlar bulunabileceği vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Alsaç, Fevziye. (2018). Dede Korkut Hikâyeleri’nde Kültürel Bellek Bağlamında Gelenekler. *Journal of Turkish Language and Literature*. 4 (1) s. 17-35, Doi Number: 10.20322/littera.378019.
- Arvas, Abdulselam. (2012). *Kitab-ı Dedem Korkut ve Kıpçak Sahası Epik Destan Geleneği*. Ankara, Hâkim Yayınları.
- Azmun, Yusuf. (2019). *Dede Korkut’un Üçüncü El Yazması Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası*. İstanbul, Kutlu Yayınevi.
- Bayat, Fuzuli. (2000). Dede Korkut Kitabı’nda Devletçilik. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999, Ankara)*. Yay. Haz. Dr. Alev Kahya Birgül- Aysu Şimşek-Canpolat. Ankara, AYG.
- Bekki, Salahaddin. (2016). *Dedem Korkut Kitabı Araştırmalar*. Elazığ, Manas Yayıncılık.
- Çetinkaya, Gülnaz. (2015a). *Dede Korkut Hikâyeleri’nde Semboller*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Çetinkaya, Gülnaz. (2015b). Dede Korkut Hikâyeleri’nde Benlik, Kimlik, Kişilik Üçgeninde Devletlü Oğul, Yiğit ve Eren. *Türkbilig*, 30, s. 79- 88.
- Çobanoğlu, Özkul. (2019). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihinin Giriş*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Sacide. (2021). *Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyelerinin Halk Felsefesi ve Metaetiksel Çözümü*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Dede Korkut Kitabı Orijinal Nüshalar Cilt 2*. (2014). Yay. Ed. Hasan Erbay. Ankara, TOBB.
- Demir, Necati. (2016). *Türklerin En Eski Destanı Ulu Han Ata Bitiği*. İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- Demir, Ömer ve Acar, Mustafa. (2005). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara, Adres Yayınları.
- Devellioğlu, Ferit. (1980). *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara, Doğu Matbaası.
- Dilâçar, A. (2016). *Kutadgu Bilig İncelemesi*, Ankara, TDK.
- Ercilasun, Ahmet Bican. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (2017). *Orhun Abideleri*. İstanbul, Boğaziçi Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (2018a). *Dede Korkut Kitabı 1*. Ankara, TDK Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (2018b). *Dede Korkut Kitabı 2*. Ankara, TDK Yayınları.
- Gabitov, Tursun, Çobanoğlu, Özkul ve Çobanoğlu, Sacide. (2022). *Kazak ve Oğuz Halk Felsefesi Halkbilimsel Metaetik Temellendirme*. Ankara, Grafiker Yayınları.

- Gökyay, Orhan Şaik. (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- Gönen, Hatice Çiğdem. (2017). *Dede Korkut Hikâyeleri'nde Devlet Dışı Siyasallık*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Ankara. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Güncel Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/>, E.T. 25.12.2023.
- Kaplan, Mehmet. (2016). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*. İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud. (2013). *Divanü Lûgat-it Türk*. (Çev. Besim Atalay). Ankara, TDK.
- Mehmed Niyazi. (1996). *Türk Devlet Felsefesi*. İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- Narşap, Mazhar. (2019). Türk Kültür Tarihinde Dede Korkut Hikâyelerinin Yeri ve Önemi. *Genç Kalemler Tarih Araştırmaları Dergisi*. 5(6). s. 66- 69. <https://hdl.handle.net/20.500.12451/10613>
- Ögel, Bahaeddin. (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özçelik, Sadettin. (2016a). *Dede Korkut-Dresden Nüshası- Giriş, Notlar*. Ankara, TDK.
- Özçelik, Sadettin. (2016b). *Dede Korkut-Dresden Nüshası- Metin-Dizin*. Ankara, TDK.
- Özkan, Elif. (2014). *Dede Korkut Kitabı'nın Vatikan Nüshasının Tarihî ve Etimolojik Sözlüğü*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Pehlivan, Gürol. (2015). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- Shahgoli N. K. vd. (2019). *Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım*. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 16 (2), s. 147-379, DOI: 10.1501/MTAD.16.2019.2.11.
- Sümer, Faruk (1959). "Oğuzlar'a Ait Destani Mahiyetde Eserler Reşidüddin Oğuznâmesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 17 (3-4) , 357-456, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dtcfdergisi/issue/66732/1043633>
- Tezcan, Semih. (2018). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul, YKY.
- Tulum, Mertol, Tulum Mehmet Mahur. (2016). *Oğuznameler Oğuz Beylerinin Hikâyeleri*. Ankara, AKM.
- Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*, <http://terim.tuba.gov.tr/>, E.T. 25.12.2023.
- Yazıcı, Nesimi. (1992). *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yıldırım, Dursun. (2016). *Türk Bitiği Araştırma/ İnceleme Yazıları*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Yıldız, Mustafa. (2018). Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikâyeleri. *Bilig*. 86, s. 65-88.

FORMATION OF ANTI-TERRORIST CONSCIOUSNESS: THE EXPERIENCE OF KAZAKHSTAN AND TURKEY

Aiman KELDINOVA

Master of Humanities, Researcher of the Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK, Visiting Researcher at Akdeniz University, Antalya/TÜRKİYE, aimana_th@mail.ru

Abstract

Modern humanity lives in an era of rapid change. Such processes as globalization, socio-political upheavals, the crisis of ideologies, the development of mass culture, and above all alienation from universal, general cultural values have led to a painful shift in the system of value paradigms of Kazakh society. In this regard, the problem of developing a scientific concept – «anti-terrorist consciousness» in the new humanitarian knowledge was actualized. Covering the most important branches of humanitarianism, anti-terrorist activity in this study is considered from a socio-philosophical standpoint and is mainly touched upon in interdisciplinary analysis as one of the central issues of modern religious philosophy, social ontology and phenomenology.

The novelty of the research. Resonant violent protests, terrorist actions, and the growing activity of extremist structures are forcing the state and society to turn to the scientific community to find new ways to comprehend and effectively counter these processes. In this scientific research, the main tools for preventing such social phenomena are education and scientific enlightenment, religious dialogue and tolerance, which are the main factors in the formation of anti-terrorist consciousness in the context of the modernization of modern society. The scientific work is supposed to study the dynamics and transformation of anti-terrorist consciousness at the stage of training in higher educational institutions. In addition, the novelty of the research work covers various aspects of the existence of anti-terrorist consciousness and the possibilities of influencing it from the point of view of the secular state.

Keywords: public consciousness, culture, values, education, countering terrorism

Introduction

Currently, the concept of «anti-terrorist consciousness» is being studied by various humanities, such as political science, law, sociology, psychology, philosophy, history, conflictology, religious studies, theology and others. They are united by one common goal - the study of understanding how people perceive, realize and react to the problem of terrorism. Humanitarian scientists play an important role in the formation of anti-terrorist consciousness in modern society. Their scientific research and educational programs, which are aimed at combating terrorism and creating a safer and more global society, contribute to the development of an anti-terrorist ideology. The main scientific tasks and directions that humanitarians are engaged in:

Firstly, the study of the roots of terrorism: humanitarian scientists study the social, political, economic and cultural factors that cause religious radicalization and terrorist recruitment. Their research helps to understand the reasons and motives behind these actions, and suggests strategies and programs to prevent them.

Secondly, the analysis of the ideology and propaganda of reactionary groups: humanities scholars analyze the ideology and propaganda of reactionary groups, their methods of recruitment and

dissemination. Their research makes it possible to detect and combat extremist propaganda, as well as to call for countermeasures and alternative messages to prevent verbal and radicalization.

Thirdly, the development of intercultural discussion and dialogue: scientific and humanitarian issues of the development of intercultural conflict and dialogue, which is an important issue with terrorism. They study cultural differences and conflicts, and also cause problems of overcoming disagreements and crimes. This contributes to the creation of conditions for peaceful coexistence and a sharp risk of radicalization.

Fourth, support for education and training: humanities scientists develop and implement educational programs and training courses aimed at the formation of anti-terrorist consciousness. They are highly knowledgeable about terrorism, its history, causes and consequences, as well as teach critical thinking skills, intercultural communication and litigation.

The formation of anti-terrorist consciousness, including in the educational space, is a rather complex process, the effectiveness of which depends on a large number of factors: a well-built structure for preventing the spread of the ideology of terrorism, competence of employees responsible for carrying out preventive work, adequate formats of events selected for working with the population. Before dealing with the methods of forming such a consciousness, it is necessary to identify what constitutes an anti-terrorist consciousness.

Anti-terrorist consciousness is the understanding and awareness of the threat associated with terrorism, as well as the willingness and ability to act in order to prevent terrorist acts and protect yourself and others from them. This is a state in which a person is aware of the need for vigilance, knows the main signs of potential terrorist actions and is ready to apply appropriate security measures. Anti-terrorist consciousness includes not only knowledge of terrorist methods and tactics, but also the ability to respond to suspicious situations, the ability to work in a team and cooperate with law enforcement agencies (Schmid, 1989: 540).

We can name many philosophers who explore the topic of anti-terrorist consciousness. Some of them have contributed to the understanding of this phenomenon and its philosophical aspects. Here are some examples:

Jurgen Habermas is a German philosopher who pursues issues of communication and public dialogue. He was interested in how anti-terrorist consciousness can be formed through public debate and public discussion. He believes that it is necessary to create important conditions for open and open discussion and opinions so that society develops critical thinking and solidarity in the fight against terrorism.

Habermas sees terrorism as the result of a political crisis and a lack of democratic dialogue. He believes that terrorist acts occur when people do not have the opportunity to express their political and social demands through peaceful means. In his work «The Structural Transformation of the Public Sphere» he analyzes the problems of democratic dialogue and the importance of its development for the prevention of terrorism: «There is a need to respect human rights and the principles of the rule of law, even in the fight against terrorism. It is only through public dialogue and mutual understanding that terrorist acts can be prevented and a stable political order can be created» (Habermas, 1991: 175). Habermas also calls for the creation of conditions for the peaceful resolution of conflicts and dialogue between various political and social groups.

Jacques Derrida, a French philosopher and linguist, contributed to the analysis of the problem of terrorism. He viewed terrorism in the context of violence and justice. Derrida stressed that terrorism is an act of violence that leads to fear and destruction. In his works, he noted that «terrorism cannot be

fully justified or explained, but it calls for a critical understanding of the political and social conditions that may contribute to its emergence» (Derrida, 1981: 78).

Jean Paul Sartre also drew attention to the role of mass support and public opinion in the context of terrorism. He believed that terrorist groups could use violence to manipulate public opinion and create an atmosphere of fear and uncertainty. In his works, he considered the impact of terrorism on public consciousness and moral values (Sartre, 1966: 112).

Slavoj Žižek is a Slovenian philosopher and social theorist who studies cases of various manifestations of crime and terrorism. He analyzed the psychological aspects of the emergence of consciousness, and also considered the issues of freedom and security in conditions of increased danger.

Michel Foucault is a French philosopher and historian of thought who explores power and control in society. He was interested in how anti-terrorist consciousness, which can be used by power structures to achieve their power and restrict the rights and citizens. Foucault emphasizes the massive cell secretions and discourses that form the anti-terrorist consciousness.

Richard Fulk is an American philosopher and international lawyer who researches issues of international security and the fight against terrorism. He draws attention to the ethical and legal aspects of anti-terrorist consciousness, as well as to the identification of violations of human rights and international rights in terrorism.

There are also a number of scientists in Turkey who touch on the topic of anti-terrorist consciousness and its connection with widespread processes. Here are some examples of such scientists:

Nuria Tarkhan is a professor of sociology at Marmara University in Istanbul. It includes the social and psychological aspects of terrorism, including antisocial consciousness in society. Her work focuses on videos about education and media in public opinion polls regarding terrorism.

Ahmet Altan is a professor of political science at Aju University in Ankara. He draws conclusions about the political psychology and dynamics of terrorism, and also influences the anti-terrorist consciousness in parts of the processes in Turkey. His works analyze the interaction between private institutions, society and reactionary groups.

Yusuf Sheker is a professor of political science at the University of Hackers in Ankara. He highlights the issues of political affiliation, the credibility of extremism and terrorism in Turkey. His works also cover the topic of anti-terrorist consciousness and his study of political stability and security.

Huseyin Bayram is a professor of political science at the Selcuk University in Konya. He examines the causes and consequences of terrorism, including the analysis of anti-terrorist consciousness in society. His work focuses on reaching the population and society in the fight against terrorism and the development of public opinion for the formation of anti-terrorist consciousness.

These are just some examples of scientists in Turkey who touch on the topic of anti-terrorist consciousness. However, it should be noted that in this field of research there are other scientific and academic institutions that contribute to the understanding of phenomena in the Republic of Turkey.

Research analysis: the experience of Kazakhstan and Turkey

In accordance with the regulatory legal act of the Republic of Kazakhstan (Law of the Republic of Kazakhstan dated July 13, 1999 No. 416 «On countering Terrorism»): terrorism is the ideology of violence and the practice of influencing decision-making by state bodies, local self-government

bodies or international organizations by committing or threatening to commit violent and (or) other criminal acts related to intimidation of the population and aimed at causing damage to the individual, society and the state.

According to the legislation of the Republic of Turkey. In article 1 of the Law on Combating Terrorism No. 3713 (as amended on 07/19/2003/25173): Terror; the use of force and violence; To change the characteristics of the Republic, the political, legal, social, secular and economic order specified in the Constitution, to violate the indivisible integrity of the State with its territory and nation, to endanger the existence of the Turkish State and the Republic by one of the methods of pressure, intimidation, intimidation, intimidation or threat.

Turkey is taking a number of measures in the process of forming the anti-terrorist consciousness of the population and include:

1. Educational programs of students: Turkey is implementing educational programs aimed at the formation of anti-terrorist consciousness among young people. Within the framework of this meeting, lessons, seminars and conferences are held on the causes and consequences of terrorism, as well as its prevention. Issues related to the scope of thinking, intercultural dialogue and tolerance are also included.

2. Information campaign: Turkey is conducting an information campaign aimed at raising public awareness of the threat of terrorism and methods of its prevention. These companies use various media platforms, such as television, radio, social networks and print media, to expand the general public and spread information about the threat.

3. Law enforcement operations: Turkey is actively fighting the actions of groups inside and outside the country. Law enforcement operations and detentions of terrorist acts of public terrorism and detentions of citizens to active monitoring of terrorism. Such operations also prevent new cases of acts of struggle against anti-terrorist consciousness.

4. International cooperation: Turkey actively cooperates with other countries and develops the organization of the fight against terrorism. This includes information exchange, military and police cooperation, as well as joint operations to combat counter-terrorist groups. Such cooperation helps to exchange experience and is often found in the fight against terrorism.

Statistics on terrorism in Kazakhstan are relatively small, and the country is generally considered relatively safe. However, some cases of terrorist activity have been recorded. Here are some general statistics:

- According to the report of the Agency for Combating Terrorism and Extremism under the Ministry of Internal Affairs of the Republic of Kazakhstan for 2020, 24 terrorist acts were prevented.

- In 2016, Kazakhstan faced a series of terrorist acts, including bombings in Almaty and Aktau. As a result of these acts, several people were killed and injured.

- One of the most well-known terrorist groups associated with Kazakhstan is the «Jund al-Caliphate». In the period from 2014 to 2016, some Kazakhstanis joined this group and participated in hostilities abroad (Satershinov, 2014: 45).

- In recent years, the Government of Kazakhstan has been taking measures to strengthen the fight against terrorism and extremism. This includes the creation of specialized agencies and organizations, the tightening of legislation and the conduct of operations to prevent terrorist activity. It is important

to note that Kazakhstan continues to pay attention and resources to the fight against terrorism in order to ensure the safety of its citizens and maintain stability in the country.

Here are some statistics about terrorism in Turkey:

- According to the Global Terrorism Index, Turkey is one of the countries where the highest number of terrorist acts have been committed in recent years. However, the situation in the country has improved in recent years.
- According to the report of the Turkish Statistical Institute for 2020, 57 terrorist acts were recorded in Turkey. In these acts, 17 people were killed and 67 were injured.
- One of the most active terrorist organizations in Turkey was the Kurdistan Workers' Party. According to a report by the International Institute for the Study of Terrorism Strategy (International Institute for Counter-Terrorism), in the period from 2000 to 2019, the Kurdistan Workers' Party was responsible for more than 14,000 terrorist acts in Turkey.
- Statistics also note that terrorist acts in Turkey often took place in the regions bordering Syria and Iraq, including the provinces of Hakkari, Sirte, Mardin and Diyarbakir.
- In recent years, the Turkish Government has been making efforts to combat terrorism and strengthen security in the country. This includes military operations and coordination with other countries in the fight against terrorism.

Kazakhstan and Turkey have different experience in the issue of terrorism, but both effectively counter threats. Comparative aspects of their experience:

1. Legislation and law enforcement agencies: Prosecutors take judicial decisions for the fight against terrorism and the protection of freedom. They establish special measures that cover terrorism and provide for preventive measures in relation to its suppression. Kazakhstan and Turkey also have special bodies that are associated with the fight against high-profile groups and the persecution of diseases.
2. International cooperation: Both countries actively cooperate with a number of large and developing organizations in the fight against terrorism. They exchange information, coordinate actions and take joint measures to prevent and suppress their actions. Kazakhstan and Turkey take part in international forums and initiatives such as the UN Global Strategy to Combat Terrorism, and contribute to the overall fight against terrorism.
3. Prevention and education: Kazakhstan and Turkey pay attention to the prevention and spread of terrorism. They develop and implement educational programs aimed at setting up anti-terrorist consciousness among the population. Special lessons and events are held in educational institutions that inform about possible threats and ways to prevent them. There are also analytical companies using various media platforms to disseminate information about terrorism and its consequences.
4. Combating the ideology of terrorism: Kazakhstan and Turkey are taking measures to combat the ideology of terrorism.

Conclusion

An important aspect of the analysis in this scientific work is the study of the formation of anti-terrorist consciousness. This may include an analysis of educational and propaganda programs, media

campaigns, positions of state and non-state organizations, as well as the role of personal experience and observation of events.

In this case, a socio-philosophical analysis of the phenomenon of anti-terrorist consciousness can help to identify contradictions and problems associated with its formation and manifestation. This may be due to the effectiveness of investigative methods and measures to combat terrorism, the unexpected impact of anti-terrorist consciousness on the rights and freedoms of citizens, as well as the ethical and moral aspects of the phenomena under consideration.

The formation of anti-terrorist consciousness is an important factor in the fight against terrorism. Educational programs and initiatives can help people understand and realize the danger of its occurrence, the causes and consequences, as well as the rate of development of symptoms and phenomena that cause this phenomenon.

One of the possible aspects of the formation of anti-terrorist consciousness in education is informing about the organizations that are taking place, their ideologies, methods of action and methods of recruitment. Students are given information about various forms of terrorism, their identification and consequences for society. At the same time, the emphasis is on the development of critical thinking and the ability to analyze perception in order to perceive propaganda and manipulation.

In addition, another important aspect of the formation of anti-terrorist consciousness in education is the development of ethical and moral views. It is explained to students that terrorism achieves justice, access to life and freedom, and that the fight against it is achieved by achieving legality and respect for human rights.

Additional, developing programs manifest themselves in self-defense and practical exercises aimed at developing self-defense skills and responsible behavior in the event of a reaction to an impact. Students are detected suspicious behavior, react correctly to dangerous situations and report it.

In addition, it is important to have access to objective information about terrorism and its consequences through various educational materials, lectures, seminars and interactive educational resources. This will help prepare the younger generation for mass terrorism and its spread.

Bibliography

- Derrida, Jacques. (1981). *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Sartre, Jean-Paul. (1966). *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. (Trans. E. Barnes.). New York: Washington Square Press.
- Satershinov, Bakhytzhana. (2014). *Islamic phobia and stereotypes*. Almaty: Institute of Philosophy, Political Science and religious studies of the Ministry of education and science of the Republic of Kazakhstan.
- Schmid, Alex. (1989). *Terrorism and the Media: The Ethics of Publicity*. *Terrorism and Political Violence*, I (4), 539-565.

ƏLİŞİR NƏVAİ DİL-ƏDƏBİYYAT NƏZƏRİYYƏÇİSİ VƏ TARİXÇİ ALİM KİMİ

Alishir Navai as a Literature-Linguist Theorist and Historical Scientist

Almaz Ulvi BİNNATOVA

Prof. Dr., Azərbaycan Millî İlimlər Akademisi, Nizami Gencevi adına Edebiyat Enstitüsü,
Bakü/AZERBAIJAN, almazulvi1960@mail.ru

Özet

Əmir Əlişir Nəvai bütün əsərlərində, xüsusən elmi-filoloji və dini-təsəvvüfi əsərləri, əslində özünün tərcümeyi-halı və şəxsiyyəti haqqında ilkin qaynaqdır və ya bu əsərlər memuar xarakteri daşıyır. *Məsələn*, “Dil və ədəbiyyat” bölməsində qruplaşdırdığımız “Mühakimət ul-lügəteyn” “Mizan ul-əvzan” və “Səb’at-abhur”da əsərləri misalında onu nəzəriyyəçi alim kimi görürüksə, “Zubdət ut-təvarix” bölməsində tarixçi alim olaraq bilinir. “*Muhakimət ul-lügəteyn*” adlı əsərində “yetmiş iki növündən bəhs etməklə kifayətlənmək olar” – yazaraq Adəmdən sonra ilk yaranışdakı yetmiş iki millətə işarət edir. Və bu yetmiş iki dilin içində onun mənsub olduğu türk dilinin incəlikləri, zənginliyi, çoxçalarlılığı, çoxmənalılığı, bir sözlə, türkçülük ideologiyası, türk ədəbi dil fəlsəfəsi məsələsini təfərrüatı ilə diqqətə yetirməyi qarşısına məqsəd qoyub. Türk dilinin fars dilindən üstünlüyünü elmi-nəzəri əsaslarla, misallar kontekstindən şərh edir. “*Mizan ul-əvzan*” risaləsində yalnız əruz elmindən bəhs edilir və türkçə yazılıb, Əruz elmi türk şeiriyyətinin əsasında şərh olunur. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi, xüsusən əruz elmi məsələlərinə həsr olunan bu əsər ümumtürk ədəbi nəzəriyyə tarixində özünəməxsus yeri olan elmi risalədir. “*Sabat abhur*” ərəb dili lügətşünaslığı mövzusunda – izahlı lügət olaraq yazılmış bir əsərdir. Müəllifin təkcə türk dili uğrunda mübarizəsi deyil, fars dilində yaratdığı “*Divan*” və digər əsərləri deyil, həm də islamın türk dilində bədii və elmi şəkildə təbliği sahəsində böyük xidmətləri danılmazdır. “*Yeddi dəniz*” əsəri yeddi ərəb lügət kitabına istinadən hazırlamışdı. Əlişir Nəvai “*Zubdətut-təvarix*” başlığı altında iki tarixi əsər yazmışdır: “*Tarixi-ənbiya və hükəma*” və “*Tarixi-müluki əcəm*”. “*Tarixi ənbiya və hükəma*” adlı əsəri əslində, din tarixinə dair bir salnamədir. Əsər, peyğəmbərlərin tarixi və hakimlərin (hökmdarların) həyatından, hədislərə və müxtəlif tarixi mənbələrə istinadən nəsr şəkildə yazılmış hekayətlərdən ibarətdir və 1485–1488-ci illərdə qələmə alınmışdır. Adından da göründüyü kimi, əsərin məzmunu iki hissədən ibarətdir: Ənbiyə – Peyğəmbərlik tarixi və peyğəmbərlər haqqında və Hükəma – Hakimlər (filosoflar) tarixi və onlar haqqında. Əsərin orijinallığı, dərinliyi – gözəl məziyyətlərindən biri də odur ki, qələmə aldığı bütün tarixləri və tarixi hadisələri, hekayətləri “*Quran-Kərim*”dən götürdüyü ayələrlə əsaslandırılmış, örnəyini məhz müqəddəs səmavi kitabımızla bağlamışdır. “*Tarixi muluk Əcəm*” əsərinin əsas mövzusu fars hökmdarları tarixini sülaləyə istinadən dörd hissəyə bölərək tarixi təsvirini vermişdi: Pişdadilər, Keyanilər, Eşqanilər, Sasanilər. Əsərin yazılışı zamanı da sülalələr tarixi xronologiyaya əsaslanmışdır. Məlumdur ki, dahi şair, həm də bilikli bir tarixçi idi.

Açar sözlər: Əlişir Nəvai, dilçi-ədəbiyyatşünas alim “Mühakimət ul-lügəteyn” “Mizan ul-əvzan”, “Səb’at-abhur”, tarixçi

Abstract

Alishir Navai had a special place in the history of literature as the founder of the Turkish literary language for the first time by writing "Khamsa" in Turkish. The four Diwans, created by the poet himself and written in Chagatai Turkish, are actually a collection of lyrical-philosophical emotions and true views about life, and he collected these four Diwans under the name of Khazainul-maani. In addition, Alishir Navai is the author of 20 scientific-philological and prose works written in Turkish. *I. Language and literature:* In his book “*Muhakamat al-Lughatayn*” he pointed to seventy-two countries in the first creation after Adam by writing "It is enough to mention seventy-two types". And between these seventy-two languages, it aims to pay attention to the subtleties, richness, diversity, polynomiality, in short, the ideology of Turkism and the philosophy of the Turkish literary language. he explains the superiority of Turkish from Persian in the context of examples for scientific and theoretical reasons. The thesis “*Mizan al-Awzan*” is related only to science of Aruz and it is written in Turkish. Aruz is interpreted on

the basis of scientific Turkish poetry. “*Sabat Abhur*” is a descriptive dictionary of Arabic linguistics. It is indisputable not only for the Turkish language, but also for the Diwan and other works he wrote in Persian, but also for his great contribution to the artistic and scientific promotion of Islam in the Turkish language. A very simple reason: “*Sabat Abhur*” are based on seven Arab dictionaries. *II. Historical works*: Wrote two historical works under the title “*Zubdatut-tavarikh*”: “*Tarihi-anbiya va hukama*” and “*Tarihi - Muluki ajam*”. “*Tarihi-anbiya va hukama*” is actually a chronicle of the history of religion. The work consists of prose stories written in the form of prose, referring to the hadiths and various historical sources related to the history of the prophets, and the lives of the rulers. As the name implies, the content of the study consists of two parts: “*Tarihi-anbiya va hukama*” and “*Tarihi - Muluki ajam*” and about them. The main theme of “*Tarihi - Muluki ajam*” divided the history of Persian rulers into four pieces, referring to dynasties: Pishdadis, Keyani, Eshgani, Sassanids. Alisher Navai gave a story and a four-line poem in the context of the biographies of each of these dynasties at the end of the story (according to historical chronology) one after another on the throne of power.

Keywords: Alishir Navai, Linguist-Literary Scholar (“*Muhakimat Ul-Lughateyn*”, “*Mizan Ul-Avzan*” And “*Sab'at-Abhur*”), Historical Scientist.

Giriş

Əlişir Nəvainin gəncliyə – gələcəyə mesaj olaraq yazdığı “*Mühakimətul-lüğəteyn*” (“İki dilin müqayisəsi”) əsəri Mahmud Kaşğarlının “*Divani-lüğət-it-türk*” əsərindən sonra türk dilinin qorunması və formalaşması, mahiyyəti və zənginliyi haqqında yazılmış ən önəmli bir əsərdir. Türk dünyası ədəbi dil tarixi, dil nəzəriyyəsi mütəxəssisləri üçün klassik tədqiqat nümunəsi olan “*Mühakimətul-lüğəteyn*” əsəri bu gün də gərəkliliyi və dəyərli elmi mənbədir. Əsər türk dilinin fars dili ilə müqayisəli təhlilindən bəhs edir. Məlumdur ki, ərəblərin istilasından sonra Şərqi ədəbiyyatı tarixində hələ də açılmamış çox-çox səhifələr vardır. Əvvəlcə ərəb, sonra fars dilində yazıb-yaratmaq artıq rəsmi qanun halını almışdır.

“*Mühakimətul-lüğəteyn*”

Əmir Teymur hakimiyyəti qurulandan sonra türk dilində yazışmalar, müxtəlif əsərlər əlyazmalar halında nisbətən geniş yayılmağa başladı. Nəhayət, Sultan Hüseyn Bayqaranın hakimiyyəti zamanında türk ədəbiyyatı, türk ədəbi dili türkcənin qızıl dövrünə çatdı. Əlişir Nəvai qüdrəti, fitri istedadı, milli düşüncəsi, milli ruhu bu zirvəni fəth etdi. Artıq türk dilində “*Divan*”, “*Xəmsə*” yaradan Əlişir Nəvai türk dilinin böyüklüyünü, zənginliyini hələ də həzm edə bilməyənlərə cavab olaraq daha bir neçə elmi-nəzəri əsər yazdı.

Haqqında bəhs edəcəyimiz “*Mühakimətul-lüğəteyn*” əsərində Nəvai qeyd edir: “Uşaqlığım möcüzələri”, “Gəncliyin daş-qaşları”, “Orta yaşın gözəllikləri”, “Qocalığın faydaları” – bu “dörd *Divan*”ın şöhrətini çün dünyanın dörd yanına yaymışam, “*Xəmsə*” pəncəsinə pəncə vurmuşam. Əvvəlcə, “*Möminlərin heyreti*” (“*Heyrətul-əbrar*”) bağında təbim güllər açıbdır ki, ona “*Sirlər xəzinəsi*”ndən (“*Məxzənul-əsrar*”) Şeyx Nizaminin ruhu başıma dürlər saçıbdır. Elə ki, xəyalım “*Fərhad və Şirin*” şebistanına yol tutdu, Əmir Xosrovun nəfəsi (“*Şirin və Xosrov*”) odundan çıraqımı yandırdı. Eşqim “*Leyli və Məcnun*” (“*Leylavü Məcnun*”) vadisinə baş vuranda, Xacə Himməti (öz) “*Gövhərnəmə*”sindən yoluma gövhərlər səpibdir. Qəlbimə “*Yeddi səyyarə*” (“*Səbai səyyarə*”) hakim olanda Əşrəfin “*Yeddi gözəl*”indəki (“*Həft peykər*”) yeddi hurisima peşkəşimdə yaraqlanıb durdu. “*İskəndərin divarı*”nın (“*Səddi-İskəndər*”) xatirim mühəndisi əsasını salıbdır ki, onda da möhtərəm Cami öz “*Hikmətlər kitabı*”ndan (“*Xirədnəmə*”) yardım və imdad təbilini çalıbdır. Bu “*Xəmsə*” məşğuliyyətindən fərağ tapandan sonra təxəyyülümün yüyrək atını sultanların tarixi çölünə çapmışam. Çün namələrin qaranlıq zülmətindən “*Seçilmiş salnamələr*” (“*Zubdətut-təvarix*”) ifadəsini düzmüşəm, sultanların ölgün adlarını bu dirilik suyu ilə durğuzmuşam. “*Sevgi mehləri*”nin (“*Nəsaimul-məhəbbət*”) xoş ətrinin bəyanından qələmim feyz-rövşən olubdur... , “*Quş dili*”nə (“*Lisanut-teyr*”) işarət ilə həqiqət əsrarının məcaz surətindən, “*Mirvari dənələri*”nin (“*Nəsrul-ləli*”) tərcüməsindən “*Daş-qaşın sapa düzülməsi*” (“*Nəzmul-cəvahir*”) ilə onun mənə incilərindən ... yazan

müəllif “təbinin daim türk dilinə meyilliyini” sevgi ilə etiraf edir (Навоий, 2011, 10-ж: 526-527; Нəvai, 1999: 14).

Bu etiraf, əsər nəslə yazılsa da, nəzm kimi qulaqlarda nəğmə ruhunu anladır. Əsərin girişində müəllifin yazdığı kimi, “təkəllüm əhli xırmanın sünbül yığanı və qiymətli söz dürləri xəzinəsinin sədaqətli gözətçisi, nəzm gülüstanının şirin nəğməli bülbülü, Nəvai təxəllüslü Əlişir – Allah onu hər dərd-bələdan və pis əməldən hifz eləsin – belə ərz edir ki, söz dürdür, onun dəryası isə könüldür. Və könül irili-xırdalı cəmi fikirlərin mədənidir. Necə ki, dəryadan gövhəri qəvvəs çıxarır və onun qiyməti cövhərinə görə bilinir, könüldəki söz dürrü və nitq şərəfətinə sahib olanın dilində üzə çıxarır və zinətini göstərir” (Nəvai, 1999: 14).

“Mühakimətul-lügəteyn” əsəri Nəvainin digər əsərləri kimi, orta şərq ədəbiyyatı ənənələrinə uyğun olaraq, tövhid, minacat, nət və sultanı mədhiyyə ilə başlayır: insanı nitq və dil şərəfi ilə digər məxluqlardan üstün tutdu, onun dilinin şirinliyini, sözünün şəkərliyini izhar etdi, onun təşəkkürünə, minnətdarlığına və şəhadətinə layiq oldu, – deyə uca Allahın insana verdiyi bu kimi lütfələrini şükranlıqla qələmə alıb. Onun yaratdığı ilk bəni-insanı – Adəmi mədh edir. Daha sonra bu əsəri yazan üçün Allaha yalvarışları edir ki, işini, tarixi missiyasını ləyaqətlə başa çatdırsın. Bunun ardınca, söz haqqında, sözün dəyəri, sözün xisləti haqqında, sözün “əqlə və təsəvvürə” sığmaz çeşidlərindən, dərinliklərindən, zinətindən, bəzək-düzəyindən dürlü ifadələr oxuyuruq. Sözün səs və avazından başqa onun məna tutumundan bəhs edilir. Onun “yetmiş iki növündən bəhs etməklə kifayətlənmək olar”, – deyə yazaraq Adəmdən sonra ilk yaranışdakı yetmiş iki millətə – xalqa işarət edir. Və bu yetmiş iki dilin – xalqın içində onun mənsub olduğu türk dilinin incəlikləri, zənginliyi, çoxçalarlılığı, çoxmənalılığı, bir sözlə, türkcülük ideologiyası, türk ədəbi dil fəlsəfəsi məsələsini təfərrüatı ilə diqqətə yetirməyi qarşısına məqsəd qoyur. Səbəb, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, islamın zühuru, formalaşması ərəb dilinə, daha sonralar fars dilinə meydan verilməsi ilə türkcənin, türk dilinin meydanı bütünlüklə sıxışdırılması idi.

Zaman hər şeyi nizama qoyduğu kimi, böyük və zəngin keçmişi – tarixi olan bir xalqın ədəbiyyatını (tarixin amansız zülmü olaraq yandırılıb məhv edilsə də), fəlsəfəsini, düşüncəsini öz dilində yazmağa fürsət yaratdı. Əmir Teymurun tarixi siyasət meydanında yetişən, milli intibah üçün doğulan Əlişir Nəvai fitrətən fazilliyi ilə qələmini bu yolda məşələ çevirdi. Övliya ədəbli, kübar ədəbiyyatın nümayəndəsi Əlişir Nəvai bu əsəri ilə təkə bir dilin haqqını özünə qaytaran şair, filosof kimi yox, eyni zamanda, siyasət meydanında nüfuz sahibi olan dövlət xadimi kimi söz sahibi oldu. Sözünü, fikrini, düşüncəsini, məqsədini açıqladı və bir ömrü bu dilin ədəbiyyatını yaratmaqla məşğul oldu. Dünya malı başından aşıb daşsa da, var-dövlətdə gözü olmadı. Allahın ona nəsib etdiyi var-dövlətini, ruzi-bərəkətini də xalqının gənc övladlarının təhsilinə xərclədi (məktəblər, mədrəsələr, məscidlər, xeyriyyə evləri, şəfa ocaqları, sufilər ocağı və s. açdı). Türk dilində ədəbi nümunələrin inkişafı, formalaşması və yayılması yönündə böyük işlər gördü. Təkə qələmlə yox, həm də ictimai-siyasi həyatında türk dilinin ədəbi dil meydanında cahan miqyaslı bədii əsərləri və elmi-nəzəri tədqiqatları ilə yerini möhkəmlətdi.

Əlişir Nəvai ərəb dilindən başqa üç dilin funksionallığından söz açır: türk, fars və hind. Bu dillərin mənşəyinin Nuh peyğəmbərin oğlanlarına (Yafəs, Sam və Ham) gedib çatdığını və Nuh peyğəmbərin Yafəsi – türklərin ulu babasını Çinə, Samı – farsların ulu babasını İrandan Turana qədər, Hamı isə Hindistana göndərdiyini yazır. Sonralar hind dili uğursuz və mənasız nitq kimi uğur qazanmayaraq sıradan çıxdığından onun yerinə ərəb dili və yazısı Allahın kəlamına söykənərək yayıldı. Çünki Allahın kəlamı və Peyğəmbərinin (s) hədisləri bu dildə yaradıldı. Türk və fars dili isə öz tarixi taleyini sözünün cövhəri, məqsəd ifadəsi ilə tarixin səhifələrində yüksək yerini tutdu. Şairin bu nəzəriyyəsinə 1925-26-cı illərdə böyük türkoloq alim Bəkir Çobanzadə “Nəvai – dilçi” və “Nəvainin dili və dilçiliyi haqqında” adlı məqalələrində şərh etmişdir. Əlişir Nəvai “Mühakimətul-lügəteyn”də yazır ki, türk sartdan (şəhərdə yaşayan farslara sət deyilib) daha fəhmli və aydın idraklı, xilqəti daha saf və pak məxluqdur. O, türk qövmünün, türk xalqının ilahidəngəlmə – bəxtinə yazılan əqli və elmi

düşüncesinden bəhs edəndən sonra fars sözünün də gücündən, Əmir Xosrov Dəhləvi sözünün, Əbdürrəhman Caminin ruh oxşayan lətafətli sözləri və ruhu yaşadan zərif kəlamlarından da söz açır. Amma, bu iki dilin müqayisəsində türk dilinin üstünlüyünü – məziyyətlərini nədə görür? Bu məntiqinə sübut üçün 100 sözü – feili misal gətirir. Bu sözlərin hər biri iki, üç, dörd, bəzən beş mənə daşdığını izahlarla müqayisə edir.

“Mizanul-əvzan”

Əlişir Nəvainin “Mizanul-əvzan”ı (“Vəznlərin mizanı” və ya “Vəznlərin tərəzisi”) türk xalqları ədəbiyyatındakı şeir vəznlərindən birini – əruzı açıqlayan türkcə yazılmış ilk mükəmməl nəzəri əsərdir. Bir çox elmi-nəzəri, fəlsəfi-estetik fəzilətləri ilə məşhur, əruz elminə dair yazılmış əsərlərə ilkin örnək və ənənələrə söykənən təkmil mənbə kimi günümüzdə də mütəxəssislər tərəfindən müraciət edilir.

Əlişir Nəvai “Mizanul-əvzan” əsərini yazmaqla türk dillərinə yad olan əruzı milliləşdirməyə çalışmışdır. Əsər üzərindəki araşdırma aşağıdakı məsələlər kontekstində açılır:

1. *Risalədə yalnız əruz elmindən bəhs edilir və türkcə yazılıb.*
2. *Əruz elmi türk şeiriyyətinin əsasında şərh olunur.*

3. *Əsərdə əvvəlki ədəbiyyatşünas ustadların əsərlərinin adlarını ehtiramla çəkir, mükəmməl mənbələrdən də faydalandığını unutmur.*

Ədəbiyyat nəzəriyyəsi, əruz elmi məsələlərinə həsr olunan “Mizanul-əvzan” əsəri, eyni zamanda, ümumtürk ədəbi nəzəriyyə tarixində özünəməxsus yeri olan elmi risalədir. Doğrudur, bu risalə yazılana qədər və müəllifin – Əlişir Nəvainin yaşadığı dövrdə həm ərəb, həm fars, həm də türkcə (*türkcə yazılmış ədəbiyyat nəzəriyyəsinə aid kitablar nəzərdə tutulur*) əruzdan bəhs edən elmi xarakterli əsərlər vardı. Əvvəlki əsərlərin məziyyətləri və üstəgəl türk şeirinin mükəmməl bünövrəsi əsasında yazılmış bu əsərdə türk şeiriyyətinin rəsmi əruzə münasibəti məsələsi ilk dəfə türkcə yazılıb, nəhayət, mükəmməl elmi əhəmiyyətə malik fikirlər, yeniliklər ortaya qoyulub. Əlişir Nəvai “Mühakimətül-lügəteyn” əsərində bildirir ki, “Mizanul-əvzan” bəhrlərində qəvvaslıq elədim, o meyar üçün Nəsirə Tusidən izn aldım” (Навоий, 2011,10-ж: 527) (Nəsirəddin Tusinin “Meyarul-əşar” adlı əruz nəzəriyyəsinə aid əsəri nəzərdə tutulur). Ədəbiyyatşünas alim, böyük mütəfəkkir bu bəhrlərin xüsusiyyətlərinin yaradılması ilə bir sırada onlardan hansılarının ərəb, hansıların əcəm və türk şeiriyyətlərində daha çox istifadə olunmasını, eyni zamanda, müasirləri tərəfindən yaradılan yeni bəhrlər haqqında öz fikirlərinin nəticəsini ortaya qoymuşdur.

Əsər tövhidlə başlayır. “Kamil” həmd və “vafir” şükür yaradana ki, insan xilqətinin beytini nəzmin dörd ünsür rüknü ilə düzdü. Bu beyt rüknünü nəzm əhlinin sağlam təb və doğru düşüncəsi iki misra ilə mənzum etdi. “Cədid” tərif və “qərib” alqış o Nazimə ki, aləm əhlinin intizamı üçün şəriət tərəzisini ədalət vəznə ilə rast gətirdi. Ta bu doğruluq həşr tərəzisinə imdat etsin (Nəvai, 2006: 21). Əsərdən gətirdiyimiz bu sətirlərin elmi şərh belədir: Əlişir Nəvai əruz terminlərindən (kamil, vafir-bol, cədid-yeni, qərib-yaxın) istifadə edərək böyük yaradana yalvarış-duasını bəyan edir. İnsanın od, su, torpaq və havadan yaranması fikrini beytin dörd hissəsi – rüknü (sədr, ibtida, əruz və zərb) ilə müqayisə edir. Yəni insan dörd ünsürdən yarandığı kimi, beyt də dörd rükndən yaranmışdır. İnsanlıq qadın və kişidən ibarət olduğuna görə beyt də iki misradan təşkil edilir.

Bu giriş-tövhidən sonra “Allah mülkünü əbədi, ömrünü uzun və dövlətini daimi eləsin” deyən Sultan Hüseyn Bahadırxanı (Bayqara – nəzərdə tutulur) mədh edir. Bayqaranın da söz əhli olduğuna işarə edərək “hər növ nəzm babında təlim və tərbiyələri və hər sinif şeir üslubunda idrak və qüvvətləri ilə ki, əcəm şairləri və fars füsəhası hər hansı üslubda söz gəlininə cülvə və bəzək vermişdilər. Türk dili ilə qələm sürdüm. Hər qaydada ki, mənə gözəllərinə zinət və bəzək vermişdilər, cığatay sözləri ilə bəzədim” (Навоий, 2011,10-ж: 539; Nəvai, 2006: 21). Ağah Sirri Ləvənd “Əlişir Nəvai” adlı tədqiqatında yazdığı kimi, “Məcalis”də türkcə yazan şairlərə “türkcə” deyən, türk dilindən əsas olaraq bəhs edərəkən “türki” və “türkcə” deyən ifadə edərəkən Nəvai, burada “cığatay lafzı (danışığı, sözləri –

A. Ü.) deməklə danışığındakı ədəbi ləhcəni adlandırmış olur” (Levend, 1968, IV c.: 113-118). Əlişir Nəvai bir çox əsərlərində (“Nəzmul-cəvahir”, “Lisanut-teyr” və s.) təvazökarcasına yazdığı fikirlərinə bu əsərində də rast gəlirik. Toxunduğu məqam belədir: Bu mövzuda indiyə qədər yazılmışdı, mən isə türkcə yazmaq qərarına gəldim. Əslində, müəllif elmi-nəzəri zərurətdən doğan ehtiyacı orijinal əsər kimi meydana qoyur: sözlərin, səslərin, ahənginin ölçü-biçimini tərəzidə nizamlamaq, haqq fəhmidir. Əruz vəzninin elmi-nəzəri bazası haqqında onun taleyinə müyəssər olan bu qismətini alqışlayır. Girişdə Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”çilik ənənəsinin davamçısı, məşhur şair, dörd divanı ilə də məşhur olan Əmir Xosrov Dəhləvini öyür. Onun şöhrətini ən gözəl sözlərlə bəzəyir, beytlərinin sayı 18 minə yetən kəlam sahibi şairin məharətli, kamallı, dərin təb və incə xəyallı olduğundan çox bəhrdə şeir deyibdir. Onun idrakı qarşısında heyrətə düşmüşdülər. bəlkə də paxıllıq edirdilər, – deyə qürurunu gizləmir. Çünki Əmir Xosrov Dəhləvi (1253-1325) Hindistanda doğulub-böyüsə də, atası Türküstan türklərindən olub, Yaminiddin Əbul-Həsən Əmir Xosrov ibn Əmir Sayfiddin Mahmud Dəhləvinin ata-babaları Şəhrisəbzəndirlər (qədim Keş şəhəri), moğolların istilasına zamanı Hindistandakı türk sülalələrinin hökmranlıq etdiyi torpaqlara getmişdilər. Sonra əsərə niyə “Mizanul-əvzan” adı qoymasından bəhs edən sətirlər gəlir: “Şeirin bəhr və vəznlərinə, nəzmin qanun və ölçülərinə mail olduğundan əruz elminə bu müxtəsər ithaf olundu və ona “Mizanul-əvzan” adı qoyuldu” (Levend, 1968, IV c.: 23).

Ümumiyyətlə, Əlişir Nəvai bütün əsərlərinin adının mənası və səbəbini, tarixini açıqlayır, əksər əsərlərində rübai şəkildə təqdim edir (doğrudur, bu əsərində əruz elminin tarixindən bəhs edəndən sonra bir cümlə fikrini bəyan etmişdir).

Türk dilində ilk dəfə əruz elminin nəzəriyyəsinə dair əsəri qələmə aldığı yazsa da, bu barədə özündən əvvəl və yaşadığı dövrdə ərəb, fars və türkcə yazılmış elmi mənbələrə istinad etdiyini, onlardan xəbərdar olduğunu da qeyd edir. Nəvai dövründə türk dillərində əruz haqqında yazan müəlliflərin adları tədqiqatçıların diqqətində olsa da, bu məsələni – türkdilli əruzun nəzəri xüsusiyyətlərini geniş və ətraflı şəkildə ilk dəfə Əlişir Nəvai və bundan az sonra isə digər böyük özbək alimi və şairi Zahirəddin Məhəmməd Babur araşdıraraq sistemləşdirmişdir. Şair əsərin sonuna yaxın, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi əruz əhlindən xahiş edir ki, “əsərin hansı səhifəsində qeydə ehtiyac olarsa, qələmləri ilə düzəlişlərini etsinlər” (Навоий, 2011,10-ж: 584). “Mizanul-əvzan”ın yazılışından 30-31 il sonra Hindistanda Böyük Türk İmperiyası yaratmış Zahirəddin Məhəmməd Babur “Əruz risaləsi” (1523-1525) adlı türkcə əruz elminin nəzəriyyəsinə aid bir əsər yazır. Əruz elminin nəzəri cəhətdən mükəmməl işləyən Zahirəddin Məhəmməd Babur türk əruzunun təbiəti, təkmilləşdirilməsi və şeirin rüknlərinin – əruzun 272 vəznə və 21 bəhrinin elmi şərhini vermişdir. Əlişir Nəvainin “Mizanul-əvzan” əsəri haqqında isə fikrini belə açıqlamışdır. “Nəvai... “Mizanul-əvzan” adlı əruz risaləsini bitiribdir, ancaq bunun tənqid ediləcək tərəfi çoxdur. İyirmi dörd rübai vəznin dörd vəznində səhv etmişdir. Bəzi bəhrlərin də vəznində yanlışdır, əruzla məşğul olan şəxslərə bu yanlışlıqlar məlumdur” (Бобур,1989: 154).

Görkəmli dilçi alim Bəkir Çobanzadə Əlişir Nəvainin dilçilik elminə dair görüşlərini iki məqaləsində – “Nəvai – dilçi” (Ülvi, 2012: 20-28) və “Nəvainin dili və dilçiliyi haqqında” (Ülvi, 2012: 20-28) adlı araşdırmalarında təhlil etmişdir. Birinci məqaləsində o, qeyd edir ki, “Türk dilinin dörd böyük müdafiə olmuşdur ki, bunların birincisi, “Divani-lügət-it-türk”ün sahibi Mahmud Kaşğaridir; ikincisi “Ğaribnamə” sahibi Şeyx Aşiq Paşa, üçüncüsü Nəvai və dördüncüsü “Məsirəül-ülüm” namındakı sərfin sahibi Bərgəməli Qədridir” (Əlişir Nəvai Azər. ədəbiyyatşünaslığında, 2009: 72).

Daha sonrakı sətirlərə də nəzər salmaqla klassiklərimizin tədqiq və təsdiqlərində Nəvainin böyük nəzəriyyəçi olduğu qədər, dərin biliklərə qabil bir dilçi olduğunu göz önünə gətirmək istərdim. “Nəvainin dilə aid sətirlərində iki dürlü baxış vardır: Bir – afaqı (obyektiv), iki – qandəvi (normativ). ... Kəmal cəsarətilə deyə biliriz ki, Nəvainin bu sürətlə türk dilini təhlil etməsi – dini müqəddəməsi kənarə buraxılacaq olursa - onun tam mənasına bir dilçi olduğunu meydana çıxarır. Bizim bildiyimizə görə, türk xalqı olalıdan bəri böylə yalnız iki dilçimiz olmuşdur Mahmud Kaşğari və Əlişir Nəvai”

(Əlişir Nəvai Az. ədəb, 2009: 72).

“Səb’at əbhur”

Dilçilik elminin qanun-qaydalarını mükəmməl bilən Əlişir Nəvainin ərəb dilinə dair yazdığı “Səb’at əbhur” (Xacənov, 1981) adlı əsərinin özünəməxsus özəllikləri vardır (Xacənov, 1974). “Səb’at əbhur” əsəri ərəb dili lüğətşünaslığı – izahlı lüğət məzmununda yazılmış bir əsərdir (Yusupova, 2013: 185). Əsərin yazılış tarixi haqqında dəqiq məlumat yoxdur. Əlişir Nəvai yaradıcılığının dərinliklərinə endikcə, onun təkcə türk dili uğrunda mübarizəsi deyil, fars dilində yaratdığı “Divan” və digər əsərləri deyil, həm də islamın türk dilində bədii və elmi şəkildə təbliği sahəsində böyük xidmətləri danılmazdır. Dahı mütəfəkkirin yaradıcılığının bu izləri orta əsr islam ədəbiyyatı tarixi səhifələrinə də həkk olunmuşdur. “Qurani-Kərim”in, Peyğəmbər (s) hədislərinin ərəb dilindən fars, türk dilinə tərcümə məsələsi böyük miqyaslı bir iş olduğundan lüğətə, xüsusən də izahlı lüğətə o zamanlar nə qədər böyük ehtiyac olduğunu dövrün ab-havasını bilənlərə məlumdur. “Səb’at əbhur” (“Yeddi dəniz”) əsəri bu məsələnin bariz nümunəsidir. “Səb’at əbhur” əsəri klassik ərəb dilinin izahlı lüğətini, Şərq ədəbiyyatı nümayəndələrinin yaradıcılığı haqqında mühüm mənbələri, ərəb filologiyasının formalaşması prosesini – lüğətnəfislik təcrübələrini öyrənmək üçün də əhəmiyyətlidir. Lüğət məqalələrində sözlər isim, sifət, feil, məsdər, feil formaları şəklində istifadə edilmişdir.

İlk olaraq, Əlişir Nəvai bu əsərini nə üçün “Səb’at əbhur” adlandırıb? Çox sadə səbəb: “Səb’at əbhur”u (“Yeddi dəniz”) yeddi ərəb lüğət kitabına istinadən hazırlamışdır:

1. Cövhərinin (Javxarinin) “Səhah” izahlı lüğəti; 2. Sağaninin “Təkmilə” lüğəti; 3. Zəməxsərinin “Kəşşaf” əsəri – “Quran”ın təfsiri; 4. İbn Hacibin qrammatikaya aid “Müfəssəl”inin iki müqəddiməsi və şərhləri; 5. Yenə də İbn Hacibin qrammatikaya aid “Müfəssəl” iki müqəddiməsi və şərhləri (Əlişir Nəvai 4 və 5-ci sıranı bir kitab üzərindən hesablayıb – A.Ü.); 6. “Ğərayibul-hədis” – hədislərdəki çətin sözlərə aid hazırlanmış lüğətlər; 7. Müxtəlif müəlliflərin lüğətləri, “Divan”, risalə və başqa əsərlərin şərhləri. Bunlar şərti olaraq bir kitab hesab olunaraq “Zəvaid” adlanır.

Cövhəri, Sağani və Zəməxsəri kimi alimlərin ərəb leksikoqrafiyasının formalaşmasında xüsusi rolları olmuşdur. Lüğətin strukturu, əsasən, sözlərin kök sistemi əsasında təşkil edilib. “Səb’at əbhur”da 8609 lüğət məqaləsi daxil edilmişdir. Lüğət məqalələrinin əsas köklərini təşkil edən sözlər – “Yeddi dəniz” üçün mənbə olan “Səhah”dakı 40.000, “Təkmilə”dəki 20.000, “Kəşşaf”, “Müqəddimə” və “Zəvaid”dəki cəmi 60.000 söz olur. “Səb’at əbhur”da Əlişir Nəvainin özünün tərtib etdiyi sözləri 2712 lüğət məqaləsinə daxil etmişdir. Əlişir Nəvai bu kitablardan – lüğətlərin hər birindən istifadə etməklə yanaşı, onların qarşılıqlı müqayisəsini də aparmışdır, tədqiqatə cəlb etdiyi kitablardakı söz izahlarını özünün “Səb’at əbhur”da hazırladığı sözlər ilə qarşılaşdırıb. Əlişir Nəvai “Kəşşaf”dan sözləri və onların mənalərini olduğu kimi götürüb, amma izahların qrammatik düzülüşündə fərqlər var. “Səb’at əbhur” leksikasının əsas qismini üç hərfli söz kökləri təşkil edir. Bu söz kökləri 6451 lüğət məqaləsindən ibarətdir. Sayına görə ikinci yeri 2056 lüğət məqaləsində isə dörd hərfli söz kökləri tutub. İki hərfli söz kökləri cəmi 5 lüğət məqaləsində var. Beş (94 lüğət məqaləsi), altı (1 lüğət məqaləsi), yeddi hərfli (2 lüğət məqaləsi) köklərdən düzəldilmiş sözlər işlək və hamısı ərəb dilində çox istifadə olunan sözlərdir.

“Zubdətut-təvarix”

Əlişir Nəvai “Zubdətut-təvarix” (“Tarixi hadisələrin qaymağı” və ya “Seçilmiş salnamələr”) başlığı altında iki tarixi əsər yazmışdır: “Tarixi-ənbiya və hükəma” (“Peyğəmbərlərin və müdriklərin (filosofların, alimlərin) tarixi”) və “Tarixi-müluki əcəm” (“Əcəm hökmdarlarının tarixi”). Əlişir Nəvai “Mühakimətul-lüğətəyn” əsərində yazır: “Xəmsə” məşğuliyyətindən fərağat tapandan sonra təxəyyülümün yüyürək atını sultanların tarixi çölünə çapmışam. Çün namələrin qaranlıq zülmətindən “Zubdətut-təvarix” ifadəsini düzmüşəm, sultanların ölgün adlarını bu dirilik suyu ilə durğuzmuşam”

(Навоий, 2011,10-ж.: 512-537; Nəvai, 1999: 40). Agah Sirri Ləvənd Əlişir Nəvainin yaradıcılığından bəhs edən dörd cildlik monoqrafiyalardan birini “Divanlar ile “Hamse” dışındaki eserler” adlandırmışdır. IV cilddə öz əksini bu əsərin giriş ümumiləşdirməsində “Tarixlər: “Tarixi-ənbiya və hükəma”, “Tarixi-müluki əcəm” və “Zubdətut-təvarix” (Levend, 1968: 4) kimi təqdim etmişdir, hətta mündəricatda da belə sıralama ilə verir. Amma təhlil zamanı o, yalnız “Tarixi-ənbiya və hükəma” və “Tarixi-müluki əcəm” əsərlərinin şərhini vermişdir. Akademik Əziz Kayumov “Dilgüşə təkrarlar və duyğulu şeirlər” adlı əsərində “Zubdətut-təvarix”i eynilə, Agah Sirri Ləvənd kimi təqdim edir: mündəricatda adını yazmış, ardınca heç bir aydınlıq gətirmədən “Tarixi-ənbiya və hükəma” və “Tarixi-müluki əcəm” əsərlərindən bəhs etmişdir. Yeri gəlmişkən, akademik Əziz Kayumov bu əsərləri “ümumi tarix kitablarının başlanğıc bulaqları” (Каюмов, 2011: 234) adlandırmışdır.

Əlişir Nəvainin “Zubdətut-təvarix” adlı əsəri hələlik elmə məlum deyil və ya tapılmayıb. Məlumdur ki, dahi şair həm də bilikli bir tarixçi idi. Atabek Jurabayev “Nəvai və tarix” (Жўрабоев, 2016: 8) adlı kitabında tarixçi Xandəmirin Əlişir Nəvai haqqında yazdığı risaləsindən sitat göstərir: “... o dövrdə iki qısa tarix vardı: biri peyğəmbərlər haqqında, digəri əcəm padşahların əhvalları haqqında. Bu iki qiymətli nüsxədə maraqlı hekayələr və gözəl rəvayətlər yazılmışdır”. Beləliklə, yekun olaraq deyə bilərik ki, Əlişir Nəvainin “Tarixi-ənbiya və hükəma” və “Tarixi-müluk əcəm” əsərləri elmə “Zubdətut-təvarix” kimi ümumiləşdirilmiş başlıqda təqdim edilir. Yəni onun “Zubdətut-təvarix” adlı ayrıca əsəri olduğu məlum deyil. Əlişir Nəvainin tarixi mövzulu “Tarixi-ənbiya və hükəma” (Навоий, 2011,8-ж.: 712) (“Peyğəmbərlərin və müdriklərin (filosofların, alimlərin) tarixi”) adlı əsəri, əslində, din tarixinə dair bir salnamədir. Əsər peyğəmbərlərin tarixi və müdriklərin (filosofların, alimlərin) həyatından, hədislərə və müxtəlif tarixi mənbələrə istinadən nəsr şəklində yazılmış hekayətlərdən ibarətdir və 1485–1488-ci illərdə qələmə alınmışdır.

“Tarixi-ənbiya və hükəma”

Adından da görüldüyü kimi, əsərin məzmunu iki hissədən ibarətdir: Ənbiyə – peyğəmbərlik tarixi və peyğəmbərlər və Hükəma – müdriklərin (filosofların, alimlərin) tarixi və onlar haqqında. Əsərin orijinallığı, məna dərinliyi ilə bərabər, gözəl məziyyətlərindən biri də odur ki, qələmə aldığı bütün tarixləri və tarixi hadisələri, hekayətləri “Quran-Kərim”dən götürdüyü ayələrlə əsaslandırılmış, istinadı məhz müqəddəs səmavi kitabımıza bağlamışdır. Əlişir Nəvai “Tarixi-ənbiya və hükəma” əsəri, onun tarixə yanaşım tərzinin orijinallığı, gözəl məziyyətləri seçib təqdim etmə bacarığı, nəsihətimiz hekayətlərlə anlaşıqlı məzmununda yazılmışdır. Əsər sadə və aydın bir dildə, rəvan və səlis üslubda yazılmış, maraqlı və təsirli şəkildə rahat oxunur. Əsərdə çox sayda seçilmiş dini və tarixi mənbələr arasında ən çox inanılmış (etibarlı) rəvayət və hekayətlərə isnad edilmişdir. Hətta, yeri gəldikcə, mübahisəli məsələlərə öz münasibətini bildirib. Tarixçi alim Əlişir Nəvaini bu əsəri yazmağa vadar edən səbəb nə olmuşdur? Məlumdur ki, Əlişir Nəvai zamanında belə mövzular ərəb və ya fars (az miqdarda olsa da) dillərində əlyazmalar vasitəsilə geniş yayılmışdır. Amma sadə türk xalqı arasında bu ibratimiz hekayət və hədislər yalnız şifahi şəkildə yaddaşlara ötürülmüşdür. Əlişir Nəvai məhz bu boşluğu doldurmaq məqsədilə belə salnaməni – “Tarixi-ənbiya və hükəma” əsərini türkcə yazmağı qarşısına məqsəd qoymuşdur. Təbii ki, əsərdə rastlaşdığımız hədislərin və hekayətlərin əksəriyyəti müxtəlif kitablarda bəzən oxşar, bəzən də müxtəlif səpkidə bu gün geniş yayılmışdır. Əsər töhvədlə başlasa da, sonra birbaşa ilk olaraq Adəm Atanın (ə) yaradılışı, daha sonra Şeytanın Yaradan dərğahından qovulması, ondan sonra isə Adəm ata və Həvva ananın yer üzünə endirilməsi haqqında rəvayətlərə əsaslanan hekayətlər təqdim olunur: “Adəm (ə) Allah yaratmışdır. Təxəllüsü (künyəsi) “Bəşər ol”dur, ləqəbi isə “Səfiullah”dır (Навоий, 2011,8-ж.: 539). Allah-Təala Adəmi yaratmaq istərkən Cəbrayıl mələyi bir ovuc torpaq gətirmək üçün Yer üzünə göndərir. Lakin Yer üzünü ona deyir: Mən sənə məndən bir şey əskilməyindən Allaha sığınırım, bunun üçün sənə bir şey verə bilmərəm. Beləliklə, Cəbrayıl mələk Allahın hüzuruna qayıdaraq Yerə bir miqdar (ovuc) torpaq verməkdən imtina etdiyini və bu işdə Ona sığındığını xəbər verir. Cəbrayıl mələkdən sonra Mikayıl mələk Yer üzünə enir və o da bir ovuc torpaq ala bilmədən əliboş Allahın hüzuruna qaydır. Ondən sonra bir ovuc torpaq gətirmək üçün İsrəfil mələyə hökm verdi. Yer üzünü ona da eyni qaydada torpaq vermədi. Bu üç mələkdən sonra dördüncü

mələk – Əzrayıl bir ovuc torpaq üçün Yer üzünə enir və o da Yer üzündən eyni sözləri eşidincə, “Mən də Allahın əmrini yerinə yetirməməkdən Ona sığınırım”, – deyib Yer üzündən bir miqdar torpaq götürüb, Allah-Təalanın əmri ilə behiştə (cənnətə) gətirir. Uca Allah Adəmi həmin torpaqla və yağmur suyu ilə yaratdığı hekayət diqqətə yetirilir.

“Tarixi-müluki əcəm”

Əlişir Nəvainin “Tarixi-müluki əcəm” (Навоий, 2011,8-ж.: 604-649) (“Əcəm hökmdarlarının tarixi”) adlı nəsr əsərini 1488-ci ildə yazmışdır. Ağah Sırrı Ləvənd bu əsərin yazılışı haqqında sadə və maraqlı bir fikir yazmışdır: “Nəvai zamanını boş keçirməyə heç razı olmamış, boş olduğu günlərdə də tarix üzərində dənəmələr etmişdir” (Levend, 1968, IVc.: 240). “Tarixi-müluki əcəm” əsərinin əsas mövzusu əcəm hökmdarları tarixini sülalələrə istinadən dörd hissəyə bölərək tarix təsvirini vermişdi – Pişdadilər, Keyanilər, Eşqanilər, Sasanilər. Əlişir Nəvai bu sülalələr içərisindən hakimiyyət taxtında bir-birinin ardınca (tarixi xronologiyaya əsasən) əyləşən padşahların hər birinin tərcümeyi-halı kontekstində bir hekayət və hekayətin sonunda dörd misralıq bir şeir parçası vermişdir. Əsər “Bismillah” duası ilə açılaraq, müqəddiməsiz halda birbaşa mövzuya – əsas mətnə başlayır: “Əcəm tarixində fars səltənəti dörd təbəqədə göstərilib. Birinci təbəqə Pişdadilərdir və onlar on bir kişidir ki, ilk səltənət taxtında oturublar. Səltənət taxtında ilk olaraq Kəyumərs əyləşmişdi”. Bu, Nəvainin əsərə giriş olaraq başladığı cümlələrdir.

İlk olaraq, *Pişdadilər sülaləsi* haqqında qısa bir məlumat – hekayət verilir və şeirlər tamamlanır. Qısa məlumatda nədən danışılır? Əlişir Nəvai qədim əcəm şahlarının tarixini bəyan edərkən Şərq tarixnəvislik ənənəsinə söykənmiş, xeyli sayda mifoloji personajları tarixi şəxslər obrazında zikr edib. Pişdadilər sülaləsindəki şəxslərin əksəriyyəti əfsanəvi şəxslərdir (Навоий, 2011,8-ж.: 697-701).

Birinci təbəqə (Навоий, 2011,8-ж.: 604-610): *Pişdadilər* – sülaləsindən 11 padşah tarixə məlumdur və Hüşəng, Təhmuraz, Cəmsid, Şəddad və Şədid, Zöhhak, Firudin, Mənuçöhr, Novdar, Əfrasiyab, Zob, Qırşasb.

İkinci təbəqə (Навоий, 2011,8-ж.: 610-620): *Kəyanilər* – bu sülalədə doqquz kişi səltənət taxtında oldu: Keyqubad, Keykavus, Keyxosrov, Luxrasb, Quştasb, Bəhmən, Humay, Dara, Dara ibn Dara, İskəndər (Bəzən İskəndəri də onlardan hesab edib on kişi sayıblar). *İskəndər (İskandar)* – Əsli-nəsli haqqında fikirlər çoxdur. Bəziləri Daranın oğlu olduğunu yazır, bəzələrinə görə, Makedoniya padşahı II Filipin oğlu olub. “Divanul-nəsəb” kitabında göstərilir ki, İskəndər Hürmüz Ruminin oğludur –Hürmüzün atası ibn Lafti ibn Yunan ibn Topax ibn Efəs ibn Nuhdur. Və ömrünün min altı yüz olduğu yazılıb. Zülqərneyn onun təxəllüsüdür. O zamanlar min ilə bir əsr deyərmişlər. Atası öldürüldükdən sonra taxta çıxıb, qısa vaxt ərzində dövlətinin ərazisini çox genişləndirib. İskəndər haqqında çox əsərlər yazılıb. Onun haqqında Həzrət Şeyx Nizaminin “İskəndərnamə”, Əmir Xosrov Dəhləvinin “İskəndərin aynası” və özünün yazdığı “Səddi-İskəndər” dastanlarındakı məlumatların müqayisəsini yazıb. Ortadakı fərqləri də yazır. Səmərqəndin, Herat və Mərvin İskəndər tərəfindən bina edildiyini yazmışdır. (Herat şəhərindəki İskəndər qalası (buna bəzən Ərk qalası, Herat qalası da deyilir) əfsanəvi bir abidə kimi bu gün də insanlar tərəfindən heyranlıqla ziyarət edilir – A.Ü.).

Üçüncü təbəqə: (Навоий, 2011,8-ж.: 620-622) *Eşqanilər* – bu sülalənin hökmdarlarının sayı müxtəlif mənbələrdə müxtəlif sayda yazılıb. Əlişir Nəvai bu əsərində onlardan on beşi haqqında yazıb: Eşq ibn Dara, Şapur ibn Eşq, Bəhram ibn Şapur, Yəlaş ibn Bəhram, Hörmüz ibn Yəlaş, Anuş ibn Yəlaş, Qudarz ibn Uygur, İran ibn Yəlaş, Nərsi ibn Qudarz, Hörmüz ibn Yəlaş, Firuz ibn Hörmüz, Xosrov ibn Firuz, Yəlaş ibn Firuz, Yəlaş ibn Yəlaş, Ərdivan ibn Yəlaş.

Dördüncü təbəqə: *Sasanilər* (Навоий, 2011,8-ж.: 623-646) – Əlişir Nəvai “Əcəm hökmdarlarının tarixi” əsərinin dördüncü təbəqəsini Sasanilər sülaləsi təşkil edir. Nəvainin yazdığına görə, Sasanilər 226-cı ildən VII əsrin ortalarına (651-ci ilə qədər) qədər hökmdarlıq taxtında olublar. Sasani hökmdarları

özlərini *şahanşah* (yəni *şahların şahı*) adlandırbılar. Onların adlarını 28-dən 32-yə qədər saymaq olar. Əlişir Nəvai onların çoxu haqqında məlumat verir: Ərdəşir Babək, Şapur ibn Ərdəşir, Hörmüz ibn Şapur, Bəhram ibn Hörmüz, Bəhram ibn Bəhram, Bəhram ibn Bəhram ibn Bəhram, Nərsi ibn Bəhram, Hörmüz ibn Nərsi, Şapuri Zaləqtaf, Ərdəşir ibn Hörmüz, Şapur ibn Şapur, Bəhram ibn Şapur, Yəzdigird ibn Bəhram, Bəhram ibn Yəzdigird, Yəzdigird ibn Bəhram, Hörmüz ibn Yəzdigird, Firuz ibn Yəzdigird, Yəlaş ibn Firuz, Qubad ibn Firuz, Nuşirəvan Adil ibn Qubad, Hörmüz ibn Ənuşirəvan, Bəhram Çubin, Xosrov Pərviz ibn Hörmüz, Şiruyə ibn Xosrov, Ərdəşir ibn Şiruyə, Şəhrirad, Turanduxt, Azərmduxt, Kəsra Mehricis.

Əlişir Nəvai bu əsərində üç qadın hökmdar haqqında da yazır: Kəyanilərin altıncı hökmdarı Humay – Human hökmdarı Bəhmənin xanımı olub, şah vəfat edəndən sonra taxta çıxmışdı. İkinci qadın hökmdar Sasanilərin 27-28-ci hökmdarları Turanduxt və Azərmduxtdur. Şair onların taxta çıxmalarını və hökmdarlıq dövrü ilə bağlı maraqlı fikirlər yazmışdır. Bu iki qadın şah bacı idilər. 23-cü padşah Xosrov Pərvizin qızları idi. Ümumiyyətlə, “Əcəm hökmdarlarının tarixi” əsərində altmış üç padşah haqqında altmış beş hekayət və yüz otuz altı beyt şeir nümunəsindən istifadə olunub (şeirləri belə qruplaşdırıla bilər): doxsan dörd beyt bütün mətn boyu ara-sıra uyğun mövzulara yazılıb, səkkiz beyt ikinci təbəqənin, on beyt üçüncü təbəqənin sonunda və son təbəqənin axırında əlli beyt (100 misra) məsnəvi yazıb.

Əsərin “Xatimə” sindəki əlli beytlik məsnəvi Sultan Hüseyin Bayqara (Навоий, 2011,8-ж.: 646-649) ya ithaf olunaraq, Sultana müraciət tərzində yazılmışdır. Onun ədalətini və səxavətini, yüksək insani keyfiyyətlərini, elmin-sənətin inkişafına yaratdığı şəraiti, bu kimi xeyirxahlıqlarını mədh edib. Şahı gövhərlərlə müqayisəyə gətirərək ona ithaf etdiyi “Nəzmul-cəvahir” (Навоий, 2011,8-ж.: 647) əsərini yazdığını xatırladır.

Nəticə

Mütəfəkkir Əlişir Nəvainin dilçi alim kimi dilçilik tarixində də xüsusi yeri vardır. O, doğma ana dili ilə yanaşı fars və ərəb dillərini, hətta hind dilini də mükəmməl bilməmişdir. Bu əsərlər həm elmi-nəzəri yükü, həm də islamdan sonra türk dilinin yenidən formalaşmasında tarixi əhəmiyyəti olaraq öz aktuallığını saxlamışdır.

Tarixçi alim kimi, “Zubdətut-təvarix” başlığı altında yazdığı “Tarixi-ənbiya və hükəma” və “Tarixi-müluki əcəm” hər iki tarixi əsərində Adəmin yaranışından ta öz yaşadığı dövrün şahına qədər insan cəmiyyətini göz önündə canlandırır, tarixi hekayət və rəvayətlərlə gerçək dünya toplumunu nizama düzür.

Əlişir Nəvai bədii əsərləri ilə yanaşı, təkcə dil-ədəbiyyat nəzəriyyəçisi və tarixçi alim kimi yox, həm də təzkirəşünas, biblioqraf, ilahiyatçı, sənədsünas alim olaraq elmdə, ədəbiyyatda, tarixdə zirvədədir.

Qaynaqlar

Əlişir, Nəvai. (2009). Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında (məqalələr) hazırlayan Almaz Ülvi.– Bakı, “Qartal”, 360 s.

Levend, Agah Sırrı. (1968). Ali Şir Nevai. Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler: IV cilt. , Ankara, s.113-118.

Nəvai, Əlişir. (1999). Mühakimət ül-lügəteyn. Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırın Kamil Vəli. Bakı, Yurd, s.14.

Nəvai, Əlişir. (2006) Mizan ul – övzan // Cığataycadan çevirən T.Quliyev. – Bakı, “Nurlan”, 149 s. s.21.

- Ülvi, Almaz. (2012). Klassiklerimiz Bəkir Çobanzadənin araşdırmalarında. – “Türk xalqları ədəb-ı” dərgisi, s.20-28.
- Ülvi, Almaz. Əlişir Nəvainin əsri və nəsrı (elmi-filoloji və dini-təsəvvüf əsərləri (monoqrafiya) // elmi red. və ön söz müəllifləri: ak.İsa Həbibbəyli və prof.Şöhrət Siracəddinov (Özbəkistan). – Bakı, “Elm və Təhsil”, 2023. – 582 s.
- Yusupova, Dilnavoz. (2013) Узбек мумтоз адабиёти davri]. – Тошкент, “Akademnashr”, bet.185.
- Бобур, З.М. (1989) Бобурнома // нашрга тайерловчи Порсо Шамсиев. – Тошкент, Юлдузча, , - бет.154.
- Каюмов Азиз. (2011). Дилкушо такрорлар ашъорлар. – Тошкент, “MUMTOZ SO'Z ”, . – 272 бет (б.234)
- Навоий, Алишер. (2011). Тарихи анбие ва ҳукамо / Тўла асарлар тўп, 10 ж-лик, 8-ж. – Т.: – бет.712.
- Навоий, Алишер. (2011). Муҳокамат ул-луғатайн. 10-ж.лик, 10-ж. – Т.:, В.526-527.
- Ҳасанов, Батырбек. (1981). Алишера Навоийнинг “Сабъат абхур” луғати – Т.: “Фан” нашриети.
- Жўрабоев Отабек. (2016). Навоий ва тарих: рисола /–Тошкент, “Тамaddon” нашриёти, й. – 40 б. (бет.8).

HAREZM'İN BAŞKENTİ ÜRGENÇ VE ME'MUN AKADEMİSİ (1005-1017)

The Capital of Khorezm Urgench and Memun Akademy (1005-1017)

Arazgul REJEPOVA

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Tarih Bölümü, Ankara/ TÜRKİYE,
gulrecepova99@gmail.com

Özet

Harezmi, günümüzde Özbekistan topraklarının Harezmi vilayetini ve Türkmenistan topraklarının Daşoğuz vilayetini kapsamaktadır, özellikle de Harezmi'nin bilinen başkenti Ürgenç şehri Türkmenistan'ın Daşoğuz vilayetinin günümüz tabiri ile Köhne Ürgenç topraklarında yer almaktadır. Harezmi, Orta Asya tarihinin önemli siyasi ve kültürel merkezlerinden biridir ve eskiden, şu anki durumundan daha geniş topraklara sahip olduğu bilinmektedir. Bu topraklarda hüküm süren hükümdarlar Hârizmşahlar olarak anılmaktadır ve bilinen 4 hanedanın hükümdarlığına ev sahipliği yapmıştır. Harezmi'nin başkenti 995 senelerine kadar Kât şehri olmuştur, fakat Sâmânîlerin (819-999) desteği ile Harezmi'e hâkim olarak tayin edilen Me'munoğulları hanedanı, tarihi milattan öncesine dayanan Afrigoğulları hanedanına son vererek Harezmi'nin başkentini ilk defa Ürgenç'e taşımaktadır. Ürgenç şehri tarihi kaynaklarda Gürgenç olarak da bilinmektedir ve 1645 senelerine kadar Harezmi'nin başkenti konumundadır. Bu tarihler sonrasında Ürgenç şehri harabe vaziyetinde olup, Hive yakınlarında bir şehir kurulmuş ve yeni şehre Ürgenç adı verilmiştir. Bu sebepten ötürü de eski Ürgenç toprakları, bu topraklarda yaşayan nüfusun dili ile "Köhne Ürgenç" olarak ifade edilmektedir. Ürgenç, İpek Yolu üzerinde yer alan bir şehir olması nedeniyle tarihi Harezmi tarihi ile uyumlu bir şekilde milattan öncesine dayanmaktadır ve Harezmi'nin önemli ticaret merkezlerinden biri olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Ürgenç şehrinin en parlak dönemlerinden birisi Me'munoğulları hanedanının (995-1017) hâkimiyetine aittir. Ürgenç şehri bu dönemlerde İslam ve dünya tarihine damgasını vuran âlimlerin bir araya geldiği önemli bilim merkezi haline almıştır. Bu bilim merkezi ilerde "Me'mun Akademisi" olarak hatırlanmaktadır. Bu akademi, dönemin bilim uzmanları olan Birunî ile İbin Sinâ'nın da bir araya geldiği ve kısa bir süre (4-5 sene) birlikte ilmi faaliyetlerde buldukları, birbirleri ile fikir ve görüşlerini paylaştıkları dönem olarak tarihte iz bırakmıştır. Me'munoğulları hanedanı ve hanedanın ev sahipliğinde faaliyette bulunan Me'mun Akademisi 1017'de Gazneli Mahmud'un istilası sonucunda son bulmuş ve burada bulunan âlimlerin bir kısmı Birunî başta olmak üzere Gazne'ye götürülmüştür. Fakat bu akademinin tarihi ehemmiyeti hiçbir zaman önemini kaybetmemiş, Harezmi ve başkenti Ürgenç şehrinin kültür ve sosyal tarihine ciddi bir itibar kazandırmıştır. Bu bildiriye esas amaç Harezmi ve Ürgenç'in eski çağlardan itibaren tarihini kısaca açıklamak ve genel olarak Me'mun Akademisi konusu üzerinde durmaktır.

Anahtar Kelimeler: Harezmi, Ürgenç, Hârizmşahlar, Me'mun Akademisi.

Abstract

Nowadays, Khorezm includes the Khorezm region of Uzbekistan and the Dashoguz region of Turkmenistan, in particular, the city of Urgench, which is known as the capital of Khorezm located in the Kunya-Urgench area of the Dashoguz region of Turkmenistan. Khorezm has been one of the important political and cultural centers throughout the history of Central Asia and is known to have included large lands compared to its current status. The lords who ruled on these lands are known as Khorezm Shahs and they ruled for 4 known dynasties. The capital of Khorezm was the city of Kat until 995, however, the Memunogullari dynasty, which was appointed as the ruler of Khorezm with the support of the Samanids (819-999), put an end to the Afrigogullari dynasty, whose history dates back to the Pre-Christian Era, and first moved the capital of Khorezm to Urgench. The city of Urgench is also known in historical sources as Gurgench, which was the capital of Khorezm until 1645. After these dates, the city of Urgench lay in ruins; a new city was founded near Khiva, and this new city was called Urgench. For this reason, the old Urgench lands in the language of the population living on these lands are

designated as "Kunya-Urgench". Since Urgench is a city through which the Silk Road passes, its history dates back to the period BC according to the historical data on Khorezm, and there is also information that Khorezm was one of the important trade centers. One of the brightest periods of the city of Urgench refers to the reign of the Memunogullari dynasty (995-1017). The city of Urgench became an important scientific center, where scientists gathered during these periods, who left their mark on Islamic and World History. This science center will be remembered as "Memun Academy" in the future. This academy also left its mark in history as referring to the period when Biruni and Ibn Sina, who were experts in science of that period, also got together and for a short period (4-5 years) engaged in scientific activities together, as well as shared their ideas and minds with each other. The period of the Memunogullari dynasty and the Memun Academy, which was the home of the dynasty, terminated towards the end of 1017 as a result of the invasion by Mahmud of Ghazni, and some of the scientists were sent to Ghazna led by Biruni. However, the historical significance of this academy never lost its value, and it gave great importance to fame in terms of the cultural and social history of Khorezm, as well as its capital Urgench. The topic we are discussing here is to give a brief description of the history of Khorezm and Urgench since ancient times, as well as focus on theme of the Memun Academy in general.

Keywords: Khorezm, Urgench, Khorezm Shahs, Memun Academy.

Giriş

Harezmi toprakları, Ceyhun (Amu Derya) Nehri'nin Aral Gölü'ne biriktiği noktasının sağında ve solunda yer almaktadır. Harezmi topraklarının tarihi milattan önceki dönemlere ait olup, ilk yerleşik hayata geçilen topraklar olarak bilinmektedir. Harezmi, tarihi kaynaklarda ismi geçen ve rivayetlere bile konuk olan Siyaguş Han'ın ve sonrasında ilk Türk kadın hükümdarı olarak bilinen Tomris'in de hükümdarlık sürdürdüğü topraklar olduğu zikredilmektedir. (Yusubov, 1995: 10-11).

Hârezmi vahasında geçirilen tetkikatlar ve mevcut yazılı kaynaklara bakılırsa, bu hudutta şehir olarak nam salan 64 abide tespit edilmiştir. Bunlardan 32' si hakkında tarihi malumatlar mevcuttur, 20 abide burada geçirilen arkeolojik kazılarda gün yüzüne çıkmıştır ve bu mimari eserler döneminin tarihi eserlerinde de isimleri geçmektedir. Kalan 10 mimari eser ise sadece arkeolojik kazılar esnasında elde edilen bulgulardan yola çıkılarak tahmin edilmektedir. (Cabbaraov. 1999: 38). Hârezmi topraklarında bilinen en önemli şehirler, Tâhîriy, Dargan, Hazârasp, Kât, Ürgenç şehirleridir. Hatta döneminde Hârezmi in Başkenti olarak bilinen Kât şehri, Nişapur veya Buhara'dan bile büyük olduğu iddia edilmektedir. (Bartold.1990: 155-156).

Harezmi'nin Ceyhun nehrinin sağ kenarında Kât, solunda ise Ürgenç (Gürgenç) olarak bilinen iki önemli merkezi bulunmaktadır. (Erdoğan 2013: 147). Bu merkezlerden Kât şehri 995 senesine kadar Harezmi'nin başkenti konumundadır. Fakat 995 seneden sonra 1388 yıllarına kadar Ürgenç şehri Harezmi'nin başkenti olarak bilinmektedir. Emir Timur'un istilaları sonucunda, bu şehir bozguna uğramış ve 1646 senesinde Ebû'l Gazi Bahadır Han'ı teşviki ile Hive şehrinin yakınında yeni Ürgenç şehri kurulmuştur. Eski Ürgenç şehri de halk arasında "Köhneürgenç" olarak hitap edilmektedir ve günümüzde de Köhneürgenç olarak bilinmektedir. (Yusubov 1995: 36). Köhneürgenç, Türkmenistan'ın Daşoguz vilayetinin en önemli tarihi ve ticaret merkezlerinden biridir ve günümüzde bile Harezmişahlar olarak hitap edilen Me'mûnoğulları, Altuntşoğulları, Anuşteğinoğulları dönemlerine ait mimari eserlere veya izlerine dek gelmek mümkündür.

Harezmi kelimesinin ne anlama geldiği ile ilgili bilimsel bir açıklama olmamakla birlikte, ismini bu toprakta yaşayan "Harezmile" olarak bilinen nüfustan aldığı düşünülmektedir. Harezmi kelimesiyle ilgili Ebu Abdullah el Makdisi'nin eserinde bir rivayet mevcuttur. Bu rivayete göre "Eski zamanlarda Orta Asya'nı Doğu bölgesinde hüküm süren bir hükümdarı yakın hizmetçilerinden 400 kişiyi kendisine ihanetten suçlayarak memleketten 100 fersah¹ uzağa sürgün etmiştir. Uzun zaman geçtikten sonra hükümdar bu kişilerden haber tutmaları için adamlarından birkaç kişiyi oraya göndermiş. Giden

¹ 100 fersah yaklaşık 570 km yakın bir menzildir.

kişiler bu insanların hayatta olduklarını ve kendilerine çadır evler dikerek huzurlu bir şekilde yaşadıklarını görmüşler ve durumu aynı şekilde hükümdara izah etmişlerdir. Hükümdar elçilerden “O insanlar ne yer ne içer?” diye sormuş. Elçiler o insanların nehirde balık tutarak yediklerini, çevresinde ise balık pişirmek için bol odunlarının olduğunu söylemişlerdir. Bunun üzerine hükümdar elçilere, “Onlar oduna ne derler, ete ne derler?” diye sormuş elçiler ise onlar ete “har”, oduna ise “rezm” dediklerini söylemiştir. Hükümdar “Ben o toprakları onlara bağışladım.” diyerek Ceyhun Nehri’nden onların oturduğu yere bir de ırmak çekirmiştir. Hükümdar “Bu toprakların ismi Harezmsun.” diye kendi ülkesinden onlar için 400 Türk kızı da göndererek yuva kurmalarını sağlamıştır. Bu hikâyeye, Harezms topraklarının ilk nüfusunun oluştuğuna dair ipuçları da vermektedir. (Yusubov, 1995: 5.)

Harezms, Orta Çağ’ın ticaret merkezleri arasında önemli yere sahiptir. Asya’da Çin, Hindistan gibi büyük devletleri ve Avrupa kıtasının önemli merkezlerinden biri olan Rusya ve İskandinavya ülkelerini birbirine bağlayan önemli anayolu güzergâhında yerleşmektedir. (Süleyman Gökbulut, 2009: 23). Bu konumundan ötürü Harezms için Asya’nın Mısır’ı ifadelerine de yer verilmektedir.

İbn Battuta’nın “Seyahatname” eserinde Harezms, Türk beldelerinin en büyüğü en güzeli kalabalık nüfuzlu, zengin bir ülke olduğundan bahsetmiştir ve “Dünyada Harezms halkından daha güzel ahlaklı, cömert ve yabancılara karşı daha müşfik davranan insanlar görmedim.” diyerek Harezms halkının mütevazı insanlar olduğu özellikle belirtmiştir. (İbn Battuta 2015: 271). Bir diğer tarihçi Narşahî “Buhara Tarihi” eserinde, halife Harun Reşid (763-809) zamanında Horasan’da bile Harezms paralarının kullanıldığına dair bilgiler vermektedir. (Narşahî, 2013: 53).

Harezms’de Müslüman Dininin Yayılması

Harezms topraklarına ilk Müslüman dininin ne zaman geldiği ile ilgili net bir bilgi olmamaktadır. Fakat bu topraklara ilk gelen Müslüman kumandan Kuteybe b. Müslim (669-715) olduğu bilinmektedir. Dönemin Harezmsşah unvanı ile hükümdarlık süren Şah Cangân, Harezms’in Kât şehrinde devleti yönetirken Kardeşi Hurrezâda’yı Kât yakınlarındaki Hancirt eyaletinin valisi olarak görevlendirilmiştir. Hurrezâda, bu süreçte kardeşine karşı ayaklandığı için Harezmsşah kardeşi ile mücadele etmek zorunda kaldığı zikredilmektedir. (Yusubov, 1995: 7) Harezmsşah Cangân (Cungân), kardeşine karşı mücadelesinde başarılı olamadığından o dönemlerde Horasan fethi ile meşgul olan Emeviler kumandanı Kuteybe b. Müslim’den (ö.715) yardım ricasında bulunmuştur, hatta Harezms’in önemli üç şehri temsil eden üç altın anahtarı ona göndermiştir. Kuteybe, bu dönemde Semerkant üzerine yürümek için ciddi hazırlık yapmaktaydı. Fakat bu karlı davet üzerine, Semerkant’a yürüyüşünü erteleyerek Harezms e doğru yola çıkmıştır. Onun, Harezmsşah’ın gönderdiği hediyelerinden ötürü ve onun kendisine yardım ederse ciddi bir ganimet vaat ettiğinden Harezms’e geldiği bilinmektedir. Kuteybe ile Harezmsşah Cangân arasındaki anlaşma 712 senesinin Şubat ayında gerçekleştiği zikredilmektedir. Kuteybe, Harezmsşah’ın daveti üzerine, Arap kuvvetleri ile Harezms topraklarının Hazarsp şehrine gelmesinden ötürü Harezms halkını ciddi bir endişe sarmıştır. Fakat Harezmsşah, Harezms halkını Kuteybe’nin kendilerini iç ve dış düşmanlardan koruyacağına inandırmıştır. Ancak Harezmsşah’ın kardeşi Hurrezâda bu durumdan memnun olmayarak Harezms’in istiklalini korumak adına Kuteybe’nin kardeşi Abdurrahman’ın ordusu ile ciddi bir muharebeye kalkışmıştır. Bu savaşta Hurrezâda 4 bin askeri ile esir düşerek Kuteybe’nin karşısında öldürülmüştür veya kardeşi Harezmsşah Cangân’a teslim edilmiştir. Tüm bu olaylar esnasında Kuteybe’nin Harezms’in Hazarsp şehrinde ikamet ettiği ve Semerkant seferine hazırlandığı zikredilmektedir. Bu süreçte ona, Harezmsşah tarafından on bin baş mal ve on bin askerden oluşan bir ordu hediye etmişlerdir. (Kurat, 1948: 396-400). Kuteybe’nin bu savaş sonrası, Harezmsşah’ın idaresine kendi askeri kumandanlarından İyas bin Abdullah’ı ve haraç işlerinden sorumlu olarak Ubeydullah isimli bir memurunu atayarak Harezms’i kendi himayesi altına almıştır, hatta Harezms’in Hancirt eyaletine Arap ailelerini yerleştiği bilgisi de zikredilmektedir. (Yusubov, 1995: 38-39) Bu kaynaklardan yola çıkarak Harezms Topraklarına Müslüman dininin VIII. yüzyılın başlarından itibaren yavaş yavaş yayılmaya başladığı tahmin

edilmektedir. Şunu da hatırlayıp geçmek gerekir ki bu dönemlerde ismi geçen Harezmsah Cangân, tarihi kaynaklar ile karşılaştırıldığında Afrinoğulları hanedanının mensubu olduğu düşünülmektedir.

Harezmsahlar

Harezm'de hüküm süren hükümdarlar genelde Harezmsahlar olarak hitap edilmektedir. Bu unvan ile bu topraklarda hüküm süren ilk hanedanın Siyavuş hanedanı olup Siyavuş İbn Keyhüsrev'in Harezm topraklarına m.ö.1200 yıllarda gelmiş olduğu tahmin edilmiştir. Onun, oğlu Keykavus, Harezmsah unvanını ile bilinen ilk Harezm hükümdarıdır. (Cabbarov, 1999: 37). Bu hanedanın devamı Afrigoğulları (m.ö.-995) olarak hitap edilmektedir. Rivayetlere göre Harezm'in ilk şehri olan Fir kalesini 305 senesinde Şah Afrig yaptırmıştır. Bu kaleni 995 senesinde Amuderya'nın suyunun taşkımına kapılıp yok olduğu zikredilmiştir. Bu sebeplerden ötürü Harezm'de Afrigoğullarına ait mimarî eserleri hakkındaki bilgiler, sadece yazılı tarihî kaynaklarda yer almaktadır. (Cabbarov, 1999: 38). Harezmsahlar devleti X. yüzyıllarda iki şehirden yönetilmiştir. Kât şehrinde ve Amuderya'nın sağ kenarı Afrigoğulları, Ürgenç şehrinde ve Amuderya'nın sol kenarı ise Me'nûnoğulları hanedanı hüküm sürmüştür. (Cabbarov, 1999: 112). Daha sonra Me'nûnoğulları hanedanından Ali İbn Me'mûn II, Afrigoğullarının son hükümdarı Ebû Abdullah Muhammed'i öldürerek Afrigoğulları hanedanına son vermiş ve Harezm'in başkenti Kât şehrini de kendi topraklarına katmıştır. Bu istila sonucunda Me'nûnoğulları Harezmsah unvanına ile devletin tamamının hâkimiyetini ele geçirmiştir (995-1017). Fakat Gaznevî hükümdarı Sultan Mahmûd'ı Gaznevî'nin (971-1030), Ebü'l Abbas'ın yeğeni Harezmsah Ebü'l Hâris Muhammed b Ali'i yenilgiye uğratarak 1017 senesinde Harezm topraklarını kendi topraklarına katmıştır ve kendi adamlarından değer verdiği, cesaretini takdir ettiği Altuntaş el Hacib'i (ö.1032) Harezmsah unvanıyla bu topraklara vali olarak tayin etmiştir. (Özaydın, 1997: XVI, 218).

Harezm, Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla bu devlete dâhil olmuştur ve Selçuklu hükümdarı Berkyaruk tarafından yakın adamlarından bir olan Anuş Tegin'e iktâ etmiştir. Bundan sonra Harezm, Anuşteginogulları tarafından yönetilmeye başlamış ve bu sülaleden ilk olarak Anuş Tegin'in oğlu Kutbüddin Muhammed, Harezmsah unvanına layık görülmüştür. (Özaydın, 1997: XVI, 219). Harezmsah unvanı bu hanedan ile sona ermesine karşılık, Hive hanı İltüzer Han, iki senelik (1804-1806) saltanatı döneminde kendisini, Harezmsahlar varisi olarak ifade etmiştir ve bu şekilde kendi adına paralar bile bastırmıştır. (Bartold, "Harzimşah", İA, V/I, s 264).

Harezmsah Me'mûnoğulları (95-1017) Hanedanının Kuruluşuna Dair

Me'mûnoğulları, Harezm hâkimi olarak görev alması Maverâünnehir topraklarının hükümdarı olarak bilinen Sâ mânîler ile Karahanlılar arasında 992 senesinde meydana gelen muharebede Sâ mânîlerin yanında yer alarak onlara destek vermesinden dolayı, döneminin Sâ mânî hükümdarı Harezm topraklarının hâkimiyeti Me'mûnoğlu İbn Muhammed'e vermiştir. Me'muniler ilk başta Harezm'in batı bölgesinde, Amuderya'nın sol kenarında bulunan Ürgenç şehrinde hâkimiyet kurmuşlardır. Daha sonra, Amuderya'nın sağ kenarında bulunan dönemde Hârezm'in başkenti olan Kât şehrini Hârezmsah Afrinoğulları'ndan alarak, bu hanedana son vermiş ve Hârezmsahlar unvanına sahip olmuşlardır. (Taşağıl, 2004: XXIX,105) Me'mûnoğulları, Türk kökenli olup, "Baran" aşireti mensubu oldukları tahmin edilmektedir. (Toğan, 2018: 85). Me'mûnoğullarının ilk hükümdarı Me'mûn b. Muhammed (995-997), oğlu Ebu'l-Hasan Ali b. Me'mûn (997-1015), onun kardeşi Ebu'l Abbas Me'mûn b. Me'mûn (1015-1017) ve son hükümdarı Ali b. Memûn'un oğlu Ebu'l Haris Muhammed b Ali (1017) olarak bilinmektedir. (Togan, 1987: V/I, 243-244).

Me'mun Akademisi

Ali İbn Me'mûn, cenubi Harezmi devletinin başkenti Kât şehrini kendi tasarrufuna dâhil ettikten sonraki merkezleşme sürecinde ülkenin başkenti Ürgenç şehri olmuş ve Me'mûnoğullarından Ali İbn Me'mûn Harezmsâh unvanını almıştır. O, ülkenin itibarını yükseltmek için Maveraünnehir, Horasan ve İran topraklarında yaşayan meşhur âlimleri Ürgenç şehrine toplamaya gayret etmiştir. Ürgenç'te Ebu Nasır b. Irâk (960-1036), Ebu Reyhân Bîrunî (973-1048), İbn Sînâ (980-1037), Ebu Sehîl Mesîhî (ö. 1011), Ebû Mansur es- Seâlibî (961-1038)), Ebu'l Hayır Hammâr (ö. 1019), İbn Miskeveyih (ö. 1030) ve başkada birçok âlimler bu şehre davet edilmiştir. Harezmsâh'ın veziri Muhammed Hüseyin es-Sehlî, marifetli kişiliği ile hükümdarın, âlimleri bir araya toplama konusunda kendisine verilen yetkiyi layığı ile yerine getirmeye gayret etmiştir. Bu şekilde Ürgenç şehrinin itibarı gün geçtikçe yükselmiş ve dönemi en meşhur ilmi merkezi haline gelmiştir. Bu faaliyetler sonucunda XI. yüzyılın başlarında Harezmi'de Ali İbn Me'mûn hükümdarlığının himayesinde bir ilmî enstitü kurulmuş ve bu enstitü "Me'mûn Akademisi" namı ile meşhur olmuştur. Bu akademide bilimin fizik, matematik, tıp, astronomi, fıkıh, tarih, felsefe, edebiyat gibi çeşitli dallarında ciddi çalışmalar meydana getirilmiştir. Bu akademi sayesinde Harezmi ve Ürgenç şehrinin namı dünya bilim tarihine önemli ölçüde ün salmıştır. (Kayumov, 1987: 109).

Ebu Nâsir İbn Irâk (960-1036), matematik ve astronomi âlimidir ve Gilan'da doğduğu tahmin edilmektedir. Onun Harezmi'de hüküm süren Harezmsâh Afrigoğulları hanedanının son hükümdarı Muhammed b. Irâk'ın yeğeni olduğu ifade edilmektedir. İbn-i Irâk, Afrigoğulları hanedanına Me'mûn oğulları hanedanı tarafından son verildikten sonra, Sultan Ebu'l Hasan Ali b. Me'mûn'un kardeşi Ebû'l Abbas Me'mûn b. Me'mûn ile yakın arkadaş olduğu ve Ürgenç yakınlarında muhteşem sarayının var olduğu hakkında bilgiler mevcuttur. Onun Bîrunî'nin ve İbn-i Sînâ'nın hocası olduğu da zikredilenler arasındadır. Yani Me'mûnoğulları hanedanı tarafından kurulan akademinin önde gelen isimlerindedir. (Müftüoğlu, 1999: 87).

İbn Irâk, özellikle de Bîrunî'nin hocası sayılmaktadır ve matematik astronomi alanlarda vücuda getirdiği eserleri ile Bîrunî'nin ilmi faaliyetlerinde de yol gösterici niteliğini taşımaktadır. İbn Irâk, sinüsler teorisini küresel üçgenlere denk getiren (uygulayan) ilk bilim insanı olarak da bilinmektedir ve yazdığı eserlerinin birçoğunu öğrencisi Bîrunî'ye ithaf etmiştir. (Mo'minov, 1973: 8-9).

Ebû Reyhân Bîrunî (973-1048), dünya bilim tarihine önemli katkı sağlayan ilim uzmanı olarak bilinmektedir. O, 4 Eylül 973 tarihinde Harezmi'nin Kât şehri yakınlarında dünyaya gelmiştir. Bîrunî'nin kendi eserlerinde ailesi ile ilgili, babası ilimsiz kişi olduğuna, annesinin ise hizmetçilik yaptığına dair bilgi vermektedir. Onun ailesi ile öğrenen insanlar için kurduğu şu cümleleri meşhurdur, "Kim ki ailesi ve vefat eden ata babaları ile öğrenirse onun kendisi ölüdür, unvan sahibi olup ve ölüp giden sülalesi ise diridir" (Kayumov, 1974: 3). Bîrunî'nin, hangi milletin vekili olduğu tam olarak bilinmemektedir. Fakat kendi eserlerinde Fars ve Arap dilinin ana dili olmadığını ifade etmesi nedeniyle Türk ailesine mensup olabileceği tahmin edilmektedir. Özellikle de Arapça ele aldığı eserlerinde Peçenek dilinin etkilerinin görülmesi onun Türk olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Onun eğitim hayatına olan ilgisi küçük yaştan itibaren dönemin Harezmsâh hükümdarı Afrigoğulları sarayına girmesine olanak sağladığı görülmektedir. Özellikle de hanedanın bilinen bilim uzmanı İbn Irâk, Bîrunî'e sahip çıkarak onun, eğitim hayatına ışık tuttuğu görülmektedir (Tümer, 1992: VI, 206-207). Bîrunî, 1009-1017 yılları içerisinde Harezmsâh Ebu Abbas Me'mûn b. Me'mûn'un hizmetine girmiştir ve hükümdarın vezirlik unvanına layık görülmüştür. Bu süreçte birçok ilmî çalışmaları olmakla birlikte günümüze kadar ulaşamayan "Harezmi Tarihi" eserini yazdığı malumdur. Ancak bu eserin bir bölümünün Beyhâkî'nin (995-1078) "Mesud Tarihi" eserinde mevcut olduğu da ifade edilmektedir. (Kayumov, 1974: 5) Bîrunî 24 yaşlarında henüz 17 yaşında olan İbn Sînâ mektuplaşma aracılığıyla tanıştığı ve soru cevap niteliğinde önemli yazışmalarının olduğu zikredilmektedir. (Tümer, 1992: VI.). İbn Sînâ ile tahminen 1005 senelerinde Harezmsâh Me'mûnlar döneminde, Harezmi'de faaliyet gösteren Me'mûn akademisinde bir araya gelen Bîrunî ile İbn Sînâ arasındaki bu tarihten daha

öncesine dayanan mektupların gümümüze kadar ulaştığı ve Özbekistan Fenler Akademisinin Şarkışınaslık Enstitüsünde 2385 numaralı dosya içerisinde bulunduğu zikredilmektedir (İrisov, 1980: 61).

İbn Sînâ (980-1037), Buhara yakınlarında dünyaya gelmiştir. Onun çocuk yaşlarından itibaren tüm ilimleri kavradığını ve üstün zekâyaya sahip olduğunu zikredilmektedir. İbn Sina 10 yaşlarında Kur'an-ı Kerim'i ezbere bildiği, 13 yaşından itibaren matematik, mantık, fıkıh felsefe ilimlerini öğrendiği bilinmektedir. Onun, Ebu Abdullah Natîlî'den felsefe bilimlerini, Hasan İbn Nuh el Kumrî'dan tıp bilimlerini öğrendiği ifade edilmektedir. İbn Sînâ 16, 17 yaşlarından itibaren ünlü tabip, hekim olarak bilinmektedir. Hatta dönemin Samanî hükümdarı Nuh Mansur'u ağır hastalıktan kurtarmış ve saray doktoru olarak göreve getirildiğinde onun 18 yaşında olduğu zikredilmiştir. Fakat Nuh Mansur ölümü üzerine Buhara'da sıkıntılı durumlar ile karşı karşıya kalmıştır (Alper, 1999: XX, 319).

İbn Sînâ'nın, 1005 senesinde Buhara'yı terk ederek Harezm'e gelmek zorunda kaldığı tahmin edilmektedir. O, dönemlerde Harezm'de Harezmşah Me'mûnoğulları saltanatı (996-1017) hüküm sürmektedir ve Maverâünnehir'de gelişen siyasi savaşlardan bir nebze de olsa uzakta rahat bir ülke sayılmaktadır. Hatta bu dönemlerde Me'mûnoğulları sarayında ulema ve âlimlerin bir araya geldiği ve ilmi faaliyetlerde bulunduğu önemli bir dönem olarak görülmektedir. İbn Sînâ'da bu âlimler arasında yerini almıştır. Hatta Buhara'da iken ilmi tartışmaları gündeme alarak mektuplaştığı arkadaşı Ebu Reyhân Bîrunî ile de Harezm'de ilk defa yüz yüze görüşme fırsatını elde etmiştir. Orta Çağ âlimlerinin meşhur bu iki dev ismi Harezm'de bir araya gelerek önemli fikir alışverişlerinde bulunmuşlar, yeni ilmi eserler meydana getirmişlerdir. (İrisov, 1980: 57).

Ebu Sehîl el Mesîhî (ö. 1011), döneminin önde gelen tıp bilimi uzmanı ve filozofu olan el Mesîhî Cürcan'da dünyaya gelmiştir. Ailesi ve biyografisi ile ilgili detaylı bilgi bulunmamaktadır. Fakat kendisi Hristiyan dinine mensup olan ailenin çocuğudur. Harezmşah Me'mûnlar döneminde Harezm'e gelmiş ve Me'mûn akademisinin önde gelen bilim insanları arasında yerini almıştır. Fakat Harezm, Gazneli Mahmud'un istilasına uğradığında diğer âlimler gibi Gazneli Mahmud'un hizmetine girmek yerine İbn Sînâ ile Harezm'i terk etmeyi tercih etmişlerdir. (Alper, 2004: XXIX, 313). Çünkü o dönemlerde Gazneli Mahmud İbn Sînâ'nın resmin çoğaltarak tüm Maverâünnehir ve Horasan topraklarına dağıtmış ve yakalama emri çıkartmıştır. Mesîhî'de Hristiyan dini mensubu olduğundan, iki ilim uzmanı ve arkadaş Harezm'den uzaklaşmak zorunda kalmıştır. (Alper 1999: XX, 319). Bu dönemde Mesîhî'nin 40 yaşlarında olduğu tahmin edilmektedir. (Alper, 2004: XXIX, 313).

Mesîhî ile İbn Sînâ, Mesîhî'nin doğduğu topraklar olan Cürcan vilayetine gitmek için zor şartlarda yaptıkları yolculuk esnasında çöl fırtınasına yakalanmaları ve susuzluk nedeniyle Mesîhî'nin 1011 senesinde günümüzde Aşgabat şehrinin yakınındaki Nissa topraklarına gelemeden hayatını kaybettiği zikredilmektedir. (İrisov, 1980: 63).

Mesîhî'nin tıp bilgisi konusunda İbn Sînâ'ya hocalık yaptığı bilinenler arasındadır. Bu sebepten İbn Sînâ eserlerinin bazılarını ona ithaf etmiştir. Bu da Mesîhî'nin sıradan bir âlim değil de âlimlere ders verebilecek nitelikte uzman kimse olduğuna şahitlik etmektedir. Onun, Bîrunî ile de yakın arkadaşlığının olduğu bilinmektedir. Bîrunî'nin daha Me'mûn Akademisine gelmeden Cürcan'da ikamet ettiği 998-1004 senelerinde onunla irtibatla olduğu da zikredilmektedir. (Celal, 2018: 57). Hatta Bîrunî, Cürcan'da muhacirlikte olduğu dönemlerde bizzat Mesîhî'den ders aldığı da ifade edilmektedir. (Hayrullayev, 1999: 94). Haliyle bu bilim uzmanlarının kısa aralıklarla Me'mûn akademisinde bir araya geldiği ve önemli ilim faaliyetlerinde bulunduğu bilinen bir gerçektir.

Arap dili edebiyatı âlimi ve şairi olan **Ebû Mansur es-Seâlibî'nin** (961-1038) Nişapur'da dünyaya geldiği bilinmektedir. Harezmşahlardan II. Me'mûn'un daveti ile Harezm'e geldiği ve burada bulunan âlimler özellikle de Bîrunî ve İbn Sînâ ile Me'mûn akademisinde faaliyet gösterdiği zikredilmektedir. (Topuzoğlu, 2009: XXXVI, 237). Onun Selâbî nisbesi tilki derisinden imal edilen kürk ticaretini

yapmasından kaynaklanmaktadır. Seâlibî eserlerinde Arap dilinde eserler yazan müelliflerden bahsetmektedir. Hatta Bîrunî'nin onun eserlerinden istifade ettiğine dair bilgiler mevcuttur. (Celal, 2018: 78). Es-Seâlibî, ticaret ile de uğraştığından birçok ülkeleri gezme imkânını da elde etmiştir. Meşhur Tarihçi Ebû'l Fazl Beyhâkî de (995-1078) "Tarihi Mesud" adlı eserinde es-Seâlibî'nin, Harezmi'de uzun süre istikamet ettiğini ve Harezmişah Ebû'l Abbas ibn Me'mûn (1009-1017) ile yakın irtibatla olduğunu ve bazı eserlerini ona ithaf ettiğini ifade etmiştir. Es-Seâlibî, Mahmud Gaznevi'nin kardeşi Sebuktegin'in (ö. 1021) himayesinde Gazne'de de ikâmet etmiştir ve Sebuktegin'in isteği üzerine "Şahnameyi Seâlibî" ismi ile meşhur olan önemli eserini yazdığı zikredilmektedir. (Abdullayev, 1992: 12)

Hekim ve filozof olduğu bilinen **Ebû'l Hasan Hammar'ın** (ö. 1019) tam tarihi belli olmamakla birlikte Bağdat'ta dünyaya geldiği zikredilmektedir. Onun Bağdat'ta bulunan Bimarhane'de cerrah olarak çalıştığına dair bilgiler mevcuttur. Hammar, 996 senesine kadar Bağdat'ta yaşamıştır. Onun, Büveyhi hanedanıyla irtibat halinde olduğu söylenmekle birlikte hayatının asıl dönüm noktası Hârizmişah Ebû'l Abbas Me'mûn b. Muhammed'in hanedanında hekim olarak görev almasıdır. Hükümdarın ölümü sonucunda tahta geçen varisi Ebû'l Abbas Me'mûn b. Me'mûn'un döneminde faaliyet gösteren Me'mûn akademisinin bir üyesi olduğu malumdur. Onun bu dönemde Harezmişah Ebû'l Abbas'a "Makale fi İmtihânî'l-etubbâ" isimli eserini ithaf ettiği zikredilmektedir. Onun, Gazneli Mahmud'un talebi üzerine Bîrunî, İbn Irâk ve diğer âlimler ile Gazne'ye gittiği bilinmektedir. Hammar, Hristiyan dini mensubu olup, hükümdar Gazneli Mahmud'un ısrarına rağmen Müslüman dinini kabul etmediği, ancak daha sonra gördüğü bir rüyadan ötürü Müslüman olduğu, Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği fıkıh bilimine de merak sardığı zikredilmektedir. (Halîfât, 2000: XXI, 65)

Filozof ve tarihçi **İbn Miskeveyh'in** (ö.1030) ise Rey şehrinde dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Onun Büveyhîler dönemi düşünürlerinden olduğu bilinmektedir. Fakat onun İbnü'l Hammâr, İbn Sînâ, Bîrunî ile Harezmişah Ebû'l Abbas Me'mûn'un hizmetine girdiği zikredilmektedir. (Bayraktar, 1999: XX, 202). İbn Miskeveyh, eserlerinde mantıktan önce ahlak felsefesine önem verdiği ifade edilir. Bu konu hakkında onun İbn Sînâ ile arasında geçen tartışma şu şekilde rivayet edilmektedir. "Bir gün İbn Miskeveyh, sarayda öğrencilerine ders verdiği esnada İbn Sînâ derse teşvik etmiş ve onun matematikte yetersizliğini ifade etmek için önüne bir ceviz atarak, 'bu cevizin alanını arpalar ile ölç!' diye onun cevabını beklemiştir. Miskeveyh, İbn Sînâ'nın önüne ahlak kitabını atarak 'sen önce ahlakını düzelt, ben sana cevizin alanını ölçeyim' diye cevap vermiştir". (Altıntaş, 2016: 163) Aslında bu rivayette İbn Sînâ'nın mantık alanında uzman olduğu kadar Miskeveyh'in de ahlak felsefesinde üstün bilgi sahibi olduğu ifade etmeye çalışılmıştır.

Sonuç

Harezmi tarihi ve Me'mûn Akademisi ile ilgili ele aldığımız bu bildiri metninin esas amacı günümüz Orta Asya'nın Orta Çağlarda bilinen üç önemli (Maveraünnehir, Horasan, Harezmi) bölgesinden biri olan Harezmi topraklarında meydana gelen tarihi konulara kısaca değinmektir. Çalışmada, Harezmi'nin kısa tarihi, bu topraklara İslam dininin yayılması ve Harezmi hâkimiyetini üstlenenlere verilen unvan olarak bilinen Harezmişahlar hakkındaki tarihi bilgilere kısaca değinerek Harezmi'i taçlandıran Me'mûn Akademisi hakkında genel bir bilgi vermeye çalıştık. Çünkü bu konular sadece bir bildiri metninden daha fazla kapsamlı bir çalışma gerektirmektedir. Özellikle de Me'mûn Akademisi ve burada faaliyet gösteren âlimlerin biyografisi, eserlerinin detaylı bir şekilde incelenmesi ve birbirleri ile karşılaştırılması ve aynı döneme ait olanlarının tespitinin yapılması, akademi görev alan âlimlerin birbirleri ile irtibatlarının araştırılması, bu akademinin önemini daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır. Bu akademi Harezmi tarihinin incisidir, İbn Sina, Bîrunî, İbn Irâk gibi daha birçok meşhur Türk ve İslam âliminin bir araya gelmesine olanak sağlamıştır. Birçok âlimin ilmi faaliyetlerinde ve fikir alışverişinde bulunmalarına maddi ve manevi desteklerde bulunmuştur. Burada çalışan her bir âlime Harezmişah Me'mûnoğulları tarafından ayrıca maaş bağlanmıştır. Bu akademi, Gazneli Mahmud'un istilasına kadar âlimler mekânı olarak ayrıcalık elde etmiştir. Bu konular ve genel olarak

Harezmi tarihi her ne kadar araştırıldıysa da özellikle de Selçuklu dönemi Harezmişah unvanına layık görülen Anuştegin oğulları bazında daha detaylı araştırmalar mevcuttur. Fakat Harezmi tarihi milattan öncesine dayanan Siyavuş hanedanından itibaren Anuştegin oğullarına kadar da dünyanın siyasi, ticari ve kültür merkezleri arasında hatırı sayılır konumda olduğu göz ardı edilmemelidir. Harezmi, toprakları ile ilgili Orta Çağ'da bu topraklara seyahat eden el Ya'kubî (ö. 905), el Makdisî (ö. 1000), İbn Battuta (1369) gibi seyyah âlimler Harezmi'nin ön planda olduğu dönemi ve tarihi konumu ile ilgili hep olumlu bilgiler vermişlerdir. Bu detayları göz önünde bulundurarak konular ile alakalı bilgi birikimimizi kısa ve öz bir şekilde aktarma teşebbüsünde bulduk. Bu konuların detaylı bir şekilde araştırılması gerektiğini ve ilgisini çeken araştırmacılarımızı beklediğini de hatırlatmayı kendimize bir borç bildik.

Kaynakça

- Abdullayev, İsmetulla. (1992). *Ebu Mansur Abdulmelik es-Selâbi*, "Özbekistan" Neşriyatı Taşkent.
- Alper, Ömer Mahir. (1999). "İbn Sînâ", c. XX, TDV, İstanbul, s. 319-322.
- Alper, Ömer Mahir. (2004). c. XXIX, TDV, Ankara, s. 313-314.
- Altıntaş, M. Esat. (2016). "İbn Miskeveyih", *Klassik İslam Eğitimcileri*, Editörler, Mustafa Köylü, Ahmet Koç, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Bartold, V.V. (1987). "Harzimşah", c. V/I, İA, s 263-264.
- Bartold, V.V. (1990). *Moğol itilasına Kadar Türkler*, TTK, Ankara.
- Bayraktar, Mehmet. (1999). "İbn Miskeveyih" c. XX, TDV, İstanbul, s. 201-208.
- Cabbarov İsa. (1999). *Büyük Harezmişahlar Devleti*, Şark Neşriyatı, Taşkent.
- Celal, Vahit. (2014). "Maveraünnehir'de IX-XII Yüzyıllarda Felsefi düşüncenin yaygınlaşması", *Uluslararası Spor Kültür ve Bilim Dergisi*, s. 798- 804.
- Celal, Vahit. (2018). *Harezmi Me'mûn Akademisi*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- Erdoğan, Coşkun. (2013). "Harezmi'de Gazneli Hâkimiyetinin Tesisi ve Altuntaşlar Dönemi (1017-1041)", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı. 50, s. 143-180.
- Gökbulut, Süleyman. (2009). "Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevilik", *Yayınlanmış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir*.
- Halîfât, Şahbân. (2000). *İbnü'l Hammar*, c. XXI, TDV İstanbul s. 65-66.
- Hayrullayev, M. M. (1999). *Maneviyat Yıldızları*, Abdullah Kadiri İsimli Miras Neşriyatı, Taşkent.
- Irisov Abdusadık. (1980). *Abu Ali İbn Sînâ, Hayatı ve İcadı*, Fen Neşriyatı, Taşkent.
- İbn Battuta. (2015). *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. Mümin Çevik, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Kayumov, Aziz. (1974). *Bîrunî ve Edebiyat* Gafur Gulamov Adındaki Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, Taşkent.
- Kayumov, Aziz. (1987). *Ebû Reyhân Bîrunî, Ebû Ali İbn Sînâ*, Özbekistan Merkezi Komitesinin "Yaş Gvardiya" Neşriyatı Taşkent.
- Kurat, Akdes Nimet. (1948). "Kuteybe Bin Müslim'in Harezmi ve Semerkant Zabtı" cilt VI, sayı 5, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Dergisi*, Ankara, s. 396-400.
- Mö'minov, İbrahim. (1974). *Harezimli Büyük Ansiklopedi Âlimi*, Özbekistan "Fen" Neşriyatı, Taşkent.
- Müftüoğlu, Ferruh. (1999). "İbn Irâk", c. XX, TDV, İstanbul, s. 87-88.

- Narşahi. (2013). *Buhara Tarihi* çev. Erkan Göksu, TTK, Ankara.
- Özaydın, Abulkerim. (1997). “Hârzem”, c. XVI, *TDV*, İstanbul, s. 217-220.
- Taşagıl, Ahmet. (2004). “Me’ mûniler” c. XXIX, *TDV*, Ankara, s 105.
- Togan, Z.V. (1987). “Harezmi”, c. V/I *İA*, İstanbul, s. 243-244.
- Togan, Z.V. (2018). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü. (2009). “Ebû Mansûr es-Seâlibî” c. XXXVI, *TDV*, İstanbul, s. 237.
- Tümer, Günay. (1992). “Bîrunî”, c. VI, *TDV* İstanbul, s. 206-215.
- Yusupov Hemra. (1995). *Gadım Harezimim Yüregi*. Yurt Yayınları, Aşgabat.

TÜRKİSTANLI MÜFESSİR MÂTÜRİDÎ'NİN TE'VÎLÂT'ININ KAYNAKLARI

The Sources of Turkistanî Mufasssır Al-Maturidi's Al-Ta'wilât

Aslan ÇITIR

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Çankırı / TÜRKİYE,
aslancitir@karatekin.edu.tr

Özet

Kaynaklarda Mâtürîdî'nin tam adı "Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî el-Hanefî" şeklinde zikredilir. Mâtürîdî, Türkistan bölgesinde Özbekistan Cumhuriyeti'nin Semerkant şehrinin bir köyü/mahallesi Mâtürîdî'de doğmuştur. Müfessirin ölüm tarihi (333/944) bilinmekle birlikte, doğum tarihi konusunda kaynaklarda ihtilaf vardır. Onun bir asra yakın hayatının takriben 238/852 yıllarında başladığı tahmin edilmektedir. Mâtürîdî'nin ailesine, nesebine ilişkin babası ve dedesinin adından başka bir şey bilinmemektedir. Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) neslinden gelmiş olduğu rivayetinden hareketle Arap asıllı olduğu iddia edilse de Mâtürîdî hakkında yapılan araştırmalar, onun Türk asıllı olduğunu söylemekte ve bu araştırmalar Mâtürîdî'nin eserlerinde kullandığı üslûbun Arap dili ve gramer yapısından ziyade Türk dil yapısına uygunluğuna işaret etmektedir. Müfessir, Türklerin yaşamış olduğu Mâverâünnehir bölgesinde doğup, yaşaması, ilim tahsil etmesi Türk örf, adet, kültür ve medeniyetine göre yetiştiğini göstermektedir. Onun günümüze ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* ismiyle tanınan kelim alanına ait kitabının yanı sıra *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ismiyle bilinen tefsiri bulunmaktadır. Her müfessir, fakih, mütekelim gibi Mâverâünnehir müfessiri Mâtürîdî tefsirinde temel kaynak olarak kitap ve sünneti öncelikle, âyetlerin nüzûl sebeplerini ihmal etmemiştir. Sahabe ve tâbiîn görüşleri onun eserinde kullandığı kaynaklardır. Müellif kendisinden önceki müfessirlerin görüşlerine de değinmiştir. Müfessir'in mâtürîdî akâidinin kurucusu olması, kelim ilminin formasyonunu; ahkâm âyetlerin tefsirinde kendi görüşlerine atfen قال الفقيه (Fakih der ki) lafzıyla fıkıh formasyonunu kullanması bu iki ilim alanını tefsirinde kaynak kabul ettiğini göstermektedir. O, Arap dili ve belâgatine ve kıraat ilmine de yer vermiştir. Mâtürîdî'nin tefsirdeki kaynaklarından biri de Ebû Hanîfe'ye ulaşan ilim silsilesindeki hocalardır. Her ne kadar müellif *Te'vilât*'inde kaynak olarak kitap ve risâlelerden bahsetmese de Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, ve İmam Muhammed'in görüşlerini aktarması bu imamlara isnat edilen kitapları okuyup eserlerinde kaynak olarak kullandığını göstermektedir. Ayrıca kendi hocalarına ve onların hocalarına isnat edilen kitap ve risâleleri okuması ve tefsirinde kaynak kabul etmesi, İslam ilim geleneğinin tezâhürüdür. Müfessirin akıl metodolojisi Kur'ân ve sünnet bütünlüğü çerçevesinde teşekkül etmiştir. Onun akıl metodolojisi; sahabe, tâbiîn ve kendinden önceki müfessirlerin farklı görüşlerini tercihte, kendi ichtihadını beyanda sadece rehberlik etmiştir. Araştırmanın yöntemi; Mâtürîdî'nin ilim silsilesi yoluyla faydalandığı kaynaklar, ilim silsilesindeki âlimler tarafından te'lif edilmiş eserler, şer'î deliller, tefsir metodolojisinde kullanılan temel kaynaklar, fıkıh ve kelim gibi ilim sahasının verileri ve görüşlerini beyanda akıl metodolojisini kullanma yöntemi ekseninde cereyan etmiştir. Özetle, Müfessir, akıl ile vahyi birlikte söz sahibi kılmış, Kur'an'ın yorumunu aklın keyfiyetine terk etmemiş, akıl ve nass arasında Ebû Hanîfe'nin doktrinini esas alarak mutedil bir metod geliştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkistan, Müfessir, Mâtürîdî, Te'vilât, Kaynak.

Abstract

In the sources, the full name of al-Maturidi is mentioned as "Abû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd al-Hanafî al-Mâtürîdî al-Samarqandî." Maturidi was born in the village or neighborhood of a region named Maturid in district of Turkistan which is located the Republic of Uzbekistan's city of Samarkand at present. While his death date (333/944) is known, there are some concerns among sources regarding his birth date. It is estimated that he was born in 238/852. Besides his father's and Grand father's names, nothing is known about Maturidi's family and lineage. Despite the claim that he descended from Abu Ayyub al-Ansari (d. 49/669), suggesting an Arab origin, current researches on Maturidi indicate that he was of Turkish origin. This is supported by the fact that his style in his Works was more compatible with Turkish language structure than

Arabic language and grammar. That fact that he grew up and took education in Mawarannahr region where inhabited by Turks reveals that he was raised according to Turkish customs, traditions, culture, and civilization. He is known for his Grand works in the field of theology such as his book titled "Kitab al-Tawhid" (The Book of Monotheism) and his commentary on Sunni beliefs known as "Ta'wilat al-Quran" Like other scholars in the Mawarannahr region, Maturidi studied the Quran and Sunnah as primary sources in his commentary, by considering the reasons for revelation (asbab al-nuzul) of the verses. He also incorporated the opinions of the Companions and the Tabi'in as sources for his work and discussed the views of previous commentators. Not only his formation of Maturidi theology, his incorporation of fiqh methodology into his commentary (as seen in the phrase "قال الفقيه" – The Jurist says), and his adoption of a distinct approach in describing legal verses implies his engagement with jurisprudential and theological principles. He also included the Arabic language, rhetoric and the science of recitation One of Maturidi's sources in his commentary was the scholarly lineage dating back to Abu Hanifa. While he did not clearly mention books and treatises in his "Ta'wilat," his transmission of the opinions of Abu Hanifa, Abu Yusuf, and Imam Muhammad indicated his use of their works. Additionally, his recognition of the books and treatises attributed not only to his own teachers but also their teachers as sources in his commentaries reflects the tradition of Islamic scholarship. Maturidi's methodological approach, influenced by reason (akl) and revelation (wahy), developed within the framework of Quran and Sunnah integration. Method of the research; are the sources that Maturidi benefited from through his scientific chain and the works written by the scholars in his scientific chain and the shari evidences, and basic sources used in tafsir methodology and the data of the field of science such as fiqh and kalam and It took place on the axis of Maturidi's method of using reason methodology in expressing his own views. In summary, the commentator harmonized reason and revelation, developed a balanced method based on the doctrine of Abu Hanifa concerning the relationship between reason and scriptural texts (nass), and did not leave the interpretation of the Quran solely to reason.

Keywords: Turkistan, Maturidi, Mufassir, Ta'wilat, Source.

Giriş

Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el Mâtûrîdî es-Semerkandî'nin (öl. 333/944) doğup yaşadığı, ilim tahsil ettiği coğrafya Mâverâünnehir bölgesidir. Semerkant civarında Mâtûrîdî ya da Mâtûrîdî ismiyle bilinen bir köyde dünyaya gelmiştir. (Gölcük, 1992: 78; Schaeder, 10/470).

Bu köye nispeten Mâtûrîdî ismiyle şöhret kazanmıştır. Müslümanların Orta Asya'yı fethinden sonra Arapça kaynaklarda Amuderya ve Oxus diye bilinen Ceyhun nehrine izâfeten "*nehirin öte tarafında bulunan bölge*" manasında kullanılmıştır. Çağımızda Mâverâünnehir Ceyhun ile Seyhun arasında takriben 660.000 km²'lik alanı kapsayan coğrafi bölgenin adıdır. (Özgüdenli, 2003: 28/177-180).

İran, Çin, Yunan, Arap kaynaklarında Tûrânî ve İrânî topluluklar arasında sınır kabul edilen Ceyhun nehrine eski Türkler'in Ögüz adına verdikleri kaydedilmiştir. (Günaltay, 1339/1923: 4/36).

Arapça eserlerde Mâverâü'l-Ceyhûn veya Haytal, Batılı metinlerde Transoxiana (Transoxania) ismiyle zikredilen bölgeyi Türk müelliflerinin bazıları Çayardı adıyla anmıştır. (Esin, 1978: 152).

Mâverâünnehir, fethedildiği asırdan beri idarî bakımından Horasan'ın bir bölgesi kabul edilmiştir. Fakat Sâ mânîler zamanında (III. (IX.) yüzyılda) bölgenin Horasan'dan ayrı ve özel bir statüde olduğu görülmektedir. Mâverâünnehir, en geniş ve verimli topraklara sahip Soğd (Buhara ve Semerkant), batıda Hârizm (sonraları Hîve), güneyde Sagâniyân-Huttel, Ceyhun'un yukarısında Bedahşan, kuzeyde Fergana-Şaş'tan oluşan beş ana bölgeden teşekkül etmiştir. (Özgüdenli, 2003: 177-180).

Bu arazilerin münbitliği, verimliliği ve genişliği ilim sahasına da yansımış, ilmin her alanında tarihi sorumluluk üstlenmiş, zengin ve geniş bir külliyyâtı miras bırakmış, ilim medeniyetine adını altın harflerle yazdırmıştır. Fıkıh'ta Hanefî ekolünü temsil eden Mâtûrîdîlik, Mâverâünnehir bölgesinde akâid ekolü olarak ehli-sünnetin iki temsilcisinden biri olmuştur.

Müfessirin ölüm tarihi (333/944) bilinmekle birlikte, doğum tarihi konusunda kaynaklarda ihtilaf vardır. Onun bir asra yakın hayatının takriben 238/852 yıllarında başladığı tahmin edilmektedir. Mâtürîdî'nin ailesine, nesebine ilişkin babası ve dedesinin adından başka bir şey bilinmemektedir. (Ali, 1990: 1/296; Huleyf, 1974: 13/316).

Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 49/669) neslinden gelmiş olduğu rivayetinden hareketle Arap asıllı olduğu iddia edilse de (Sem'ânî, 1400/1980: 11/55; Zebîdî, 1423/2002: 2/5.) Mâtürîdî hakkında yapılan araştırmalar; onun Türk asıllı olduğunu söylemekte ve bu araştırmalar Mâtürîdî'nin eserlerinde kullandığı üslûbun Arap dili ve gramer yapısından ziyade Türk dil yapısına uygunluğuna işaret etmektedir. (bk. Günaltay, 4/36; Yazıcıoğlu, 1985: 283; Gölcük, 1992: 78; Topaloğlu, 2009: 18-19; Schaefer, 10/470).

Müellifin Türklerin yaşamış olduğu Mâverâünnehir bölgesinde doğup, yaşaması, ilim tahsil etmesi Türk örf, adet, kültür ve medeniyetine göre yetiştiğini göstermektedir. Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* isimyle tanınan kelim alanına ait kitabının yanı sıra *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimyle bilinen tefsiri bulunmaktadır.

Kefevî (öl. 990/1582), bu iki kitabın haricinde Mâtürîdî'ye nispet edilen başka eserlerden bahsetmektedir (Kefevî, 1438/2017: 2/37):

- a. Kitâbü'l-Makâlât.
- b. Reddü Evâ'ili'l-Edille li'l-Ka'bi.
- c. Beyânü Vehmi'l-Mu'tezile.
- d. Reddü'l-Usûli'l-Hamse li Ebî Muhammed el-Bâhilî.
- e. Reddü'l-İmâme liba'zi'r-Revâfiz.
- f. Reddü'l-'ale'l-Karâmita.
- g. Me'hazü'ş-Şerâ'i' fi Usûli'd-Dîn.
- h. Kitâbü'l-Cedel fi Usûli'l-Fıkh.

İmam Mâtürîdî; Mâverâünnehir bölgesi içerisinde bulunan Semerkant'ta ilim tahsil etmiş ve öğretmiş, eserlerini yazmış, İmam Azam Ebû Hanife'nin doktrinini temel alarak Mâtürîdîlik ekolünü burada kurmuştur. Türkistanlı Mâtürîdî'nin kurduğu ehli-sünnetin bu ekolü asrımıza kadar genelde Müslüman Hintlerin ve Türklerin itikâdî mezhebi olarak devam etmiştir.

Mâtürîdî'nin yaşadığı bu asırda İslam dünyasının üç ayrı bölgesinde Kur'ân ve sünnet istikâmetinde İslam itikâdını savunan üç büyük âlim yetişmiştir. Bağdat ve çevresinde Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî (öl. 324/935), Mısır'da Ebû Ca'fer et-Tahavî (öl. 333/944), Mâverâünnehir'de Ebû Mansûr Mâtürîdî (öl. 333/944)'dir. Bu isimlerin bid'at ehline karşı ehli-sünnet ekolünü sistemleştirdiği söylenmiştir. (bk. Çağatay-Çubukçu, 1965: 184).

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında kitap, risâle formatında eserlerden bahsedilmemiştir. Sadece kendilerine atıfta bulunulan isimlerin görüşleri nakledilmiş, قال بعضهم, قيل ifadeleriyle (Mâtürîdî, 1426/2005: 1/484-490; 3/651) bazı müfessirlerin görüşleri aktarılmış ve müellifin kendine has yorumları, içtihatları belirtilmiştir. (Mâtürîdî, 1/327).

Te'vilât'ın yazımında her müfessirde olduğu gibi Kur'ân ve sünnet öncelenmiştir. Âyetlerin nüzûl sebepleri, sahabe, tâbiîn ve müellifin kendisinden önceki müfessirlerin görüşleri kaynak olarak ele alınmıştır. Ancak bu kaynakları her bir müfessir kendine has metotla Kur'ân'ın tefsirinde kullanmıştır. Bu araştırmada Mâtürîdî'nin bu kaynakları kullanma yönteminden de bahsedilmiştir. Müfessir, Kur'ân'ın yorumunda kelim ve fıkıh ilminin verilerini yoğun bir şekilde kullanmış, Arap dili ve edebiyatına, kıraat ilmine de (bk. Mâtürîdî, 2/540; 3/187; 10/100) yer vermiştir. Bazı âlimlerin

âyetlerde mezkûr bazı kelimelerin açıklığa kavuşturulmasına ilişkin zikrettikleri haricinde Mâtürîdî'nin lügat ilminin verilerine güvenmediği söylenmiştir. (bk. Mâtürîdî, 1/327).

Her âlimde olduğu gibi Mâtürîdî'nin tefsirinde ders halkasında bulunduğu hocalarından ve hocalarının Ebû Hanîfe'ye ulaşan silsilesinden faydalanmaması mümkün değildir. Tefsirinde her ne kadar hocalarından bahsetmese de ve buna dair elimizde yeterli delil bulunmasa da Ebû Hanîfe'ye ulaşan bu ilim silsilesinin görüşlerini, onların tedvin ettiği eserleri *Te'vilât*'ında kaynak olarak kullanmaması muhaldir. Çünkü tefsiri incelendiğinde bu silsilenin ekolünün temelleri üzerine eserlerini inşa ettiği görülmektedir.

Şâmîle programında Mâtürîdî'nin Mecdî Bâsellûm tahkikli *Te'vilât*'ında Ebû Hanîfe künyesi taratıldığından takriben 136'dan fazla yerde zikredilmesine istinâden Ebû Hanîfe'nin doktrinini ve görüşlerini temel kaynak kabul ettiği görülmektedir.

Müfessir, akıl ile vahyi birlikte söz sahibi etmiş, Kur'an'ın yorumunu aklın keyfiyetine terk etmemiş, akıl ve nass arasında mutedil bir metot geliştirmiştir. Akıl metodolojisini Kur'ân ve sünnet bütünlüğü çerçevesinde ele almıştır.

Bu çalışma "*Sahabenin Görüşleri*" alt başlığının son paragrafında mevcut dipnattaki Ahmet Vanlıoğlu tahkiki hariç Mecdî Bâsellûm tahkiki üzerinden yapılmıştır.

Türkistanlı müfessir, mütekellim, fakih Mâtürîdî ile ilgili birçok çalışmalar yapılmıştır. Bu araştırmaların her birinde Mâtürîdî'nin eserinde kullandığı sadece bir kaynak üzerinde durulmuştur. Araştırmamızın ana ve alt başlıklarını ilgilendiren kısımların ilgili bölümlerinde bu çalışmalara atıfta bulunulmuştur. Hazırladığımız bu makale; İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eserinin yazımında yararlandığı kaynakların tamamını bir bütünlük çerçevesinde ele almıştır.

Ali Rıza Gül, Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında kullandığı veri kaynaklarını ahkâm âyetleriyle sınırlayarak fıkıh perspektifinden incelemiştir (Gül, 2015: 7-46); fıkhîta delil kabul edilen örf ve geleneği de veri kaynakları kapsamında değerlendirmiştir (Gül, 36-39). Bu makale tefsir perspektifi bağlamında *Te'vilât*'ta kullanılan tüm disiplinlere ilişkin kaynakları inceleyerek daha mufassal değerlendirme ortaya konmuştur. Her iki araştırma; benzer konulara değinmelerine rağmen *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da kullanılan kaynaklara farklı perspektiften yaklaşmıştır.

Mâtürîdî, Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetle tefsiri, esbâb-ü nüzûl, sahabe, tabiîn kavli, müellifin kendisinden önceki müfessirlerin görüşleri, kelam, fıkıh ilminin verileri, akıl metodolojisi gibi kaynakları bir arada kullanarak birleştiren ilk müfessirlerden biridir. Bu sebeple müfessirin bu kaynaklara yaklaşımı kendinden sonraki tefsir kaynaklarına ilham olmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca bu araştırmada müellifin tefsirinde doğrudan ve dolaylı faydalandığı muhtemel kaynaklara da değinilmiştir.

Gül, makalesinde bahsettiği *Te'vilât*'ın kaynaklarına yönelik Mâtürîdî sonrası müfessirlerin genel değerlendirmesinin akabinde Mâtürîdî'nin bu verileri kullanmasına ilişkin yaklaşımını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Gül'ün araştırma makalesi anakronizm açısından sorunlu bulunmuştur. Bu çalışmada ise üst paragrafta zikredilen kaynakları tefsirinde birleştirerek bir arada kullanan ilk müfessirlerden olmasına istinâden müellifin tefsirinden müşahhas örnekler sunularak kullandığı kaynakların doğrudan dünyasına dâhil olunmuştur.

Araştırma beş ana başlık çerçevesinde dercedilmiştir. Bunlar müfessirin doğrudan ve dolaylı olarak faydalandığı kaynaklar, şer'î kaynaklar, âyetlerin tefsirini temellendirdiği temel kaynaklar, bazı ilim alanları ve akıl metodolojisi ekseni kaynaklar şeklinde tasnif edilmiştir.

Bu araştırmanın birinci bölümü yüksek lisans ve doktora kademesinde yapılacak akademik çalışmalara ve araştırma makalelerine alan açması bakımından önemlidir.

1. Doğrudan ve Dolaylı Olarak Faydalandığı Kaynaklar

Mâtürîdî'nin eserlerine temel aldığı kaynaklar, ilim silsilesi yoluyla hocalarından aldığı bilgi ve Ebû Hanîfe'den itibaren kendi asrına kadar Mâverâünnehir ve Hanefî ekolünün etkin olduğu bölgelerde te'lif edilmiş eserlerden teşekkül ettiği düşünülmektedir.

1.1. İlim Silsilesi Yoluyla Faydalandığı Kaynaklar

Türkistanlı müfessir İmam Mâtürîdî genel olarak kendinden öncekilerden özel olarak Ebû Hanîfe'den (öl. 150/767) etkilenmiş, tefsirinin içeriğinin genel çerçevesini onun doktrini oluşturmuş; yine onun akıl ve nakil arasındaki dengeli yaklaşımını temel alarak orta yolu takip etmiştir. Ebû Hanîfe sünî ekolün kurucusu olarak hem bid'at ehli hem de mutezile ile münazara ederek akıl ile nass arasında mutedil bir yol takip etmiştir. (Mâtürîdî, 1/80-82; 336-337).

Hanefî mezhebinin Mâtürîdî üzerindeki etkisi kelim ve fıkıh alanlarında, usûl ve yöntemde teşekkül etmiştir. Müfessir, sadece Hanefî mezhebinden etkilenmemiş, sahabelerden, tâbiinden ve birçok âlimden nakillerde bulunmuştur. Ancak o, bilgi teorisini, sistematik bir şekilde dedüksiyon (tümdengelim), indüksiyon (tümevarım) ve analogi yöntemi gibi akıl yürütme üzerine kurmuştur. (Mâtürîdî, 1/80-82; 336-337).

Türkistanlı müfessirin Ebû Hanîfe'ye ulaşan ilim silsilesi Ebû Nasr Ahmed el-'ÿyâzî (öl. III/IX), Nasr b. Yahya el-Belhî (öl. 269/881), Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (öl. 248/862), İsmâil b. Hammâd (öl. 212/827), Ebû Mukâtil Hafes es-Semerkandî (öl. 208/823), Ebû Süleyman el-Cûzcânî (öl. 200/815), Mutî' b. Abdullah el-Belhî (öl. 199/814), İmam Muhammed (öl. 189/805), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) şeklinde cereyan etmiştir. (Mâtürîdî, 1/80-82; 336-337).

Konu biraz daha detaylandırıldığında Mâtürîdî'nin üç muhtelif silsileden ilim tahsil ettiği görülmektedir. Bu üç silsilenin Mâtürîdî'nin eserlerine kaynak teşkil etmemesi muhaldir: (İlim silsilesi için bk. Korkmaz, 2001: 118-119; Ak, 2008: 41-43; Kutlu, 2010: 273-274; Ulrich Rudolph, 2016: 225-233; Şimşek, 2019: 317-318).

- a. "Ebû Hanîfe (öl.150/767)→İmâm Muhammed (öl.189/805)→Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (öl. 248/862) → Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl.333/944)."
- b. "Ebû Hanîfe (öl.150/767)→Ebû Yûsuf (öl. 182/798)→İmâm Muhammed (öl.189/805) → Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö.200/815'ten sonra)→Ebû Bekir el-Cûzcânî (ö. III/IX. yy.)→Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (öl.268/881)→Ebû Nasr Ahmed el-'ÿyâzî (öl. III/IX)→Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl.333/944)."
- c. "Ebû Hanîfe (öl.150/767)→ Ebû Mutî' el-Belhî (öl.199/814)→ Ebû Mukâtil Hafes es-Semerkandî (öl.208/823)→Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (öl. 248/862)→Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (öl.268/881)→ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl.333/944)."

Özetle İmam Mâtürîdî'nin ilim silsilesinin

"Ebu Hanife (öl. 150/767) → Ebû Yûsuf (öl. 182/798) → İmam Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) → Ebû Süleyman el-Cûzcânî (öl. 200/815) → Ebû Bekir el-Cûzcânî (öl. III/IX. yy.) → Ebû Mansûr Mâtürîdî (öl. 333/944)" (bk. Kefevî, 1438/2017: 1/397, 534; 2/38)

şeklinde sirayet ettiği anlaşılmaktadır. (Mâtürîdî'nin ilim silsilesini anlatan detaylı bilgi için bk. Şimşek, 181-183, 315, 317, 340).

1.2. Te'lif Eserler Teribinde Kullandığı Muhtemel Kaynaklar

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında te'lif eserleri kaynak gösterdiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Âyetlerin yorumuna dair ya isim vermiş ya da *قال بعضهم فيل* ifadelerini kullanmıştır. (Mâtürîdî, 1/319-320; 5/305-306).

Yukarıda ifade edildiği üzere fıkıh ve kelim alanında Ebû Hanîfe'nin görüşlerini nakletmiştir. Şamile programında Ebû Hanîfe künyesi taratıldığında Muhakkik Mecdî Bâsellûm tahkikinde 136'dan fazla yerde Ebû Hanîfe'nin görüşleri nakledilmiştir. (Bunlardan bir tanesi için bk. Mâtürîdî, 10/507).

Müellifin tefsirinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarması, onun *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserini kaynak olarak kullandığına delalet etmektedir. (Mâtürîdî, 1/65; 4/262; 9/623).

Müellifin faydalandığı muhtemel kaynaklar çerçevesinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler şunlardır. (bk. Kefevî, 1/347; Korkmaz, 99):

- a. el-'Âlim ve'l-Müte'allim. (bk. Kefevî, 1/347).
- b. el-Fıkhu'l-Ekber. (bk. Kefevî, 1/347).
- c. Kitâbü'l-Maksûd. (bk. Kefevî, 1/347.)
- d. el-Fıkhu'l-Ebsât.
- e. Kitâbü'r-Red 'ale'l-Kaderiyye.
- f. Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî. (bk. Kefevî, 1/347).
- g. Vasiyyetü Ebî Hanîfe li Yusuf b. es-Semtî.

Ebû Yûsuf'a nispet edilen eserlerin bazıları şunlardır. (Kefevî, 1/384):

- a. el-Emâlî.
- b. en-Nevâdir.

İmam Muhammed'e nispet edilen eserlerin bazıları şunlardır (Kefevî, 1/399, 401):

- a. el-Asl.
- b. el-Câmiayn (Sağır ve Kebîr).
- c. ez-Ziyâdât.
- d. el-Mebsût
- e. es-Siyeru'l-kebîr.
- f. el-Âsâr.

Ayrıca Ebû Hanîfe'ye kadar dayandırılan ilim silsilesindeki hocalarına isnat edilen birçok eser mevcuttur. Bunlardan çok az da olsa günümüze gelen ya da isimleri bilinenler vardır.

Ebû Süleyman el-Cüzcânî'ye nispet edilen eserler şunlardır (Kefevî, 1/463-464; Kümillâî, 1439/2018: 19/17):

- a. es-Siyeru's-Sağîr.
- b. en-Nevâdir
- c. Kitâbü's-Salât.
- d. Kitâbü'r-Rehn.
- e. el-Mesâilü'l-Usûl.
- f. el-Emâlî

İmam Muhammed'in kitaplarını nakleden Ebû Süleyman Cüzcânî, Hanefî Mezhebi'nin asıl kaynaklarından biri olan İmam Muhammed'in "*el-Mebsût*" adlı eserini rivayet etmiş, bu eser *Nüshatü Ebî Süleymân* ismiyle meşhur olmuştur. (bk. Kefevî, 1/463-464)

Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî'ye nispet edilen eserlerin Mâtürîdî'nin faydalandığı kaynaklardan olması muhtemeldir. (Kefevî, 1/534; Neseî, 2004: 1/356, 358; Korkmaz, 101-102):

- a. Kitâbü'l-Fark ve't-Temyîz (Kefevî, 1/534; Neseî, 1425/2004: 1/356).
- b. Kitâbü't-Tevbe (Kefevî, 1/534; Neseî, 1425/2004 1/356).
- c. Kitâbü Me'âlimü'd-Dîn (Fıkıh eseri olduğuna dair bk. Neseî, 1425/2004: 1/358).
- d. Kitâbu'l-İtisâm.
- e. Kitâbü'r-Red 'ale'l-Kerrâmiyye.

Kanaatimizce Türkistanlı müfessir; Ebû Hanîfe, İmam Yûsuf, İmam Muhammed ve kendi asrına kadar gelen Hanefî ve Mâverâünnehir âlimlerin kitaplarını kaynak olarak kullanmıştır. (bk. Mâtürîdî, 1/327; 6/230; 7/363). Müfessirin bu âlimlerden naklettiği görüşleri sadece sema' (işitme) yoluyla aktarması isabetli bulunmamıştır.

Bu bölüm yüksek lisans ve doktora seviyesinde yapılacak akademik çalışmalara ve araştırma makalelerine alan açması bakımından önemlidir.

2. Şer'î Kaynaklar

Tefsir metodolojisinde kullanılan ilk kaynaklar Kur'ân, sünnet gibi şer'î kaynaklardır. Mâtürîdî de Kur'ân'ın Kur'ân ve sünnetle tefsirini önclemiştir.

2.1. Kur'ân'ın Bizzat Kur'ân'ın Kendisiyle Tefsir Edilmesi

Kur'ân'ın en büyük tefsirinin Kur'ân olduğu hususunda âlimlerin ittifakına, Allah'ın sözlerinin manasını yine Allah'ın en iyi bileceğine istinaden İmam Mâtürîdî de âyetlerin tefsir ve te'vîlde en asil yorumun Kur'ân'ın bizzat kendisi olduğundan hareketle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini

öncelemiştir. O, her hangi bir âyeti tahlil etmesinin akabinde ona vermiş olduğu manayı destekleyen başka bir âyeti delil göstererek söz konusu âyete dair görüşlerini nasla (başka bir âyetle) mukayyed hale getirmiştir. Âyetteki بَظْمٍ (el-En‘âm 6/82) kelimesi, الشَّرْكَ (Lokmân 31/13) sözcüğüyle tefsir edilmiştir. Mâtürîdî'nin âyetin âyetle tefsiri hususunda bir doktora çalışması vardır. (bk. Karataş, 2010).

Mâtürîdî; mutlak-mukayyed, umum-husûs ve mücmel-mufassal, müphem-mübeyyin bakımından Kur‘ân‘ı Kur‘ân‘la tefsir etmiştir. (bk. Mâtürîdî, 1/191).

Mutlak-mukayyed için şu âyet örnektir. el-Mâide 5/6. âyetteki “yüzünüzü ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.” ifadesinin devamında “yüzünüzü ve dirseklere kadar ellerinizi meshedin.” cümlesi zikredilmiştir. Bununla mutlak olarak ellerin dirseklere kadar meshedilmesi, mukayyed olarak abdestte ellerin dirseklere kadar yıkanmasına hamledilmiştir. (Mâtürîdî, 1/192).

Umum-husûsa örnek âyetler şöyledir. el-Bakara 2/254. âyetindeki umum ifade eden وَلَا شَفَاعَةَ وَلَا خُلَّةً وَلَا شَفَاعَةَ وَلَا شَفَاعَةَ ifadeleri en-Necm 53/26. âyetle tahsis edilmiştir. el-Bakara 2/254. âyette şefaatin, dostluğun ve alış-verişin umumiyetle kıyamet gününde olmadığından bahsedilmiş; en-Necm 53/26. âyette ise kıyamet gününde şefaatin mevcudiyeti Allah‘ın iznine tahsis edilmiştir. Ayrıca ez-Zuhrûf 43/67. âyette kıyâmet gününde dostların birbirine düşman olacağı, dostlukların biteceği belirtilmiştir. Ancak âyetin devâmında اِلَّا edatıyla muttakiler istisna edilerek umum olan bir hüküm muttakileri hariç tutarak hususiyet kazanmış ve kıyamet gününde düşmanlığın muttakiler için geçerli olmadığı ifade edilmiştir. (bk. Mâtürîdî, 1/192).

Mücmel-mufassala örnek ayetler şunlardır. Mücmel اِلَّا مَا يُثَلَّى عَلَيْكُمْ (el-Mâide 5/1) ifadesini el-Mâide 5/3. âyet tefsir (mufassal) etmiştir. Âyetin başında dört ayaklı hayvanların etinin helallüğünden özet bir şekilde bahsederken; âyetin devamında ihramlı iken bu hayvanları avlamanın haramlığını zikrederek hükmü detaylandırıp mücmeli mufassala hamlederek Kur‘ân‘ın Kur‘ân‘la tefsir etmiştir. (Mâtürîdî, 1/192).

Müphem-mübeyyine örnek âyetler ise şu şekildedir. Müphem el-Bakara 2/187. âyetteki الخيط الابيض terkibi, mübeyyin الفجر marife isimle tefsir edilmiştir. Âyetteki siyah ve beyaz iplik ifadesindeki müphemlik fecr vaktini ihtiva eden الفجر marife ismiyle tebyin edilmiştir. Târik sûresindeki وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ âyetindeki الطَّارِقِ kelimesi, aynı suredeki النَّجْمِ النَّاقِبِ âyetiyle açıklanmıştır. Gece çıkıp görünen anlamındaki الطَّارِقِ kelimesindeki müphemlik, aynı surenin karanlığı delen yıldız manasındaki النَّجْمِ النَّاقِبِ âyetiyle tebyin edilmiştir. (Mâtürîdî, 1/193).

Bunların haricinde Hz. Âdem‘in yaratılış serüvenini anlatan âyetler de Kur‘ân‘ın Kur‘ânla tefsirine örnektir. (Mâtürîdî, 1/192-193).

Kur‘ân‘ın Kur‘ân‘la tefsirine örnek bir âyetin lafzı ve meali şöyledir:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

“Sen onların dinlerine uymadıkça yahudiler de hıristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklardır. De ki: “Asıl doğru yol ancak Allah‘ın yoludur.” Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyarsan, bilesin ki artık Allah sana ne dost ne de yardımcı olacaktır.” (el-Bakara 2/120).

Âyetteki مِلَّتَهُمْ kelimesine çeşitli manalar verilmiştir. (Mâtürîdî, 1/551):

a. Mâtürîdî, millet kelimesine *على ملة رسول الله*, *و على ملة رسول الله* ifadesiyle ve *اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا* “hanif olan İbrahim’in yoluna (sünnet) tabi ol.” (en-Nisâ 16/128) âyeti delil gösterilerek sünnet manası verildiğini belirtmiştir.

b. *وَلَنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا فَيُنْتَكَبَ* Müfessir “Ehl-i Kitap’a her türlü mucizeyi göstersen de senin kiblene yönelmez.”(el-Bakara 2/145) âyetine istinaden kible anlamı verildiğinden bahsetmiştir. Müellif, bu iki görüşe ilaveten “İki din ehli birbirlerine mirasçı olamaz.” (İbn Hanbel, 1421/2001: 11/245; Buhârî, 1422/2002: Hacc 44; Megâzî 48, Ferâiz 26; Müslim, Ferâiz, 1) hadisine istinaden din anlamını taşıdığını da zikretmiştir.

Bu bağlamda sen onların dinine tabi olsan da onlar senin yoluna (sünnet), dinine, kiblene yönelmezler, hakikatin açık seçik ortaya çıkmasını, hüccetin gerekliliğini talep etmezler, anlamı müşahede edilmektedir.

2.2. Kur’ân’ın Sünnetle Tefsir Edilmesi

Mâtürîdî, Kur’ân-ın Kur’ânla tefsirinden sonra hadis ve sünneti kaynak kabul etmiş, âyetleri tefsir edip yorumlarken hadis ve sünneti delil göstermiş ve aşağıdaki maddelerde ifade edildiği şekliyle hadisleri tefsirine almıştır. (Mâtürîdî, 1/319):

- Pek azı haricinde hadislerin senedinden bahsetmemiştir.
- Hadisleri bazen manasıyla nakletmiştir.
- Alıntılanan hadislerin bazen şerhini ve analizini yapmıştır.
- Bir âyetin tefsirinde birden çok hadisi zikretmiştir.
- Âyetin tefsirinde hadisin sıhhatine gerekli itinaı göstermediği hissedilmektedir.

Müfessirin millet kelimesine *لا يتوارث أهل الملتين* “İki din ehli birbirlerine mirasçı olamaz.” (İbn Hanbel, 11/245; Buhârî, Hacc 44; Megâzî 48, Ferâiz 26; Müslim, Ferâiz, 1) hadisiyle din anlamı vermesi, âyetin hadisle yorumlanmasına örnek teşkil etmektedir. (Mâtürîdî, 1/551; Kurtubî, 1384/1964: 2/94).

Müfessir, bu konuya ilişkin üç görüşü aktardıktan sonra buradaki hadisi delil göstererek din anlamını tercih etmiştir. (Mâtürîdî, 6/593).

Kur’ân’ın sünnetle tefsirine başka bir örnek ise el-Bakara 2/197. âyetteki *فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ* “Kim o bilinen aylarda hacca niyet ederse...” cümlesidir. Müfessir mezkûr âyeti şöyle yorumlamıştır:

“[Kişiye] Haccın farz olmasını gerektiren şeylerin neler olduğunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları, kişi hacca niyet etmişse telbiye getirsin ya da getirmesin ihrama girmiş olur demektedir. Diğer bazıları ise eğer hacda yapılması emredilen her şeyi yapmaya ve yasaklanan bütün şeyleri yapmamaya niyet etmişse bununla ihrama girmiş olur. Bize göre ise Allah Teâlâ’nın *فَمَنْ فَرَضَ الْحَجَّ فِيهِنَّ* sözü “bu aylarda hac için telbiye getirirse” anlamındadır. Bunun delili Rasulullah’tan (s.a.v) nakledilen bir hadistir. O, Hz. Aişe’yi üzüntülü bir halde görünce ona “sana ne oldu?” diye sordu. O da “Umremi tamamladım, hacca sıra gelince, o beni hayız (regl) mazeretine sevk etti.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Bu, Allah Teâlâ’nın Âdem’in kızları için takdir ettiği bir şeydir. Sen hac görevlerini yerine getir ve Müslümanların hac sırasında söyledikleri şeyleri aynen sen de söyle.” buyurmuştur. (Buhârî, Umre, 5-7; Hayız, 1,7; Müslim, Hacc, 111-112). Hz. Peygamber’in, Hz. Aişe’ye, “Sen hac görevlerini yerine getir ve Müslümanların hac sırasında söyledikleri şeyleri aynen sen de söyle.” mealindeki sözü telbiyenin farz olduğunu

göstermektedir. Çünkü Müslümanlar telbiye yapıyordu, Hz. Peygamber, Hz. Aişe'ye telbiye konusunda onlara uymasını emretmişti. Ayrıca Aişe'den nakledildiğine göre şöyle demiştir: "İhrama sadece telbiyede bulunan kimse girebilir". Naklettiğimiz bu nebevi hadisler telbiyenin haccın farzlarından biri olduğuna delildir."(Mâtürîdî, 2/88).

Mâtürîdî konuya dair görüşlerini sünnetle delillendirerek ortaya koymuştur. Diğer örnekler ise Âl-i İmrân 3/102, en-Nisâ 4/12, el-Mâide 5/6, el-Hac 22/29, el-Fâtır 35/32, el-Kevser 108/1 vb. âyetlerin yorumuna yönelik yaklaşımlarıdır. (bk. Narol, 2019/1; 921).

Bu örnekler Mâtürîdî'nin sünneti *Te'vilât*'ında kaynak olarak kullandığını göstermektedir.

3. Âyetlerin Tefsirinde Kullandığı Diğer Kaynaklar

Müfessir tefsir metodolojisinde müfessirlerin tamamının kullandığı diğer kaynakları *Te'vilât*'ında kullanmıştır. Bunlar; esbâb-ü nüzûl, sahabenin görüşleri, tâbiînin görüşleri, kendinden önceki müfessirlerin görüşleri başlıkları altında teşekkül etmiştir.

3.1. Esbâb-ü Nüzûl

Mâtürîdî bazı âyetlerin nüzûl sebebi olmadan ibtidâen (Mâtürîdî, 1/317) nâzil olmasının imkânsızlığından ve bu âyetlerin nüzûl sebebinin bilinmesinin ihtiyaç olduğundan bahsetmiş, tefsirinde nüzûl sebebini ihmal etmemiştir. (Mâtürîdî, 1/322; Serinsu, 1994: 202).

Müfessirin özellikle tilavet edilen metnin bir sebep, olay ve sual üzerine indiği zannı oluşturan âyetlerde nüzûl sebebi arayışlarına dair bir perspektif geliştirdiği, 302 tane nüzûl sebebi rivayetleri naklettiği tespit edilmiştir. (Mâtürîdî, 1/317; 5/142-145; Bakkal, 2018/2: 64-65).

Mâtürîdî nüzûl sebeplerine ilişkin geliştirdiği perspektifi üç metot üzerine inşa etmiştir: (Mâtürîdî, 1/317).

- Kendisi bizzat nüzûl sebebi tasavvurlarını oluşturmuştur.
- Tek bir rivâyete yetinmeyip kaynaklarda nakledilen nüzûl sebeplerini cem edip aktarmıştır.
- Tasavvurlarının yanı sıra ayrıca nüzûl sebebini zikretmiştir.

Mâtürîdî'nin bu maddelere şâmil perspektifini anlatan örnek âyetin lafzı ve meali aşağıda ele alınmıştır:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ

"sana ganimetlerin bölüştürülmesini soruyorlar. De ki; ganimetlerin taksimi Allah ve resûlüne aittir." (el-Enfâl 8/1).

Bu âyetin nüzûl sebebine ilişkin iki görüş takdim edilmiştir. Bu iki görüşün ilkinde Mâtürîdî kendi tasavvurunu oluşturmuştur. Ganimetlerin haram ve helallığı hususunda sorulan soruya mukâbil başlangıçta ganimetlerin helal olmadığı, belirli yerde toplandığı, bir ateşin ganimetleri yakmasına istinaden helal ya da haram olduğuna dair soru sorulması üzerine âyetin nâzil olduğunu ifade etmiştir. İkincisi ise bu âyetin nüzûl sebebini anlatan rivâyeti nakletmiştir. Bedir savaşı ganimetleri ve bu ganimetlerin paylaşımında Müslümanlar arasında anlaşmazlık olmuş, onların nasıl taksim olacağı, taksimatın ensar ile muhacirlerden kime ait olduğu; yoksa birlikte mi karar vereceği münazara edilmiştir. Konu peygamberimize sorulmuştur. Bunun üzerine ganimetlerle ilgili hükmün Allah ve

resûlüne ait olduğunu bildiren âyet inince Allah resûlünün eşit bir şekilde taksim ettiği bildirilmiştir. (Mâtürîdî, 1/317-318; 5/140-142; Neseфі, 1419/1998: 1/629; Nüzûl sebebinden yararlandığına dair bk. Bakkal, 62-73).

3.2. Sahabenin Görüşleri

Te'vilât'ın muhakkiki Bâsellûm; el-Hâkim'in (öl. 405/1014) el-Müstedrek adlı eserine atıfta bulunarak vahye tanıklık eden sahabenin peygamberimizden rivayet eden bir pozisyonda bulunmasından dolayı sahabe kavlinin merfu hükmünde kabul edilmesine, Buharî (öl. 256/870) ve Müslim (öl. 261/875) (Şeyhayn) tertibinde vahye şahit olan sahabenin yorumunun müsned hadis mesabesinde kabûlüne istinaden sahabenin kavlinin tefsirlerde kaynak olarak gösterildiğine işaret etmiştir. (Mâtürîdî, 1/258; bk. İbn Kesîr, 1420/1999: 1/8).

Müfessir; her hangi bir âyetin tefsirine yönelik beyanın, Kur'ân ve sünnette bulunmaması şartıyla sahabenin âlimlerinden İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve büyüklerinden râsit halifelerin görüşlerine müracaat etmeye önem vermiştir. Müfessir, bu önemsemenin sebebini sahabenin kavrayışlarının tastamamlığına, ilimlerinin sahilliğine ve amellerinin sahilliğine, vahyin geldiği dönemin şartlarını ve nüzûl sebebini bilmelerine istinaden temyîz (karineleri ayırt edebilecek) edebilecek karineler ve hallere tanıklık etmelerinden dolayı vahyin çok farkında olmalarına bağlamıştır. (bk. Mâtürîdî, 1/261, 276; bk. İbn Kesîr, 1/8).

Mâtürîdî'nin Ebu Umâme el-Bâhilî (öl. 86/705) ve Ubâde b. Sâbit'ten (öl. 34/654) el-Enfâl 8/1. âyetine ilişkin aktardığı nakilleri, Kur'ân'ın sahabe kavliyle tefsirinin önemli örneklerden biridir. (bk. Mâtürîdî, 1/309).

el-Bakara 2/185. âyetteki *فعدة من أيام آخر* "Tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutar." cümlesi sahabe kavlinin *Te'vilât*'a kaynaklığına örnek teşkil etmektedir. Müfessir önce ayetin tefsirine dair bazı müfessirlerin orucun ard arda tutulmasının şartlığı hususundaki görüşlerini nakletmiştir. Müfessir bu görüşe mukâbil Übey b. Ka'b'ın (öl. 33/654) *آخر متتابعات* kiraatini delil olarak takdim etmiş, sahabenin yaklaşımını âyetin tefsirine kaynak göstermiş ve şu ifadeleri kullanmıştır:

"Kanaatimiz; peygamberimizin beş ashabından nakledilene tabi olarak (ramazanda yolculuk veya hastalık nedeniyle tutulamayan oruçlar ramazan ayı haricindeki günlerde) ard arda ya da ayrı günlerde tutulabilir, şekindedir. Onlar-Hz. Ali dışında-bu hususta şöyle söylemişlerdir: "Ramazanda hastalık veya yolculuk nedeniyle oruç tutamayan kimse dilerse ard arda dilerse de ayrı ayrı günlerde tutabilir." (Mukâtil, 1423/2003: 1/161). Hz. Ali ise "ard arda tutar ancak ayrı ayrı günlerde tutması da caizdir." der. Sonra Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Ebî Saîd el-Hudrî, Ebu Hureyre ve adı belirtilmeyen başka birisi (Ahmet Vanlıoğlu, ismi zikredilmeyen bu kişinin Hz. Aişe olma ihtimalinden bahsetmiştir. (bk. Mâtürîdî, 2005: 1/259) ayrı ayrı günlerde ramazan orucunu kaza etmenin cevazına hükmetmişlerdir. Yine bu sahabelerin ard arda oruç tutmanın şart olduğundan bîhaber olmaları ya da böyle olduğunu bildikleri halde onu terk etmeleri imkânsızdır. Bu durum, ramazan orucunun ard arda kaza edilme şartının gayri sahilliğine delildir. Ayrıca bu durum yemin kefareatine dair Abdullah İbn Mesud'un kiraatindeki *التتابع* (ard arda) lafzından farklıdır. Çünkü sahabelerden hiç kimse onun bu kiraatine muhalif olmamıştır. Bu bağlamda bu kiraat mütevâtir derecesindedir." (Mâtürîdî, 1426/2005: 2/45-46).

Kur'an ve hadisler ve sebeb-i nüzûlden sonra *Te'vilât*'ta önemli kaynak şüphesiz sahabenin görüşleridir.

Tâbiî'nin Görüşleri

Mâtürîdî'nin tefsirini tahkik eden Mecdî Bâsellûm tâbiînin kavline yönelik rey (akıl) ya da rivayet (nakil) kabul edilmesindeki ihtilafa rağmen âyetlerin tefsiri hususunda tâbiînden nakledilen rivâyetleri Dr. Zehebî'nin dercettiğini söylemiştir. Rivâyet tefsir kitaplarının Taberî ve benzerlerinin tefsir kitaplarındaki gibi sadece peygamberimizden ve sahabeden nakilleri kapsamadığı, bazılarının tâbiînden gelen nakilleri de rivâyet tefsirlerinden saydığı söylenmiştir. Bu bağlamda rivâyet tefsir kaynakları; Kur'ân-ı Kerîm, sünnet, sahabe ve tâbiîn kavilleri olmak üzere dört gurupta tasnif edilmiştir. (Mâtürîdî, 1/257).

Tâbiî'nin görüşleri bazı müfessirlere göre sahabeden alındığı için nakil kabul edilmiştir. Bazıları ise rivâyetle alakalı olmayan, arap dili ve belagati kurallarına göre tefsir eden müfessirlerin bakiyesi hükmünde kabûlüne binâen rey (akıl) tefsiri olarak telakki etmiştir. (Mâtürîdî, 1/261).

Müfessirlerin ekserisi; sahabeden almalarından dolayı tâbiîn kavlini tefsir kitaplarına almışlardır. Bu konuda Mücâhid'in (öl. 103/721) mushafını baştan sona üç defa İbn Abbâs'a (öl. 68/687/88) arzettiğini, her bir âyeti haberdar edip sorduğunu delil göstermişlerdir. Bu bağlamda müfessirlerin çoğu tâbiîne güvenerek tefsir kitaplarında onların görüşlerine yer vermişlerdir. Müfessir, tefsirde kullanılan yöntemlerden dördüncüsünün sahabe ve tâbiînin ittifak ettiği görüşler olduğuna işaret etmiştir. (Mâtürîdî, 1/263).

Mâtürîdî, tefsirinde sahabe ve tâbiîn görüşlerine yer vermiştir. *عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ* âyeti tâbiîn görüşleriyle te'viline bir örnektir. Tâbiî'nden Mücâhid ve İkrime'nin (öl. 105/722)

“ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara aittir.” (el-Enfâl 8/41).

âyetinin *“sana ganimetleri soruyorlar...”* (el-Enfâl 8/1) âyetini nesh ettiğine dair görüşlerini nakletmiştir. Bu bağlamda Mücâhid ve İkrime'ye göre el-Enfâl 8/1. âyette ganimetlerin tamamı Allah ve resûlüne tahsis edilmişken aynı âyetin 41. âyeti *“sana ganimetleri soruyorlar...”* (el-Enfâl 8/1). âyetini neshederek kamu yararı için ganimetlerin beşte biri Allah ve resûlüne; diğer kalanlar ise gazilere tahsis edilmiştir. (Mâtürîdî, 1/309-310; 5/142).

Mâtürîdî; Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Atâ' b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) gibi tâbiîlerin görüşlerini tefsirinde zikretmiştir. (Mâtürîdî, 1/248; 3/581; 9/439; 10/302).

Türkistanlı müfessirin; esbâb-ü nüzûl, ashâb ve tâbiînin görüşlerini *Te'vilât*'ı için kaynak kabul ettiği el-Enfâl 8/1. âyet çerçevesinde anlatılmıştır. (bk. Mâtürîdî, 1/309, 317; 5/140-145).

3.3. Müellifin Kendisinden Önceki Müfessirlerin Görüşleri

Mâtürîdî; sahabe ve tâbiînden sonra kendinden önce gelen müfessirlerin görüşlerini tefsirinde kullanmıştır. Müfessir, âyetin tahlilinde kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini nakleder, bazı görüşleri tercih ettiği gibi itiraz ettiği görüşler de mevcuttur. Müellif yorumun doğruluğunu ispat için kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini zikretmiştir. Onun önceki müfessirlerin söylediklerini ele alış tarzı Kur'ân ve sünneti ele alış tarzıyla hemen hemen aynıdır. (Mâtürîdî, 1/309).

Türkistanlı müfessir önce

كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً *“onların bir ahdi nasıl olabilir ki, sizin aleyhinize ellerine bir fırsat geçse, hakkınızda ne bir anlaşma nede bir yemin gözetirler...”* (et-Tevbe 9/8) âyetin manasını

açıklamış ve اِلٰل kelimesinin manası çerçevesinde önceki müfessirlerin sözlerinden pek çoğunu nakletmiştir. O, âyetteki اِلٰل kelimesinin Allah, ahd, karâbet (yakınlık), zimmet; ذِمَّة sözcüğünün ise ahd anlamlarına işaret etmiştir. (Mâtürîdî 1/319).

Mâtürîdî; Ebû ‘Ubeyde (öl. 18/639) ve Kutebî اِلٰل kelimesine ahd; Ebû ‘Avcese (Maden, 2019: 410-436) yakınlık anlamını verdiğini nakletmiştir. Müfessir, kendinden nakilde bulunduğu müfessirin ismini zikretmeden bazen قال بعضهم bazen de قيل ifadelerini de kullanmıştır. Onun kendinden önceki müfessirlerin görüşlerine ilişkin aktarımları Arap dili ve edebiyatı âlimlerinden nakil çerçevesinde gerçekleşmiştir. (Mâtürîdî, 1/319-320, 5/305-306).

4. Bazı İlim Alanları

Mâtürîdî *Te’vilâtı*’nda kelim, fıkıh, Arap dili ve belâgatı, kıraat ilimlerin verilerinden de faydalanmıştır.

4.1. Kelim İlminin Verileri

Türkistanlı müfessir, başta tefsir olmak üzere fıkıh (usûl-ü fıkıh), hadis, kelim, mezhepler tarihi, cedel, Kur’an-Kıraat ilişkisi ve diğer ilimlere yönelik dinî, kelâmî, siyâsî ve felsefî gibi ilim alanlarına temel kaynak kabul edilen, günümüzü aydınlatan kıymetli eserler yazmıştır.

Mâtürîdî’nin biri kelim ilminin konularını içeren *Kitâbü’t-Tevhîd*’i; diğeri ise Kur’ân’ın tefsir ve te’viline hâvî *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ı olmak üzere bu gün elimizde sadece iki eseri mevcuttur.

Müfessire mütekellim vasfıyla şöhret kazandıran *Kitâbü’t-Tevhîd*, bir mukaddime ve beş bölümden teşekkül etmiştir. Eserin giriş kısmında dinin doğru anlaşılmasında bürhân ve delillerin elzemliği vurgulanmış, aklın ve naklin vazgeçilmez unsurlar olduğu belirtilmiştir. (Mâtürîdî, 1430/2009: 21-520).

Birinci bölümde kelâmın konusu perspektifinde Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, fiilleri, âlemin yaratılmışlığını içeren ulûhiyet konusu ele alınmış ve tevhid ilkesi çerçevesinde işlenmiştir. (Mâtürîdî 1430/2009: 21-520).

İkinci bölüm nübüvvetin ispatı ve gerekliliğini ihtiva eden nübüvvet bahsine ayrılmıştır. Üçüncü bölüm adl-zulüm, hikmet-sefeh kavramları kapsamında kaza ve kader konusuna tahsis edilmiştir. (Mâtürîdî, 1430/2009: 21-520).

Dördüncü ve son bölümde ahiret inancıyla birebir ilişkili büyük günah sahiplerinin durumu, iman, İslam, şefaet ve tövbe kavramlarının muhtevası gibi bazı temel konular yer almıştır. (Mâtürîdî, 1430/2009: 21-520).

Mâtürîdî muhtelif inanç, din ve ideolojileri kapsayan kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapan Mâverâünnehir bölgesinde yaşamıştır, Bu dönemde farklı dinî, itikadî, felsefî, siyasî akımların peş peşe ortaya çıkması sebebiyle İslâm dünyasında pek çok gelişme ve değişimler meydana gelmiştir. Müslümanlar farklı din ve kültür mensuplarıyla yoğun iletişim kurmuşlardır. Bu bağlamda İslâm’ın temel esaslarına içeriden ve dışarıdan meydan okumaların türediği bir dönem teşekkül etmiştir. (Önal, 2013: 325-360). Bu sebeple dinî, itikadî, siyâsî, felsefî farklılıklara istinaden yukarıda mezkûr kelâmî konular o asrın gündemine gelmiştir.

Mâtürîdî’nin yaşadığı asırda İslam dünyasında iki temel problem göze çarpmaktadır: (Önal, 325-360).

a. Akli nassa tercih eden Mu'tezile ile akli devre dışı bırakan Selefîyye'nin iki zıt kutupta bulunması sebebiyle uzlaşmazlığıdır. Bu iki akım arasında orta yolu takip eden Mâtürîdiyye ve Eş'âriyye mezhebinin müntesipleri ehlisünnet olmuştur.

b. İslam inanç esaslarını sarsmayı hedefleyen itikâdî, felsefî, siyâsî, ideolojik akımların yoğunlaşması, bid'at içerikli sapmaların ortaya çıkmasıdır.

Yukarıda mezkûr ortamda ilim tahsil eden Mâtürîdî, içerisinde bulunduğu Müslüman topluluğun inanç ve değerleri hususunda sorumluluk üstlenmiş, İslam'a yönelik yıkıcı eylemlere direnç göstermiş, te'lîf ettiği eserlerle yıkıcı faaliyetlere yönelik mücadelesini devam ettirmiştir. Bu bağlamda o, yıkıcı eylemlerini devam ettiren pek çok inkârcı dinî ve felsefî akımların görüş ve iddialarını eserlerinde analiz ederek çürütme gayretinde bulunmuş, tevhid itikâdî başta olmak üzere İslam'ın inanç esaslarını sağlam bir temel üzerine inşa eden metodu geliştirmiştir. (Mâtürîdî, 1426/2005: 1/126-138).

Mâtürîdî *Te'vilât*'ında bir taraftan İslâm dışı din ve inanç akımlarını tenkit ederken diğer taraftan kelâm ilminin verilerini temel alarak dinî konularda münâzara yapılmasına cephe oluşturan bid'at ehline mukâbelede bulunarak kelâm ilminin cevazını ve elzemiğini ispata çalışmıştır. (Mâtürîdî, 1/82-92).

Araştırmamıza konu olan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, tefsir ilminin yanı sıra felsefe, kelim, mezhepler tarihi, dinler tarihi, fıkıh, hadis ve birçok ilmi alanlarda zengin bilgi yelpazesine sahiptir. (Önal, 335).

Mâtürîdiyye itikâdının kurucusu İmam Mâtürîdî, ehlisünnet akaidinin sistemleşmesinde önemli rol oynamıştır. Kelâm ilmiyle meşguliyetinin yoğunluğu, akâide dair geliştirdiği metodoloji, Kur'ân'ın tefsirinde kelâm ilminin verilerini kaynak olarak kullanmasını sağlamıştır.

4.2. Fıkıh İlminin Verileri

Mâtürîdî; Ebû Hanîfe'nin itikâdî, fikhî fikirlerinin öğretildiği, felsefî ve teolojik temellerin tartışıldığı, "*Dârü'l-Cüzcâniyye*" medreselerinde ilim tahsil etmiştir. (Nesefî, 1425/2004: 1/468-469).

Mâtürîdî'nin aynı asırda yaşamamasına rağmen ilim silsilesi göz önünde bulundurulduğunda Ebû Hânîfe'nin talabeleri vasıtasıyla onun öğrencisi olduğuna tanıklık edilmektedir. Sadece Ebû Hanîfe'yi takip eden bir râvî olmayıp; ondan aldığı rasyonel (rey, akıl) yöntemi reforme eden müceddiddir. Nass'ı ihmal etmeden fikhîta, akâidde ve tefsirde rey (akıl) yöntemini kullanmıştır. Nass ile akıl arasında kurmuş olduğu aheng (denge) pek çok durumda isabetli hüküm vermesine katkı sağlamıştır. (Mâtürîdî 1/326-327).

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında Ebû Hanîfe'nin haricinde bir fıkıh otoritesinin bulunmadığı mütalaa edilmektedir. Bu durum Ebû Hanîfe ile Mâtürîdî arasında bir şahıs, senet, kopukluk olmadan hoca talebe yakınlığının rû be rû mevcudiyetini hissettirmektedir. O, bazı meselelere ve hükümlere dair bir âyet kendisine takdim edildiğinde istinbat ettiği hükmü sanki Ebû Hanîfe'ye tescil ettirmiştir. Fıkıh ilmi Kur'ân'ın tefsirinde müfessirin itimat ettiği bir kaynaktır. Onun fıkıh ilmini kaynak edinme metodu, ahkâm âyetlerinin analizi üzerine inşa edilmiştir. Müellif, fakihlerin görüşlerinin nakletmesinin akabinde Allah'ın kendisine lutfettiği muhakeme kabiliyetine istinaden fikhî meseleyi irdelemiştir. Müfessir, imamların (fıkıh) isimlerini zikretmeden de onlardan nakilde bulunmuştur. (Mâtürîdî, 1/326-327).

Mâtürîdî, fıkıh alanıyla ilgili kendi görüşlerini قال الفقيه (Fakîh der ki) lafzıyla bildirmiştir. (bk. Mâtürîdî, 1/462²; 6/2; 9/584; 10/666; Özdeş, 1998: 343-360; Özen, 2005: 416).

Mâtürîdî'nin tefsirinde fikhî kaynak olarak kullanma metoduna örnek bir âyetin lafzı ve meali şöyledir:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَىٰ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Sadakalar ancak şunlar içindir: Fakirler, yoksullar, o işte çalışan görevliler, müellefei kulüb (kalbleri İslâm'a ısındırılacaklar), köleler, borçlular, Allah yolundakiler, yolda kalmışlar. Allah tarafından böyle farz kılındı. Allah her şeyi bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”(et-Tevbe 9/60).

Âyetteki *sadakât* kelimesi, farz ve nafil sadakaların tamamını ihtiva etmiştir. Sonra farz sadaka neshedilmiş, sadece fakirler ve miskinler için infak edilen nafil sadakaya tahsis edilmiştir. (bk. Taberî, 1420/2000: 14/305; Râgıb el-İsfahânî, 1420/1999: 1/571).

Müfessir âyeti kendinden önceki âyetle ilişkilendirerek şerh etmiştir. Müellif genel olarak sahabelerden naklettiği rivayetlerin hemen akabinde Huzeyfe (öl. 36/656), İbn Abbâs, Hz. Ömer. Hz. Ali gibi sahabeleri hâssaten zikrederek âyeti tefsir edip fikhî hükümleri, sunduğu delillerle beyan etmiştir. O, fikhî hükümleri nakletmiş olduğu imamların isminden bahsetmemiştir. Müfessir, mezhebi ihtilafları sınırlamadan ve tahsis etmeden takdim etmiş; bu konuda hadislerden, rivâyetlerden ve âlimlerin görüşlerinden yardım almış ve her durumda fikhî görüşleri sahiplerine atfetmeyi ihmal etmemiştir. (Mâtürîdî, 1/327).

4.3. Lügat İlminin Verileri

Mâtürîdî'nin Mecdî Basellûm tahkikli *Te'vilât*'ının *Masâdir* (kaynaklar) ana başlık kapsamında bulunan *'ulûmü'l-lüga* alt başlığında müfessirin tefsirinde lügat ilimlerine itimat etmediği; lügat ilmi çerçevesinde bazı kelimelerin açıklanması hususunda âlimlerin sözlerine yer verdiği ifade edilmiştir. (bk. Mâtürîdî, 1/327).

Müfessir dil bilgisi kurallarını (nahiv) âyetlerin tefsirinde kullanmış, belâgati ispat maksatlı değil sadece manaya hizmet edip yön verdiği için kullanmıştır. (bk. Mâtürîdî, 1/328). Mâtürîdî'nin dil bilimine ilgisizliği iki hususa bağlanmıştır: (bk. Mâtürîdî, 1/329).

- Müfessirin ilgisi biçimden çok içeriğe, telaffuzdan çok anlama yöneliktir.
- Müfessir tefsirinde akâid ve fıkıh konularına önem vermiştir.

4.4. Kıraat İlminin Verileri

Bazı âyetlerin tefsirine kıraat farklılıklarını zikrederek başlamıştır (bk. Mâtürîdî, 1/331). Müfessir; el-Bakara 2/185. âyetteki *فعدة من أيام آخر* ifadesinin tefsirinde Übey b. Ka'b'ın *متتابعات* kıraatini delil göstererek âyeti tefsir etmiş (bk. Mâtürîdî, 1426/2005: 2/45-46) ve kıraat farklılıklarını fikhî hükmün inşa edilmesinde kaynak olarak kullanmıştır.

Mâtürîdî dirayet tefsiri tertibindeki *Te'vilât*'ında kıraat farklılıklarına yine başka bir dirayet tefsiri olan Zemhşerî'nin *el-Keşşâf*'ından daha az yer vermiştir. Zemhşerî; kıraat farklılıklarına ve Arap dili ve belâgatine ilişkin rivâyetler naklederek dirayet ve rivâyeti, kıraat farklılıkları ve arap dili ve belagati alanında meczetmiştir. (bk. Kılıç, 2015; 290-298, 105-271, 322-323).

5. Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ının Kaynaklarında Kullandığı Metodoloji

Bu bölümde Mâtürîdî'nin tefsirinde kullandığı akıl ve rey metodolojisi ve diğer tüm kaynakları kullanma yöntemi incelenmiştir.

5.1. Akıl ve Rey Metodolojisi

Mâtürîdî; âyetlerin te'viline mesafeli tavır sergileyen, dönemin problemlerinin çözümünde ve eleştirileri bertaraf etmede yeterli fikri donanımı sağlayamayan selefi fikirden ayrı bir metot takip etmiştir. Diğer taraftan İslam'a yönelik eleştirilere ve taarruzlara muarrızların saldırı enstürmanı akli merkeze alıp nakli de onun kontrolüne veren, müfrit ve ilhâdî yorumlara istinaden başka problemlere sebebiyet veren Mu'tezileyi de tenkit etmiştir. O, *Te'vilât*'ta akıl-nakil arasında tesis ettiği ahengle (denge) her iki yaklaşım arasında mutedil bir metot geliştirmiştir. O, aklî istidlallerde bulunmakla Kur'an'ın yorumunu aklın keyfiyetine terk etmemiştir.

Türkistanlı müfessir akıl-vahiy ilişkisinin tesis ettiği zemini şöyle açıklamıştır:

"Mademki bu insanlar için onları üzerinde birleşmeye mecbur eden bir din ve bu dine sığınmayı mecbur eden bir temelin olması gerekir. O halde dinin kendisiyle tanındığı şeyin temeli iki yönlüdür. Onlardan biri sem', diğeri de akıldır." (Mâtürîdî, 1430/2009: 5).

Mâtürîdî aklî istidlalini hem Kur'an'ın bütünlüğü hem de *Te'vilât*'ında âyetlerin yorumuna dayanak kabul ettiği kaynakların bütünlüğü çerçevesinde kullanmıştır. O akli zaman zaman sahabe, tâbiîn, kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini tercih çerçevesinde zaman zaman kendi görüşlerinin beyâmı için kullanmıştır.

Müfessir, Kur'an'ı yorumlamada nassı akla heba etmeden ikisi arasındaki dengeye yönelik bir gayretin içerisinde olmuş; aklî delilleri araştırmacı, sorgulayıcı ve analitik perspektifle vasıta kabul etmiştir. Bu konuya ilişkin şu örnek sunulabilir: Müfessir *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ* "*kalbi olan için Kur'an'da öğüt vardır.*" (Kâf 50/37). âyetindeki "*kalbi olan*" kavlini "*akıl ve kavrayış*" (Taberî, 22/372-374; Râzi, 1420/2000: 15/473) ifadeleriyle açıklamıştır. (Mâtürîdî, 9/366).

Müfessir tefekkür ve nazariyede (bakış, önsezi, anlayış) faydalanılan kalbin aklın mahallinde kendine yer açmasına istinaden akıl ile kalp arasında bağ kurmuştur. (Mâtürîdî, 9/366; Alper, 2010: 12).

Müfessir, akıl ile vahyin birlikte söz sahibi olduğuna işaret etmiştir. Akli, farklı kötü fikirlerden ve zararlı ihtiraslardan temizlenmiş ve imanın münevverliğinde düşünen kalpten kinaye olarak tefsirine kaynak kabul etmiştir. (bk. Özdeş, 2003: 100; Narol, 925-944).

Kısaca akâid ekollerinden, rasyonel (akıl, rey) sistematığı en etkili ve doğru kullanan Mâtürîdî mezhebi olmuştur. Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanında kullandığı rey metodolojisini müfessir tefsirinde kullanmıştır. Bu bağlamda tefsirine *Te'vilât* denilmiş olması muhtemeldir.

5.2. Tüm Kaynakları Kullanma Metodolojisi

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında kaynakları kullanma metodu genel hatlarıyla birkaç maddeyle sıralanmıştır: (bk. Mâtürîdî, 1/331)

- Mâtürîdî âyet hakkındaki görüşleri, âyetin muhtemel vecihlerini aktarmıştır. Rivâyetleri eleştirel yöntemle analiz edip âyetin maksadına ilişkin nakletmiş olduğu görüşlerden kendince isabetli bulduğu görüşleri tercih etmiştir.

- b. Âyetin tefsirinde muhtemel vecihlerden bahsetmiştir.
- c. Tefsir ettiği âyetler çerçevesinde olmayan bazı hususlar etrafında uzun diyaloglar oluşturarak akâide ve fıkha ilişkin meseleleri neticelendirmiştir.
- d. Âyetlerin tefsirine bazen âyetteki kıraat farklılıklarına işaret ederek başlamıştır.
- e. Âyetlerin nüzûl sebeplerini eleştirel yöntemle analiz edip açıklamış ve âyetlere ilişkin bazı nüzûl sebeplerini kabul etmemiştir.
- f. Bazı kelimelerin lügavî anlamlarını açıklamıştır. Âyetlerin te'vilinde şiire ve Arapların sözlerine ihtimam göstermemiştir. Âyetlerin tefsirinde Kur'ân-ı Kerîm'î, sünneti, sahabe, tâbiîn ve âlimlerin görüşlerini yeterli görmüştür.
- g. Hadisleri manasıyla zikretmiş, rivâyet zincirini belirtmemiştir. Hadisleri rivayette hafızasına itimat etmiş, hadis kitaplarından bahsetmemiştir. Hadisi tamamen nakletmemiş, maksadına uygun olan kısmını belirtmiştir.
- h. Surelerin Mekkî ve Medenî yönüne işaret etmeyi, nesih ve mensuhu belirtmeyi, surelerin faziletlerinden bahsetmeyi ihmal etmiştir.
- i. Tefsir ettiği sureyi tanıtmadan surenin dünyasına girmiştir.

Sonuç

Her müfessir, fakîh, mütekellim gibi Mâverâünnehir müfessiri Mâtürîdî tefsirinde temel kaynak olarak kitap ve sünneti öncelemiş, âyetlerin nüzûl sebeplerini ihmal etmemiştir. Sahabe ve tâbiîn görüşleri eserinde kullandığı kaynaklardandır. Kendisinden önceki müfessirlerin görüşlerine de değinmiştir.

Müfessir'in mâtürîdî akâidinin kurucusu olması, kelimelerin formasyonunu; ahkâm âyetlerin tefsirinde kendi görüşlerine atfen قال الفقيه (Fakîh der ki) lafzıyla fıkıh nosyonunu kullanması bu iki ilim alanını kaynak kabul ettiğine işaret etmektedir. Arap dili ve belâgatine, kıraat ilmine de yer vermiştir.

Her ne kadar *Te'vilât*'ında kaynak olarak kitap ve risâlelerden bahsetmese de Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, ve İmam Muhammed'in görüşlerini aktarması bu imamlara atfedilen kitapları okuduğunu ve eserlerinde kaynak olarak kullandığını göstermektedir. Ayrıca kendi hocalarına ve onların hocalarına atfedilen kitap ve risâleleri okuması ve tefsirinde kaynak kabul etmesi, İslam ilim geleneğinin tezâhürüdür.

Kanaatimizce Türkistanlı müfessir; Ebû Hanîfe, İmam Yûsuf, İmam Muhammed ve kendi asrına kadar gelen Hanefî ve Mâverâünnehir âlimlerin kitaplarını kaynak olarak kullanmıştır. Müfessirin bu âlimlerden naklettiği görüşleri sadece sema' (işitme) yoluyla aktarması isabetli bulunmamıştır.

Müfessirin akıl metodolojisi Kur'ân ve sünnet bütünlüğü çerçevesinde teşekkül etmiştir. Ayrıca, sahabe, tâbiîn ve kendinden önceki müfessirlerin farklı görüşlerini tercihte ya da kendi ichtihadını beyanda akıl metodolojisi sadece rehberlik etmiştir.

Kısaca, Müfessir, akıl ile vahyi birlikte söz sahibi kılmış, Kur'an'ın yorumunu aklın keyfiyetine terk etmemiş, akıl ve nass arasında Ebû Hanîfe'nin doktrinine dayanarak mutedil bir metot geliştirmiştir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet (2008). Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik. İstanbul: Bayrak Matbaası.
- Alper, Hülya (2010). “İmâm Mâtürî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akıl Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”. *Milel ve Nihal* 7(2), 7-29.
- Bakkal, Mustafa Cihad (Şubat 2018/2). “Mâtürîdî’nin İbtidâen Nüzûl Anlayışı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 62-74.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah (1422/2002). *el-Câmi’us-sahîh*. Muhammed Zehîr b. Nâsır. by.: Dâru Tavki’n-Necât.
- Çağatay, Neşet - Çubukçu, İbrahim Agah (1965). *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara İlahiyat Basımevi.
- Esin, Emel (1978). *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Eyüp Ali (1990). “Mâtürîdîlik”, İslâm Düşünce Tarihi. Editör: M. Şerif- vd., İstanbul.
- Gölcük, Şerafeddin (1992). *Kelam Tarihi (Kişiler Görüşler Eserler)*. Konya: Esra Yayınları.
- Gül, Ali Rıza. “Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Âyetleri Ekseninde Bir Yaklaşım”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III (2015), 7-48.
- Günaltay, Şemsettin (1339/1923). *Mufassal Türk Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Amire. 4/36.
- Huleyf, Fethullah (1974). “Ebû Mansur Mâtürîdî Hayatı ve Eserleri”. trc. Mustafa Öz. *Diyanet İlmî Dergi*, 13/5, 316-319.
- İbn Hanbel, Ahmed (1421/2001). *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût, Âdil Mürşit vd. by.: Müessesetü’r-Risâle.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ (1420/1999). *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. by.: Dâru Tayyibe.
- İsfahânî, Râgıb (1420/1999). *Tefsîru’r-Râgıb*. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. Tantâ: Câmi’atü Tantâ Külleytü’l-Âdâb.
- Karataş, Ali (2010). *Mâtürîdî’nin Tilâvetü’l-Kur’ân’ında Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman (1438/2017). *Kitâbü a’lâmü’l-ahyâr*, thk. Dr. Saffet Köse, Dr. Murat Şimşek, Hasan Özer, Dr. Huzeyfe Çeker, Güneş Öztürk. İstanbul: Mektebetü İrşâd.
- Kılıç, Mustafa (2015). *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemaşeri Örneği*. İstanbul: İFAV.
- Korkmaz, Siddik (Mayıs-Ağustos, 2001). “İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Hayatı ve Eserleri”. *Dini Araştırmalar* 4, 89-119.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. (1384/1964). *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye.
- Kutlu, Sönmez (2010). *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: yy.
- Kümillâî (1439/2018), Muhammed Hıfzurrahmân Muhibbürrahmân. *el-Büdüru’l-madiyye*. Dakkâ: Dâru’s-Sâlih.
- Maden, Şükrü (Kasım 2019). “Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’daki Meçhul Kaynağı Ebû Avcese ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine İnceleme”. *Dergiabant* 7/14, 410-436.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd (1426/2005). *Te’vilâtü ehli’s-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî (1430/2009). *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: yy.
- Mâtürîdî (1426/2005). *Te’vilâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru’l-Mîzan.
- Mukâtil b. Süleyman (1423/2003). *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Müsnedü’s-sahîh*. thk. Muhammed Abdülbâkî. Beyrut: Dâru’t-Türâsi’l-‘Arabî, ty.
- Narol, Süleyman (2019). “Mâtürîdî’nin Kur’ân Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri”. *Bilimname* 37, 915-951.

- Nesefî, Ebû'l-Berekât (1419/1998). *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.
- Nesefî, Ebû Mu'în (1424/2004). *Tebssiratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: yy.
- Önal, Recep (2013). "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelam İlmindeki Yeri". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 325-360.
- Özdeş, Talip (2003). *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Özdeş, Talip (1998). "Mâtürîdî'nin Fikhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, 343-360.
- Özen, Şükrü (2005). "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Mâtürîdî". *Mârîfe* 5/3, 411-424.
- Özgüdenli, Osman Gazi (2003). "Mâverâünnehir". *Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/177-180.
- Râzî, Fahrüddîn (1420/2000). *Mefâtihi'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.
- Sem'ânî, Ebû Sâd et-Temîmî (1400/1980). *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahman el-Yemânî, Kahire.
- Schaeder, H. H. "Semerkand", MEBİA.
- Serinsu, Ahmet Nedim (1994). *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Rudolph, Ulrich (2016). *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelâmı*. trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Şimşek, Murat (2019). *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. Konya: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (1420/2000). *el-Câmi'ü'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. by.: Müessesetü'r-Risâle.
- Topaloğlu, Bekir (2009). "Ebû Mansur el-Mâtürîdî", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Ankara.
- Yazıcıoğlu, M. Sait (1985), "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 281-298.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ (1423/2002). *İthâfî's-sâde*. nşr. Muhammed Ali Beyzavî, Beyrut.

“KÖROĞLU-GÖROĞLU” DESTANLARININ SAKRAL KAHRAMAN MEKANLARI

Sacral Character Locations of Epics “Koroglu-Goroglu”

Aynur İBRAHİMOVA

Doç. Dr., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Folklor ve Yazılı Edebiyat Şubesi,
Azerbaycan, Bakü, ibrahimova_a@mail.ru

Özet

Türk destan geleneğinin başyapıtlarından biri olan “Köroğlu” destanı, Türk etnosuna ait ortak folklor kültürünün sanatsal bir abidesi olup, kahramanlığın idealleştirilmesi ölçeğinde halkın yaşayan geçmişidir. Bilim adamlarına göre, eski Köroğlu mitinin destana doğru gelişimi Ortadoğu'daki Oğuz-Türkmen hegemonyası (XIV.-XV. Yüzyıllar) ile ilişkilendirilmiştir. Sonraki aşamada Oğuzların yaşadığı Anadolu, Azerbaycan ve Orta Asya'da yaşanan farklı siyasi-tarihsel süreçler nedeniyle bu destan farklılaşarak farklı boyutlar kazanmış, böylece “Göroğlu”-“Köroğlu” dizisi ortaya çıkmıştır. Aşık-bakşı yaratıcılığında tecelli eden bu devasa destan sistemi, kaynağını eski Türk mitolojik düşüncesinden alır. “Köroğlu” imgesi sadece bir alp-er tipi olarak değil, aynı zamanda mistik güce sahip sakral bir simgesel imge olarak da hafızalarda yaşar. Köroğlu karakterinin, Çenlibel, Mısıri kılıcı ve Kırat gibi kutsallığını teyit eden semboller, onun mistik koruyucu gücünü tamamlar. “Köroğlu-Göroğlu” destan dizisinin olay örgüsü büyülü-fantastik, sakral karakterlerle zenginleştirilmiştir. Destanlarda kahramanın “eylem programı”nın doğrudan bağlı olduğu karakterler ve bu sembolik-mistik karakterlerin tasviri ve analizi aslında mitolojik sistemin bir bütün olarak restorasyonu anlamına gelir. Mistik karakterler (Misgal Peri, Yunus Peri, Gülrüksare, Gülsanem, Zülfügar, Asala Ana, Nabat karı, Okderşah, 7 dev, Hızır, nurani koca, karı imajı vb.) mitolojik düşünce ve inanç deneyiminin tasavvuf söyleminde kendine özgü bir somutlaşma biçimidir. Bu karakterlerin işlevi, dünyalar arasında bir bağlantı oluşturmak, ana kahramanları kutsal alana bağlamaktır. Özbek versiyonlarında Göroğlu'nun destansı idealize edilmesinde kahramanlık motifleri roman ve masal motifleriyle birleştirilmiştir. Göroğlu'nun hanımları artık kaçırılmış güzeller, hanların ve beylerin kızları değil (Azerbaycan versiyonunda olduğu gibi), uzak, gizemli ve büyülü diyarlarda yaşayan efsanevi perilerdir. Destanın Özbekçe versiyonunda tasavvuf alt tabakası, olay örgüsünün “mistik atmosferini” gerçek atmosferden ayırt etmeyi zorlaştıracak şekilde metnin gelişim çizgisiyle karışmıştır. Yeraltı dünya (Terkibadahşan) ile Yürestü dünya (Çembil) arasındaki bağlantı, Avazhan ve mistik karakterler yardımıyla gerçekleşir. Bu sembolik-mistik karakterleri tasvir etmek ve analiz etmek aslında mitolojik sistemi bir bütün olarak restore etmek anlamına gelir.

Anahtar Kelimeler: Köroğlu,mit, sakral, karakter.

Abstract

One of the masterpieces of the Turkic epic tradition the Koroglu epic is an art monument of the common folklore culture belonging to the Turkic ethnos and a living past of the people on the scale of the idealization of the heroism. According to the opinion of the majority of scientists, the development of the ancient Koroglu myth towards the epic was associated with the Oghuz-Turkman hegemony in the Middle East (during the 14th – 15th centuries). At a later stage due to the different political-historical processes taking place in Anatolia, Azerbaijan, Central Asia, where Oghuz settled, this epic gained different dimensions and thus a series of epics “Goroglu” – “Koroghlu” was formed. This huge epic system, manifested in the work of ashik-bakhshi, takes its origin from the ancient Turkic mythological thought. The image of “Koroghlu” lives in memory not only as an Alpine-hero type, but also as a sacral symbolic image, which has a mystical force. Symbols confirming the sacrality of the image of Koroglu, Chanlibel, sword Misri and Girat integrate his mystical protective power. The plot space of the series of epics “Koroglu-Goroglu” is enriched due to magical and fantastic, sacral characters. There are characters in the epics, on which the hero’s “program of action” directly depends and the description and analysis of these symbolic-mystical characters, in fact, means the restoration of the mythological system as a whole. Mystical characters (Misgal Peri, Yunus Peri, Gulrukhsara, Gulsanam, Zulfugar, Asala ana, Nabat gari, Okdershah, 7 giants, Khizir, the images of a wise old man and the image of an old woman, etc.) are the peculiar

forms of embodiment in the Sufi discourse of mythological thought and belief experience. The function of these characters is to establish connections between worlds, to connect the main characters to the sacral sphere. In the Uzbek versions in the epic idealization of Goroglu heroic motives are combined with the motives of novels and fairy tales. Goroglu's wives are no longer kidnapped beauties, not Khan's and Bey's daughters (as in the Azerbaijani version), but legendary fairies living in distant mysterious and magical lands. In the Uzbek version of the epic the Sufi substrate is organically mixed with the narration of the text in such a way that it is difficult to distinguish the "mystical air" of the plots from the real atmosphere. The connection between the underground world (Terkibadakhshan) and the earthly world (Chambil) takes place with the help of Avazkhan and mystical characters. And the description and analysis of these symbolic-mystical characters, in fact, means the restoration of the mythological system as a whole.

Keywords: Koroglu, myth, sacral character.

Giriş

Türk halklarının mitolojik düşüncesinin doğuşu ve evriminin incelenmesi güncel konulardan biridir. Araştırmanın konusu ve problemin kurgusu, Azerbaycan halkının tarihsel köklerinin, ilk fikirlerinin, ilkel yaşam tarzının, eski geleneklerinin ve manevi yaşamının başlangıcının siyasi ve sosyal faaliyetler kapsamında hala gizemli kalması folklor çalışmaları açısından yeterince incelenmemiştir. Geleneksel kültürün arkaik unsurları, edebiyat araştırmalarının bir takım teorik problemlerinin, özellikle de doğuşla ilgili konuların çözümünde ana kaynaktır. İlkel inançların analizi, diğer ilkel düşünce biçimlerinin yanı sıra mitolojik karşılaşmaların da tarihinin aydınlatılması açısından büyük önem taşımaktadır. Mitlerden, ritüellerden, geleneklerden ve inançlardan doğan tören şarkılarının, çok yönlü etnik süreçleri düzenlemenin yanı sıra, kendilerini tanımlama ve tarihsel süreçler içinde yer alma konusunda da özel bir rolü vardır. Dünyaya ilişkin mit modeli, farklı halkların erken dönem düşüncelerindeki özellikler tarafından belirlense de, aynı zamanda sanatsal düşünceyle ortak özellik ve niteliklere de sahiptir. Erken kültürlerin çeşitli etno-kültürel sistemlerini restore etmek, her milletin dünya kültüründeki yerini ve yaratılışındaki rolünü belirlemek ve tarih sayfasında her milletin yaratıcı geleneklerinin eğilimlerini ve yönlerini incelemek için en güvenilir kaynaklardan biridir.

Mitolojik düşüncenin doğuş ve evriminin en ilginç yönlerinden biri, bunların evrim sürecinde destansı bir biçim alan gerçek tarihsel olaylarla iç içe geçmesi meselesidir ki, bunun tezahürü, "Koroğlu" destanının farklı görüntülerinde, özellikle Azerbaycan, Anadolu, Türkmen ve Özbek versiyon ve varyantlarında kendini göstermektedir.

Bilindiği gibi su aygurları (deniz atları), kanatlı atlar, gök atları gibi mitolojik varlıklar eski Türk mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Bu tür varlıkların izlerini Koroğlu destanında, özellikle de destanın Paris nüshalarında görebiliriz.

"Koroğlu'nun asıl soyu Teke-Türkman'dır. Babasının adı Mirza Serraf, adı Ruvşen'di. Mirza Serraf o dönemde Türkistan Şahı Sultan Murad'ın seyisiydi. Türkistan Kralı'nın ne kadar atı varsa hepsi Mirza'nın elinin altındaydı.

Bir gün seyislerden biri Mirza'ya Ceyhun Nehri'nden bir atın çıkıp iki kısrağı çığnediğini, sonra geri dönüp suya girdiğini haber verir. Mirza bu haberi duyar duymaz atların olduğu yere gider o iki kısrağı damgalar ve seyise kısraklar doğduğunda kendisine haber vermesini emreder. Mirza bu tarihi unutmaz.

Kısraklar doğduğunda Mirza yanlarına gelir. Doğumda tayları yere düşmeden önce çadıra sararlar. Taylar çok kılı ve olağanüstüydü" (Koroğlu, 2005; s. 13).

Sunulan eserde Ceyhun Nehri kutsal bir alan görevindedir.

Böylece atla ilişkilendirilen en eski mitolojik unsurlardan biri su ile ilgilidir. Sudan çıkan atın efsaneleri Ortadoğu'dan Uzak Doğu'ya kadar, yani Avrasya'nın Türklerin yaşadığı tüm bölgelerinde bilinmektedir. Doğu Hunları ile Ak Hunlar ve Göktürkler dahil olmak üzere diğer Türk boyları ve kavimleri arasında var olan bu efsanenin Uzakdoğu versiyonu, ejderha atı (ejderha aygırı) veya mağara ejderhası motifidir. “Bununla ilgili bir efsane de var. Çin kaynakları sayesinde günümüze kadar ulaşan bu efsane Kuça bölgesi ile ilgilidir. Bu bölgenin atları küçük olmalarına rağmen uzun yolculuklara dayanıklıydılar.” (Esin, 2003; 277).

Bu efsanede yer alan ejderha-aygır motifi, Kul-Oba'da bulunan bir Avrupa İskit kılıcının kınında da bulunmaktadır.

B. Ögel'in V. Radlov'a gönderme yapan yazısında, eski Türk efsanelerinde Tanrı dağı çevresindeki aygır göllerinde yaşayan safkan atların, ejderhalarla atların çiftleşmesinden doğduğu söylenmektedir. Bilim adamı bu motifin sadece Orta Asya Türklerine ait bir motif olduğunu düşünmektedir. (Ögel, 1995; 569).

Ancak Kul-Oba'da bulunan bir kılıç kınının üzerindeki ejderha-aygırı imgesi bu düşüncenin doğru olmadığını, motifin en azından M.Ö. V-IV. Yüzyıllardan itibaren Avrupa Türkleri arasında da yaygın olduğunu göstermektedir.

E. Esin, İbn Khordadbeh'in atın sudan çıkmasıyla ilgili Türk efsanelerinin başka bir versiyonunu kaydettiğini belirtmektedir. Kendi kaydettiği efsanede, Hurtal'da bir Bey hanedanının yerleştiği Rustabak girişinde bir gölde, olağanüstü cins atların atası olan bir su aygırının yaşadığı ve burada yaşayan beylerin o aygırı yakalamak girişimleri ile ilgili bir hikaye vardır.

Zengi de benzer bir hikaye anlatır. Abbasi halifesine hizmet eden Hurtal Bey Ebu Yakup döneminde yaşanan efsaneye göre, “Semerkand elçisi halifeye derisi yaban eşeği renginde atlar hediye etmiştir. Hız konusunda eşi benzeri olmayan bu atların, ateşli sularla dolu bir gölde yaşayan bir kısrağ aygırının soyundan geldiği söyleniyordu...

Z. V. Togan, Şülgen`de, Ağ-Edil`in göl gibi genişlediği yerde sudan çıkan bir aygırdan kaynaklandığına inanılan, beli siyah şeritli, gri renkli, tarpan benzeri yarı vahşi tip bir at hakkında efsanenin Başkırdistan`da da bulunduğunu yazmıştır. (Esin, 2003; 277-279).

Kanatlı at motifinin izlerine “Köroğlu” destanının Paris nüshasında da rastlanmaktadır. “Ruvşen tayı eve getirir. Mirza, oğluna tay için yer altında bir ahır inşa etmesi talimatını verir. Ruvşen babasının söylediklerini yapar. Ahırda iki yemlik, yemliklerin arasında da bir havuz yaptırır. Havuzu suyla doldurur ve yemliklere bol miktarda arpa ve saman döker. Tayın, kırk gün ahırda kalması gerekirdi. Kırk gün boyunca ahırdaki bütün delikleri, iğne deliği kadar küçük delikleri bile ışık girmesin diye kapatmıştı.

Ruvşen buna dayanamadı ve otuz dokuzuncu günde tayı izlemek için göz merceğinde bir delik açtı. Tayın bir lamba gibi parladığını gördü. Ruşen`in bir bakışıyla bu lamba sönmüş ve tay parlaklığını kaybetmişti. Ruşen deliği kaptı ve babasının yanına geldi. Sabah Mirza Ruşen`e, “Oğlum, bugün kırk günün sonu, hadi gidip atı ahırdan çıkaralım” der.

Baba ve oğul kulübeye gelirler. Mirza`nın gözleri kördü, elini atın başına, sırtına, ayaklarına koydu ve “İnşallah genç ölürsün oğlum, bu tay az da olsa ışık görmüş.

Ruvşen sordu:

– Baba, sen tayın ışık gördüğünü nereden anladın?

Mirza der:

– Kanatların eridiğini hissettim.” (Köroğlu, 2005; 14).

Böylece mitolojik at motifinin, evrim sürecinde destansı bir hal alan gerçek tarihi olaylarla harmanlanmasına tanık oluyoruz. Bu kesinlikle söz konusu mitolojik olay örgüsünün zamanla gelişerek Köroğlu destanına dönüştüğü anlamına gelmemektedir. Bu, söz konusu kadim olay örgüsünün, destanı zenginleştirmek amacıyla destanın anlatıcısı tarafından destana eklendiği anlamına gelmektedir. Böylece “Köroğlu-Göroğlu” destan dizisinin olay örgüsü mekanı büyültü-fantezi, kutsal karakterlerle zenginleştirilmiştir. Aynı sözler Çenlibel, Mısıri kılıcı, Misgal Peri, Yunus Peri, Gülrühsare, Gülsanem, Zülfügar, Asala Ana, Nabat karı, Okderşah, 7 dev, Hızır, nur üzlü adam, karı imgesi vb. hakkında şunu söylemek de mümkündür.

Pek çok araştırmacı “Köroğlu” destanını Celali hareketinin incelenmesi için vazgeçilmez bir kaynak olarak görmektedir. Bu elbette XVI. ve XVII. Yüzyıllarda yaşanan siyasi olayların destandaki olaylarla şu ya da bu şekilde örtüşmesinden kaynaklanmaktadır. Köroğlu destanını XVI.-XVII. Yüzyıllardaki Osmanlı-Safevî düşmanlığı prizmasından genel bağlamdan incelemenin yerinde olacağı düşünülmektedir. Destanda Köroğlu ve delilerinin iktidara karşı mücadelesi XVI. Yüzyılın tarihi olaylarıyla yankılanır. Örneğin, tarihçi bilim adamı F. Namazova, XVI. Yüzyılın sosyo-politik durumuna bakıldığında bu dönemde halkın durumunun son derece kötü olduğunun açıkça görüldüğünü belirtir. Ona göre Şah Abbas bu dönemde devleti ve orduyu güçlendirmeye yönelik reformları uygulamaya başladı. “Yerel küçük hanlıklar merkeze boyun eğmeye zorlandı. 44.000 kişilik daimi bir ordu oluşturuldu. Bu orduda tüfekçiler ve topçular yer alırdı. Şah Abbas’ın politikası Azerbaycan ve Anadolu’da köylü ayaklanmalarına yol açtı. Bu isyanlardan biri de Osmanlı Devleti’nden başlayıp tüm Azerbaycan’ı kapsayan ve XVII. Yüzyılın 30’lu yıllarına kadar devam eden Celali isyanıdır. Bilim adamına göre “Köroğlu” destanının oluşmasında Osmanlılara karşı çıkan isyanlar ve savaşlar ana faktör olarak değerlendirilmektedir (Namazova, 2012; 72).

Bu fikir Azerbaycan tarihçiliğinde yaygındır. Kabul edilen görüş birliği ile “Osmanlı’ya karşı isyanlar her yerde o kadar ses getirmişti ki, efsaneye benzer destan ve kahramanlık destanları halkın dilinden düşmemişti. Bunlardan biri de ünlü “Köroğlu” destanıdır.” (Azerbaycan Tarihi, 1958; 104).

Folklor akademisyenleri de bu görüşü onaylar. F.Bayat kendisinin “Köroğlu. Şamandan Aşığa, Alpten Erene” isimli kitabında “Köroğlu” destanını Celali isyanına, özellikle de Tebriz’deki Celali isyanına bağlar. Şöyle yazar: “Gerçekten Anadolu ve Azerbaycan versiyonlarında Köroğlu’nun tarihi katmanı belirgindir. Mitolojik Köroğlu, Celali Köroğlusu ile destanda bir bütün oluşturarak yeni bir destan kahramanı tipi oluşturmuştur.” (Bayat, 2003; 10).

M. H. Tahmasib ayrıca destanın olay örgüsüne ve tarihi gerçeklere dayanarak Köroğlu hareketinin Azerbaycan’daki varlığı hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre Celali hareketinin genişlemesiyle birlikte Köroğlu adındaki bir liderin Anadolu, Konya ve Ankara’daki cesareti ve yiğitliği, Osmanlı ve Safevî hükümdarlarına karşı savaşan isyancı grupların liderlerinin büyük bir çoğunluğunun dikkatini çekmeyi başarmıştı. Bilim adamı, “yüzbinlerce köylünün katıldığı bu şanlı ayaklanmanın tüm Azerbaycan’a yayıldığını” belirtir. (Tahmasib, 1972; 167).

Kısacası pek çok tarihçi ve folklorcu Köroğlu’nun Celali hareketine katıldığı veya Celali olduğu konusunda hemfikirdir. “Köroğlu” destanı kuşkusuz gerçek tarihi olayların epikleştirilmesiyle yaratılmış ve o dönemde bunu anlatan aşıklar söz konusu destanı, kökleri binlerce yılın derinliklerine uzanan mitler ve efsanelerle zenginleştirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında asıl adı Ruvşan olan, daha sonra yani babası Ali’nin gözleri oyulunca “Köroğlu” olarak anılmaya başlayan ve babasının intikamını almak için mücadele etmeye başlayan kahramanın motifi bir istisnai durum değil.

Kör baba veya babaların intikam savaşı güdüsünün kökleri en az 2500-2600 yıl öncesine yani İskitler zamanına kadar uzanır. “Tarihin babası” olarak kabul edilen Herodot'un kaydettiği ve yazdığı İskitler ve köleler hakkındaki efsaneye kadar uzanır.

“Köroğlu” destanının yaratıcısı halk ozanı, bu anlatının olay örgüsünü kasıtlı olarak değiştirmiş, onu ek mitolojik olay örgüleriyle ve kendi döneminde meydana gelen Celali hareketinden derlediği bazı olaylarla süslemiş ve M. H. Tahmasib'in de haklı olarak belirttiği gibi , “Kahramanlık, yiğitlik, şairlik ve aşıklık onda birleşmiş... ama aynı zamanda bilgisini kullanarak kendi destansı imajını yaratmış, gerçek tarihi olaylar üzerine efsanevi renkler ve mitolojik desenler çizmiş, adına bir destan bağlamıştır.” (Köroğlu, 1982; 151).

Bu olay örgüsü destanın Orta Asya versiyonlarında, örneğin Türkmen versiyonunda yer almaz. Bu versiyonda destanın kahramanı Köroğlu değil, mezarla ilgili olduğu için bu adı alan Göroğlu'dur. Adi Bey'in mezarından bulunmuş ve bununla da annesinin onu mezarda doğurduğu ortaya çıkmıştır. Hikaye anlatıcısının kahramanı, mezarda bir keçiyi kendi sütüyle beslemekten bahseder:

“Geçi emdirip, sürä baka gitdi. Ol zat hem göre girip gitdi. Bular baryp mazara esewan bolsalar, mazar Ady begiñ aýalyňyñ mazary eken, bu zat hem şonuñ göwresi bilen giden çağa eken. Görüñ bir tarapyndan kiçiräk deşik açylyp, şol deşikden girip çykýan eken.

Genjim beg bu çaganyñ Ady begiñ ogludygyny ýagşy bilenden soñ, atyna mündi-de, dädesi Jygaly bege buşlamak üçin ugrady. Atyny gök çür derledip baryp, atdan towsup düşüp, gapydan girdi-de, atasyna garap, baş keleme söz aýdar gerek” (Görogly,1980; 33).

Bu konuyu Etrüsklerin Herkül'ü ve Yunanlıların Herakles`i ile paralel gören F. Ağasioğlu şöyle yazar: “Alkmena'yı kıskanan Zeus'un karısı Hera, küçük Herkül'ü öldürmek için zehirli bir yılan gönderir ama bebek bunu yakalar ve yılanı boğarak öldürür. Henüz konuşmayan bir bebek için Azerbaycan Türkçesinde “yılan boğan zamanıdır” diye bir deyim vardır. Çocuğu tehlikeden kurtarmak için Zeus, Hera uyurken Hera'nın göğsünden Herakles`e süt içirir, bu durumda Hera zaten “süt ana” olarak kabul edildiğinden Herakles ölümsüz bir hayat kazanır... Saga, Azerbaycan, Türkmen ve Etrüsk mitlerinde keçi sütüyle hayatta kalma, hayat suyunu veya tanrıça sütünü içmekle ölümsüz olma motifleri Köroğlu-Herekle destanına ve sanat eserlerine yansımıştır: Azerbaycan versiyonunda Köroğlu, Goşabulag suyundan içip ün kazanır, yardıma ihtiyacı olanlara yardım eden bir kahraman olur. Türkmen versiyonunda ise mezarda doğan Köroğlu, delikten çıkıp keçi (at) sütü içerek hayatta kalmıştır.” (Ağasioğlu, 2015; 147).

Türkmen versiyonunda kahramanın mezarda doğması onu bir anlamda Alt dünyaya bağlar. Destanın Özbek versiyonunda, kökleri Türk-şaman mitlerindeki üçlü dünya modeline dayanan Yeraltı dünyasının (Terkibadaşan) Yerüstü dünyasıyla (Çembil) birleşmesine tanık oluyoruz.

Türk mitolojisine göre üçlü dünya modelinde Üst dünya Ülgen, Alt dünya Erlik Han, Orta dünya ise Yer-Sub tarafından temsil edilmektedir. M. Gasımlı da Bahtiyar Tuncay'ın bu sözlerini desteklemektedir. Ona göre daha arkaik olan “gor+oğlu=gordan” – mezarda bulunan mitolojik çocuk imgesi doğrudan ruhlar dünyasıyla bağlantıyı ifade etmektedir. Bu aşama büyük olasılıkla eski Tanrı-şamanist dünya görüşünü çevreler ve İslam öncesi mitolojik inanç sisteminin bir parçası olarak yer alır. Türklerin İslam'ı kabul etmesinden sonra – X.-XI. Yüzyıllardan itibaren bu inanç sistemi yavaş yavaş gerilemeye başlar.” (Gasımlı, 2019; 8).

Destanın Özbek versiyonlarında dikkat çeken bir diğer nokta ise bu versiyonlarda Göroğlu'nun destan idealleştirmesi sırasında kahramanlık motiflerinin roman ve masal motifleriyle birleştirilmesidir. Göroğlu'nun hanımları artık Azerbaycan versiyonundaki gibi kaçırılan güzeller, han kızları ve beyler değil, uzak, gizemli ve büyülü diyarlarda yaşayan efsanevi perilerdir.

Peri imgeleri İslam'dan sonra İran efsanelerinden Türk mitolojisine aktarılmıştır ve destanın Özbek versiyonundaki işlevlerinin analizi, bu durumda daha doğrusu, arkaik versiyonda perilerin prototipi olarak hareket etmiş, Ülgen'in (Yukarı dünya) veya belki de Erlik Han'ın (Aşağı dünya) kızlarının olduğunu göstermektedir. Böyle düşünmek için İskit efsanesi “Targitay” (Yunanlılar Targitay'a “Herakles” derlerdi), kahramanın Yeraltı dünyasını temsil eden yarı kız-yarı yılan mitolojik yaratıkla evlenmesi ve bu evlilikten üç oğlan çocuğunun doğması motifi böyle motiflerdendir.

Yukarıdakilerden yola çıkarak mitolojik düşüncenin evrim sürecinde destansı bir şekil aldığı ve gerçek tarihi olaylarla birleştiği sonucuna varabiliriz. Bu durum Köroğlu destanının Azerbaycan, Anadolu, Türkmen ve Özbek versiyonlarında ve varyantlarında farklı imgelerle kendini göstermektedir. Bu noktadan hareketle İskit rivayet ve efsanelerinden bilinen kör esirlerin oğulları, İskit Türklerinin atası sayılan Targitay, Etrüsk ve Yunan mitolojisinden bilinen Herakles (Herkele) gibi karakterlerin yanı sıra, Türk mitolojik sisteminin temelini oluşturan üç katlı dünya modelini, üç katlı dünyayı peri kızlarına dönüştüren kız veya kadınları örnek olarak göstermek mümkündür.

Dolayısıyla eski efsane ve rivayetlerin, nispeten yeni destanların olay örgüsüyle organik olarak birleşerek bir bütünlük oluşturduğunu kesinlikle söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Azerbaycan Tarihi (1958). 3 cilt, I cilt. Bakü: Elm, s.448.
- Bayat, F. (2003). Köroğlu. Şamandan Aşığa, Alpdan Erene. Ankara: Akçağ Dizgi Unitesi, s. 176.
- Boratav, P.N. (1948). Kör oğlu'nun Tarihi Şahsiyeti. II. Tarih Kongresi (Ankara, 12-20 Kasım, 1943), Ankara, s. 124-129.
- Esin, Emel. (2003). Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler, Kabalıcı Yayınevi.
- Ferhadov, F. (1968). “Köroğlu” Destanının Kafkasya versiyonu. Doktora tezi, Bakü, s. 74.
- Göroğlu Dostonlor. (2017). Toshkent, Cholpon nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, s.443.
- Kazımoğlu, M. (2012). Eposda Tarihilik , AMEA Folklor Enstitüsü ve AMEA A.A.Bakıhanov Adına Tarih Enstitüsünün “Folklor ve Tarihimiz” Bilimsel Konferansın Materyalleri, Bakü: Elm ve Tahsil, s. 145-153.
- Köroğlu. (1982). Düzenleyeni: Tahmasib M.H., Bakü: Gençlik.
- Köroğlu. (2005). Paris Nüshası, Bakü: Şark-Garp, s. 224.
- Namazova, F. (2012). Celaliler Harekatı ve “Köroğlu” Destanı, AMEA Folklor Enstitüsü ve AMEA A.A.Bakıhanov Adına Tarih Enstitüsünün “Folklor ve Tarihimiz” Bilimsel Konferansın Materyalleri, Bakü: Elm ve Tahsil, s. 71-78.
- Necefli, T. (2012). Azerbaycan'da Celaliler Harekatı ve Köroğlu, AMEA Folklor Enstitüsü ve AMEA A.A.Bakıhanov Adına Tarih Enstitüsünün “Folklor ve Tarihimiz” Bilimsel Konferansın Materyalleri, Bakü: Elm ve Tahsil, s. 186-194.
- Ögel, B. (1995). Türk Mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 610.
- Öztuna, Y. (1965). Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi. c. 8. Ankara.
- Sadık, İ. (2012). Azerbaycan Folklorunda Tarihimizin Aydın İzleri // AMEA Folklor Enstitüsü ve AMEA A.A.Bakıhanov Adına Tarih Enstitüsünün “Folklor ve Tarihimiz” Bilimsel Konferansın Materyalleri, Bakü: Elm ve Tahsil, s. 107-116.

- Sümer, F. (1987). Kör oğlu, Kızır Oğlu Mustafa ve Demirçi Oğlu İle İlgili Vesikalar, Türk Dünyası Araştırmaları. Şubat, s. 9-44.
- Tahmasib, M. H. (1972). Azerbaycan Halk Destanları (Orta yüzyıl). Bakü: Elm, s.398.
- Uzun, E. (1997). Köroğlu. Trabzon, s.206.
- Петрушевский, И.П. (1949). Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – XIX вв. Л.
- Рахмани, А.А. (1981). Азербайджан в конце XVI и в XVII веке. Баку.
- Тверитинова, А. (1946). Восстание Кара Йазыджы – Дели Хасана. М.-Л., Изд. АН СССР.
- Вәхтияр Тунцау. Üçqatlı dünya və onun mifik sakinləri.
<https://bextiyartuncay.wordpress.com/2012/03/30/turk-mifologiyasinda-ucqatli-dunya-v%C9%99-onun-mifik-sakinl%C9%99ri-4/>
- Firudin Ağasıoğlu (Cəlilov). Etrusk-Türk bağı // <http://genderi.org/firudin-agasoglu-celilov.html>
- Görogly eposy, // <https://www.kitaphana.net/book/1725>
- Herodot - Tarix. 1-5 hissə // <https://www.kitabyurdu.org/kitab/tarix/1206-herodot-tarix-1-5-ci-hisse.html>.

TİCARİ İLİŞKİLERDE KUSUR SORUMLULUĞU BAĞLAMINDA ÖZKENTLİ FAKİH KÂDÎHÂN'IN FETVA USULÜ

The Method of Issuing Fatwas By Özkentli Fakih Kâdîhân in The Context of Fault Liability in Commercial Relations

Cemil LİV

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Çankırı/ TÜRKİYE, cemilliv@karatekin.edu.tr

Özet

Kâdîhân lakabıyla meşhur Hanefî fakihî Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd b. Abdülaziz (öl. 592/1196), Maverannehir bölgesi Fergana havzasının en önemli alimleri içerisinde yer alır. Kâdîhân doğup büyüdüğü ve yaşadığı şehirler nedeniyle Fergânî, Özkentî ve Buhârî nisbeleriyle anılır. Kaynaklarda doğum tarihi ve yeri ile ilgili bir bilgi bulunmamasıyla birlikte kendisinin nisbelerine bakıldığında Maverannehir bölgesi Fergana havzasında Özkent şehrinde doğduğunu veya Buhârî nisbesi nedeniyle Buhara'da doğduğu söylenebilir. Kâdîhân, Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden Şemsüleimme el-Kerderî (öl. 642/1244) ve Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî (öl. 636/1238) gibi pek çok fakihe hocalık yaparak Hanefî mezhebinin Maverannehir bölgesinde gelişimine önemli katkı sunmuştur. Kâdîhân mezhepler arası tenkit faaliyetlerine paralel olarak mezhep içi çalışmaların yoğun olduğu Hicri VI. Yüzyılda yaşamıştır. Mezhep imamlarının görüşlerinin temellendirilerek derlendiği, müstakil çalışmalara özel önem verildiği bu dönemde çok sayıda eser ortaya konulmuştur. Kâdîhân da telif ettiği pek çok eserin yanı sıra fetvalarda temel alınacak prensipleri ve Hanefî İmamlarının tercihleri kapsamında nasıl fetva verileceğini öğreten önemli bir eser ortaya koymuştur. “*Fetâvâ Kâdîhân*” veya “*Fetâvâ'l-Hâniyye*” olarak bilinen bu eser Hanefî mezhebinde yazılan en makbul fetvâ kitapları içerisinde yer alır. Kâdîhân eserinde mezhep imamlarının konuya yaklaşımlarının yanı sıra Irak, Belh ve Buhâralı Hanefî fakihlerinin görüşlerine yer vermiştir. Mezhep içerisinde yer alan el-ezhar görüşü zikrettikten sonra el-eşher görüşle konuya başlamış, ancak onların dayanaklarını nakletmeyi tercih etmemiştir. *Fetâvâ Kâdîhân* kendisinden sonra yazılan pek çok kitapta referans gösterilen, fetva kitaplarının temel dayanağı olan başucu bir eserdir. Kitapta ibadet, aile, ticaret ve ceza gibi fikhın hemen hemen bütün konularına yer verilmiştir. Kâdîhân eserine fetva usulünü izah etmekle başlamış, Hanefî mezhebine ait bir müftinin fetvasında dikkat edilmesi gereken hususları temel üç başlık içerisinde değerlendirmiştir. Müftinin mezhep içerisinde yer verilmiş konularda farklı bir hüküm arayışına gitmemesi gerektiğinin altını çizmiştir.

Kâdîhân'ın eserinde yer verdiği konulardan bir tanesi ticari ilişkilerde kusur sorumluluğu (*Beraetün mine'l-ayb*) meselesidir. Satım akdi sırasında satıcının mebide var olan veya meydana gelecek kusurlardan sorumlu tutulmama şartının geçerliliği, mebinin iade imkânı ve mebide oluşan kusurun kim tarafından tazmin edileceği hususu tartışılmıştır. Kusur sorumluluğu klasik ticari ilişkilerin yanı sıra özellikle e-ticaretin geliştiği günümüzde önemli bir güncel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâdîhân takip ettiği fetva usulü ile mezhep içerisinde konunun nasıl değerlendirildiği ve günümüz e-ticaret ilişkilerinde nasıl bir yol izleneceği çalışmamızın temel meselesini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kâdîhân, fetâvâ, Fergana, Özkent, kusur sorumluluğu.

Abstract

Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd b. Abdülaziz, known by the nickname Qadihan, was one of the most important scholars in the Fergana Valley region of Maverannehir. He was referred to by the names Fergânî, Özkentî, and Buhârî due to the cities where he was born and lived. Although there is no information about his birthplace and date in sources, it can be said that he was born in Özkent in the Fergana Valley or in Buhara due to his Buhârî nisba. Qadihan contributed significantly to the development of the Hanafi school in the Maverannehir region by teaching many scholars, including Şemsüleimme el-Qerderî (d. 642/1244) and

Mahmūd b. Ahmed el-Hasîrî (d. 636/1238). He lived in the 6th century AH, a time when there were intensive intra-school studies parallel to inter-school criticism activities. Many works were produced during this period, which prioritized independent works that structured the views of school imams. In addition to many works he wrote, Qadîhan also produced an important work that teaches the principles to be based on in fatwas and how to give fatwas based on the preferences of Hanafi imams. This work, known as "Fetâvâ Qâdîhân" or "Fetâvâ'l-Hâniyye," is one of the most esteemed fatwa books written in the Hanafi school. In his work, Qadîhan presented the approaches of school imams and the views of Hanafi scholars from Iraq, Belh, and Buhara. He began with the el-ezhar view within the school before moving on to the el-eşher view but chose not to cite their sources. Fetâvâ Qâdîhân is a reference book that is referred to in many books written after Qadîhan and is the fundamental basis of fatwa books. The book covers almost all subjects of jurisprudence such as worship, family, trade, and punishment. Qadîhan began his work by explaining the method of fatwa and assessed the points that a Hanafi mufti should pay attention to when giving a fatwa under three main headings. He emphasized that a mufti should not seek a different ruling in matters that have already been addressed in the school.

One of the topics covered in Qadîhan's work is the issue of defect liability (*Beraetün mine'l-ayb*) in commercial relationships. The validity of the condition of exempting the seller from liability for defects that existed or may arise in the goods during the sale agreement, the possibility of returning the goods, and who would compensate for the defects that occurred in the goods were discussed. Although defect liability is a classic issue discussed in commercial relationships, it is an important current problem, especially in e-commerce. Qadîhan's fatwa methodology and how the issue is evaluated within the school are the fundamental issue of our study in determining the approach to be followed in today's e-commerce relationships.

Keywords: Qadîhan, fetava, Fergana, Özkent, defect liability.

1. Giriş

Bir Müslümanın ibadet, ticaret, evlilik ve boşanma gibi günlük hayatta karşılaşacağı sorunların usulüne uygun şekilde fıkhnın temel kaynaklarına müracaat edilerek çözümlenmesi gerekir. Ancak buna güç yetirilememesi durumunda sorunun çözümü için müftilere müracaat edilerek fetva talebinde bulunulur. Fetva, bir meselenin hükmünü açıklamak üzere yetkililer tarafından verilen usulüne uygun cevap olarak tanımlanır.(Erdoğan 2010:142) Müftinin kendisine mürcaat eden kişiye vereceği fetvada takip edeceği usul ve yöneme ise fetva usulü denilir. Kaynaklarda resmü'l-müftî, sıfatü'l-fetvâ, edebü'l-fetvâ, âdâbü'l-fetvâ, âdâbü'l-müftî ve'l-müstefî, şurütü'l-müftî, sıfatü'l-müftî ve'l-müstefî, âdâbü'l-müftîn gibi kavramlarla fetvâ usul ve yöntemi izah edilmiştir.(Atar 1995:487; Yaman 2017:14) Zaman içerisinde doğrudan fetva usulünü izah eden aynı isimde eserler telif edilmeye başlanmıştır. Hanefî mezhebinde *Hasîrî (öl. 500/1107) el-Hâvî fi'l-Fetâvâ; Siraceddin Üşî (öl. 575/11790) Fetâvâyi Sirâciyye, Kâdîhân (öl. 592/1196) Fetâvâ Kâdîhân, Hâfîzüddîn Muhammed el-Bezzâzî (öl. 827/1424) el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye; Mâlikî mezhebinde İbn Rüşd (öl. 520/1126) el-Fetâvâ, el-Veşerîsî (öl. 914/1508) el-Mî'yarü'l-mu'rib ve'l-câmî'u'l-muğrib an fetâvâ; Şâfî Mezhebinde Takîyyüddîn es-Sübkî (öl. 756/1355) el-Fetâvâ; İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) el-Fetâvâ'l-kübrâ'l-fikhiyye ve el-Fetâvâ'l-hadîsiyye; Hanbelî mezhebinde İbnu's-Salâh (öl. 643/1245), Edebü'l-Müftî; İbn Hamdan (öl. 695/1295) Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müstefî, fetva usul ve yöntemini anlatan önemli eserlerden bazılarıdır.(Atar 1995:495; Bayder 2015:214)*

Çalışmamıza konu edindiğimiz Özkentli Kâdîhân, *el-Fetâvâ* adlı eseriyle olduğu kadar ilmi kişiliği ve fikhî bilgisi ile gerek kendi dönemi gerekse sonrası için önemli bir referans kaynağı olmayı başarmıştır. Fetâvâ isimli eserinde Hanefî mezhebi içerisinde imamlara ait görüş ayrılığının yanı sıra mütakaddimun ve müteahhirun alimlere ve farklı bölgelerde oluşan ekollerin görüşlerine de yer vermiş ve bunlar içerisinde sahih, fetvaya esas olan, ihtiyata uygun olan görüş şeklindeki ifadelerle tercihini açıklamıştır.

Kâdîhân'ın eserinde yer verdiği konulardan bir tanesi satıcının mebedeki kusurlardan sorumlu olmamak şartıyla (*Beraetün mine'l-ayb*) satış yapması meselesidir. E-ticaret modelinin ticaretteki payının büyük bir artış gösterdiği günümüzde ticari ilişkilerde güvenin temin edilebilmesi için ayıplı

ürünlerde sorumluluğun kime ait olacağı meselesinin çözümlenmesi önemli bir konudur. Satım akdi sırasında satıcının mebide var olan veya meydana gelecek kusurlardan sorumlu tutulmama şartını ileri sürmesi durumunda şartın geçerliliği, mebinin iade imkânı ve mebide oluşan kusurun kim tarafından tazmin edileceği hususu izah edilmelidir. Kâdîhân takip ettiği fetva usulü ile mezhep içerisinde konunun nasıl değerlendirildiği ve günümüz e-ticaret ilişkilerinde nasıl bir yol izleneceği çalışmamızın temel meselesini oluşturmaktadır.

2. Özkentli Fakih Kâdîhân

2.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Kâdîhân lakabıyla meşhur XII. Yüzyıl hanefî fakihî Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmûd b. Abdülaziz (öl. 592/1196), Maverâunnehir bölgesi Fergana havzasının en önemli âlimleri içerisinde yer alır. Kâdîhân, el-Özcendî, el-Fergânî ve el-Buhârî nisbeleriyle anılır. Kaynaklarda doğum tarihi ve yeri hakkında bilgi yer almasa da nisbelerinden hareketle Fergana vadisinde Özkentte doğduğu söylenebilir. İlimle meşgul olan bir ailede dünyaya gelen Kâdîhân ilk eğitimini de baba ve dedesinden almıştır. Daha sonra Semerkant ve Buhara gibi ilim merkezlerine giden Kâdîhân bu bölgelerde ilim tahsiline devam etti. Kâdîhân 592/1196 yılında vefat etmiştir. Buharada medfun bulunan yedi kadının yanına defnedilmiştir. (İbn Kutluboğa t.y.:1/151)

Kâdîhân ulema bir ailede dünyaya gelmiştir. Babası Bedreddin Mansur b. Muhammed ve dedesi Ebu'l-Kasım Mahmud b. Abdülaziz el Özcendî dönemin Hanefî âlimleri içerisinde yer alır. Kâdîhân babası ve dedesi dışında babasının amcazadesi olan Zahîrûddin Ebû Ali Hasan b. Ali b. Abdülazîz b. Abdürrezzâk el-Merginânî'den ders aldı. Ayrıca Ebû İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmed b. İshak es-Saffar (öl. 534/1139), Nizamüddin Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Merginânî de hocaları arasında gösterilir.(İbn Kutluboğa t.y.:1/151; et-Temimî 1403/1983:3/116) Kâdîhân eserlerinin yanı sıra Hanefî fikhî içerisinde önemli mevkiileri olan pek çok fakih yetiştirmiştir. Bunlar içerisinde Cemâlüddin Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî (öl. 636/1238) ve Şemsüleimme el-Kerderî (öl. 642/1244) en önde gelenleridir. Ayrıca kaynaklarda Muhammed b. Es'ad el-Fergânî, Necmüddin Yusuf b. Ahmed el-Hâsî (642/1244), Sadrulislâm Tâhir b. Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî (504/1110), Burhânüddin Numan b. İbrahim z-Zernûcî (öl. 640/1242) öğrencileri arasında zikredilir. Hâsîrî, hocası Kâdîhân'ı imam ve üstad, milletin gururu, dinin direği, selefî öncüsü ve doğunun müftüsü olarak tanımlar.(et-Temimî 1403/1983:3/117) Kaynaklarda Kâdîhân, Hanefî fikhî içerisinde sahih olarak tanımladığı görüşleri diğer âlimlerin konu hakkındaki görüşlerine tercih edilen bir fakih olarak anılır. Ayrıca mezhep içerisinde meselede müçtehit olarak tanımlanan Kâdîhân kendisinden sonra kaleme alınan pek çok eserde görüşlerine yer verilen önemli bir ilmî kişiliktir.(Özel 2001:122)

Kaynaklarda Kâdîhân'a ait olarak *Fetâvâ Kâdîhân*, İmam Muhammed'in Zahirü'r-rivâye içerisinde yer alan el-Câmi'u's-sagîr adlı eserine yazdığı *Şerhu'l-Câmi'i'sagîr*, *Şerhu'z-Ziyâdât*, *el-Emâlî*, *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*, *el-Mehâdir* ve *el-Vâkıât* gibi eserleri zikredilmektedir.(İbn Kutluboğa t.y.:1/151; el-Leknevî 1324/1906:64), Kâdîhân'ın eserleri içerisinde en meşhuru *Fetâvâ Hâniyye* olarak bilinen Fetâvâsıdır. Kâdîhân'ın fetva usulünü ticari ilişkilerde kusur sorumluluğu bağlamında incelediğimiz çalışmamızda da temel aldığımız eser *Fetâvâ Kâdîhân*'dır. Fetâvâ Hâniyye olarak da isimlendirilen bu eser Hanefî fikhîndeki en önemli fetva kitapları içerisinde yer alır. Kâdîhân eserin girişinde fetva vermede müftilerin izleyeceği ilkeleri literatüre kazandırdığı resmî'l-müftî başlığıyla izah eder.(Bayder 2015:215; Yaman 2017:41) Eserde Hanefî imamlarının görüşlerinin yanı sıra bazı yerlerde İmam Şâfî ve İmam Mâlik'e ait görüşlere de yer vermiştir. Sadece mezhep imamlarının görüşleri ile yetinmemiş, mütekaddimün dönemi Hanefî fakihleri ile müteahhirun dönemine ait bazı görüşlere de yer vermiştir. Bir mesele ile ilgili tüm görüşleri zikrettikten sonra konu hakkında sahih, kuvvetli, fetvaya esas olan veya ihtiyata daha uygun görüşlere de işaret etmiştir. Kâdîhân mesele hakkında fakihlerin görüşlerini sıralasa da bunların delillerine eserinde yer vermemiştir. Eserin en

önemli özelliklerinden bir tanesi de Buhara, Semerkant, Irak Belh gibi Hanefi fıkının farklı bölgelerde ekolleşen gruplarına, bunların usul ve görüşlerine de yer vermiş olmasıdır.(Özel 2001:122)

3. Ticari İlişkilerde Kusur Sorumluluğu Bağlamında Özkentli Fakih Kâdîhânın Fetva Usulü

3.1. Fetva usulü

Kâdîhân eserine Hanefî mezhebinde fetva verirken esas alınması gereken yöntemi izah ederek başlamıştır. Kâdîhân'ın işaret ettiği bu hususu aynen aktaralım:

“Hanefî mezhebinde olan bir müftîye herhangi bir konuda fetvâ sorulduğunda veya bir olay hakkında hüküm sorulduğunda şu yöntemi izlemesi gerekir:

1. Söz konusu mesele zahirü’r-rivâyede ashabımızdan (imamlarımız) ihtilafsız olarak rivayet edilmişse, müftî bu görüşe göre fetva verir. Kendi delilleri kuvvetli de olsa imamlarımızdan nakledilen görüşün dışında fetva veremez. Zira imamlarımız konu hakkındaki delilleri iyice kavramış sahih olanla olmayanı ayırt etmiştir.

2. Müftîye sorulan konu hakkında imamlarımız arasında ihtilaf oluşu rivayet edilmişse İmameynin birisinin görüşü İmam Ebû Hanîfe ile aynı ise bu görüş tercih edilir. Zira bu görüş tüm şartları taşıması ve iki imam tarafından desteklenmesi sebebiyle delili daha isabetli olmaktadır. Şayet müftîye sorulan soruda imameyn, imam Ebu Hanîfe’ye ihtilaf etmişse aradaki ihtilaf zaman ve mekân farklılığından kaynaklanan bir ihtilaf ise yargıçların zahirî adaletle hüküm vermeleri gibi zaman ve mekânın değişmesi ile insanların ahvalinde de değişiklik olabileceği için imameynin görüşü tercih edilir. Örneğin muzaraat akidlerinde veya muamelat gibi konularında zaman ve mekân farklılıkları nedeniyle farklı haller ortaya çıkabilir. Müteahhirin ülemasının bu hususta icması olduğu için söz konusu durumda imameynin görüşü tercih edilir. Bazıları müctehidin bu hususta muhayyer olduğunu ve kendi görüşünü tercih edebileceğini de söylemiştir. Abdullah b. Mübarek ise imameynin İmam Ebu Hanîfeye ihtilaf ettiği hususlarda İmam Ebû Hanîfe’nin görüşünün alınması gerektiğini ifade etmiştir.

Müctehidin kime denileceği hususunda da ihtilaf edilmiştir. Bazıları kendisine on mesele sorulur da sekizi hakkında isabetli cevap verir ve ikisinde yanılırsa bu kişiye müctehit denilebileceğini söylemiştir. Bir kısım fakih ise İmam Muhammed’in Mebcut’unu ezberleyen nasih ve mensuhu, muhkem ve müevveli iyice kavrayan ve insanların örf ve adetlerini bilen kişiye müctehit denileceğini söylemiştir.

Müftîye sorulan konu zahirü’r-rivayenin dışında ise verilen hüküm imamlarımızın usulüne uygunsa onunla amel edilir. Konu hakkında ashabımızdan herhangi bir rivayet yoksa, müteahhirun ulemanın üzerinde ittifak ettiği hükümlerle amel edilir. Şayet müteahhirun ulemanın ihtilaf ettiği bir mesele ise kendisine göre en fakih olanın görüşünü tercih eder ve fetvayı onunla (ona nispet ederek) izafe eder. Helali haram, haramı helal kılarak Allah’a iftira atma ihtimalini düşünerek kendi başına karar verip tehlikeye atılmaz.”(Kâdîhân 1391/1971:9-10)

Yazdığı fetva usulünde de görüldüğü üzere Kâdîhân fetva verirken mutlaka mezhep içerisinde mevcut görüşler içerisinde tercihlerde bulunulmasını istemiştir. Kendi fetvalarında da aynı usulü izlemiştir. İnsanların ibadet ve muamelatla ilgili olarak belirli bir mezhep disiplini içerisinde hayatlarının idame ettirmelerinin istenmesi ile tettebbuu’r-ruhas olarak isimlendirilen mezheplerin daha kolay ve hafif hükümlerini arayıp bulmak ve keyfi olarak amel etme arzusunun engellemek hedeflenmiştir (Yaman 2017:55). Hatta bazı kaynaklarda farklı mezheplere geçiş yapan kimselerin cezalandırılacağı ifade edilmesi (İbn Âbidîn 1412/1992:4/80) de insanların farklı görüşleri arasında keyfi tercihlerde bulunmalarını engellemeye yönelik bir düzenleme olarak değerlendirilebilir.(Yaman 2017:56) İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) farklı bir mezhebe geçen kişi ile ilgili eserinde yer verdiği şu olay konuyu izah açısından dikkat çekicidir. Hanefî mezhebine mensup bir kişi ehl-i hadisten bir kıza talip olur. Kızın babası cemaatle namaz kılarken imamın arkasından fatihayı okumak ve rükûdan kalkarken elleri

kaldırmak gibi hususlarda Hanefî mezhebini terk ederse kızıyla evliliklerine onay vereceğini ifade eder. Konu İmam Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) hocaları arasında yer alan dönemin önemli Hanefî fakihlerinden Ebu Bekir Ahmed el-Cüzcânî'ye iletilir. Ahmed el-Cüzcânî, "Nikâhları geçerlidir. Ancak ben ölüm anında bu kişinin imanının gitmesinden korkarım... Şayet bir kişi araştırmaları sonucunda farklı mezhebe geçerse bu övülecek bir davranıştır. Ancak sırf dünyevi bazı zevk ve menfaatler için mezhep değiştirirse bu kınanması gereken bir günah, tazir edilip cezalandırılması gereken bir davranış olur."(İbn Âbidîn 1412/1992:4/80) şeklinde cevap vermiştir. Hayatın belirli bir mezhep disiplini içerisinde yürütülmesi hukukî tutarlılık, adalet ve toplumsal huzurun tedariki için önem arz etmektedir. Toplum içerisinde "mukallidin mezhebi olmaz onun mezhebi müftinin mezhebidir" sözü yerleşmiş olsa da bununla âmmî kişinin araştırma, tahlil ve mukayeseye dayalı bilinçli tercihinin olamayacağı, onun mezhebini yaşadığı toplumda yerleşmiş olan hukukî kurallar ve bu doğrultuda fetvâ veren müftülerin oluşturacağı anlamına gelir.(Yaman 2017:59) Hukukî tutarlılık ve sosyal adalet için belirli bir mezhep disiplini içerisinde olmak önemli bir husus olsa da bir mezhebe bağlılığının zorunlu olmadığı da dile getirilir. Günümüz araştırmacıları da bu prensibi dile getirmektedirler. Örneğin Karaman "Ehliyeti sabit, re'yi de sahih bir yoldan menkul bulunan müçtehitlerin, lüzumu halinde içtihatlarına uymakta şer'î bir mâni yoktur. Keza içtihattan aciz olan mükellefin, bir mezhebe bağlanmasını mucip şer'î bir delil de yoktur. Ancak dinî problemlerini, ehliyetine ve ahlakına güvendiği alimlerden sormak ve öğrenmek mecburiyeti vardır."(Karaman 2015:219) Fetva Usûlü ve Adabı adlı eserinde Yaman ise "hukukî hayatın hem toplum hem de birey düzeyinde istikrarı için gerekli olan bir mezhebe bağlılık fikri, ehliyetli ve dirayetli bir müftüyü, bağlı olduğu mezhebi her zaman ve durumda mutlaka iltizam etmek ve onun çerçevesinin dışına asla çıkmamak zorunda bırakmayacağını" ifade etmiştir.(Yaman 2017:61)

3.2. Kusur Sorumluluğu

Ticari ilişkilerde önemli konulardan birisi malda meydana gelen kusurların sorumluluğu meselesidir. Kâdîhân eserinde bu konuyu "Ayıplardan Sorumlu Olmama" başlığı altında değerlendirmiştir.(Kâdîhân 1391/1971:2/96) İslam hukuku açısından ayıp, işin ehli kişilerce malın değerinde eksilmeye neden olan kusur olarak tarif edilir.(Kâdîhân 1391/1971:2/77; Mevsilî 1416/1996:2/18) Kusur sorumluluğu meselesinde en önemli şey "Satım akdi sonrasında mebide meydana gelebilecek kusurlarda muhatap satıcı mı müşteri mi?" sorusudur. Bu sorunun cevabını bulmak için öncelikle İslâm hukukunda ticari sözleşmelerde mebinin hukukî sorumluluğunun müşteriye intikali hususunun tahlil edilmesi gerekir. Kâdîhân'ın da belirttiği üzere Hanefî mezhebinde mebinin sorumluluğu kabz ile müşteriye intikal eder.(Kâdîhân 1391/1971:2/97) Şafii mezhebinde de mebinin hukukî sorumluluğunun kabz ile müşteriye intikal edeceği kabul edilmiştir.(el-Haddâd 1322/1904:1/185; Kâsânî 1406/1986:5/238; Mâverdî 1419/1999:5/221; Nevevî ts.:9/220; Şâfî 1403/1983:3/70; Şîrâzî ts.:2/70) Kabz ise "herhangi bir varlığın fiziki olarak ele geçirilmesi veya örfte bu anlama gelen bir yolla ele geçirilmesi" şeklinde tarif edilmekle(Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları 2015:490) birlikte kabzın nasıl gerçekleşeceği hususunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Hanefî mezhebinde malın fizikî teslimi yerine Kâsânî'nin öl. 587/1191) dile getirdiği müşterinin mebide tasarruf etme yetkisine sahip olmayı ifade eden tahliye şeklindeki kabz yeterli görülmüştür.(Kâsânî 1406/1986:5/244) Mâlikî fakihler ise menkul mallarda hakiki kabzı şart koşarken gayr-ı menkul malların kabzının tahliye ile olabileceğini ifade etmişlerdir.(ed-Derdîr ts.:3/145; İbn Rüşd t.y.:3/163) Şâfî mezhebinde mebinin kabzının teslim ile gerçekleşeceği kabul edilmiştir. Ancak fiilen teslim imkânı olmayanlarda ürünün nakli ile bu mümkün olmazsa tahliye ile kabzın gerçekleşebileceğini belirtmişlerdir.(Mâverdî 1419/1999:5/226; Nevevî ts.:9/332; Şîrâzî ts.:2/14) Ahmed b. Hanbel'den mebinin açıkça belirlenmesi durumunda (temyiz edilmesi) tahliyenin kabz için yeterli olacağını belirten bir görüş nakledilmiştir.(İbn Kudâme ts.:4/85)

Fakihlerin çoğunluğu mebinin hukukî sorumluluğunun müşteriye intikali için kabzı şart gördükleri anlaşılmaktadır. Mecellede de bu husus kanunlaştırılmıştır: "Mebi kable'l-kabz bayiin yedinde telef olsa müşteri hakkında bir şey terettüp etmeyip zararı bayi'e ait olur." (Mecelle, md. 293); "Mebi

bade'l-kabz telef olsa bayi hakkında bir şey terettüp etmeyip zararı müşteriye ait olur.” (Mecelle, md. 294) Zâhirî mezhebinde mebinin hukukî sorumluluğu akitle müşteriye nakleder. (İbn Hazm ts.:7/272) Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde ise mukadderattan (ölçülüp tartılan) ürünlerin hukukî sorumluluğu kabz ile intikal ederken diğer ürünlerde akdin varlığını hukukî sorumluluk için yeterli görürler. (ed-Desûkî ts.:3/145; İbn Kudâme ts.:4/87)

Hukukî sorumluluğun akidle müşteriye intikal edeceğini ifade eden Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî fakihler “ el-Harâc bi'd-damân” (Ebû Dâvûd, “Büyü”, 73 (No. 3508) “Menfaat sorumluluk mukabilindedir”(İbn Mâce, “Büyü”, 20; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 68; Tirmizî, “Büyü”, 19 (1232).) hadisini referans olarak almışlardır.(İbn Kudâme ts.:3/489) Mebinin hukukî sorumluluğunun müşteriye intikali için kabzedilmesini gerekli gören Hanefî fakihler ise akdin hükmünün mebinin müşteriye, semenin satıcıya teslim edilmesi olduğunu dolayısıyla satıcının mebiyi müşterisine eksiksiz bir şekilde teslim etme sorumluluğu olduğunu altını çizerek. Mebinin teslim sorumluluğu satıcıya ait olduğuna göre mebi ile ilgili her türlü hukukî sorumlulukta satıcıya ait olmalıdır. Mebi üzerinde hukukî tasarruf için kabzi zorunlu görenlerin diğer bir delili ise Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerde kabzedilmeyen malda tasarrufun yasaklanmış olmasıdır. Hz. Peygamber, Hakim b. Hizam’ın insanların kendisine gelerek o esnada yanında bulunmayan ürünleri satmasını teklif ettiklerini, bunun üzerine pazardan ürünleri satın alıp onlara teslim ettiğini söylemesi üzerine “yanında olmayan şeyi satma” talimatında bulunmuştur.” (İbn Mâce, “Büyü”, 20; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 68; Tirmizî, “Büyü”, 19 (1232).) “Kişinin yanında olmayan ürünü satması helal değildir.” (Ebû Dâvûd, “Büyü”, 68; Nesâî, “Büyü”, 60; Tirmizî, “Büyü”, 19 (No. 1234)); “Bir kimse satın aldığı yiyecek maddesini kabz etmeden/teslim almadan satmasın” (Buhârî, “Büyü”, 54; Müslim, “Büyü”, 32; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 65); “Hiç kimse gıda maddesini satın alıp ölçmeden bir başkasına satmasın.” (Buhârî, “Büyü”, 56; Müslim, “Büyü”, 39 (No. 1528).) Hz. Peygamber’den nakledilen bu hadisler kabzedilmeyen ürünler üzerinde tasarrufta bulunmayı engellemektedir. Kişinin tasarruf yetkisi olmadığı ürünler üzerinde hukukî sorumluluğu da olmayacaktır.(Kâsânî 1406/1986:5/303) Kâdîhân, fetvada temel aldığı usul gereği Hanefî fıkhında hukukî sorumlulukla ilgili temel ilkeleri dikkate alarak sorunları çözümlenmiştir. Verdiği pek çok örnekte satım akdi sonrası mebinin kabzına kadar hukukî sorumluluğun satıcıya ait olduğunu, mebinin müşteri tarafından kabzedilmesi ile sorumluluğun müşteriye intikal ettiğini ifade etmiştir.

Satım akdinde mebinin hukukî sorumluluğunun kime ait olacağını, hangi koşullarda sorumluluğun intikalinin gerçekleştirileceğini izah ettikten sonra satıcının sorumluluktan beri olma talebinin nasıl değerlendirildiğine yer verelim.

Hanefî fıkhında satıcının akid esnasında mebidde meydana gelecek ayıplardan sorumlu olmayacağı şartını ileri sürerek akid yapması (الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْغَيْبِ) mümkündür.(Kâsânî 1406/1986:5/172; Mevsilî 1416/1996:2/18; Serahsî 1402/1982:13/92) Diğer mezheplerde ise ayıptan beri olma şartıyla satım akdini belirli şartlar içerisinde kabul etmişlerdir.(İbn Kudâme ts.:4/135; İbn Rüşd t.y.:3/200; Mâverdî 1419/1999:5/276; Şirâzî ts.:2/56) Örneğin Şâfiî mezhebinde satıcının akid esnasında müşteriye bildirdiği ayıplardan beri olma şartının geçerli olacağını kabul edilirken mutlak anlamda bütün ayıplardan beri olma şartını ise geçerli görmemişlerdir. (Mâverdî 1419/1999:5/271; Şirâzî ts.:2/56)

Hanefî mezhebinde temel referans olarak Hz. Peygamber’den nakledilen “Müslümanlar koştuıkları şarta bağlıdır” (Buhârî, “İcâre”, 14; Tirmizî, “Ahkâm”, 17) mealindeki hadis esas alınmıştır.(Serahsî 1402/1982:13/92) Ayrıca Hz. Osman’dan nakledilen bir rivayetle de görüşlerini temellendirmişlerdir:(Serahsî 1402/1982:13/92) Rivayete göre Abdullah b. Ömer bir kölesini çıkacak herhangi bir kusurdan sorumlu olmamak kaydıyla satmıştır. Köleyi satın alan kişi bir hastalık fark edince iade etmek istemiş ancak Abdullah b. Ömer kusurlardan sorumlu olmama şartıyla sattığı gerekçesi ile iadeyi kabul etmemiş. Durum Hz. Osman’a intikal edince Hz. Osman, Abdullah b. Ömer’den kusurdan haberi olmadığına dair yemin etmesini istemiştir. Abdullah b. Ömer yeminden kaçınınca kölenin iadesine hükmetmiştir.(Mâlik 1425/2004:4/885 (H.No: 2271)) Hanefî mezhebinde

Hz. Osman'ın mebideki ayıptan haberi olmadığına dair satıcı konumundaki Abdullah b. Ömer'den yemin talep etmesi, ayıplardan beri olma şartı ile satım akdi yapmanın caiz olduğuna delil olarak gösterilmiştir.(Serahsî 1402/1982:13/92)

Hanefi fikhî içerisinde ayıplardan beri olma şartıyla satış işlemi mutlak anlamda caiz olarak kabul edilse de sorumsuzluk şartının akid sonrası, kabz öncesi mevide meydana gelen ayıpları kapsayıp kapsamayacağı hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yusuf bu ayıplardan da satıcının ibra edilebileceğini ifade ederken İmam Muhammed ve İmam Züfer ise satıcının ibra şartını dile getirirken mevcut olan ayıplar dışında hiçbir ayıbın ibra kapsamına girmeyeceğini söylemişlerdir. İmam Ebû Yusuf kusurlardan sorumlu olmama şartının müşteri tarafından akdin feshedilme ihtimalini ortadan kaldırmak için satıcı tarafından ileri sürüldüğünü bunun da mebinin kabzedilmesine kadarki ayıpları kapsamaması gerektiğini ifade etmiştir. (Kâdîhân 1391/1971:2/97; Mevsilî 1416/1996:2/21)

Hanefi fikhında mutlak anlamda kusurlardan sorumlu olmama şartı kabul edilse de bazı durumlarda sınırlandırmalara gittikleri görülmektedir. Örneğin İmam Ebû Yusuf 'a göre, köle satışı sırasında satıcı kölesi hakkındaki her türlü sıkıntıdan (gaille) beri olduğunu ifade etmiş olsa da bunun kölenin kendi iradesi ile oluşabilecek firar, hırsızlık ve fuhşu kapsadığını ancak hastalıkları kapsamayacağını belirtir. Şayet satıcı kölesinde var olan her türlü dertten beri olduğunu söyleyerek satışa çıksa İmam Ebû Hanîfe bunun iç hastalıklar ile kayıtlı olacağını ifade eder. Bunun dışındakileri maraz kapsamında değerlendirir. Bir kişi kölesinin gözündeki her türlü hastalıktan beri olduğunu ifade ederek satışa çıksa ve köle görme engelli olsa bu durumda satıcının ayıptan sorumlu olma şartına itibar edilmez. Çünkü görme engeli gözde meydana gelen bir kusur değil gözün olmaması anlamına geldiğini ifade ederler. Aynı şekilde eli tamamen kesilmiş bir kölenin satışında elindeki kusurlardan sorumlu değilim şartına itibar edilmez. Çünkü elin tamamen kesilmesi elde kusur değil elin olmaması anlamına gelir.(Kâdîhân 1391/1971:2/96; Mevsilî 1416/1996:2/21)

Satıcının mebideki kusurlardan sorumlu olmama şartını mutlak anlamda caiz görmeyenler, satıcının üründeki kusurları bilmesine karşın sorumlu olmama şartını ileri sürmesinin müşteriye aldatma anlamına geleceğini ifade ederler. Şayet satıcı da bu kusurdan haberdar değilse bu durumda da gararın söz konusu olacağını belirtirler.(İbn Rüşd t.y.:3/200) Bu görüş sahipleri Hz. Osman rivayetinin satıcının mebi ile ilgili bildiği kusurlardan sorumlu olacağını, bilmedikleri kusurlar hususunda ise sorumsuzluk şartı ileri sürebileceğine işaret ettiğini söylerler.(Mâverdî 1419/1999:5/271; Şâfî 1403/1983:7/105)

Kâdîhân ise eserinde imam Ebû Yusuf'un köle satımı sırasında satıcının her türlü gaileden beriyim ifadesini örnek olarak vermiş, bu örnek üzerinden satıcının sorumsuzluk şartının hangi konuları kapsayacağından bahsetmiştir. Mezhep imamlarının hastalık, ayıp ve dert ile ilgili görüşlerinden yola çıkarak her bir terimi farklı anlamda kullanmaya çalışmıştır. Örneğin Kâdîhân'a göre bir kişi kölesini satarken köledeki her türlü dertten beriyim demiş olsa bu ifade ayıpları kapsamayacağını belirtir. Ona göre dâü ayıbın içerisine dahilse de ayıp daha geniş bir ifade olduğu için dert kelimesi her türlü ayıbı karşılamaz.(Kâdîhân 1391/1971:2/96) Kâdîhân kusurlardan sorumlu olmama şartının akid sırasında mevcut olan kusurlar ile müşteriye malın teslim edilmesine kadarki kusurları kapsadığı hususunda İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yusuf'un görüşlerine yer vererek tercihinin bu doğrultuda olduğunu göstermiştir.(Kâdîhân 1391/1971:2/97)

İslâm hukukunda satım sözleşmesinde tarafların rızasına ayrı bir önem verilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerimde insanların mallarının birbirlerine helal olmasının temel şartı olarak karşılıklı rızaya dayalı ticaret gösterilmiştir. (en-Nisâ, 4/29.) Rızanın oluşması için mebinin tüm vasıfları ile bilinmesi önemlidir. Her şeye rağmen rızayı zedeleyecek bir unsur ortaya çıkma ihtimaline karşı muhayyerlik hakkı temel kural olarak kabul edilmiştir.(İbn Kudâme ts.:4/109, 1414/1994:2/48; Merginânî ts.:3/29; Serahsî 1402/1982:13/38; Şâfî 1403/1983:3/4; Zeylaî 1313/1895:4/6) Müşteri aldığı malın ayıplardan

uzak olması beklentisi ile satıcıya güven duyarak akit yapmaktadır. Şayet akit esnasında mebiddeki kusura muttali olmasına karşın akdi tamamlarsa mebiyi o haliyle kabul ettiği anlamına gelecektir. Mebide gördüğü kusurlar nedeniyle iade talebinde bulunması ayıba razı olmadığının bir işaretidir. Satıcının sorumsuzluk şartı müşteriye razı olmayacağı akde zorlamak anlamına gelecektir. Dolayısıyla ayıptan sorumlu olmama şartı mebide bilinmeyen sonradan ortaya çıkabilecek kusurlarla ilgili kabul edilmelidir. Varlığı bilinen kusurlar hususunda mutlaka müşteriye bilgi verilmesinin akitlerde rıza ilkesine ve oluşabilecek husumetleri önlemeye daha uygun olacaktır.(Demirci 2016, 2021; Satım Sözleşmelerinde Kusur Sorumluluğu İçin bkz. Kayapınar 2021).

Sonuç

Kadîhân lakabıyla meşhur Hanefî fakihî Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd b. Abdülaziz, Özkent şehrinde doğan ve Maverâunnehir bölgesi Fergana havzasının en önemli âlimlerinden birisidir. İlimle meşgul olan ailede yetişmiş babası ve Şemsüleimme Serahsî'nin (öl. 483/1090) öğrencileri arasında yer alan dedesi Ebu'l-Kâsım Mahmud el-Özcendî ilk hocaları olmuştur. Kadîhân, Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden Şemsüleimme el-Kerderî (öl. 642/1244) ve Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî (öl. 636/1238) gibi pek çok fakihe hocalık yaparak Hanefî mezhebinin Maverâunnehir bölgesinde gelişimine önemli katkı sunmuştur. Mezhep içi tedvin çalışmalarının yoğun olduğu hicri VI. yüzyılda yaşamış olan Kadîhân eserleri ile kendi döneminde ve sonraki dönemlerde önemli iz bırakmış; pek çok Hanefî kaynakta kendisine atıfta bulunulan önemli bir referans olmuştur. Fetvâ usul ve yöntemini izah ettiği Fetâvâ Kadîhân veya Fetâvâ'l-Hâniyye isimli eserinde, ilim dünyasına kazandırdığı resmî'l-müftî kavramıyla ortaya koyduğu ilkeler müftiler için adeta fetva vermede izlenecek bir yönerge haline gelmiştir. Pek çok kaynakta meselede müçtehit olarak tanımlanan Kadîhân eserinde mezhep imamlarının görüşleri, mütakaddimun ve müteahhirun alimlerin görüşlerinin yanı sıra Irak, Belh ve Buhâra gibi Hanefî fikhının ekolleştiği bölgelerin usulleri ile konu hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Bu sayede fetvânın gelişiminde zaman, mekân ve coğrafi bölgelerin etkisine işaret etmiş ve fikhî hükümlerde bu hususların da dikkate alınmasına katkı sağlamıştır. Kadîhân sadece mezhep içerisinde mevcut görüşleri derlemek veya aktarmakla kalmamış bunlar içerisinde sahih olanı, fetvaya esas olanı veya ihtiyata uygun olanı belirterek kendi tercihini de ortaya koymuştur. Bu sayede hukukî istikrar için bir mezhep disiplini içerisinde hareket etmenin önemi vurgulandığı gibi ehliyetli müftülerin usul ve esaslar doğrultusunda yaşadığı zaman ve coğrafyanın şartlarını dikkate alarak fetva ortaya koyabileceğini de göstermiştir. Yer yer farklı mezhep imamların görüşlerini de zikrederek bunların tahliline yer vermesi oluşturmaya çalıştığı fikhî sistematiğine ayrı bir değer katmıştır. Kadîhân eserini klasik fikhî eserlerindeki konu dizinine göre planlamış, ibadet, aile, muamelat gibi hemen hemen fikhın her konusuna yer vermiştir. Bunlar içerisinde ticarî ilişkilerde önemli konulardan birisi olan satıcının mebide oluşan ayıplardan sorumlu olmama şartıyla satış yapma meselesini kendi belirlediği fetva usulü ile izah etmiştir. Öncelikle konu hakkında mezhep içerisindeki görüşleri çeşitli örneklerle sıralamış daha sonra tercihini ortaya koymuştur. Hanefî fikhında mutlak anlamda satıcının kusurlardan sorumlu tutulmama şartıyla satış yapmasının caiz kabul edilmesi görüşü, Kadîhân tarafından da ifade edilmiştir. Ancak hangi kusurlardan sorumlu tutulmayacağı hususunda İmam Ebu Hanife ve İmam Ebu Yusuf tarafından benimsenen akit sırasında mevcut olan kusurlar ile akit sonrası malın tesliminden önce ortaya çıkan kusurlarla sınırlı olduğu görüşünü tercih etmiştir. Bu tercihi mezhep imamları arasında ihtilafli olan meselelerde İmam Ebû Hanîfe ile imameynden birisinin görüşü aynı olursa onun tercih edilmesi gerektiği prensibine de uygun olmuştur. Kadîhân'ın satıcının malın teslimine kadar oluşacak kusurlardan sorumlu olmama şartı, müşterinin bu kusurlardan haberdar olması ve bundan razı olduğu mantığından hareket etmektedir. Günümüz ticarî ilişkilerinden fiziksel alım satımlarda müşteri maldaki ayıplara muttali olabilse de e-ticarette satıcının belirttikleri dışındaki ayıplara muttali olamayacağı dikkate alındığında satıcının müşteriye bildirmediği ayıpları tazmin etme sorumluluğunun olması daha ihtiyata uygun olacaktır.

Kaynakça

- Atar, Fahrettin. (1995). “Fetva”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12:486-96.
- Bayder, Osman. (2015). “Hanefî Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin ‘et-Tirâzu'l-Müzeheb’ Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi”. *Bilimname* 2(29):211-29.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. (1992). *el-Câmi'u's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Demirci, Abdullah. (2016). “İslam Borçlar Hukukunda Akit Konusunun Telefinden Doğan Sorumluluk”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Demirci, Abdullah. (2021). “İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Sorumluluğa Etkisi”. *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4(7):122-45.
- ed-Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muham-med b. Ahmed. ts. *Şerhu'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- ed-Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. ts. *Hâşiyetü Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. (1981). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Erdoğan, Mehmet. (2010). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- el-Haddâd, Râdiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. (1322/1904). *el-Cevheretü'n-neyyira*. Kahire: Matbaatu'l-Hayriyye.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. (1412/1992). *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. ts. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. (1414/1994). *el-Kâfi*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. ts. *el-Mugnî*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. t.y. *Tâcü't-terâcim*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. (1981). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. t.y. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Kâdîhân, Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd b. Abdülaziz. (1391/1971). *Fetâvâ Kâdîhân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Karaman, Hayreddin. (2015). *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. (1406/1986). *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye.
- Kayapınar, Hasan. (2021). “Alışveriş Akdinde Ayıplı malın Kusurundan Ötürü Yükümlü Tutulmama (Berâet) Şartının Tarafların Rızâsı Bağlamında İncelenmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21(2):939-62.
- el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. (1324/1906). *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. (1425/2004). *Muvattâ*. Ebu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. (1419/1999). *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. ts. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. (1416/1996). *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Müslim, Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî. (1981). *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb. (1981). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Seref. ts. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Özel, Ahmet. (2001). "Kâdîhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24:121-23.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. (1402/1982). *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. (1403/1983). *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. ts. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye.
- et-Temimî, Takiyyuddîn b. Abdulkâdir. (1403/1983). *Tabakatu's-Seniyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*. Riyad: Dâru'r-rifâi.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. (1992). *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları. (2015). *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları.
- Yaman, Ahmet. (2017). *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b Ali b Mihcen. (1313/1895). *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye.

**KIYAMET GÜNÜ, ÖLÜM HÜKMÜ ADLI SOVYET DÖNEMİ AZERBAYCAN
ROMANLARINDA HAYVAN SEMBOLİZASYONU**

Animal Symbolization in Soviet-era Azerbaijani Novels Named *Kıyamet Günü*, *Ölüm Hükümü*

Cengiz EKEN

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Çankırı/ TÜRKİYE, ekencengiz@gmail.com

Özet

Stalin'in ölümünden sonra Sovyetler Birliği'nde edebiyat üzerindeki baskı azalmaya başlamış, 1980'lerde yazarlar özellikle 'ölüm', 'zulüm', 'baskı', 'sefalet', 'rüşvet', 'imtiyaz' gibi kelimelerin çağrışımı haline gelen Stalin Dönemi'ne ciddi eleştiriler getirmişlerdir. Özellikle 1917 Ekim Devrimi'yle birlikte başlangıçta Sovyet rejiminin denetiminde daha sonra tam anlamıyla kontrolünde şekillenen edebî anlayışın Azerbaycan yazarları üzerinde baskı oluşturulması, üzerinde durulan önemli bir husus olmuştur. Bu dönemde yazarların önemli bir kısmı güncel meselelerden uzak durmak için tarihî konulara yönelmişlerdir, bir kısmı da örtük, simgesel anlatımlarla güncel sorunlara temas etmişlerdir. Özellikle *Ölüm Hükümü*, *Kıyamet Günü* adlı romanlarda rejimin zulmü anlatılırken bu durum adeta bir anlatım biçimine dönüşerek yazarın vurgulamak istediği hadiselerin ya da durumların aktarımında kurt, köpek, fare gibi hayvanlar simgesel değer kazanmıştır. Söz konusu hayvanlardan milli ongunumuz olan kurt ile bir taraftan Türk mitolojisine gönderme yapılmış, bir taraftan da fitri olarak zulme meyyal olan ve halk nazarında canavar olarak da görülen kurdun dahi insanoğlunun yaptığı zulmü, döktüğü kanı şaşkınlıkla izlemesine yer verilerek Sovyetlerin yaşam koşulları yansıtılmıştır. Hayvanların en pislerinden biri olarak görülen fare ise Sovyet rejiminin kirleri yanında temizliği simgelemiştir. *Ölüm Hükümü* adlı romanda yer alan ve Sovyet rejiminin insanları şahsiyetsizleştirmesinin tanığı haline gelen Salakça adlı köpek ise yaşamıyla rejim içerisinde hayatta kalmanın tek yolunun bir hamiyeye bağlı olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Ölüm Hükümü*, *Kıyamet Günü*, hayvan sembolizasyonu, sembolik anlatım.

Abstract

After the death of Stalin in the Soviet Union, the pressure on literature began to decrease, and in the 1980s, writers made serious criticisms of the Stalin Period, which became the connotation of words such as 'death', 'persecution', 'oppression', 'misery', 'bribery', 'privilege'. Especially with the October Revolution of 1917, the pressure of the literary understanding, which was initially under the control of the Soviet regime and later fully under its control, on Azerbaijani writers has been an important issue that has been emphasized. In this period, a significant part of the writers turned to historical subjects in order to stay away from current issues, and some of them touched upon current problems with implicit, symbolic expressions. Especially in the novels titled, *Kıyamet Günü*, *Ölüm Hükümü*, while describing the cruelty of the regime, this situation has turned into a form of narration and animals such as wolves, dogs and mice have gained symbolic value in the transfer of the events or situations that the author wants to emphasize. With the wolf, one of the animals in question, which is our national symbol, refers to Turkish mythology, and on the other hand, the living conditions of the Soviets are reflected by the fact that even the wolf, which is inherently inclined to cruelty and seen as a monster in the eyes of the people, watches the cruelty and bloodshed of human beings with astonishment. The mouse, which is seen as one of the filthiest of animals, is expressed to be pure compared to the dirt of the Soviet regime. The dog named Salakça, who appears in the novel *Death Sentence* and becomes a witness to the Soviet regime's depersonalization of people, symbolizes with its life that the only way to survive within the regime is to depend on a patron.

Keywords: *Kıyamet Günü*, *Ölüm Hükümü*, Animal Symbolization, Symbolic Expression.

Giriş

İnsanoğlu bir düşünceyi, duyguyu, soyut bir varlığı anlaşılır hâle getirmek için zaman zaman sembollerden yararlanmışır. Sembol “*kendisinden başka bir şeyi muhakeme, çağrışım, alışkanlık veya tesadüfen temsil eden veya akla getiren bir şeydir; bu iki şey arasında özel bir benzerlik olmayabilir*” (Çetişli 2015: 121). Genel olarak algılanması zor bir varlığı daha anlaşılır kılmak için kullanılan, “*ilişki, değer veya önermenin yerini tutan im veya işaret*” (Yıldırım, 2004:182) olan semboller, kimi zaman anlam katmanları oluşturmak suretiyle edebî eseri zenginleştirmek için kullanılmışır.

“Bir metnin anlaşılması ve yorumlanması ancak derinde yatan gizli özün ve kapalı anlamların açılmasıyla mümkün olabilir. Edebî metinler, güçlü bir sezîş kabiliyetine sahip uyanık bir dikkatle incelendikleri zaman, farklı açılımlar ortaya koyan, çok katmanlı yapılar olarak değer kazanırlar. Dilin imkânlarını sınırsız hale getiren semboller, üstün bir duyarlılığa sahip sanatçıların, alışılmış kelime ve anlam birliklerine, yeni ve özgün çağrışımlar yüklemeleri sonucu ortaya çıkarlar.” (Yılmaz, 2011: 45).

Bu durumun güzel örneklerini divan edebiyatında görmek mümkündür. Bazen de siyasi sebeplerle ifade edilmesi mahzurlu olan durum ve olayı temsilen kullanılmış, böylece “*siyasi amaçlı eserlerde (...) mesajın zımnî şekilde verilebilmesine imkân*” (Aktaş, 2020: 45) sağlanmışır. Bu şekilde eser hem sembol olarak kullanılan ifadenin görünen anlamını muhafaza etmiş hem de çağrışım yoluyla ortaya konan zımnî bir mana ifade ederek zenginleşmiştir. Bazı yazarların da herhangi bir siyasi otoritenin baskısı altında olmamalarına rağmen eleştirilerini daha etkili hâle getirmek, okurun söz konusu eleştirileri benzer durumlarla ilişkilendirebilmesine olanak sağlamak gibi amaçlarla sembolik anlatımı tercih ettiği görülmektedir. Bu anlamda Sovyetler Birliği sınırları dışında yaşayan, yani söz konusu devletin herhangi bir baskısına maruz kalma ihtimali olmayan George Orwell’ın II. Dünya Savaşı sonlarında yazdığı, Sovyet rejiminin eleştirisi olan *Hayvan Çiftliği* (1945) adlı sembolik romanı dikkate değerdir. Eser, ilk bakışta bir çiftlikteki domuzların düşman olarak görülen iki ayaklılardan korunma düşüncesi etrafında kenetlenmesini ve ardından ortaya çıkan iktidar mücadelesini yansıtan bir fabl gibi görülmektedir. Oysa vakası, karakterlerin nitelikleri dikkate alınınca eserin “*Stalin rejimine karşı sert bir taşlama (...)*” (Bölükmeşe ve Gülcan, 2020: 2732) olduğu aşikârdır. Yani karakterlerin nitelikleri, mücadele biçimleri, vaat edilenle gelinen nokta arasındaki çelişki dikkate alındığında anlatının sembolik bir şekilde Stalin Dönemi’ni yansıttığı görülmektedir. Böylece sembol “*bir nesneye veya bir eyleme yeni bir değer eklemekte; ama bu yüzden de onların kendilerine özgü ve dolaysız değerlerine dokunmuş olmamaktadır.*” (Eliade, 1992: 216). Günümüzde sembolik anlatımın tercih edildiği siyasi eleştirilerin ekseriyetinin otoritenin gazabına uğramak istemeyen edipler tarafından tercih edildiği de unutulmamalıdır. Bu manada çalışmanın da konusu olan Sovyet Dönemi Azerbaycan Edebiyatı zengin örnekler içermektedir.

Kıyamet Günü ve Ölüm Hükmü’nde Sembolik Anlatımın Nesnesi Olarak Hayvanlar

Sembolik anlatım, bir edebî mektebin poetik tercihi ya da bir sanatkârın eserini zenginleştirmek amacıyla başvurduğu bir yöntem olarak kullanılmıyorsa, genellikle otoriter yönetimler bünyesinde yaşayan, sisteme itirazları olan yazarların alenen söyleyemediklerini zımnî bir şekilde ifade etmek için tercih ettikleri bir anlatım biçimi hâline gelmiştir. Yakın geçmişte dünyanın pek çok yerinde benzer yönetimlerin olduğu herkesin malumudur. Bu anlamda Türk dünyasının büyük bir kısmını işgal eden Rusya’da çarı devirerek iktidarı ele geçiren Sovyet rejimi dikkate değerdir. Rejim liderleri, Marksizm’in “*tarihî maddecilik açıklar ve bu sayede toplumun eninde sonunda sosyalizme ardından da komünizme varacağını önceden görmek mümkündür*” (Moran, 2005: 43) öngörüsünün verdiği güvenle her şeyi vaat eden sosyalizm çağına ulaşmak söylemiyle harekete geçmişlerdir. Toplumun yeni rejime intibak etmesi ve sınırlarını kendilerinin çizdiği bir sosyalist bilinç geliştirmesi için teamüllere bakılmaksızın ellerindeki tüm imkânları kullanmaktan kaçınmamışlardır. Şüphesiz edebî ortam da bu durumdan nasibini almıştır.

“Maksim Gorki, Lunaçarskiy, Jdanov gibi yazar ve eleştirmenler; sanatın toplum kesitleri üzerindeki tesirinin de bilinciyle, Marksist estetikten uzaklaşma pahasına; mutluluğun, refahın kaynağı olarak görülen Sosyalizm Çağı'nın başlayacağına toplumu inandıracak ve rejimi tahkim edecek sanat anlayışı yaratılmasına öncülük etmişlerdir. Bu sayede Sovyet rejimi kontrolünde gelişmeye başlayan sosyalist realizm akımı, 19. yüzyıl Rus romanından tevarüs eden bilinçli, iradi bir varlık olan ve bu yönüyle de çoğunlukla somut gerçeklikten uzaklaşan “olumlu tip” olarak adlandırılan kahramanın önderliğinde ulaşılacak sosyalizmin ön gösterimini sergilemeye başlamışlardır. Neticede edebiyat, topluma neyi, nasıl yapması gerektiğini söyleyen propaganda aracı hâline gelmiştir.” (Eken, 2023: 806).

“Proletaryanın zaferine ve gelişmesine yardımcı olan her şey iyidir, buna zarar veren her şey kötüdür.” (Belge, 1989: 53) anlayışının tabulaşmaya başlamasıyla çok sesli edebî ortam kaybolmaya başlamıştır. Bu durum uzun süredir Rus işgalinde olan Türk topluluklarını derinden etkilemiştir. Sovyet Dönemi Azerbaycan edebiyatı incelendiğinde anlatılmak istenen daha net görülecektir. Yeni rejimin sınırlarını çizmeye başladığı ve sosyalist realizm olarak adlandırılan anlayışa uygun eser ver(e)meyen sanatkarlar ya yazmayı bırakmış ya sürgün, ölüm gibi feci durumlarla karşılaşmış ya da güncelden kaçmak için tarihi konulara yönelmişlerdir.

“1920'den önceki devirde olgun eserler yazmış sanatçılar(ın) bir kısmı sustu, bir kısmı etliye sütlüye karışmamayı, küçük bir vazife alıp bir kenara çekilmeyi tercih etti. Bir kısım yazarlar da yeni devire ayak uydurmaya çalışarak istenilen tarzda eserler yazmayı denedi. (...) Her şeye rağmen, kendi bildiği yolda gitmeye, inandığı ölçüler içinde eserler vermeye çalışanlar da yok değildi. Bu gibi şahsiyetler arasında Hüseyin Cavid örnek olarak gösterilebilir. E. Hagverdili, Cefer Cabbarlı, Celil Memmedguluzade, Yusif Vezir Çemenzeminli, Abdulla Şaig gibi yazarlar ise kendi şahsiyetlerini korumaya çalışarak hem yeni devre hem de kendi zevk ve görüşlerine uygun eserler yazmaya çalıştılar. Bir kısmı başarabildi, bir kısmı da Stalin'in terör devrinde hayatını kaybetti.” (Akpınar, 1994: 90-91).

Şevket Rado, Sovyetler Birliği seyahatine dair notlarında Fuzulî'nin *Leylâ ve Mecnun* adlı mesnevisinin eski harfli bir baskısına rastladığını ve eseri satın aldığını belirtir. Eserin önsözünde yer alan “*Şiirlerinde Fuzulî yer yer iştirakçilerin fikirlerine tercüman olmaktadır.*” gibi ifadelerle şairin iyi bir komünist olduğunun ispat edilmeye çalışıldığını müşahade eder (1968: 69-70). Rado'nun söz konusu hatırası Sovyet Dönemi Azerbaycan edebiyatının durumunu yansıtması bakımından önemlidir. Böyle bir ortamda edebî yaratıcılıktan vazgeçemeyen ve rejimin sınırlarını çizdiği anlayışa da uyum sağlayamayan sanatkarların bir kısmı güncel meselelerden uzak durmak amacıyla ya geçmişi konu edinmişler ya da vakalarını uzak memleketlerden seçmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte aktarılmak istenen mesajlar da genel itibarıyla sembolik anlatımla verilmeye çalışılmıştır. *Kıyamet Günü* (1987), *Ölüm Hükümü* (1989) adlı romanlar, her ne kadar edebiyat üzerindeki baskının azaldığı Sovyet Dönemi'nin sonlarında tertip edilse de yazarlar geleneklerinde de olan sembolik anlatımı ifade biçimi olarak kullanmak suretiyle bir taraftan kendilerini otoritenin gazabından korumayı amaçlamışlar bir taraftan da yıllardır baskı altında yaşayan topluma rejim eleştirisi etrafında geleceğe dair ümit vermeye çalışmışlardır.

Yusuf Samedoğlu, *Kıyamet Günü* (1987) adlı romanında devrin siyasi koşulları nedeniyle açık açık dile getiremediği düşüncelerini, sembolik mahiyete sahip varlıklar ve vakadan bağımsız gibi görünen iç anlatıyla oluşturduğu anlam katmanları sayesinde ifade olanağı bulmuştur. Böylece eser, görünenin ötesinde anlam birlikleri ihtiva ederek yazarın Sovyet Dönemi Azerbaycanı hakkındaki kanaatini bütünlüklü bir şekilde yansıtmasını sağlamıştır. Eserde bu durumun en çarpıcı örneği herhalde 37 kıyımında ortadan kaldırılan Sadi Efendi'nin muhayyel bir devri yansıtan “*Kıyamet Günü*” adlı kayıp eseri olduğu anlaşılan iç anlatıdır. Zalim bir hükümdarın bir kaleyi işgalini konu edinen söz konusu öyküde anlatıcı olarak kurt seçilmiştir. Bilindiği gibi “*Türk milleti tarafından tanrısal bir varlık olarak kabul edilen kurt, çeşitli anlatılarda ve inanışlarda Türk halklarının yaradılışında bazen ana bazen ata fonksiyonunda*” (Kolot, 2022: 45) karşımıza çıkarak yeniden doğuşu simgelemektedir. Bununla beraber yine anlatılarda yeniden doğuşu simgeleyen kurdun yaşlandığı zaman hakimiyetini kaybettiği

sürüden ayrılarak karşısına çıkan hayvanları amaçsızca öldürdüğü söylenir. Yani “Sürü halinde gezen kurtlar, karınlarını doydurmak için hayvan öldürürken, bu yaşlı kurt açlıkla açıklanamayacak biçimde sürülere saldırır ve hepsini parçalayabilir. Halk bu kurda yalnsak der.” (Yonar, 2021: 151). Sürü içerisinde var olma savaşını yitiren yalnsak kurt motifi eskatolojik mitlerde de “acuze kadını yiyerek dünyanın sonunu getiren yaşlı kurt tasavvuru ile örtüşmektedir.” (Yonar, 2021: 151). Bu yönüyle vahşeti, sonu temsil eden yalnız bir kurdun tanıklığı ile öykünün yansıtılması ve kurdun da olan biteni korkuyla izlemesi dikkat çekicidir. “Ormanın seyrek yerinde, ağaçların arasında kocamış bir kurt, kulağı kırıste çömelmişti. Kurdun akan burnu koku almıştı; demir kokusu, kan kokusu almıştı. Fakat kurt da korku içindeydi, içine bir şey damlamıştı; iki ayaklıların ordugâh kurduğu yere bugün yaklaşmamak gerektiğini biliyordu.” (Samedoğlu, 1995: 17-18). Kurdun buradaki korkusu hükümdarın ve zalim ordusunun kendine yapabilecekleri nedeniyle değildir. Söz konusu korku, romanda Tanrı’yı temsilen kullanılan Baba Kâha’nın bu duruma tepkisiz kalmayacağı ve suçlularla birlikte tüm canlıları yok edeceği inancıyla ilgilidir.

Böylece yazar, insanın en yırtıcı hayvandan daha yırtıcı hâle gelişini, yalnsak olarak adlandırılan, vahşetiyle tanınan bir kurdu yansıtıcı merkez yapmak suretiyle hem anlatının tesirini artırmış hem de Türk sözlü geleneğinde karşılaşılan “Kurtla kıyamete kalmak.” şeklinde ifade bulan deyim ve söz konusu deyimın şekillenmesini sağlayan eskatolojik öykülere gönderme yapmıştır. Öcal Oğuz konuyla ilgili çalışmasında söz konusu deyimın Azerbaycan Türkleri arasında “kıyamette kurt olmak” şekline dönüştüğünü belirtmiş ve deyimının arka planındaki öykünün Azerbaycan Türkleri arasında yaşayan varyantına da yer vermiştir.

“Azerbaycan Türkçesinde yaşayan ve kötü dilekte bulunmak amacıyla söylenen “kıyamette kurt olasin” bedduası şu şekilde açıklanmaktadır: Kıyamet günü Sûr’a üflendiğinde, yeryüzündeki bütün canlılar ölecek. Bütün dağlar yerle bir olacak. Ağaçlar köklerinden sökülüp savrulacak. Korkunç bir rüzgâr âlemin altını üstüne getirecek. Bütün canlılar-cansızlar yok olurken, bir Boz kurt, ayakta kalmak için direnecek. O korkunç rüzgârda, önce tüyleri dökülecek, sonra derisi soyulacak, etleri lime lime kopacak bedeninden. Acı çekecek, susacak... Ama son ana kadar ayakta kalacak.” (Oğuz, 2009: 54).

Kıyametin bir rüzgârla başlaması, kurdun bu sona tanıklık etmesi gibi hususlarda söz konusu eskatolojik öyküyle romanda yer alan iç anlatı arasında paralellikler görülmektedir.

“Yalnız kurt veya ayı değil, kuş bile bugün ordugâha yaklaşmamalıydı çünkü bugün Baba Kâha’nın karanlığında başka bir olayın meydana gelmesi lazımdı. Rüzgâr bütün âlemin, taşın, toprağın, göğün, yıldızların gazabını içine sindirmişti; dünyanın iki ayaklılarını tehdit ediyor, 'geliyorum' diyordu. Hesap sormak için geliyorum, bu iki ayaklı, demir giysili, mızraklı, kalkanlı, aylarca su yüzü görmeyen, suratları kirden pastan kararıp bakır rengine dönen bu iki ayaklı şeytanların niye böyle kudurdıklarını görmek için geliyorum. Uykusuz gözlerdeki kinin, hiddetin sebebini bilmek için, kabuk bağlamış dudakların arasından çıkan tükürüklü küfürlerin manasını anlamak için geliyorum. Bu güz gününün ayazında omuz omuza verip duran, çadırların çevresinde oturup yorgunluktan su kaynatmaya dahi takati kalmayan, eti çiğ çiğ yiyen, sonra kana bulanmış dudaklarının ıslaklığını yüzlerine yayan iki ayaklı kulların bu belalı dünyadan ne istediklerini görmek için geliyorum. Ordugâhın hemen yanında ölüler üst üste yığıp, çürüyen cesetlerin kokusunu hissetmeyen, silah arkadaşlarını gömmeye bile gücü kalmayan, güneş ışığından gizlenen bu iki ayaklı, kanatsız yaralarının kandan ne zaman doycaklarını anlamak için geliyorum.” (Samedoğlu, 1995: 17-18).

Kurdun yansıtıcı merkez olduğu eskatolojik nitelikli iç anlatı vasıtasıyla genelde hiçbir zulmün baki kalamayacağı, özelde ise onlarca yıldır Azerbaycan Türklerine zulmeden Sovyet rejiminin son bulacağı mesajı verilmiştir.

Kıyamet Günü’nde sembolik mahiyete sahip bir diğer hayvan da Kirlikir adı verilen faredir. Söz konusu fare, üç yüz elli yaşındadır. Herkesin yüreğinin derinlerindeki en mahrem sırlarına dahi

vâkıftır. Bununla birlikte istediği her şeyi anında gerçekleştirebilecek bir Tanrısal kudrete sahip olduğunu belirtir. 1937 kıyımında katledildiği anlaşılan yazar Sadi Efendi ve eserin kahramanı hastayla temasa geçtiği görülmektedir. Sadi Efendi ve hasta gibi her şeye rağmen dürtüst kalmayı başaran insanları Sovyet rejimine karşı korumak istemektedir.

“Hasta, henüz hastalanmadan önce (...) çöp bidonlarının yanında tuhaf bir sıçana rast gelmişti. Kedi büyüklüğünde, bozumtıkak, gür tüyleri diken diken olmuş bu tuhaf sıçan, geleceğin hastasını çöplükte elinde kova görünce, gözlerini evirip çevirip bir iki kere öksürmüş ve boğazını büyük bir dikkatle temizledikten sonra şöyle demişti: — Selamunaleyküm komşu! — Kirlikir. Sıçan tek gözünü yumup sohbettaşına tek gözle bakarak izah etmişti. — Yani kirlinin kirlisi. Çok kirli. Felaket derecede kirli. Pis kokan ve sair... Ama komşu, benden temizi yoktur. Neremi koklarsan kokla, göreceksin ki tertemizim. (...) Bu dünyada üç yüz elli yıldan beri ömür sürüyorum. (...) Bu memleketin belki de en yaşlı sıçanı. Elimden ne desen gelir. İstersen seni lüks malların beynelmilel satış genel müdürü yapayım? (...) — Korkma, korkma! Kirlikir onun fikirlerini okumuştur. Aklını kaçırmadın. Ruh durumun da normaldir. Müsterih ol! Benden korkmadığına göre demek uyanık adamsın. Kadrini bil, boğazına bak, sigara içme. Her yaz işini ayarlayıp tatilvine git.” (Samedoğlu, 1995: 97-98).

Bilindiği gibi fareler genel itibariyle kanalizasyon gibi mekânlarda yaşar ve bu yönüyle insanlar tarafından ekseri iğrenilecek varlıklar olarak görülürler. Yazar toplum tarafından böyle algılanan bir varlığa “*Yani kirlinin kirlisi. Çok kirli. Felaket derecede kirli. Pis kokan ve sair...*” (Samedoğlu, 1995: 97) anlamına gelen Kirlikir adını vermesine rağmen “*Ama komşu, benden temizi yoktur. Neremi koklarsan kokla, göreceksin ki tertemizim.*” (Samedoğlu, 1995: 97) ifadesiyle Sovyet rejiminin önemli şahıslarının içinde bulunduğu yozlaşmayı belirginleştirmiştir. Yani toplumun iğrenerek baktığı fare gibi canlıların Sovyet rejiminin önemli şahsiyetleri yanında temiz kaldığı düşüncesi ifade edilmiştir. Kirlikir, daha çok söz konusu simgesel mahiyeti ile Sovyet rejimi için muteber olan, “*şeytanlar padişahı*” (Samedoğlu, 1995: 170) olarak tavsif edilen, devrin önemli yazarlarını sınıf düşmanı ilan ettirmek suretiyle ortadan kaldıran ve 1980’li yıllarda siyasi atmosferin yumuşamasına koşut olarak değişim geçirerek olup bitenlerle ilgisizmiş gibi “*Tek kelimeyle Sadi Efendi hakkında çok yazmak lazımdır, çünkü ne yazık ki, Sadi Efendi layık olduğu itibarı henüz görememektedir.*” (Samedoğlu, 1995: 256) deme noktasına gelen Muhtar Kerimli; “*Diktatörün türemesi (...)* Mikrop” (Samedoğlu, 1995: 109) olarak görülen, Zülfikar kişiyi tehdit ederek Sarıca oğlu Muhammet’i öldürten Salahoğlu gibi şahısların içinde bulunduğu durumu yansıtmak için kullanılmıştır. “*Yazar bu insan olmayan, fakat olağanüstü yeteneklere sahip varlığı romana sokmakla yaşanan topluma, çağın insanlarına ve en önemlisi insanoğlunun çirkinleşen tabiatına dışardan bakmayı başarmış, onu bir hastanın sanrılarından ibaret göstererek de romanda havanın realiteden uzaklaşarak, fantastiğe kaymasını önlemiştir.*” (Selim 1999: 315).

Elçin Efendiyev’in *Ölüm Hükmü* (1989) adlı romanında Talebe Murat Yıldırım’ın 1983 yılı baharında hayatını kaybeden ev sahibesine mezar yeri arayışını yansıtan ana vaka etrafında geriye dönüşlerle Stalin Dönemi’nden Brejnev iktidarının sonlarına kadar uzanan bir zaman diliminde Azerbaycan Türklerinin Sovyet rejimi altında verdikleri hayatta kalma mücadelesi konu edilmiştir. Romanda Tilki Geldi Mezarlığı; uyuşturucu ticareti, kumar, rüşvet, fuhuş, iltimas gibi “*her türlü yolsuzluğun alıp başını gittiği koskoca bir ülkenin küçük ölçekte bir sembolü gibidir.*” (Tarım, 2016: 300). Mezarlığın müdürü Abdul Gaffarzade de sistemin açıklarından yararlanarak mezarlıkta meydana gelen yolsuzlukları sevk ve idare etmiş, önemli bir servet sahibi olmuştur. Böylece devletin reel ölçülerden uzak kalkınma planlarında ön görülen geliri, yolsuzluk çarkıyla temin ederek rejimin güvenilir, güçlü adamları içerisinde yer almayı başarmıştır. Bu haliyle Tilki Geldi Mezarlığı nasıl ki Sovyetlerin küçük bir modeliyse Abdul Gaffarzade de aslında Sovyet bürokrasisinin iç yüzünü temsil etmektedir. O da rejimin topluma sunduğu, insanlara müreffeh bir yaşam vadeden komünizmi mücerret bir iddia olarak görmektedir ve bu nedenle sistemle barışıkmiş gibi yaşayarak kendi ikbalini garanti etmek derindedir. “*Abdul Gaffarzade o mücerret gelecek uğruna çalışmayı (ve ölmeyi) en anlamsız ve en aptalca bir iş olarak görüyordu; bazı geceler, uykuya dalmadan önce dünya işleri ve o aydınlık*

gelecek hakkında düşündükçe, 'İnsanoğlu masallar ve efsaneler uydurduğu gibi, işbu rejim de mücerret bir gelecek mefhumu uydurmuş ve bu mefhum sayesinde ki yüz milyonlarca insanı yönetebilmektedir.' diye bir karara varıyordu adam." (Elçin, 2018: 106-107). Sisteme ve sistemin en önemli enstrümanları olan kurumlara devletin muteber adamları dahi itibar etmeyince toplumu koruması gereken yasaların da işlerliğini kaybetmeye başlaması kaçınılmazdır. Elçin, romanıyla bu duruma dikkat çekerek Sovyet rejiminde kişilerin nitelikleriyle var olmasının imkânsızlığını vurgulamıştır. Böyle bir ortamda var olmanın tek yolu bahsi geçen muteber insanların himayesini elde etmektir. Tilki Geldi Mezarlığında birdenbire ortaya çıkan yavru köpek, Bekçi Eflatun tarafından tekmelenerek mezarlıktan atılacağı sırada Abdul Gaffarzade'nin teveccühüne mazhar olmuş ve bekçi kulübesine yerleştirilerek birçok insanın elde edemediği yaşama kavuşmuştur.

"Enik süt içip, sucuk, sosis ya da kurabiye yiyerek hızla büyüyordu; Mezarlık idaresi çalışanları da -eniğin kimin himayesinde olduğunu bildiklerinden- ara sıra dondurma, marmelat, hatta ithal bisküvü bile yediriyorlardı ona; bu gidişten anlaşılacağı üzere, Tilki Geldi Mezarlığındaki bu enik ileride yeryüzünün en şanslı köpeği oluverecekti." (Elçin, 2018: 15).

Bu durum Sovyet rejiminde iyi bir yaşam sürmenin yegâne koşulunun güçlü bir hamiyet bağlı olduğunu örneklemektedir. Bekçi Eflatun'un "*Abdul Gaffarzade'nin teveccühüne mazhar bir köpek olmak, bekçi Eflatun olmaktan yeğ.*" (Elçin, 2018: 14) şeklindeki ifadesi duruma açıklık getirmesi bakımından önemlidir. Yaklaşık üç ay sonra oğlu Orduhan hayatını kaybedince Abdul Gaffarzade'nin artık iltifat etmeyi bırakmasıyla köpeğin yaşamı da değişmeye başlamıştır. Nihayet bekçi kulübesinden de kovulmuştur. Türünde dünyanın en şanslısı olarak görülen köpeğin kendisine havladığını gören Gaffarzade'nin "*Köpeğe bile iyilik yapmayacaksın!..*" (Elçin, 2018: 23) sözü üzerine Bekçi Eflatun'un "*Boş ver canım... Şey işte sen söyleyiver adını, salakça bir şey zaten o köpek!*" (Elçin, 2018: 23) ifadesi köpeğin hem adının Salakça olmasına hem de mezarlıkta yaşama imkânını yitirmesine neden olmuştur. Bu olaydan sonra Salakça, Tilki Geldi mezarlığını terk ederek Bakü sokaklarında hayatını idame ettirmeye çalışır. Uzunca bir süre gittikçe daha çetin bir hâl alan açlıkla, sokak köpeklerinin saldırılarıyla, sahipsiz köpekleri toplamaya çalışan belediye görevlileriyle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu hâl üzere her geçen gün yaşama gücünü yitirmeye başlayan Salakça, Diş Doktoru Necef Ağayeviç'in eşinin kokusundan rahatsız olduğu için attığı kuzu budunu bulmuş ancak yiyeceğini diğer köpeklere kaptırma endişesi, peşine düşen otomobilden kurtulma çabası neticesi bunu bırakmak zorunda kalmıştır. "*Salakça'nın yaralı bacağı acıyor, yaralı boynunun sızısı gitgide artıyordu, köpek kafasını kıpırdatmakta bile zorluk çekiyordu artık, ama o aylı yıldızlı gecenin sessizliği, bir merhem misali köpeğin, Tilki Geldi Mezarlığını terk ettiği günden beri geçen onca zamanda bütün acılarının üzerine yayılıyordu sanki (...)*" (Elçin, 2018: 387). Salakça, Abdul Gaffarzade'nin desteğini yitirerek çetin bir hayatta kalma mücadelesi içerisinde umudunu kaybetmiş ve kendisini tren rayları üzerine bırakarak intihar etmiştir.

"Az sonra müthiş bir darbe alacağını hissediyordu Salakça, içgüdüsel köpeği rayların arasından çekip almak istiyordu, ama Salakça olanca iradesini toplayarak içgüdüsel boğmaya, içgüdüsel teslim olmamaya çalışıyordu. Köpek, trenin hızını iyice yakınında duydu, sonra bir karışlığında hissetti, sonra da her şey bitti. Tren hızla geçip gitti bu yerlerden. Başka hiçbir ses duyulmadı; civara yalnızca trenin sesi yayılmaktaydı. Sonra tren uzaklarda gözden kayboldu. Bu yerleri sessizlik kapladı yine. Güneş tamamen batmıştı, artık batıya sürüklenen bulutların arasından ara sıra beliriyordu. Salakça'nın bir kucak kanlı kemikten ve kahverengi siyah karışımı tüylerden ibaret cesedi rayların arasında kalmıştı." (Elçin, 2018: 531-532).

Yazar, Salakça vasıtasıyla Sovyetlerde hayatta kalmak için rejim nezdinde itibarı olan, güçlü bir hamiyet ihtiyaç olduğunu örneklemiştir.

Sonuç

Sembolik anlatım her ne kadar çeşitli gerekçelerle kullanılsa da bunların en dikkate değer olanlarından biri, şüphesiz otoriter rejimler bünyesinde yaşayan ve söz konusu yönetim tarafından sınırlandırılan ediplerden topluma mesaj vermek isteyenlerin ifade aracı olmasıdır. Böylece sanatkâr rejimle sıkıntı yaşama ihtimalini asgari düzeye indirerek topluma seslenme imkânı bulmaktadır. Sovyet Dönemi'nin sonlarına doğru, rejimin toplum üzerindeki baskısının gevşemeye başladığı bir devirde tertip edilen Yusuf Samedoğlu'nun *Kıyamet Günü*, Elçin Efendiyev'in *Ölüm Hükümü* adlı romanlarında yeni yeni şekillenen nispi özgürlük ortamından istifade edilerek Sovyet rejimine yönelik aleni eleştirilerin dile getirildiği görülmektedir. Bununla birlikte yazarlar, kendilerini tam olarak güvende hissetmemiş olmaları ki topluma zulmeden, insanları şahsiyetsizleştiren bu düzenin bir gün mutlaka sona ereceğine, rejimin önemli simalarının en iğrenç mahluklardan daha kötü bir durumda olduğuna, Sovyet rejiminde bireylerin nitelikleriyle değil ancak güçlü şahısların himayesinde iyi bir yaşama kavuşabileceğine yönelik kanaatlerini genel olarak sembolik mahiyetli hayvanlar vasıtasıyla gerçekleştirmişlerdir.

Kaynakça

- Akpınar, Y. (1994). *Azeri Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Aktaş, H. E. (2020). "Siyasi Teması Olan Eserlerde Sembolik Anlatım Üslubu". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (1), s. 45-54.
- Belge, M. (1989). *Marksist Estetik / Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: BFS.
- Bölükmeşe, E.; Gülcan, A. (2020). "George Orwell'ın *Hayvan Çiftliği* Adlı Eserinde 'Öteki' ve 'Ötekileştirme'". *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, s. 2731-2739.
- Çetişli, İ. (2015). *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*. Ankara: Akçağ.
- Eken, C. (2023). "1970 Sonrası Sovyet Dönemi Azerbaycan Romanında Sosyalist Realizm Eleştirisi". *Folklor Akademi Dergisi*, 6 (2), s. 804-814 .
- Elçin, (2018). *Ölüm Hükümü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Eliade, M. (1992). *İmgeler Simgeler*. Ankara: Gece Yayınları.
- Kolot, B. (2022). *Türk Destanlarında Kurt*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Moran, B. (2005). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim.
- Oğuz, Ö. (2009). "Kul Himmet ve Sözlü Gelenek Tanıklığında Kozmogonik Mitin Eskatolojik Serüveni". *Milli Folklor Dergisi*. 84. s.51-56.
- Rado, Ş. (1968). *50. Yılında Sovyet Rusya*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaası.
- Samedoğlu, Y. (1995). *Kıyamet Günü*. İstanbul: Ötüken.
- Selim, Ö. (1999). "Ölüm ve Adalet Kıyametin Romanı: Kıyamet Günü". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 0 (13), s. 305-323.
- Tarım, R. (2016). "Ölüm Hükümü Romanında İnsan İlişkilerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (31), s. 299-321.
- Yıldırım, C. (2004). *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Doruk.
- Yonar, G. (2021). *Kıyamet Mitolojileri Kurtla Kıyamete Kalmak*. İstanbul: Ötüken.

KERKÜKLÜ KALE HİRİSTİYANLARINDA TÜRKMEN KİMLİĞİ

Turkmen Identity in The Citadel Christians of Kirkuk

Dilara ALTAŞ

Dr., Sivas/ TÜRKİYE, mengucek.danismend@gmail.com

Özet

Kerkük, M.Ö. 800'lerde Asurlular tarafından kale olarak yapılmış bir şehirdir. Asur devrinden sonra Persler ve Makedonyalı İskender'in eline geçen şehir, M.S. 642 yılında Hz. Ömer tarafından fethedilinceye kadar Nesturiler için önemli bir şehir olmuştur. Kerkük'te Türk hakimiyeti öncesinde Emeviler ve Abbasiler döneminde de Türk yerleşimine rastlanırken; Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı Tuğrul Bey'in Bağdat Seferi'nden sonra Türkmenler Kerkük ve çevresine büyük kitleler halinde yerleşmeye başlamıştır. Erbil Atabeyliği Begteginliler döneminden itibaren Türkmenler Sincar, Tikrit, Erbil ve Kerkük çevresinde yoğun şekilde yaşamışlardır. Selçuklu döneminden önce burada Asur (Süryani) varlığı ve Nesturiler Selçuklu hakimiyetinden sonra da var olmaya devam etmişlerdir. Doğu Hıristiyanlığı için önemli bir şehir olan Kerkük'te Asur bakiyesi olan Kale Hıristiyanları Osmanlı döneminin sonuna kadar İslam dinine mensup Türkmen halk ile birlikte yaşamaya devam etmiştir. Kerkük Kalesi'nin çevresinde yaşayan Kale Hıristiyanlarının etnik kökeni birbirinden farklıdır. Asur (Süryani) kökenli olanlar da, Türkmen olanlar da vardır. Süryani ve Arap alfabeleriyle yazılmış Türkçe İnciller, dua kitapları, Meryem Ana methiyeleri ve ayinlerde okunan ilahilerin yazılı olduğu kitaplar Kerküklü Hıristiyanların Türkmen kimliğini benimsemiş olduklarını göstermektedir. Geçmişte Hıristiyan Türkmen olan ve sonradan İslam dinini benimseyen oymaklar da vardır. Süryani, Nesturi ve Keldani Kerküklülük günümüzde de kökenleri ne olursa olsun günlük hayatta Türkmen Türkçesi konuşmaktadırlar. Bugün de Kale Hıristiyanları dini ayinlerinde Osmanlı döneminde İstanbul'da neşredilmiş Türkçe İncil ve dua kitaplarını kullanmaktadırlar. Çalışmamızda edindiğimiz bulgular Kerkük'te Türk dili ve kültürünün gayrimüslimler tarafından da benimsenip yaşandığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kerkük, Hıristiyan, Türkmen, Süryani, Nesturi.

Abstract

Kirkuk, BC It is a city that was built as a castle by the Assyrians in the 800s. The city, which was conquered by the Persians and Macedonian Alexander after the Assyrian period, it was an important city _aily_e Nestorians until it was conquered by Umar ibn Khattab in A.D. 642. While there were Turkish settlements in Kirkuk during the Umayyads and Abbasids before the Turkish domination; After the Baghdad Campaign of Tugrul Bey, the ruler of the Great Seljuk State, Turkmens began to settle in large numbers in Kirkuk and its environs. Since the Begtegin (Erbil Atabek) period, Turkmens have lived extensively around Sinjar, Tikrit, Erbil and Kirkuk. The Assyrian (Syriac) presence here before the Seljuk period and the Nestorians continued to exist after the Seljuk rule. In Kirkuk, which is an important city for Eastern Christianity, the Christians of the Citadel, who are the remnants of Assyria, continued daily together with the Turkmen people belonging to the Islamic religion until the end of the Ottoman period. The ethnic origins of the Christians living around the Kirkuk Citadel are different from each other. There are those of Assyrian (Syriac) origin and those of Turkmen. The Turkish Bibles written in Syriac and Arabic scripts, prayer books, the praises of the Virgin Mary and the books in which the chants read in the rituals are written show that the Christians of Kirkuk have adopted the Turkmen identity. There are also tribes that were Christian Turkmen in the past and later adopted the religion of Islam. Syriac, Nestorian and Chaldean people from Kirkuk still speak Turkmen Turkish in daily life, regardless of their origins. Today, Citadel Christians use the Turkish Bible and prayer books published in Istanbul during the Ottoman period in their religious rites. The findings of our study reveal that the Turkish language and culture in Kirkuk is also adopted and lived by non-Muslims.

Keywords: Kirkuk, Christian, Turkmen, Syriac, Nestorian.

Giriş

Irak coğrafyasında Nesturi, Keldani ve Süryani toplumları Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından beri var olmuştur. İznik Konsili ile Hıristiyanlığın kendi içindeki anlaşmazlıklara çözüm aranmış, Doğu Kilisesi'nin etkinliği bu konsilden sonra artmaya başlamıştır. Bağdat yakınlarındaki Seleucia kenti piskoposluğu önemli bir konuma gelmiştir. Önemli şehirlerde bazı metropolitler kurulmuş ve Doğu Kilisesi'ne bağlı olmuşlardır. Bunlardan bazıları Huzistan'da kurulan Beth Lapat, Nisibis, Prat d-Maishan (Basra), Arbela (Erbil) ve Karka d-Beth Slokh (Kerkük) olmuştur. Özellikle 4. ve 5. yüzyıllarda Sasani İmparatorluğu hakimiyetinin dışında yer alan bölgelerde konargöçer Türk oymakları ve Araplar yoğun olduğu için kaynaklar oldukça sınırlıdır. (Baum, 2003: 32) 6. Yüzyılda da Kerkük'teki Karka d-Beth Slokh Kilisesi, Sasani egemenliği ve pagan inancına karşı Hıristiyanlığın simgelerinden biri olmuştur. Hıristiyanların şehit azizelerinden biri olan ve Karka d-Beth Slokh'ta kalan Şirin, henüz 18 yaşındayken Sasanilerin zindanında ölmüştür. Bu örnekten yola çıkarak Kerkük'teki kilisenin Doğu Hıristiyanları açısından çok önemli olduğunu söylemek mümkündür. (Brock, Harvey, 1987: 67).

Zerdüş inancına mensup olan Sasaniler uzun süre Hıristiyanların inanç ve ibadetlerini engellemeye çalışmışlar fakat Bizans İmparatorluğu ile iyi ilişkiler kuran Sasani İmparatoru I. Yazdicerd Hıristiyanlar üzerindeki baskıyı bitirmiştir. Hatta yıkılan kiliselerin tekrar onarılmasını taahhüt etmiştir. Bu sayede Doğu Hıristiyanlığının temsilcileri 410 yılında Seleucia-Ctesiphon Konsili'nde bir araya gelmiş, bu konsile Mar İshak başkanlık yapmıştır. Konsil kararıyla Mar İshak Doğu Kilisesi'nin katolikosu ilan edilmiştir. (Bumazhnov, 2020: 102) Doğu Kilisesi'nin en önemli merkezleri arasında Kerkük de yer almıştır. Özellikle Karka d-Beth Slokh ve Beth Garmai (Resim 1) kiliseleri sadece şehirdeki Hıristiyanlar için değil, genel olarak Doğu Hıristiyanları için önemli dini merkezler arasında yer almıştır.

Beth Garmai metropoliti Kerküklü Subhalmaran (ö. 620) oldukça ünlü olan *Ktaba d-Mnawata* (Hediyeler Kitabı) adlı eseri ve Nesturi inancı üzerine yazdığı eserleriyle Doğu Kilisesi'nin inançlarındaki kararlılığı göstermiştir. Nesturiler Konstantinopolis'in dini anlayışının Kalkedon Amentüsü'nün de etkisiyle yükselmesine karşı kendi inançlarını muhafaza etmişlerdir. (Lane, 1994, 170).

Karka d-Beth Slokh Ortaçağ boyunca bölgedeki önemini korumuş, önemli teologlar yetiştirmesinin yanı sıra Doğu Kilisesi'nin Asya'daki faaliyetlerini takip etmiş ve burada Doğu Kilisesi'ne bağlı mevcut Hıristiyan nüfusunu kayıt altına almıştır. Karka d-Beth Slokh'un keşişlerinden Kerküklü Abraham 1489-1503 yılları arasında kilisenin Hindistan'daki etkinliğini takip etmiş ve kayıt tutmuştur. Thoma, Yahballaha ve Dinka isimli üç piskoposun Portekizlilerin Hindistan'a ilk gidişi ile ilgili yazdıkları tarih kayıtlarını derlemiştir. Buradan da anlaşılacağı gibi Kerkük, Ortaçağda Doğu Kilisesi için hem teoloji hem de tarih yazıcılığında önemli bir şehir olmuştur. (Baum, 2003: 107).

1. Kerküklü Kale Hıristiyanlarının Kökeni ve Türkmen Kimliği

Türkmenlerin Irak coğrafyasına kitleler halinde yerleşmeleri Tuğrul Bey'in Abbasi Halifeliği'nin tabiiyetini 1055 yılında yaptığı Bağdat Seferi ile elde etmesiyle artmıştır. Zengi Atabeyliği'nden çok önce Musul ve çevresinde Türkmenlerin inşa ettiği mescid ve mahallelerin varlığı bilinmektedir. İyvaniye oymağından bir Türkmen birliğinin Haçlıların karşısında Zengiler safında savaşmak üzere Musul'dan Halep'e gitmeleri bölgeyi Türkmenlerin yurt edinip savunduklarını göstermektedir. (Yürekli, Tülay, 2009: 96) Sultan Alp Arslan'ın Şerefüddeve el-Ukayli'ye ikta olarak verdiği Erbil ve Tikrit arasındaki Bevazic, Sultan Melikşah'ın da uğradığı yerlerden biridir. Emir Çavlı'nın ele geçirdiği bu bölgeye Türkmen beylerinden Kirmavi tayin edilmiştir. (Yürekli, 2009: 93). Dımaşk ve Musul arasında Türkmen varlığı Dımaşk Atabeyliği ve sonrasında Musul Atabeyliği Zengiler'in

egemenliğiyle artmıştır. Arap tarihçi İbnü'l Kalanisi, Tarihu Dımaşk adlı eserinde bölgedeki Türk varlığının adlandırılmasını devlet yönetiminde bulunan ve memlûk olanlar için “Türk”; konargöçer, savaşçı Türk kabileleri için “Türkmen” tabirini kullanmıştır. (Turan, 2018: 207).

Özellikle Yıva boyundan Türkmenler bugünkü Süleymaniye ve çevresindeki Şehrizer bölgesinde varlık göstermişler, Selçuklu Sultanı Berkyaruk’u destekleyerek kardeşi Muhammed ile girdiği mücadelede Hemedan’a kadar giderek Selçuklu ordusunda yer almışlardır. Türkmenlerin Irak ve Suriye’de büyük kitleler halinde yaşıyor olmaları, kendi içlerinde hakimiyet mücadelelerini de beraberinde getirmiştir. 1130 yılında Musul ve çevresi Arslantaş oğlu Emir Kıpçak’ın elinde bulunduğu için Selçuklular kendilerine tâbi olan bu bölgede mutlak hakimiyet kurmak istemişlerdir. Irak Selçukluları, Sultan Mahmud’un vefatından sonra kardeşi Mesud, tahta geçmek için 1131 yılında Emir Kıpçak’ı yanına çekip yaklaşık on bin kişiden oluşan Türkmen atlılarla Bağdat üzerine sefere çıkmıştır. Bu da bölgede Türkmenlerin kalabalık kitleler halinde yaşadıkları ve nüfuz sahibi olduklarını göstermektedir. İmadeddin Zengi ve Emir Kıpçak’ın 1139 yılındaki mücadeleleri Zengiler’in lehine sonuçlandıktan sonra büyük bir Türkmen birliğini Halep’e Haçlılar ile mücadele için göndermiştir. (Yürekli, 2009: 133-134).

Yüzyıllar boyu Türklerin egemen olduğu ve nüfusunun büyük çoğunluğunu Müslüman Oğuz Türkleri yani Türkmenlerin oluşturduğu Kerkük’te Kale çevresinde Hıristiyanlar da yaşamaktadır. Türkmen taifelerinin nüfus ve nüfuzunun Irak’ın kuzeyinde yoğun olması, bölgedeki Hıristiyanların varlığı üzerinde de etkili olmuştur. Yakut el-Hamevi’nin “Kerhini” adıyla söz ettiği Kerkük’te Türkmen nüfusun yanı sıra Hıristiyanlar ve Yahudiler de vardır. Kerhini adının yerine Kerkük’ü kullanan ilk vakanüvis Timur devri tarihçisi Şerefeddin Ali Yezdi olmuştur. (Kramers, 1986: 590). Kerküklü Müslüman Türklerin “Kal’a gavurları” olarak adlandırdıkları Kerküklü Hıristiyanların önemli bir kısmını Asur (Süryani) kökenliler oluşturmakla birlikte Hıristiyan Türkler de mevcuttur. Dünyada genel olarak Hıristiyan Türklerin önemli bir kısmı Kuman-Kıpçak Türkleri olmakla birlikte Gökoğuz (Gagavuz) Türklerinin Oğuz olmaları belirli bir Türk boyundan bahsedemeyeceğimizi göstermektedir. Kerkük’teki Hıristiyan Türkmenlerin önemli bir kısmı Katolik olup, kiliselerdeki dini ayinlerini de Türkçe yapmaktadırlar. Hıristiyan Türkmenler topluca Kerkük Kalesi’nde yerleşiktirler. (Nakip, 2006: 36).

12. yüzyılda Erbil’de kurulan Türkmen beyliği Begteginliler Kerkük’te de egemenlik kurmuşlar, Kerkük ve çevresinde Müslüman Türkmenlerin güçlenmesinde etkili olmuşlardır. Erbil Atabeyliği Begteginliler’in 1232 yılında dağılmasının ardından Abbasiler bölgeyi yönetmeye başlamışlar fakat İlhanlı hükümdarı Hülagu Han’ın yönünü Abbasiler’e dönmesi üzerine Bağdat da dahil olmak üzere Musul, Erbil, Kerkük gibi Türkmen ağırlıklı şehirler İlhanlı hakimiyeti altına girmiştir. Bundan sonra Uygur Türklerinden ve Moğolların Kerayit kabilesinden olan Nesturilerin bir kısmı Irak’a yerleşmiştir. İlhanlıların Kerkük ve çevresini ele geçirmesiyle Kerkük Kalesi’ne yerleştirilen ve Türkçe konuşan Naymanlar, buradaki Hıristiyanlar ile iyi ilişkiler içinde olmuşlardır. (Bakır, 2009: 46) Yerli Hıristiyanların bir kısmı ile kaynaşan Naymanların Türk mü Moğol mu oldukları ihtilafı olsa da, 13. Yüzyıldan önce Moğolca konuştukları bilinmektedir. Nesturi Uygur Türklerinin kullandığı yazıyı kullanmışlardır. Naymanlar yaşadıkları bölge itibariyle Uygur Türklerine komşu oldukları için Uygurlarla etkileşim içinde olmuşlardır. (Oğuz, 2021: 124).¹

Türklerin Nesturilik ile olan tanışıklığı çok eskiye dayanmaktadır. 5. Yüzyılda Kerayitler dışında Heftalit (Akhun) Türklerinde de Nesturilik yayılmıştır. Merv, Herat, Semerkand gibi Türkistan

¹ Hıristiyan Uygur Türklerinin dini metinlerini Süryani alfabesiyle fakat Uygur Türkçesinde yazmaları dikkate değer bir konudur. Kerkük’te yaşayan Hıristiyanlar da İncil ve dua kitaplarını Süryani alfabesiyle ve çoğunlukla Türkçe yazmışlardır.

şehirlerinde başpiskoposluklar ve metropolitliklerin olması bu bölgede Hıristiyanlığa rağbetin olduğunu göstermektedir. Bu durum 13. yüzyıla kadar devam etmiştir. Uygur ve Tatar Türklerinden Hıristiyan olanların sayısı da bu yüzyılda artmıştır. (Ünal, 2002: 536) Olcaytu Han'ın annesi Uruk Hatun'un Nesturi Hıristiyan olması ve oğlunu vaftiz edip "Nicolaus" adını vermesi de Nesturilerin hanedanının içinde var olup bizzat ilhanların anneleri ve eşleri sayesinde desteklendiğini göstermektedir. Türk ve Moğol Nesturiler Doğu Türkistan'dan Azerbaycan ve Irak'a kadar yayılmışlardır. (Gördeğir, 2021: 206).

Türkmenler arasında Kerkük'te eskiden Hıristiyan olup sonradan İslam'ı benimseyen Hürmüzlü aşireti hem Kerkük'ün merkezinde hem de tamamı Türkmenlerden oluşan Türkalın köyünde yaşamaktadır. (Saatçi, Suphi, 2015: 168). Hürmüzlüler halihazırda Müslüman olmakla birlikte Kerkük'te geçmişte de Hıristiyan Türk oymaklarının var olduğunu göstermektedir. Selçuklular döneminde Kerkük'e yerleşmiş olan Nesturiler büyük olasılıkla Türk soylu olup, Türkçe adlar kullanmışlardır. Hatta Kerküklü Yahudilerin bile Türkçe adlar kullandıklarına dair bilgiler 111 No'lu Kerkük Livası Mufassal Tahrir Defteri kayıtlarında mevcuttur. Kerküklü Hıristiyanların Toma, Kiryakoz gibi gayrimüslim ve özellikle Süryani adlarına ek olarak Aslan, Oruç, Tengrivermiş, Hızır, Kulu gibi ağırlıklı olarak Müslüman Türklerin kullandığı adları kullanmaları, Kerküklü Hıristiyanların Türkmen kimliğini benimsediklerini göstermektedir. Yine Kerküklü Yahudiler Levi, Şalom, Elya gibi İbranice adlara ek olarak Türkçe adlar kullanmışlardır. Yahudilerin de bilhassa Göçeri, Sevindik, Tanrıveren gibi Türkçe adları kullanmış olmaları Kerkük'te Türk kimliği ve kültürünün köklü olduğunu göstermektedir. (111 Numaralı Tahrir Defteri: 9). Ayrıca Tahrir defteri kayıtlarında Arap, Kürt, Yahudi, Ermeni gibi Kerkük ve çevresinde sayısı oldukça az olan etnik kökenlerin adları geçerken şehirde oldukça yoğun bir şekilde var olan Süryaniler ve Gayrimüslim Türkmenler gayrimüslim olarak belirtilmiştir.

Kerküklü Hıristiyanların önemli bir kısmı 1. Dünya Savaşı'nın başlarına kadar Türkçeyi Süryani alfabesiyle yazmışlardır. Günümüzde de günlük hayatta evlerinde, iş yerlerinde Türkmen Türkçesi konuşmaktadırlar ve ibadetlerini Türkçe yerine getirmektedirler.

2. Kale Hıristiyanlarında Günlük Hayat ve İbadette Türkçenin Önemi

Kerküklü Hıristiyanlar namaz dedikleri dualarını Türkçe yapmaktadırlar ve İncil'i de Türkçe okumaktadırlar. Kerküklü Hıristiyan Türkmen yazarlardan Putru Farağı'nın Kırmızı Kilise ve Kale'deki diğer kiliselerde ibadet dilinin Türkçe olduğunu belirtmesi çok önemlidir. Kerküklü Hıristiyanlar 1749 yılında Katolik mezhebini seçmişler ve yanlış bir tabir olarak "Keldani" olarak adlandırılmışlardır. Kerküklü bütün Hıristiyanlar asur kökenli Keldaniler değildir. (Omar, 2022: 80)

Hıristiyan Türkmenlerde yas tutma ve ağıt yakma gibi ritüeller Müslüman Türkmenler ile aynıdır. Hoyrat olarak dörtlükler halinde söyledikleri ve "sazlamağ/sadlamağ" dedikleri Türkmen Türkçesinde ağıtlar okurlar. Bazı Hıristiyan Türkmenler cenaze merasimlerine Müslüman Türkmen sadlayanları da çağırırlar. Kerkük'te vefat eden kişinin dilinden, adeta öleni konuşturur gibi ağıt yakılır. (Tahsin, 2014: 163).

Kerküklü Hıristiyan Türkmenlerde kırk sayısı ve kırklama ritüelleri oldukça önemlidir. Bu gelenek Gök Tanrı inancından günümüze ulaşmış olup, Müslüman Türklerde de mevcuttur Hıristiyan Türkmenlerde yeni doğmuş bebeği kırk günlükken yıkayıp kırk kez su dökmek, günah işleyenin hamamda üzerine kırk kez su dökerek arındığına inanmak gibi ritüeller halen yapılmaktadır. (Omar, 2022, 252).

Yine bütün Türklerde var olan al bastı/al karısı inancı Hıristiyan Türkmenlerde “al apardı” adıyla mevcuttur. Kerkük’te Hıristiyan Türkmenlerde alkarısı gibi varlıklardan kurtulmak için bazı kişiler ruhani tedavi yöntemleri uygulamaktadır. Lohusa kadınlara musallat olduğuna ve yeni doğmuş bebeğin ciğerini yediğine inanılan bu korkunç varlığa iğne batırılırsa musallatından kurtulmanın mümkün olduğuna inanılır. (Omar, 2022: 255).

Kerkük’te Hıristiyan Türkmenlerin dışında Süryani (Asur) Hıristiyanlar da nikah ve cenaze törenleri ile dini ayinlerinde Türkçe ilahi okurlar. Kerküklü Hıristiyanların “Nene Meryem” dedikleri Meryem Ana Kilisesi bugün en büyük cemaate sahip kiliselerden biridir. (Resim 2) Bugün Güney Azerbaycan’da az da olsa var olan Süryaniler kendi dillerinde ve Farsça ilahi okurken ve okullarda Farsça öğrenim gördükleri için Farsça etkisinde kalırken, Kerküklü Süryanilerin hem evlerinde hem de dini törenlerde Türkçe konuşmaları dikkate değerdir. (Hacaloğlu, 1995: 24). Günlük hayatta Müslüman Türkmenlerden farksız olan Kerküklü Süryanilerin okudukları şükür ve müjde ilahilerinden bazıları şöyledir:

*“Bugün âlem şerif oldı, Rabbimiz dünyaya geldi
Bakirden oğlan doğuldi halleluyah halleluyah, halleluyah
Meryem qaddişler qaddiş² nurlandırdı qalbimizi
Günahdan qurtardı bizi halleluyah, halleluyah, halleluyah.
Doğuldu gög-yer padişahı, bizden muaf etdi günahı
Gögden nur nerdivan oldu, melekler yendi geldi,
Bir avaznan sübhan dedi: Halleluyah, halleluyah, halleluyah.
Ahiyye etdi ölüler, qurtardı günahkârları,
Ki doğuldu Allah oğlu halleluyah, halleluyah, halleluyah... ” (Beijan, 1983: 601-603).*

Hz. Meryem’e Hz. İsa’yı müjdeleyen “Subara Di-Mat Maryam” adlı Türkmen Türkçesinde bir Asur ilahisi:

*“Ehed günü³ sabbahtan Cibrail yendi gögden
Maryam’a salam saldı,, Maryam onda hablandı.⁴
Ya Cibrail, ya melek, eyledin sen beni helek.
Beyle sözler deyirsen, mat qalır cümle melek.
Cibrailem, gelmişem gögden yere qonmuşam.
Ağam beni göndermiş, meşverete gelmişem.
Yengidir bu cavabın, qaribdir meşveretin,
Ben tecübe qalırım çox çetindir xızmetin.
Qız eşit, ne deyirem sen paksan ben bilirem,
Allah’tan eşitigim sene melum ederem.
Kim görmüş kim eşitmiş hansı zamanda olmuş?
Bir betül⁵ hayalı, qız ve bakir oğlan doğmuş... ” (Hacaloğlu, 1995: 7).*

²Qaddiş: Süryanicede kutsal anlamına gelir.

³Ehed Günü: Birinci gün, Hıristiyanlarda kutsal Pazar günü.

⁴Hablanmak: Hayret etmek, şaşırarak.

Kerkük'te Elmas (Almaz) ve Şatırlı semtlerinde yaşayan Türkmen Hıristiyanların ilahileri de Süryanilerin ilahilerinden farklı değildir. Örneğin kebinden (nikah) sonra damada mutluluklar dilemek ve onu kutsamak için okunan bazı dualar vardır. Türkmen Türkçesiyle okunan bu küreken (damat) övgülerine bir örnek verelim:

*“Sen ey küreken qardaş,
Kahinlere egilttiv baş,
Allahıvız Rabbi'l-Arş
Olsun sene muin.
Başıv üceltsiv
İki alemde qal sahih
Görmeyesen şerri-qabih
Bihaqqı Rabbi'l-Alemin
Rabbin bereketi,
Nimeti ve rahmeti
Üzerivden şefqati
Eksik olmasın, amin.
İşkara baş olasin,
Düşmanın zapt edesin
Daim borçlar veresin
Muhtaç olmayasın, amin.”*

Kerküklü Kale Hıristiyanları yöresel giyim bakımından da Müslüman Türkmenler ile büyük benzerlik göstermektedirler. Türkmen erkek giyimi zubun, gömlek, börk, camadanı Hıristiyanlarda da vardır. Börk adı verilen takkenin etrafına camadanı bağlarlar. Bükülerek bağlanan camadanın kendine has bir şekli vardır. Zubunun içine ise gömlek giyilir. Sako, dizlik, sitre gibi kıyafetler de Hıristiyanlarda vardır. (Omar, 2022: 297).

Sonuç

Kerkük, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren Katolik, Keldani, Nesturi gibi farklı mezheplerden Hıristiyanlara ev sahipliği yapmış bir şehirdir. Tuğrul Bey döneminden itibaren Irak'ta artmaya başlayan ve Musul-Kerkük havalisinde yoğunlaşan Türkmen oymakları ekseriyetle Müslüman olup, az bir kısmı Hıristiyandır. Ayrıca Kerkük'te Asur (Süryani) kökenli insanlar yaşamaktadır. Doğu Türkistan'dan Irak'a uzanan geniş bir coğrafyada Süryani misyonerlerin faaliyetleri neticesinde Hıristiyanlık 5. yüzyıldan itibaren Türk yurtlarına yayılmıştır.

Kerküklü Hıristiyanların büyük kısmı Süryani asıllı olmakla birlikte bazı Türkmen sülaleler de vardır. Genel olarak Türkmen kimliğini benimsemiş ve yaşam tarzı bakımından dini inanç dışında Müslüman Türkmenlerden farklı olmayan Hıristiyanlar günlük hayatta Gök Tanrı inancından gelen gelenekleri dahi devam ettirmektedirler. Evlerinde Irak Türkmen Türkçesi konuşan bu topluluğun ayinlerinde okudukları dua ve ilahiler de Türkçedir.

⁵Betül: İffetli, mahremi olmayan erkekten uzak duran kadın. Hz. Meryem için kullanıldığı gibi Müslümanlarda Hz. Fatıma'nın da ünvanlarından biridir.

13. yüzyılın ortalarında İlhanlılar'ın Ketboğa kumandasındaki Türkleşmiş Moğol boyu Naymanları Kerkük Kalesi'ne yerleştirmeleri ve Naymanların Nesturi Uygur Türklerinin yazı şeklini kullanmış olmaları oldukça önemlidir. Asur kökenli Hıristiyan halk ile kaynaşmış olabilecekleri düşünülmektedir. Gök Tanrı inancında yer alan bazı geleneklerin Kerküklü Hıristiyan Türkmenlerde de var olması hem bölgeye yerleşen Hıristiyan Türk oymaklarıyla hem de Naymanlarla ilgili olabilir.

111 Numaralı Kerkük Livası Mufassal Tahrir Defteri kayıtlarına göre Kerküklü Kale Hıristiyanlarının çocuklarına Türkçe Tanrıveren, Tengrivirmiş, Aslan gibi öztürkçe adlar vermeleri de Kerkük'te egemen kültürün Türk kültürü olduğunu göstermektedir. Hıristiyanların yöresel giyim olarak da Türkmen milli giyiminin bir parçası olan börk, zubun ve camadanı kullanmaları, etnik kökenleri ne olursa olsun Türkmen kimliğini benimsediklerini ve Türkleştiklerini göstermektedir.

Kaynakça

- 111 Numaralı Kerkük Livası Mufassal Tahrir Defteri. (Kanuni Devri). Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2003.
- Bakır, Abdülhalik. (2009). Eskiçağlardan Günümüze Kadar Türkmen Şehri Kerkük. Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi VI/1, s. 27-76.
- Baum, Wilhelm, Winkler, Dietmar. (2003). The Church of The East A Concise Histor. London/New York: Routledge Curzon.
- Beijan, Paule. (1893). İbdat Kerûta. Paris.
- Brock Sebastian, Harvey, Ashbrook Susan. (1987). Holy Women of the Syrian Orient. California: University of California Press.
- Bumazhnov, Dmitrij. Christians In Seleucia-Ctesiphon From About 150 Until About 780 A.D., SARA 2020, 95-112.
- Gördegir, Ercan. (2021). Olcaytu Han ve Zamanı. Ankara: İksad Yayınevi.
- Hacaloğlu Albayrak, Recep. (1996). Türkmen ve Asur Kiliselerinde Okunan Türkçe İlahi Metinleri. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Lane, David J. (1994) The Peshitta of Leviticus. Leiden: Brill.
- Nakip, Mahir. (2007). Kerkük'ün Kimliği. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Saatçi, Suphi. (2015). Irak Türkmen Boyları, Oymaklar ve Yerleşme Bölgeleri. Ankara: Ötügen Neşriyat.
- Oğuz, Anıl Yasin. (2021). Naymanlar Türk mü Moğol mu. Erzurum: ETÜSBED, s. 117-132.
- Omar, Sunbl. (2022). Kerkük'teki Hıristiyan Türkler. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Tahsin, Sinan. (2014). Irak-Erbil Yöresi Türkmenlerinin Sözlü Kültür Ürünleri (İnceleme-Metinler). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş-ı Veli Üniversitesi, Nevşehir.
- Turan, Abdülkadir. (2018). Nureddin Mahmud Zengi'nin Başarılarında Türkmenlerin Katkısı. Tarih İncelemeleri Dergisi XXXIII. s. 205-234.
- Ünal, Mustafa. (2002). Nasturilik ve Türkler. Dinler Tarihi Araştırmaları III – 2000. Yılında Hıristiyanlık: Dünü, Bugünü, Geleceği (ss 529-539).
- Yüreklî, Tülay. (2009). Zengiler Döneminde Musul ve Çevresi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Ekler



Resim 1: Beth Garmai yahut Kırmızı Kilise ve avlusundaki mezarlık. Burası Kerkük'te halihazırda ayakta olan en eski Hıristiyan mabedidir.



Resim 2: Kerkük'te yer alan Nene Meryem (Meryem Ana) Kilisesi.

THE MUSICAL FOLKLORE OF TURKIC PEOPLES: GENRE TYPOLOGY OF THE WEDDING SONGS

Djamilya KURBANOVA

PhD History of Art, Turkmen National Conservatory named after Maya Kuliyeva, Department of History of Music, Ashgabat, TURKMENİSTAN, j_kurbanova@mail.ru

Abstract

The tradition of performing musical folklore, wedding songs and rituals allows the Turkic peoples to preserve and pass on from generation to generation their richest spiritual heritage for centuries. Music and singing, being the main component of the wedding, greatly increased the emotional tone of the ceremony. Singing performed a magical function in the ritual, connecting representatives of different worlds. Musical speech acted as a kind of program, acquiring a ritual status. The fulfillment of all elements of the rite, including the performance of songs, was considered mandatory. The well-being of the young and the whole family of the groom was associated with them. Wedding songs “Yar-yar” accompanied by hand clapping and traditional dance movements, are common among the majority of the peoples of Central Asia. Turkmen wedding folklore, according to the classification of researchers, includes three stages: pre-wedding, the actual wedding and post-wedding. In wedding rituals, the features of the identity of each nation have been preserved; for their implementation, all components of the ceremony are equally important: the behavior of the participants, their gestures, clothing, food, emotional and physical state and a special intonation of speech. Among the Turkmens, as well as among the majority of the Turkic peoples, the concept of “wedding” involves not only the marriage ceremony, but also rituals associated with the birth of a child, his upbringing. Until now, the Turkmens celebrate a housewarming party or the completion of the construction of a house with a magnificent celebration. For elderly parents, when they reach the age of the prophet, children arrange *Ak goyun*. The article attempts to identify the typology of wedding genres and rituals of the Turkic world, as well as a brief description of their modern existence.

Keywords: Turkmen folklore, wedding ceremony, folk song.

Introduction

Turkic-speaking peoples occupy a vast space in the territory of Central Asia, the Caucasus and partly Siberia. “The cultural and historical unity, represented in the vast geopolitical zone of Central Asia, has concentrated on its territory such ethno-cultural blocks, which, with significant regional homogeneity, contain a number of unique cultural complexes. A deep understanding of the phenomenon of tradition, the mechanisms of continuity and interaction in the process of interethnic interactions is the key to a more complete understanding of traditional music of the past and present” (Glazunova: 2016: 227)

Turkmenistan is situated in the very heart of Central Asia between the Caspian Sea in the west and the great Amu Darya in the east, from the Aral Sea in the north to the Kopet Dagh mountain range in the south. According to historians’ assessments, “history of civilizations which existed of this land in the past accounted for five thousand years. Remains of those disappeared cultures can be found here almost every-where: in the desert and at foothills, along the channels of dried rivers and in caves. Traces of human activity have been preserved in the form of implements, domestic utensils and real works of art made of stone and bone, ceramics and metal, including bronze, silver and gold” (Sarianidi, 2002: 19). But it is a music, that makes us recollect distant ancestors of the Turkmens.

In Turkmenistan, there are many holidays when music is an indispensable part of celebration. The concept of "wedding" ("Toy") among the Turkmens, as well as among the majority of the peoples of Central Asia, involves not only the marriage ceremony (nika toy), but also rituals associated with the birth of a child, his upbringing (the first step, the appearance of the first tooth, *Sunnet* toy). Among the Turkmens, toy was arranged at the completion of the construction of a house (tam toy) and the acquisition of a new boat from the coastal tribes (gyami toy), when men reached the age of a prophet (ak goyun toy) and old age for women (lechek toy). "Turkmen song folklore is the most ancient part of the national musical heritage. The images of the working, ritual, lyric and child's songs point to their close connection with the different sides of the Turkmen people's life. They were the peculiar reflection of the surrounding reality" (Gullyev, 1998: 36). Parallels between folk songs of Turkmen and other peoples testify that there were close musical connections between Turkic peoples, which formed united ethnocultural world.

Degree of knowledge of the problem

The tradition of performing wedding songs and rituals, which has been functioning for centuries, allows the Turkic-speaking peoples to preserve and pass on from generation to generation their richest spiritual heritage. "Wedding folklore is an incredible variety of musical genres: songs, jokes, games, proverbs and sayings, ritual quatrains and ritual actions. Each ethnic community is distinguished by local features peculiar only to it, where each step of the ceremony - from the moment of matchmaking to the wedding celebration - is filled with a deep ethical meaning" (Kurbanova, 2015: 214).

V. Uspensky and V. Belyaev (2003), B. Erzakovich (1966), F. Karomatov (1990), I. Zemtsovsky (2010), E. Alekseev (1994), V. Vinogradov (1968), B. Karakulov, A. Temirbekova, S. Yelemanova (2008), K. Dyushaliev (1993), I. Matsievsky (2007), R. Abdullaev (2006), N. Abubakirova (2013), Sh. Gullyev (1998), M. Gapurov (2016) and others. Thanks to their efforts, a significant number of folklore songs and ritual tunes were recorded in various regions of Central Asia. A number of studies (for example, in the works of V. Smirnov (1975), A. Mukhambetova (2002), L. Khaltava (2015), R. Abdullaev) trace the genesis and evolution of the musical heritage of the Turkic-Mongolian peoples. Interesting ethnomusicological descriptions of the wedding complex and interpretation of the meanings of ritual tunes from the point of view of the beliefs of the ancient Turks in the heavenly god Tengri are given in the works of B. Kokumbaeva and G. Kuzbakova. With all the variety of genres, more or less close forms can be found in wedding rituals, testifying to the once common roots of a huge Turkic-speaking community.

In the monograph of the Uzbek researcher R. Abdullayev "Rite and Music in the Context of the Culture of Uzbekistan and Central Asia", the stages of the wedding rituals of the Central Asian peoples occupy a separate chapter. The author of the study distinguishes two groups of songs accompanying the wedding ceremony: 1) songs that sound on the eve of the ceremony (this includes matchmaking-conspiracy, songs-blessings, songs that sound at the time of preparing the young for the ceremony, farewell songs of the bride, and others); 2) music of wedding processions, health resorts, congratulations, "bow of the bride", "opening the face of the bride", as well as other genres that sound during the wedding itself. Between these genres, it is possible to perform all kinds of lyrical songs and dance tunes that glorify love, youth and the joy of life (Abdullaev, 2006: 185).

Ritual actions begin long before the wedding celebration, already from the moment of matchmaking. According to the scientific classification of researchers, wedding folklore includes several stages, there are three of them in Turkmen folklore: pre-wedding, wedding itself and post-wedding. When passing through all stages, young people change their social status, moving from one gender and age group to another. And although it is impossible to determine the clear boundaries of wedding rituals, its beginning and end, the principle of the invariance of the behavior of the rite and participation in it for all members of the tribal team had a self-sufficient character in traditional culture.

Music and singing greatly enhance the emotional tone of the wedding. Researcher G. Kasymova points to the magical function of singing in the wedding ceremony: "Singing is able to overcome mythical barriers, penetrate into other worlds, and makes it possible to be heard and understood. As a special sacred language, singing unites representatives of different worlds "vertically" (Kasimova, 2008: 200). Musical speech acted as a kind of program, acquiring a ritual status in a ritual action. Many scientists, starting from the Middle Ages, pointed out in their writings about the amazing ability of music to influence human behavior. Researcher V. Shestakov writes: "Music is regarded as a powerful demonic force capable of subordinating to its influence not only the human psyche, but the whole world, all nature" (Shestakov, 1967: 7-8). The linguistic and musical expressive means of the rite are not similar to the ordinary spoken language. They acquired a significant, symbolic character. Gradually, musical speech, "absorbing" certain meanings, was fixed in music through rhythm. "The song in the rite is given to say a lot and significant, often it is the song that turns out to be the core of the rite, accumulating and revealing its key meanings. The song effectively comments on and even leads the ritual action in its individual sections, and itself becomes part of such an action" (Putilov, 1980: 167). It is songs that switch from the level of everyday life to the level of ritual actions. Over time, the language forms in ritual songs turned into a kind of lexicon, dictionary, the key to understanding the ancient musical culture.

The wedding genres of Turkic peoples

The set of songs performed in the wedding ceremony is not accidental; each village had its own "musical script" developed over the centuries. Gradually, songs of other genres were also included in the wedding ceremony. In the epic legends of the Turkmens, the cliché formula is the expression "... and celebrated this toy for forty days and nights ...". On the territory of Turkmenistan, the repertoire of wedding ritual songs is basically the same. The ceremony of courtship is replete with traditional quatrains and sayings. Long before the scheduled wedding day, the bride, surrounded by her friends, began to embroider the dowry. Gathering together, the girls joked, sang songs, among which lyrical ("Noy-noy", "Zhoradzhan", "Ezhedzhan") and song-game genres ("Lale") are popular. Among the Uzbeks, Uighurs and Karakalpaks, the genre of "Kyz oynu" was a pre-wedding girl's games, and in Kyrgyzstan it was the name of the beginning of the wedding ceremony, where "talented singers, akyns-improvisers, komuzists performed" (Dyushaliev, 1993: 108). The beginning of the wedding among the Uzbeks, Kyrgyz and Kazakhs was marked by the performance of the songs "Esik ashar" (door opening), "Toy bastar", "Toy bashtar" or "Toy baslau" (beginning of toy).

In all Turkic cultures, the wedding toi begins at the bride's house. Leaving her house and moving into the house of her future husband, the bride, saying goodbye to her relatives and friends, performs the genre of crying-farewells. Under different names - "Toy cat", "Kyz yigisi", "Synsu" - this genre exists among the majority of Turkic peoples. At the same time, the rite of "dying" of the bride, accompanied by cries and lamentations, is typical not only for Eastern cultures. It is crying, along with other components of the ritual, that means the actual transition from one world to another. This completes the girl's life cycle, she is reborn again in the house of her future husband, but in a different capacity - as a mother, a continuer of the clan (Mukhambetova, 2002: 75). The ritual situation of "opening" the doors between the worlds is accompanied by many signs and special tunes. For the participants of the rite, the most significant thing is precisely in overcoming the border between the worlds. Ritual songs have a quality that is not characteristic of material things, they are intangible. A sound, a word, a chant is a certain combination, a sequence of sound waves that can easily overcome both physical barriers and reach the non-material worlds. Music is created, performed and sounds in the material world, it belongs to the material world, but it does not have the characteristics of material objects.

After all the ceremonies have been completed in the bride's house (farewell, braiding, dressing, changing the headdress), the action is transferred to the groom's house. For most Turkic peoples, the bride, upon entering a new house, performs a series of ritual actions, greeting the members of the new

family. Among the Uighurs and Uzbeks, as well as in the regions of Turkmenistan bordering on them, the ritual of kneeling has been preserved - the bow of the bride to the main members of the groom's clan. After every bow, the one to whom he refers must declare a gift for this. The tradition of opening and showing the bride's face for a moment symbolizes the situation of "birth", the appearance of a new member of the family.

Ritual songs of the Turkic-speaking peoples are mostly performed collectively; wedding genres are most often based on a chorus structure, where the chorus is performed solo, and the chorus is picked up by a chorus of voices. Also, folk-professional singers and musicians are often involved in the performance of ritual actions. For example, Uzbek folk musicians participate in the performance of the Naksh song cycle, performed during the groom's procession to the bride's house; among the Kazakhs, the song "Bet ashar" is performed by an akyn at the moment of introducing the bride to the groom's parents. Turkmen bagshy also play an important role in wedding celebrations. In the Dashoguz region, there is still an active tradition to perform epic tales on the days of wedding celebrations, such as the chapters of the Gyrogly epic and folk destans. The status of a professional obliged the singers to create and perform songs of such a quality that the listener would receive aesthetic satisfaction. In striving for this, the skill of the Turkmen bakhshi was constantly improved both in terms of performing capabilities, and in choosing the means of musical expression and enriching the poetic language of folk songs.

The fulfillment of all elements of the rite, including the performance of songs, was considered mandatory. The wedding songs "Yar-yar" ("Yor-yor", "Zhar-zhar") received the greatest popularity in the wedding folklore of the Turks. The well-being of not only the young, but the whole family of the groom was associated with the performance of these songs. Accompanied by hand clapping and traditional dance moves, Yar-Yar wedding songs are common among all the peoples of Central Asia. According to tradition, they were performed at the moment of the arrival of the wedding caravan and personified a playful competition between representatives of two clans, from the side of the bride and groom. Professor B. Erzakovich describes the performance of Kazakh ritual songs as follows: "Youth parties could be held before the wedding or immediately after the wedding toy. They were attended only by young people, without the elders. By tradition, the parties began with the singing of ditty songs, united according to the refrain words "zhar-zhar", but having a different character. The boys and girls took turns singing. The male "Zhar-zhar" was a perky, cheerful character, with funny comic texts. The girls' "Fire-Heat" were of a sorrowful, sad character" (Erzakovich, 1966). Proceeding from the fact of the spread of the "Zhar-zhar" genre in the wedding ritual work of all Turkic-speaking peoples, the researcher K. Dyushaliev designates it as international: "One of the traditional songs of the folk wedding song cycle of the Kyrgyz is the cheerful, joyful "Zhar-zharai", which was performed on open youth festivities and which is also enjoyed by Kazakhs ("Zhar-zhar"), Uzbeks ("Er-er"), Uighurs, Karakalpaks and Tatars ("Yar-Yar"), Azerbaijanis ("Er-er")" (Dyushaliev, 1993: 108-109). In Turkmenistan, the varieties of wedding genres also include the songs "Oleng", "Donem", "Yarovzhan". The performance of these songs to the accompaniment of percussion instruments (dep in Akhal and doira in Lebap and Dashoguz) makes them related to the wedding folklore of the Uzbek and Azerbaijani peoples.



Photo 1. Woman-performers of wedding songs "Oleng" in Lebab region.

An important moment in the Muslim wedding is the rite of "nika" - the ceremony of blessing the young, performed by the mullah and including many ritual actions. After the end of the traditional ceremony, the entertainment part of the festival begins, with bagshy games and songs, often with traditional wrestling, horse racing and other competitions. The performance of dance genres brings special fun and excitement to the wedding cycle.

The wedding dance "Kushtdepdi"

The most ancient in the folk art of the Turkmens is the song and dance genre "Kushtdepdi", the origins of which date back to the pagan rites of their ancestors. The evolution of the genre originates from *zıkr* - a sacred ritual aimed at expelling evil spirits. In former times, the rite was performed by *porhan* (*shaman*) or dervishes, members of Sufi orders widespread in the East. During the performance of the *zıkr*, the participants with exclamations of "Kusht, kusht!" made circular movements, stamping their feet ("depmek"). This feature subsequently influenced the emergence of the new name "Kushtdepme" or "Kushtdepdi".

At the beginning of the twentieth century, the genre undergoes a transformation. Believing in the protective functions of "Kushtdepdi", they begin to perform it at weddings as a talisman against the evil eye. In the texts of the ghazals - the song verses accompanying the dance - wishes for the well-being of a young family, or a child, if "Kushtdepdi" is performed at a birthday party, come to the fore. The genre is actively functioning to this day, it has received the greatest distribution among the inhabitants of the Caspian regions. Here everyone joins the dance: young and old, boys and girls. "Kushtdepdi" is performed with enthusiasm when laying a new house or when they start weaving a carpet.

The multi-part dance cycle "Kushtdepdi" retained the traditional names of the parts: "Oturma gazal", "Bir depim", "Uch depim", "Divan", "Sedrat", "Zem-zem". And although the semantic content of the ancient genre that once accompanied the rituals of the flutters has undergone changes over time, the traditional cries of "Alla", "Kusht-kusht", "Ahha-ahha", "Khuv-a", as well as the emotional tone characteristic of ecstasy, all also covers all the performers involved in the dance. Thus, the ancient ritual, once aimed at expelling evil spirits, has now been transformed into a wedding genre that performs the function of a talisman.

The musical and rhythmic side of most wedding genres is quite simple, which allows anyone to join in the performance. At the same time, the poetry of wedding songs is quite developed, it reflects the

images of the hearth, the horse, birds, the moon and the sun. This fact testifies to the preservation in the historical memory of the Turks of traces of the cult of the totem and reverence for the forces of nature. Until today, ritual songs are a life-giving source and the richest storehouse of the spiritual wisdom of peoples. Along with the images of nature, the musical and poetic content of the wedding songs includes the ideas of the ancient ancestors about the three worlds: the upper, the middle and the lower. The symbol of the world tree is known to all Turkic peoples. The crown of the tree and its trunk act as objects of worship for the upper and middle worlds, the image of the river and everything connected with water symbolize the underworld. In addition, the river in ancient Turkic mythology means the border between the worlds of the living and the dead. The category of fire found in poetic texts is also an echo of the most ancient beliefs. As we can see, earth, water, air and fire, according to the ideas of the ancient Turks, constitute the four original essences of the universe.

Conclusion

Thus, spreading of popular wedding songs at the majority of the Central Asia people speaks about the uniform roots of Turkic Peoples. Closed musical connection between folk heritage of Turkmen and other Turkic peoples formed united ethnocultural world. In the wedding songs and rituals of the Turkic peoples, the features of the identity of each ethnic group have been preserved. Many wedding genres, such as Turkmen “Yar-yar”, “Olen”, “Donem”, “Chapak-karsak”, “Kushtdepdi”, Kazakh “Zhoktau”, “Zhar-zhar”, “Bet ashar”, Uzbek “Yor-yor”, “Naksh”, “Toy Mubarak”, “Al Mubarak”, “Movrike”, the Kyrgyz “Toy Cat” and others, having undergone semantic, functional and musical-poetic transformations, continue to be active in our time. Many genres were embodied not only in ritual folklore, but also in the oral and professional creativity of the peoples, which indicates the close interpenetration of these trends in the musical and poetic heritage of the Turks. Regardless of the character, whether it be playful or melodic, all types of wedding songs are brilliant examples of folk art. Passed from mouth to mouth, wedding rituals carry the whole way of the spiritual life of the people, the concept of infinity. Meetings and farewells of the seasons, the spell of rain, the magnificence of the harvest and weddings - all this is connected together. And only in this uninterrupted connection can the greatness and meaning of life be known. A single historical memory, norms of behavior and a general picture of the universe determine the viability of culture. This is facilitated by melodic tunes and well-established rhythm formulas of ritual songs, which serve as symbols and semantic codes for future generations. In this regard, the musical component of the wedding ceremony, while preserving the most ancient features, conveys the breath to our time.

Bibliography

- Abdullaev, Rustambek. (2006). Rite and Music [Абдуллаев Р. Обряд и музыка]. Tashkent: Swiss Agency for Development and Cooperation.
- Alekseyev, Eduard. (1994). Methodological Paradigms of Studying the Textual and Extratextual in Folk Singing. In: *Folksong: Text and Voice*. Lie Lupe. (p. 8).
- Dyushliev, Kamchybek. (1993). Songs Culture of the Kyrgyz People. [Дюшалиев К. Песенная культура кыргызского народа]. Bishkek.
- Gapurov, Muhammet. (2016). Turkmen Musical folklore [Gapurow M. Turkmen saz folkloru]. Ashgabat: Ylym.
- Glazunova, Nailya. (2013). Calendar of Holydays: Crossroads of civilizations. In: *Folklore tradition: Fixation and Interpretation* [Глазунова Н. Календарные праздники: на перекрестке цивилизаций // Фольклорная традиция: фиксация и интерпретация]. Sankt-Petersburg. (p. 182-203).
- Glazunova, Nailya. (2016). Interethnic Interactions in Folklore: Tradition Transmission Mechanisms (on the example of the Musical Tradition of the Peoples of Central Asia. In: *Interethnic*

- Interactions in Folklore. [Глазунова Н. Межэтнические взаимодействия в фольклоре: механизмы передачи традиции (на примере музыкальной традиции народов Центральной Азии // Межэтнические связи в фольклоре)]. Sankt-Petersburg. (p. 99-115).
- Gullyyev, Shahym. (1998). Turkmen music (Heritage) [Туркменская музыка (Наследие)]. Tashkent.
- Karomatov F. Comparative methods of studying the Folklore of SSSR Peoples. (1990). [Кароматов Ф. О сравнительном изучении музыкального фольклора народов СССР // Актуальные проблемы современной фольклористики]. Tashkent.
- Kasymova, Galiya. (2008). Ritual Musical Culture of Kazakh People. [Касымова Г. Ритуальная музыкальная культура казахов]. Almaty.
- Khaltaeva, Larisa. (2015). Burdon multi-voice genesis and evolution in the context of cosmological conception of Turkic-Mongolian folks. [Халтаева Л. Генезис и эволюция бурдонного многоголосия в контексте космогонических представлений тюрко-монгольских народов]. Ulan-Ude.
- Kurbanova, Djamilya. (2015). The Musical Culture of Turkmenistan: From Ancient Merv to Modern Time. In: The silk road: Interwoven History. Vol. 1. Long-distance Trade, Culture, and Society (Marico N. Walter and James P. Ito-Adler, Ed.). (p. 178-218).
- Matsievsky, Igor. (2007). Folk Instrumental Music as a Phenomenon of Culture. [Мациевский И. Народная инструментальная музыка как феномен культуры]. Almaty: Daik-Press.
- Mukhambetova, Asiya (2002). The Calendar Basis for Traditional Kazakh Culture. In: Kazakh traditional music and the 20th Century [Мухамбетова А. Календарь и жанровая система традиционной музыки казахов. // Казахская традиционная музыка и XX век]. Almaty. (p. 67-92).
- Putilov, Boris. (1980). Myth. Rite. Songs of New Guinea. [Путилов Б. Миф. Обряд. Песни Новой Гвинеи] Moscow.
- Sarianidi, Wiktor. (2002). Margush. Ancient Oriental Kingdom in the Old Delta of the Murgab river. Ashgabat: Turkmendowlethabarlary.
- Shestakov, Viktor. (1967). Musical Aesthetic of the Counties if the East. [Шестаков В. Музыкальная эстетика стран Востока]. Leningrad: Muzyka.
- Smirnov, Boris. (1975). [Смирнов Б. Музыка народной Монголии]. Moscow: Muzyka.
- Uspensky, Viktor, Belyaev, Viktor. (2003). Turkmen Music. [Shahym Gullyyev Ed.]. [Успенский В., Беляев В. Туркменская музыка]. Almaty.
- Vinogradov, Viktor. (1968). Music of Soviet East. [Виноградов В. Музыка Советского Востока]. Moscow: Sovetskiy kompozitor.
- Yelemanova, Saida (2008). Phenomenon of Galiya Kasymova and the urgent questions of studying Kazakh folk culture. In: Ritual Musical Culture of Kazakh People. [Елеманова С. Феномен Галии Касымовой и актуальные проблемы изучения казахской народной культуры. // Касымова Г. Ритуальная музыкальная культура казахов]. Almaty. (p. 186-224).
- Yerzakovich, Boris. (1966). Song Culture of Kazakh People. [Ерзакович Б. Песенная культура казахского народа]. Almaty: Nauka.
- Zemtsovsky, Izaly. (2010). Folklore and We Ourselves: Traditional Culture in the Mirror of its Perceptions /A collection of scholarly articles dedicated to Izaly I. Zemsovsky on his 70th birthday/. Sankt-Petersburg.

BİR MADDİ KÜLTÜR UNSURU OLARAK ESKİŞEHİR'İN ESKİ OTOGAR BİNASI VE HALKBİLİMSEL YÖNDEN İNCELENMESİ¹

As A Material Culture Element, Eskişehir's Old Bus Station and its Folkloric Examination

Doğan Bekir BİLGE

Araştırma Görevlisi, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü,
Ankara/TÜRKİYE, doganbilge@hacettepe.edu.tr

Özet

İnsanlar; bu dünyada var olduğu süreç içerisinde yaşadıklarını, duygularını, tecrübelerini, kendisini ve içinde bulunduğu toplumu etkileyen olayları yazılı veya sözlü bir hafızaya/kaynağa kaydederek günümüze ulaştırmıştır. Yazılı ve sözlü kaynakların yanı sıra geçmişe ışık tutan en önemli kaynaklardan biri de “maddi kültür” ürünleridir. İnsanın yarattığı, kendisinin ve içinde yaşadığı toplumun yaşam şeklini, davranışlarını, felsefesini ifade eden anlamlı her bir nesne; mutfak ürünleri (yemek, tatlı vb.), alet-gereçler, barınaklar (ev, çadır vb.), giyim-kuşam ürünleri, endüstri ürünleri, zanaat ürünleri vb. unsurlar, maddi kültür araştırmalarının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Maddi kültür araştırmaları, halkbilimi, tarih, coğrafya, arkeoloji, psikoloji, antropoloji, etnoloji vb. birbirinden farklı birçok disiplinin çalışmalarında önemli bir konuma sahip olduğu için maddi kültür araştırmaları içerisinde de zamanla farklı yaklaşım ve araştırma yöntemleri geliştirilmiştir. Bu yöntem ve yaklaşımların en önemli örneklerinden biri Amerikalı Halkbilimci Henry Glassie'nin geliştirdiği araştırma ve değerlendirme yöntemidir. Henry Glassie'nin geliştirdiği bu yöntemde, maddi kültür ürünlerinin yapısı ve işleviyle beraber bağlamı da oldukça detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Henry Glassie, bu yöntem ve yaklaşım ile İngiliz, Amerikan, Türk maddi kültür ürünleri başta olmak üzere; birbirinden farklı birçok kültürün içerisinde oluşturulan maddi kültür ürünlerini incelediği önemli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada ise maddi kültür, Henry Glassie'nin maddi kültür kavramına yaklaşımı ve Henry Glassie'nin maddi kültür araştırmaları sırasında kullandığı yöntem hakkında bilgiler verilmiştir. Eskişehir'deki Yunus Emre Caddesi üzerinden bulunan, 1963 yılından 2023 yılına kadar varlığını sürdüren -bugün bilinen adıyla- “Eski Otogar Binası”, Henry Glassie'nin söz konusu yaklaşım ve araştırma/değerlendirme yöntemi çerçevesinde incelenip halkbilimsel bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Halkbilimi, maddi kültür, Henry Glassie, Eskişehir, eski otogar.

Abstract

People; during their existence in this world, they recorded their experiences, feelings, knowledges, events affecting them and the society they lived in, in a written or verbal memory/source and brought them to the present day. In addition to written and oral sources, one of the most important sources that shed light on the past are the products of "material culture". Every meaningful object created by people, expressing their lifestyle, behavior, and philosophy of them, and the society which they live in, like kitchen products (meals, desserts, etc.), tools-equipments, shelters (houses, tents, etc.), clothing products, industrial products, crafts, etc. elements constitute an important part of material culture studies. Material culture studies has an important position in the studies of many different disciplines like folklore, history, geography, archeology, psychology, anthropology, etc. Therefore, different approaches and research methods have been developed in material culture studies over time. One of the most important examples of these methods and approaches is the research and evaluation method developed by the American Folklorist Henry Glassie. In this method developed by Henry Glassie, the structure and function of material cultural products as well as their context are examined in great detail. With this method and approach, Henry Glassie undersigned important researches in which he examined material culture products created in many different cultures, especially English, American, and Turkish material culture products. In this study, information is given about material culture, Henry Glassie's approach to the concept of material culture,

¹ Bu bildiri Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan “Bir Maddi Kültür Çevresi Olarak Eskişehir Eski Otogarı” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

and Henry Glassie's methods used during material culture research. The "Old Bus Station Building" -as it is known today-, located on Yunus Emre Street in Eskişehir, and continuing its existence from 1963 to 2023, has been examined within the framework of Henry Glassie's aforementioned approach and research/evaluation methods, and evaluated with a folkloric approach.

Keywords: Folklore, material culture, Henry Glassie, Eskişehir, eski otogar (old bus station).

Giriş

İnsanlar, her zaman çevresiyle etkileşim halinde olmuştur. Doğaya ve çevrelerine yükledikleri anlamları çeşitli sözlü ve yazılı kültür ürünlerine aktarmışlardır. Bunun yanı sıra insan-doğa etkileşiminde en önemli rolü oynayan unsurlardan biri; insanın doğayla gerçekleştirdiği fiziksel etkileşimdir. İnsanlar, kültürel birikimini, fiziksel dünyada var olan maddi kültür ürünlerine aktararak, somut bir ürün yaratmışlardır. Maddi kültür ürünleri; insanın, toplumun, doğayla ve kendisiyle, çevresiyle yaşadığı etkileşimin anlamlandırıldığı önemli kaynaklardır.

Folklor araştırmaları, 20. yüzyılın ortalarına kadar yöre halklarının yaşamını inceleyen bir bilim dalı olarak algılansa da özellikle bağlam merkezli folklor çalışmalarıyla geliştirilen yeni yaklaşımlar, bakış açıları, yöntemler, teoriler ile bu algı değişip gelişmiş ve halkbilimciler araştırma alanlarını genişletmişlerdir. Yeni araştırma alanları arasında; insanların, kent yaşamı ve kentlerdeki yapılarla kurduğu etkileşim de önemli bir araştırma alanı olarak bulunmaktadır. Bu noktada maddi kültür ürünleri, toplumların yaşadığı doğal şartları (iklim, doğal kaynaklar, coğrafya vb.), dünyaya bakış açılarını (din, inanç, yaratılış, mitoloji vb.), sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel durumlarını tespit etmek bakımından halkbilimi çalışmalarına ve halkbilimcilere önemli veriler sunmaktadır.

Maddi kültür araştırmalarına yönelik farklı yaklaşım ve metot geliştiren bilim insanlarından biri de Amerikalı halkbilimci Henry Glassie'dir. Glassie, maddi kültür ürünlerinin değerlendirilmesi konusunda sergilediği yaklaşım ve bu ürünleri incelerken kullandığı yöntem açısından maddi kültür çalışmalarına önemli bir boyut kazandırmıştır. Çalışmamızda, Eskişehir'deki Yunus Emre Caddesi üzerinde bulunan ve bugün halk tarafından "Eski Otogar" adıyla anılan yapı, Glassie'nin maddi kültür kavramına yaklaşımı ve araştırma metotlarıyla incelenmiş, halkbilimsel bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Değerlendirme yapılırken eski otogar binası ve eski otogar bölgesiyle etkileşimde bulunan kaynak kişiler ile mülakat yöntemiyle (Çobanoğlu, 2005: 80) gerçekleştirilen görüşmelerden derlenen ifadelerden yararlanılmıştır.

Maddi Kültür ve Henry Glassie'nin Maddi Kültür Kavramına Yaklaşımı

Henry Glassie ve Tarih Kavramı

Henry Glassie'nin tarihi değerlendirirken izlediği yöntem, yazılı metinler üzerinden gerçekleştirilen akademik araştırma yöntemlerinden farklıdır. Glassie'ye göre tarih araştırmalarında "Batı akademik tarihinin temel dayanağı olan kronoloji çözüm olamaz. Kültürler tek vuruşta hareket etmez. Aynı zamanda, aynı oranda veya tek bir zamansal örüntü doğrultusunda gelişmezler." (Glassie, 1999: 28) Glassie, tarihi araştırıp değerlendirirken, kronolojik doğrultunun kalıplarına sıkışmak zorunda olmayan sözlü kültür ve maddi kültür ürünlerinin önemini vurgulamaktadır. Glassie'nin, *Material Culture* adlı eserinde Ahmet Balcı hakkında verdiği bilgiler içerisindeki "Hiç okula gitmedi ama kendi kendine okuma yazma öğrendi ve yaşlı adamların konuşmalarını dinleyerek tarihçi oldu." (1999: 9) ifadesi, Glassie'nin tarih araştırmalarına yaklaşımını yansıtmaktadır.

Bazı toplumlar yazılı eserlere (yazıt, hiyeroglif, kitap, kayıt defterleri vb.) sahipken bazı toplumların bu eserlere sahip olmaması nedeniyle; yazılı eserlere sahip olmayan toplumların araştırılmasında sözlü kültür ve maddi kültür ürünlerinin önemi büyüktür. Çünkü "Edebi zihin, yalnızca müreffeh, okur-yazar bir azınlığın tarihini bilebilir. Yazılı olmayan eserlerde korunan çoğu insanın tarihi unutulmaya yüz

tutar.” (Glassie, 1999: 44) Sadece yazılı kaynaklar veya belgeler ışığında araştırılan tarih, okur-yazar olmayan bir toplumu, dünyada ve tarihsel süreçte hiç var olmamış gibi değerlendirmemize sebep olacaktır. Dolayısıyla, tarih ve kültür araştırmalarında yazılı belgelerin yanı sıra, maddi kültür ve sözlü kültür ürünlerine de başvurulmasının gerekliliği, maddi kültür araştırmalarının önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu durumda, tarihi farklı bir açıdan ele almak için evrensel düzeyde işlev görebilecek araştırma yönteminin, sözlü ve maddi kültür kaynaklarının incelenmesi olduğu açıktır. Bu bağlamda; mutfak ürünleri (yemek, tatlı, içecek vb.), alet-gereçler (balta, çekiç vb.), barınaklar (ev, çadır vb.), giyim-kuşam ürünleri, endüstri ürünleri, zanaat ürünleri vb. maddi kültürün içerisinde yer alan ürünler, tarihi ve toplumlari yeniden anlamak ve anlamlandırmak açısından önemli kaynaklardır.

Henry Glassie ve Maddi Kültür Kavramı

Glassie, maddi kültürü “insan davranışının somut ürünlerinin geleneksel adı” (Glassie, 1999: 41) olarak tanımlamaktadır. Ancak “Maddi kültür tuhaf bir terimdir, çünkü kültür maddi değildir. Kültür zihinde kalıptır, içseldir, görünmezdir ve değişkendir.” (Glassie, 1999: 41) Maddi kültür ürünleri, kültürü ifade eden anlamlı her bir nesne olarak ele alındığında, bireyin veya toplumun içsel dünyasının ve hayat görüşünün somut nesnelere aktarıldığı ürünlerdir.

Maddi kültür araştırmaları “insan düşüncesine ve eylemine yaklaşmak için nesnelere kullanılır.” (Glassie, 1999: 41). Maddi kültür araştırmaları, bireyin ve toplumun iç dünyasını, niyetini, hayat felsefesini, sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik yaşamını, başından geçen doğal veya beşerî olayları, yaşadıkları bölgenin coğrafi özelliklerini ve toplumun tüm bu unsurlarla kurduğu bağı anlamlandırmak açısından oldukça önemli bir bilimsel araştırma sahasıdır. Yazılı kaynaklarda söz edilmeyen veya sözlü kaynaklarda zamanla yok olan birçok bilgi ve kültürel birikim, maddi kültür ürünlerinde varlığını sürdürebilmektedir.

Maddi kültür kavramını değerlendirirken dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri *maddi kültür ürünlerinin arkeolojik bulgulardan ibaret olmadığıdır*. Maddi kültür ürünleri, insan-kültür-madde ilişkisinin somut bir yansıması olması sebebiyle; değişen ve gelişen dünyada çeşitli teknolojik, sosyal, kültürel değişimler içerisinde dönüşüm geçirmekte, varlığını devam ettirmektedir. Glassie'nin *Material Culture* (1999) adlı eserindeki Ford marka otomobillerle ilgili ifadesi, bu durumun örneğidir:

“Ancak tüketicinin nesneyi yaratıcı bir eylemde kullanırken onu yeniden yaptığını varsayalım. Benim zamanımda, kendine saygısı olan hiçbir ergen, ailesinin arabasını sürmezdi. Bir çocuk, gazete dağıtma işinden sağladığı kârı eski bir Ford almak için kullandı. Sonra Manny, Moe ve Jack'in yardımıyla onu yeniden icat etti, yetişkinlerin gösterişli krom süslerini çıkardı, delikleri kurşunla doldurdu, gövdeyi ahır kırmızısı astar lekeleriyle boyadı ve neredeyse hiçbir zaman hayallerindeki cilalı görünümü veremedi. Böylece yeniden yaratılan Ford, ikinci bir kültürün ifadesi haline geldi. Ford Motor Company'nin kültürü ve gençlerin kültürü, otomotiv kumaşında uyum içinde bir arada var olmaya başladı.” (Glassie, 1999: 81)

Bir kavrama getirilen farklı bilimsel yaklaşımlar çerçevesinde yapılacak araştırmalar için bu yaklaşımlara ait araştırma ve değerlendirme yöntemlerinin yaratılması, geliştirilmesi önemlidir. Glassie, maddi kültür kavramına getirdiği yaklaşımla beraber, maddi kültür araştırmalarında uygulanabilecek önemli bir araştırma ve değerlendirme yöntemini bilim dünyasına sunmuştur.

Henry Glassie'nin Maddi Kültür Araştırma ve Değerlendirme Yöntemi

Glassie, maddi kültür ürünlerinin işlevlerini, formunu ve bağlamlarını inceleyerek önemli tespitlere ulaşmaktadır. Bir maddi kültür ürününün birden çok işlevi, yapısal özellikleri ve bağlamı bulunabilir. Glassie, maddi kültür ürünlerini incelerken onları bir metin gibi ele almakta, maddi kültür ürünlerini

dilsel bir unsura benzeterek incelemektedir: “Tek bir kelime hiçbir şey ifade etmez. Halıdaki motif nasıl bir şekiller bütünüyse, o da bir sesler bütünüdür. Sözcük, belirli bir dilde karşıtlık ve çağrışım yapıları içinde anlam kazanır.” (Glassie, 1999: 47). Glassie, maddi kültür ürünlerinin tek başına anlam kazanmadığını, birçok farklı unsur ile karşılıklı ilişki içinde incelendiğinde anlam kazandığını ifade etmektedir.

Glassie, bağlamın önemini vurgular. Glassie’ye göre; “Tüm nesnelere aynı anda parça kümeleri ve kümelerin parçalarıdır. Metinler, parça kümeleridir, bağlamlara yerleştirilerek, kümelerin parçaları olarak çözümlenerek anlamlandırılırlar.” (Glassie, 1999: 47) Glassie, bağlamların büyük bir kısmını kültür içerisinde bulur. Maddi kültür araştırmalarında bağlamların değerlendirilmesinin önemini şu ifadeyle açıklayabiliriz:

“İş, özünde, bize bir eser bırakan eylemi anlamak için, nesnedeki biçimsel özellikleri, öteden gelen kültürel verilerle ilişkilendirmek ve her birinin diğerini açıklamasına izin vermektir” (Glassie, 1999: 65)

Bağlamın kültürde bulunması önemlidir, çünkü bağlamlar ürünün üzerinde somut bir şekilde yer almamaktadır ve ürünün kültürle olan etkileşimi ile oluşmaktadır. Bir maddi kültür ürününün barındırdığı birden çok bağlam bulunabilir. Glassie, bağlamları şematize ederken ürünün yaşamını özetleyen üç ana sınıf üzerinden ilerlemektedir. Glassie, bu sınıfları “Yaratım Bağlamı-İletişim Bağlamı-Tüketim Bağlamı” (Glassie, 1999: 48) olarak belirler ve ürünün bağlamlarını bu sınıflara ait bir dizi olay olarak ele alır. Glassie, söz konusu bağlam çeşitliliğini ve şemayı Aysel Öztürk’ün yarattığı halılar üzerinde uygulamış ve açıklamıştır. (1999: 47-67).

Yaratım Bağlamı

Bellek, Konsantrasyon: Bellek ve konsantrasyon bağlamları, ürünün yaratıcısının, yaratım sürecinde içinde bulunduğu bağlamlardır. Yaratıcının, ürünü yaratırken kullandığı üretim tekniklerini, üretim ortamını, anılarını anımsadığı bağlam “bellek” ve yaratım esnasındaki tavrı ise “konsantrasyon” bağlamlarına örnektir. (Glassie, 1999: 48-51) Yaratım bağlamı, ürünün yaratılışı sırasında yapılan her bir hareketin geçmişi, bugünü ve yarını birleştiren yapısı dolayısıyla önemlidir. Yaratım bağlamıyla aynı zamanda yaratıcının hayatı de esere yansır.

Öğrenme-Öğretme-İş Birliği: Glassie’ye göre “Birliktelikler, dayanışma sosyaldır.” (1999: 51) Yaratma bağlamı aynı zamanda sosyal bir bağlamdır. Yaratıcının, ürün yaratma tekniğini öğrendiği (öğrenme), çevresiyle iş birliği içinde yaratımı icra ettiği (iş birliği) ve ürün yaratma tekniğini başkalarına aktardığı (öğretme) bağlamlardır. (Glassie, 1999: 53-54)

Ticaret: Ticaret bağlamı, ürünün ticari kazanç getirmesi ve bu kazancın ürünün yaratıcısını sosyo-ekonomik açıdan güçlendirmesi, konumlandırması durumunu içeren bağlamdır. (Glassie, 1999: 53)

Teknoloji, Biçim: Yaratıcının, ürünü yaratmak için kullandığı teknikler ve ürünü yaratırken kullandığı malzemeyi işleyişi “teknoloji”, işlediği malzemeyi somut bir ürün olarak biçimlendirip dönüştürmesi ise “biçim” bağlamını oluşturur.

Umut: Yaratıcının, ürününün satıldığı ve kullanıldığı bir gelecek içerisinde bu satıştan elde ettiği kazanç ile daha rahat ve güzel bir hayat kurma umudu, umut bağlamını oluşturur. (Glassie, 1999: 54)

Yukarıdaki bağlamlar, yaratıcının ürünü yaratmak için yaptığı ilk hamleyle beraber oluşmaya başlamaktadır. Bu bağlamlar, yaratım bağlamının içerisinde girift bir şekilde bulunur ve yaratım süreci boyunca ürünün yaratıcısı ve üründe birleşir. Böylece, maddi kültür ürününün ilk anlamları oluşmaya başlar. Ancak anlamlar, yaratım bağlamının son bulmasıyla kaybolmamaktadır.

İletişim Bağlamı

Glassie, ana bağlamlardan birini iletişim bağlamı olarak belirler. Ürünün, onu alan/kullanan veya gören kişilerde uyandırdığı çağrışımlar ve kavramlar ile iletişim bağlamı oluşmaya başlamaktadır. Bu durum, bir yazarın metnini okuyucusuyla buluşturduğu an kurulan iletişim gibi ele alınabilir. Yazar gibi yaratıcı da “hayali bir yanıt için çalışır ve birden çok kanaldan yavaş yavaş ve dolaylı olarak tepki alır.” (Glassie, 1999: 55) Bu tepkiler ile ürün, yaratım bağlamını izleyen süreçte iletişim bağlamını yaratır.

Ürün, aynı zamanda bir sembol olarak iletişim bağlamını yaratabilir. Yaratıcı, ürünü yaratma niyetine bağlı olarak içsel durumlarını (duygular, anılar vb.) ürün üzerinde sembolleştirdiği bir iletişim bağlamı oluşturur. Bunun yanı sıra kendine özgü teknik veya motifler ile oluşturulan bir ürün, zamanla yaratıcının yaşadığı yer, bölge, ülke, mezhep, millet vb. adıyla anılarak bu unsurların bir temsili haline gelebilir. (Glassie, 1999: 55)

İşbirlikçi performans, bağış, ticari mübadele: Glassie, iletişimin ana bağlamının ticaret çerçevesinde bulunduğunu ifade eder. (Glassie, 1999: 55) Yazar, ticari bir karşılık beklentisiyle okuyucusunu etkileyecek, ilgisini çekecek şekilde metnini oluşturur ve okuyucusuyla buluşturur. Bir yazarın okuyucusu için metnini şekillendirmesi gibi maddi kültür ürününün yaratıcısı da ürününü, alıcısını etkilemek ve ilgisini çekerek ticari bir gelir elde etmek amacıyla şekillendirir.

İletişim bağlamları, birbiri ardında eklenip uzanan bir dizi olarak düşünüldüğünde, ürünün her yeni sahibi/tüketicisinin, ürünün asıl bağlamı hakkında daha az bilgi sahibi olduğu, birbirinden farklı bağlamlardan oluşan bir diziye sahip olabilir. “Yaratıcının, çabasını anlayan meslektaşlarının önünde sanatını ortaya koyduğu bir işbirlikçi performans bağlamı vardır. Halının ailesine, arkadaşlarına veya onun kişisel işbirlikçiliğini tanıyan veya en azından gelenekleri ve koşulları hakkında çok şey bilen topluluğuna hediye olarak verildiği bir bağış bağlamı vardır. Her ortamda onun yavaş yavaş silindiği ve yerini alıcının aldığı bir ticari mübadele bağlamı vardır.” (Glassie, 1999: 56) Glassie’nin ifadesinde de görüldüğü üzere, ürünün yaratım bağlamının devamında farklı bağlamlar dizisi oluşabilmektedir. Ancak bu durum, ürünün yaratılan yeni bağlamlar çerçevesinde değerlendirilmesine engel değildir.

Ürün, yaratıldığı ortam, şartlar, zihniyet, kültür vb. pek çok unsuru bilen bir alıcıdan, bu unsurları daha az bilen veya hiç bilmeyen bir alıcıya geçtiği süreçte ürünün yaratım bağlamları unutulabilir. Ancak bu durum, ürünün yaratım bağlamının yok olduğu anlamına gelmez. Bu durum Glassie’nin “İletişimde nesne yaratıcısından tüketicisine gider. Tüketim, yaratma gibi, eserin anlamlarının birleştiği ve genişlediği bağlamları toplar. İletişim ve tüketim her zaman iç içe geçer ve tüketimde, yaratıcının anlamlarının tüketicinin anlamlarıyla gölgede kaldığı bağlamlar dizisi devam eder.” (Glassie, 1999: 57) ifadesiyle açıklanabilir.

Tüketim Bağlamı

Kullanım, koruma: Kullanım, tüketimdeki ilk bağlamdır, ürünün kullanılmaya başlanmasıyla oluşur. “Koruma bağlamında, tüketici, çağrışım özelliklerini gözden geçirirken, nesnenin en derin anlamını tanır.” (Glassie, 1999: 58) Ürünün kullanıcısı, yaratıcının ürüne aktardığı bağlamları içselleştiremediği durumda dahi o ürünün emek gerektiren bir süreç içerisinde yaratıldığını bilir ve onu özenle korur, muhafaza eder.

Asimilasyon: Asimilasyon bağlamında ürünün kullanıcısı, ürün ile kurduğu bağlar açısından önem taşır. Örneğin; ürünün Türkiye’deki yaratım bağlamına yabancı olan bir turist ürünü satın alır ve ürünü ülkesine götürerek kullanır. Turist, artık ürün için “Türkiye hatırası” bağlamı yaratmıştır. Böylece, yaratıcının kendi hayatının yansımalarını ve bağlamlarını taşıyan ürün, artık farklı bir ülkede, tüketicinin yarattığı farklı bağlamlar ile yaşamaktadır. Ancak bu durum, ürün ve ürünün bağlamları

için bir son değildir. Ürün, tamamen yok oluncaya dek birbiriyle ilişkili veya ilişkisiz bağları ve anlamları üzerinde taşımaya devam eder. (Glassie, 1999: 58).

Anlam

“Anlam, nesnelere ve insanlar arasındaki ilişkilerin toplamıdır.” (Glassie, 1999: 59) İletişim bağlamı, yaratım ve tüketim bağlamını birbirine bağlar. Anlam ise bu bağlamların bulunduğu noktada oluşur. Yaratım bağlamında bulunan, yaratıcının ürünü yarattığı esnadaki niyeti ve tüketicinin zihninde yeniden şekillendirdiği bağlamlar, anlamı yaratır. Glassie’ye göre; “Tüm nesnelere bağlamda mevcuttur. Bağlam dışı nesne diye bir şey yoktur.” (Glassie, 1999: 59) Bazı bağlamlarda nesnelere, taşıdığı anlamları kişiye direkt olarak iletirken, bazı bağlamlarda kişinin kendi içsel bağlamlarının yansımaları olarak var olur.

Kavramsal Bağlam

Kavramsal bağlam, ürünün yaratıcısı ile kullanıcısı arasındaki iletişim biçiminin ve bu iletişimin kurallarının düzenlediği soyut bir unsurdur. Nesne, yaratıcılarının ve kullanıcılarının zihinlerini oluşturan çağrışımların kümeleri içinde var olur. (Glassie, 1999: 60) Kavramsal bağlam kültür içinde bulunabilir. Çünkü bir nesne hakkında ortak anlamları paylaşan insanlar için kavramsal bağlamlar yaratmak mümkündür. Kavram, yaratıcının zihninde tecrübe edildiği haliyle yer alır. Örneğin yaratıcı, büyüklerinin baltayı çeşitli işler için kullandığını tecrübe eder ve artık baltayı (birçok çağrışımla desteklenen) soyut bir kavram olarak zihninde canlandırır. (Glassie, 1999: 60)

Fiziksel Bağlam

Fiziksel bağlam, nesnenin insan duyularına hitap ettiği noktada var olur, dışsaldır (Glassie, 1999: 60) İnsanın nesneyi zihinsel olarak algılayış ve yorumlayış biçimi olarak ifade edilebilir. Fiziksel bağlam içerisinde ürün, üreticisini veya kullanıcıyı temsil etmektedir. Dolayısıyla ürün, fiziksel bağlamı içerisinde anlamlı bir çağrışım yarattığı durumda, zihinde yorumlanmaya açık bir hale gelir.

Maddi kültür ürünleri, somut ve değişmez bir görünüm sahibidirler. Maddi kültür ürünlerini bir metin olarak ele aldığımızda değişmeyen şey; ürünün, bir kompozisyonun parçası olduğudur. Metin, yani nesne görünürde değişmez olarak algılanırsa da Glassie’nin “...yaratıcının ihtiyaçlarını karşılamak için bir şeyler değişecek ve iletişimin ihtiyacını karşılamak için bir şeyler aynı kalacaktır...” ifadesi bizleri, kompozisyonun bütünlüğünü sağlayan unsurun “kültür” olduğu sonucuna çıkarır. Çünkü “Metin, bilincin bir ifşasıdır ve değişkenin değişmeze olan özel oranında kültürel bir üslubu somutlaştırır.” (Glassie, 1999: 62)

Sahip olduğu bağlamlar ile varlık sahnesinde (fiziksel ortam) yerini alan ürün için “Sahnenin yalnızca bir kısmı bağlamdır (metinle birlikte gelen kısım) ve bağlamın çoğu (metne anlam veren çağrışımlar topluluğu) sahnede görünmez” (Glassie, 1999: 63). O, insanda görülür. Ürün, sadece içinde var olduğu fiziksel ortamın ve ürünün fiziksel görünümünün tasvir edildiği fiziksel bağlamlar ile açıklanamaz. Bağlamın büyük kısmı, ürünün insanlarda yarattığı çağrışımlarda bulunur.

İşlev

Nesne, taşıyacağı işlevler ve anlamlar planlanarak yaratılmış, çeşitli bağlamlar içinde kazandığı anlamlarla beraber artık kullanıma sokulmuştur. Nesnenin işlevi, kültürün bir yansıması da olabilir. Hayvancılıkla geçinen göçebe bir toplumu ele alalım; bu toplumda toprak sürmek için kullanılan sabanları göremeyiz. Bu toplumda sabanları görsek bile toplum yerleşik bir tarımsal hayata geçmediği sürece sabanların kazanacağı anlamlar ve bağlamlar oldukça sınırlı olacaktır. Nesnenin kullanım sürecini Robert K. Merton’un *gizli işlevler* olarak adlandırdığı işlevlerin yarattığı öngörülemeyen

sonuçlar izleyebilir. (Glassie, 1999: 66) Bu gizli işlevler birbirinden farklı çağrışımlar ve bağlamlar ile nesnenin, yaratılırken sahip olduğundan çok farklı amaçlar ve anlamlar kazanmasına yol açar.

Form

Form, nesnenin malzeme, işlev, bağlam gibi önemli unsurlarını şekillendirir. (Glassie, 1999: 42) Bir nesne üretilirken kullanılan doğal malzemelerin şekillendirilmesi, geleneksel süslemeler, nesnenin yapısı, işlevi vb. pek çok farklı unsur formda birleşir. Bu noktada ürünün ergonomisi, kültürü ve geleneği temsil eden sembolleri, kullanılacağı alan için şekillendirilen yapısı, kullanılacağı alan için seçilen malzemeler vb. çeşitlendirilebilecek pek çok unsur, ürünün işlevini ve bağlamlarını yaratıp çeşitlendiren önemli bir konumdadır. Glassie'ye göre "İşlerinde akıllı olan insanlar, sürekli olarak ekolojik gerçekliğe uyum sağlarlar." (Glassie, 1999: 16) Glassie'nin ifadesinden de anlaşılacağı üzere form, doğa-insan-kültür etkileşiminin nesneye yansıdığı önemli bir unsurdur.

Eskişehir Eski Otogarı

Eskişehir, demiryolu ve karayolları üzerinde bulunması açısından önemli bir konumdadır. Coğrafi olarak, Türkiye'nin Doğu-Batı kara yollarının kesiştiği noktada bulunması sebebiyle kara yolu ulaşımı açısından oldukça önemli bir rol oynayan Eskişehir, şehirler arası toplu taşıma araçlarının da durağıdır. Bu durum, şehirler arası otobüsler için Eskişehir'de işlevsel bir yapı/garaj ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bunun sonucunda, bugün "Eski Otogar" adıyla anılan bina, söz konusu garaj ihtiyacını karşılamak amacıyla Emekli Sandığı tarafından yapılmış ve 29 Ekim 1963 (Görsel-1) tarihinde hizmete sunulmuştur.

Bu otogar binası, sadece otobüslerin gelip gittiği bir bina olmaktan ziyade içerisinde hastane, berber, kapalı çarşı, restoranlar, meyhaneler, büfeler, noter vb. pek çok farklı unsuru barındıran büyük bir komplekstir. Kurulduğu günden, günümüze kadar çeşitli işlevlere sahip olan bina, büyüyen şehrin merkezinde kalması, trafikteki araç sayısının artması, şehirler arası otobüslerin şehir merkezindeki trafiği sıkıştırması, binanın hem yolcu hem de araç kapasitesi bakımından yetersiz kalması vb. nedenlerle 1994 yılında yeni binasına taşınmıştır. Taşınmasının ardından "eski otogar" adıyla anılan bina, 30 yıl boyunca âtil durumda kalmıştır. Sarar Şirketler Grubu bu binayı ve arsasını 2005 yılında satın almıştır. Son aşamada, Sarar Şirketler Grubu bu arsada alışveriş merkezi projesini hayata geçirmek amacıyla, 2023 yılında eski otogar binasının yıkımına başlamıştır.

Eski otogar, 60 senelik yaşamında pek çok sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik değişime şahit olmuştur. Bu değişimlerin etkisi hem eski otogarın içerisindeki hem de çevresindeki yaşamda hissedilmiştir. Halk, eski otogar binasını otobüse binmek, yolcu karşılamak-göndermek, sosyalleşmek, kültürel etkinliklere katılmak, hastanesinde muayene olmak, meyhanelerinde vakit geçirmek, yemek yemek, tıraş olmak vb. birbirinden farklı pek çok amaçla kullanmıştır. Dünyada ve Türkiye'de yaşanan çeşitli sosyo-kültürel değişimlerin etkisinin görüldüğü eski otogar, Eskişehir ve Türk insanının yaşam şeklini, toplumsal, kültürel bakımdan geçirdiği evrelerin izlerini üzerinde taşıyan önemli bir maddi kültür unsurudur.

Henry Glassie'nin Maddi Kültür Araştırma Yöntemi Çerçevesinde Eskişehir Eski Otogarı

Eskişehir eski otogar binası, 60 yıllık yaşamı açısından önemli halkbilimsel veriler sunmaktadır. Bu veriler, eski otogar binası ve çevresiyle etkileşimde bulunmuş kaynak kişiler, basındaki haberler vb. kaynaklar aracılığıyla yorumlanmaya açıktır. Veriler, Henry Glassie'nin maddi kültür araştırma yöntemiyle değerlendirildiğinde işlev, form, bağlam (yaratım, iletişim ve tüketim bağlamları) açısından önemli tespitlere ulaşılmaktadır.

Eskişehir Eski Otogar Binasının İşlevleri

Eski otogarın temel işlevi; şehirler arası ve kır-kent arası ulaşımı sağlamaktır. Eski otogar binası, bu işlevinin yanı sıra birbirinden farklı pek çok sosyal, ticari ve kültürel işleve sahiptir. Bu işlevlerden başlıcaları, kaynak kişilerin aşağıdaki ifadeleri aracılığıyla tespit edilmiştir:

-Halkın, otogar binasında bulunan eczane, sağlık ocağı, özel hastane gibi sağlık kurumlarından faydalanarak sağlık ihtiyaçlarını karşılaması:

“Yani o otogarın içerisindeki bir sağlık ocağında atıldı o dikiş de yani. Öyle bir anım var otogarla ilgili. Yani otogar sadece otogar değil aslında.” (Kemal, 2022)

-İnsanların birbiriyle buluşmak veya yönlerini bulmak için kullandığı bir kent imgesi, nirengi noktası olması:

“He, buluşma yeri doğru... Çok doğru onlar olurdu! “Eski otogara, yeni otogara gel.” Eski değil yeni otogar olarak geçirdi burası. “Yeni otogara gel.” (Celal, 2022)

-Kır-kent veya kent-kent haberleşmesinin ve alışverişinin otobüsler aracılığıyla sağlandığı haber/eşya iletimini sağlaması:

“Ben yoksam başka bir arkadaşımız götürüyordu ama Eskişehir basınından, Türkiye basınından Eskişehir temsilcileri eski otogara aşağı yukarı her gün haber bırakmak için, İsmail Ayaz’a haber bırakmak için oraya giderdi. Orası bizim Eskişehir basınından bir, her gün uğradığı bir mekandı yani öyle söyleyeyim.” (Rahmi, 2022)

“He, he oluyor oluyor. Her gün ilaç burada eczane sipariş yapıyor. Doktor veriyor reçete, buraya reçeteyi ya biz veriyor ya onlar yazıyor ordan, ordan ben götürüp getiriyom.” (Aliş, 2022)

-İnsanların sosyalleşmek amacıyla buldukları, gezintiye çıktıkları, yemek yedikleri ve 7/24 açık olması sebebiyle çeşitli ihtiyaçlarını karşıladıkları sosyalleşmeyi sağlama:

“Gece canımız bir şey istedi, pastacılar, şeyler, kahve kapalı her yer kapalı, ‘Hadi gidelim de bir otogarda...’. Mesela, açık yerler oluyor orada hep devamlı, ‘Orada öyle bir tatlı yeriz ya da bir çay içeriz ya da bir sohbet, gelenlerimizi...’.” (Nursel, 2022)

Bu işlevler, eski otogarın tespit edilen başlıca açık işlevleridir. Bunların yanı sıra eski otogar, gizli işlevlere de sahiptir. Bu gizli işlevlerden başlıcaları, kaynak kişilerin aşağıdaki ifadeleri aracılığıyla tespit edilmiştir.

-Köyden kente göç sürecini hızlandırması, desteklemesi, başlangıç ve geçiş noktası olması:

“Ben işlev gördüğünü düşünüyorum. Bi de mesela adam daha önceden gelip bi keşif yapıyo, işte yanındaki, işte sağdaki soldaki esnafa soruyo ‘Ben ne yapabilirim? Ne edebilirim?’ Ona göre hareket ediyö yani. Geldiği zaman da ‘Boş kalmıyım.’ diyerekten. (...) Tabi, otogar çevresinden alıyo yani o bilgiyi.” (Mustafa, 2023)

-Çeşitli sosyo-kültürel sebepler ile kadın-erkek ilişkisinin baskılandığı durumlarda destekleyici ve koruyucu olması:

“Evet, şimdi ora otogar oluyo. Çünkü köy yerinde laf çok olur. Orda kim görecek? Kim tanicak? ‘Otogar...’ diye şey verirdi, otogarda da buluşmak mesela, ‘Otogarda...’ diye. Yani bildiğin, en çok bildiğin yer neyi? Otogar.” (Mehmet, 2022)

Eskişehir Eski Otogar Binasının Formu

Eski otogar binası, o dönem modernleşme ve batılılaşma süreci devam eden Türkiye'nin karakterine uygun bir formda tasarlanmıştır. Köşeli ve dikdörtgen bir biçimde, beton ve demir kullanılarak yapılmıştır. Bugün Eskişehir Tepebaşı Belediyesi Başkanı olarak görev yapan Dt. Ahmet ATAÇ'ın, "ulaşım noktalarının yanında mutlaka bir konaklama işletmesinin bulunduğu bu tip projelerin genelde Almanya'da gerçekleştirildiğini ve bu inşaatın Eskişehir'in daha önce görmemiş olduğu bir tipte inşaat..." (akt. Yetgin & Yılmaz, 2013: 60) olduğunu belirtmesi, dönemin Türkiye'sinin mimari açıdan da modernleşme ve batılılaşmaya ayak uydurduğunun göstergesidir. Dolayısıyla eski otogar binası, "Batılılaşan ve modernleşen Türkiye'nin modern binası" algısı yaratmaktadır.

Eskişehir Eski Otogar Binasının Yaratım Bağlamı

Bellek: Karayolları ağının genişlemesi ve kullanımının artmasıyla beraber otobüsler gibi toplu ulaşım araçlarından faydalanma imkânları da artmıştır. Otobüslerden önce yaygın olarak kullanılan at arabaları veya binek hayvanlar ile yapılan kara yolculuklarının duraklama merkezlerini hanlar/kervansaraylar vb. yapılar oluşturmaktaydı. Bu yapılar, insanların konaklama, ticari faaliyetlerini gerçekleştirme, sosyalleşme vb. ihtiyaçlarını karşılayan işlevlere sahip yapılardır. (Pamukcu, 2021: 37-56) Eskişehir eski otogarı, Emekli Sandığı tarafından otogarın hemen yanına yapılan Emek Otel ile konaklamayı; otogar içerisindeki ve kapalı çarşısındaki dükkânlar, büfeler, berber, hediyelik eşyacılar, restoran ve meyhaneler ile ihtiyaçların giderilmesini/sosyalleşmeyi; otogarın yakınında bulunan çeşitli zirai ürün satıcıları ile de köy-kent arasındaki ticareti sağlamaktaydı. Bu unsurlardan yola çıkarak eski otogarın, hanların taşıdığı işlevleri daha büyük, bakımlı, modern ve düzenli bir yapı olarak tek başına taşımaya devam ettiği görülmektedir. Eski otogar binası; geleneksel hanların modern otogarlara dönüşümü açısından ele alındığında, bellek bağlamı için önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu bakımdan, eski otogarın yapımında hanların sahip olduğu işlevlerin korunması, geleneksel hanların kültürel bellekteki halinin otogara aktarılması ile eski otogar binasının yaratım bağlamları içerisinde bellek bağlamı oluşmaktadır. Bellek bağlamı, kaynak kişilerin ifadeleri aracılığıyla tespit edilmiştir. Bu ifadelerin örnekleri şu şekildedir:

"Ondan önceki döneme ait tabii. O şeylerde, hani garaj dediğimiz yerlerde hanlar, han oluyor. O zaman n' oluyor? İşte at, eşek veya ona benzer hayvanlarla ulaşım sağlanıyor (...)" (Ahmet, 2022)

"Tabii şöyle; sadece otogar değil aslında orası bir kompleks, biliyorsundur. Orada otel vardı; Emek Otel vardı, Emekli Sandığı'nın zaten de mülk." (Kemal, 2022).

Ticaret: Eski otogar, köylülerin getirdiği ürünleri otogar çevresinde satarak gelir elde etmesine, otogar binasının kendi içerisinde ve çevresinde bulunan işletmelerdeki esnafın ticari gelir sağlamasına destek olan bir yapıdır. Bu bakımdan, eski otogar binasının yaratım bağlamları içerisinde ticaret bağlamı oluşmaktadır. Ticaret bağlamı, kaynak kişilerin ifadeleri aracılığıyla tespit edilmiştir. Bu ifadelerin bir örneği şu şekildedir:

"Evet, evet... Mesela köyden arabalarla odun falan getirirlerdi, o otogarın arkasında onları köylüler satarıdı yani..." (Nursel, 2022).

Teknoloji, Biçim: Eski otogar, modern inşaat teknikleri ile beton ve demir malzemeler kullanılarak yapılan, modern bir mimariye sahiptir. Bu bakımdan, eski otogar binasının yaratım bağlamları içerisinde, teknoloji ve biçim bağlamı oluşmaktadır. Teknoloji ve biçim bağlamı, kaynak kişilerin ifadeleri aracılığıyla tespit edilmiştir. Bu ifadelerin bir örneği şu şekildedir:

"Şimdi, oradaki projelendirme bayağı başarılıdır. Aşağıda da alışveriş şeyleri var, dükkanlar falan var. Ben en büyük orada durumun, bunu hangi sistemle, betonarme, hangi beton dozuyla?"

Yukarıda arabalar geliyor, koca bir yük geliyor, yanaşiyor perona. “Tıss Tıss” böyle geldikçe Allah muhafaza etsin, böyle gelir çatır çatır götürmesi lazım.” (İbrahim, 2022).

Eskişehir Eski Otogar Binasının İletişim Bağlamı

İşbirlikçi Performans, Ticari mübadele: Eski otogar, içerisinde bulunan esnaflar, yazıhane memurları, temizlik işçileri vb. topluluklar için önemli bir yapıdır. Bu topluluklar, sahip olduğu ürünlerin, hizmetlerinin ve firmalarının reklamını/imkânlarını müşterisine (yolcu, yerli halk) en çekici şekilde sunabilmek için çabalamaktadır. Eski otogar binasının yolculara ve çevre halkına sunduğu imkânlar, bu binada bulunan kişilerin oluşturduğu iş birliğinin gücüne ve bu yapıda sunulan hizmetin özenine göre şekillenmektedir. Eski otogar halkı (esnaflar, yazıhane çalışanları, temizlik işçileri vb.) için otogar, yolculara ve yerli halka hitap etmek, onları burada vakit geçirmeye ikna etmek amacıyla oluşturulan iş birliği ve ticaret bağlamını taşımaktadır. Bu bağlam çerçevesinde eski otogar, içerisinde bulunan otogar halkının sürekli olarak ürettiği ve kullanıcıya sunduğu bir maddi kültür ürünü olmaktadır.

Eski otogarda alınan bir ürün veya hizmet, alıcısı/kullanıcısı tarafından günümüzde de hatırlanmakta ve geçmiş, çoğu zaman özlemle dile getirilmektedir. Ancak, 30 yıl boyunca binanın faal olarak kullanılmaması ve gündün güne daha kötü bir hale gelmesi bu binanın, halk tarafından evsizler, alkolikler vb. adlandırılan kişiler tarafından kullanılmasıyla sonuçlanmıştır. Bir zamanlar canlılığıyla cazibe merkezi olan bu bina, âtil durumda kalması, güvenliksiz ve karanlık olması sebebiyle halkta rahatsızlık yaratmaya başlamıştır. Dolayısıyla, otogarın faal zamanlarındaki sosyal, ticari ve kültürel canlılığı hakkında bilgisi olan, bu canlılığı tecrübe eden insanlar ile bu canlılığı hiç tecrübe etmemiş insanların binayı algıladığı bağlamlar farklı olmuştur. Böylece, eski otogar binasının, şehrin ortasında bakımsız, tehlikeli, güvenliksiz, uzak durulması gereken bir yapı olarak algılandığı bağlamlar ortaya çıkmıştır ve eski otogar binası, yaratım bağlamlarını gölgeleyen çeşitli bağlam dizilerine sahip olmaktadır. Bu durum, bir kaynak kişimizin şu ifadesi ile doğrulanmaktadır:

“Maalesef, bi-mekanların yurdu haline geldi. (...) (İnsanların) Geçmeye korktuğu bir yer haline geldi, tinercilerin, ne bileyim uyuşturucu kullananların...” (Ali, 2022).

Eskişehir Eski Otogar Binasının Tüketim Bağlamı

Kullanım, Koruma: Özellikle faal olduğu dönemde, eski otogar binasının çeşitli bağlamlar içerisinde ana unsur olarak yer aldığını görmekteyiz. Eski otogar binası; yolculuğu sırasında verdiği molalarda lezzetli yemekler yediğini ifade eden, kırdan kente göç sırasında şehirle ilk karşılaşmasını yaşayan ve şehir yaşamı hakkında ilk bilgilerini edinen, asker uğurlaması yapılan, laf-söz olur diye gizli bir buluşma noktası olarak otogarı seçen, kapalı çarşısının berberini kullanan, sosyalleşmek için otogar binasında ve çevresinde vakit geçiren, evden kaçıp otogara sığınan, barınağı olmayıp otogarda yatıp kalkan, gelir elde etmek için otogarda çalışan, şehir dışına veya köye gitmek için otogarı kullanan, köyden-kentten haber almak veya eşya iletmek için otogarı kullanan, şehirde yön bulma amacıyla otogar binasını (bu işlev bugün de devam etmekte) nirengi noktası olarak belirleyen halk tarafından yoğun bir biçimde kullanılmıştır. Dolayısıyla eski otogar binası, kişi tarafından bizzat satın alınan bir yapı olmasa da kişinin belirli etkinliklerini gerçekleştirdiği ve ihtiyaçlarını karşıladığı bir mekândır. Bu noktada halk tarafından bir kullanım bağlamı yaratılmaktadır.

Eski otogarın, evden kaçıp otogara sığınan insanlarla ilgili olarak tespit edilen kullanım bağlamını, bir kaynak kişimizin şu ifadesi doğrulamaktadır:

“Evden kaçanlar belki, zaten belli oluyodu kız tek başına şüpheli hareketleri olunca, polis hemen alır bi sorgu sual ederdi. Şeyse bırakırdı, değilse sahibini mahibini araştırırdı.” (Abdurrahman, 2023).

Eski otogarın, kapalı çarşısındaki berberin kullanımıyla ilgili olarak tespit edilen kullanım bağlamını, bir kaynak kişimizin şu ifadesi doğrulamaktadır:

“Dedenin berberi de oradaydı hatta o eski berberi, dedenin rahmetli dedenin...” (Necdet, 2022).

Otogar halkı ise (esnaflar, yazıhane çalışanları, berberler, temizlik işçileri vb.) geçimini sağladığı, sosyal dayanışma içinde bulunduğu bu yapıda, iş birliği ve ticaret bağlamının bulunduğu bir koruma bağlamını oluşturmaktadır. Kaynak kişilerimizin aşağıdaki ifadeleri, koruma bağlamıyla ilgili tespit ettiğimiz bilgileri doğrulamaktadır:

“Bi çıktım çocuğu (yan taraftaki büfe sahibi) çevirmişler 2 kişi, he bizim diğer Mustafa’yı Kara Mustafa deriz ona (...) Diğer bütün büfeciler geldi biz 3 kişi sanıyoduk adamlar 7-8 kişi varmıştı haberimiz yok ama biz sopa yemeden şey yaptık. (...) Tabi çok tuttuk, çok tuttuk (birbirimizi) yani.” (Mustafa, 2023).

“Ya esnafın bi şey tabi orda birbirine, mesela gidiyor Eskişehir firmasına işte “Ben” diyor bilet alacak orada tabi çığırtkanlar var bağıryolar “Hadi Bursa! Ankara! İstanbul!”. Çığırtkanlar bağıryo, tabi yolcuyla hemen “Gel abi, gel abi!” falan böyle şey yaparlar, şimdi kendi(lerinde) yer olmayınca bile samimi oldukları yazıhanelere yönlendirirler.” (Abdurrahman, 2023).

Binanın taşınması ve âtil kalmasının ardından halk, binanın nasıl değerlendirilebileceği konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. Binanın esnaflara kiralanması, köy otobüslerine tahsis edilmesi, müze yapılması, yıkılıp alışveriş merkezi yapılması, termal otel yapılması, yeşil alan olarak değerlendirilmesi vb. birbirinden farklı pek çok görüş basında ve halk arasında dile getirilmiştir. Bu durum, koruma bağlamının bir başka boyutunu oluşturmaktadır.

Eski otogarın, âtil durumda kalmasının ardından termal otel olarak değerlendirilmesinin dile getirilmesiyle ilgili olarak tespit edilen koruma bağlamını, bir kaynak kişimizin şu ifadesi doğrulamaktadır:

“Oraya çok güzel bir otel olabilirdi, çok güzel termal kaplıca olabilirdi. Yani çok güzel o şekilde değerlendirilebilirdi...” (Nursel, 2022).

Eski otogarın, âtil durumda kalmasının ardından yeşil alan olarak değerlendirilmesinin dile getirilmesiyle ilgili olarak tespit edilen koruma bağlamını, bir kaynak kişimizin şu ifadesi doğrulamaktadır:

“Bize kalırsa, yani, orası daha geniş alan yeşillik kalsın ki nefes alacak yerimiz olsun. Biz, kentli olarak istediğimiz bu...” (Rahmi, 2022).

Asimilasyon: Halk tarafından, eski otogarın yaratım bağlamı ve yaratım niyeti dışında birbirinden farklı pek çok bağlam yaratılmıştır. Otogarın bir vakit geçirme/görüşme mekânı olarak görülmesiyle yaratılan sosyalleşme bağlamı; köyden kente göç sürecinde kişinin şehirle ilk karşılaşması ve şehirde şekillendireceği yaşamı hakkında ilk bilgileri edinmesi durumuyla yaratılan göç bağlamı; otogarda yapılan asker uğurlamalarının yarattığı geçiş ritüeli mekânı bağlamı; laf-söz olur kaygısıyla gizli bir buluşma noktası olarak otogarın seçilmesinin yarattığı gizlilik/korunma bağlamı; otogarda kalan evsizlerin yarattığı barınma bağlamı; haberleşmeyi sağlamak için otogarın kullanılmasının yarattığı haberleşme bağlamı; köyden veya kentten eşya iletme için otogarın kullanılmasının yarattığı eşya iletme bağlamı; otogarın kişiye köyünü veya geçmişini hatırlatmasının yarattığı hatırlatma bağlamı; şehirde yön bulmak için ve buluşma noktası olarak otogar binasının kullanılmasının (bugün de kullanılmakta) yarattığı kent imgesi/nirengi noktası olma bağlamı; eski otogarın bulunduğu bölgenin mahalle (Kurtuluş Mahallesi) veya cadde (Yunus Emre Caddesi) adıyla anılmasından ziyade “eski otogar” adıyla anılmasının yarattığı asimilasyon bağlamı; otogarın temizlik işçilerinin, grevleri

sırasında otogarı bakımsız ve pis bir halde bırakarak yarattığı protesto bağlamı; âtıl durumda kalan otogar binasının evsizler, şarapçılar olarak tabir edilen kişiler tarafından kullanılmasının yarattığı tehlike bağlamı vb. çeşitlendirilebilecek birçok bağlam, asimilasyon bağlamı çerçevesinde değerlendirilebilir. Otogarın yaratma bağlamından oldukça uzak olan bu bağlamlar, halkın maddi kültür ürünleriyle kurduğu etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Eski otogarın, bulunduğu bölgenin adını değiştirmesiyle ilgili olarak tespit edilen asimilasyon bağlamını, bir kaynak kişinin şu ifadesi doğrulamaktadır:

“Hakikaten ora, ne mahallesiydi ki orası? (...) Yok, öyle bilinmiyor, aynen aynen eski otogar...”
(Nursel, 2022).

Eski otogarın, kişilere köyünü veya geçmişini hatırlatmasıyla ilgili olarak tespit edilen hatırlatma bağlamını, bir kaynak kişinin şu ifadesi doğrulamaktadır:

“Tamam, tamam onları hep yaşadık biz, oldu yani gönderirlerdi. Eskiden çok güzellik vardı canım, çok... Bura yapıldığında çok güzellik vardı çok, ben onu çok özleyim ama şimdi imkânımız yok...”
(Celal, 2022).

Eski otogarın, temizlik işçilerinin greviyle ilgili olarak tespit edilen protesto bağlamını, bir kaynak kişinin şu ifadesi doğrulamaktadır:

“Yani o zaman işte bize temizlik yaptırmazlardı işte kendileri de dışardan çöp getirip atarlardı falan falan yani şey yapabilmek için... (...) Yani zaten şimdi şeyinkiler Emekli Sandığı'nın, yani sadece otogarda çalışanlar. Diğer taraflarını bilmem. Yani burlarda birleşip yani o şekilde bir şey yapıyorlardı, eylem yapıyorlardı. Yani baya baya bi eylem, gerekirse kendileri işte biz çöpleri toplasak bile kendileri dağıtırlardı falan yani... Onlarla da baya bi münakaşamız oldu yani. Tamam sen çöpü almıyorsan, hiç olmazsa işte bi kolonun dibine yığıyoruz çöpü adam gelip dağıtarak gidiyo. (...) Yani işte otobüslerin gelceği geçceği yerlere, milletin geçip gelceği yerlere hani o şekilde...” (Mustafa, 2023).

Eskişehir Eski Otogar Binasının Anlam Bağlamı

Yukarıda örneklerini verdiğimiz bağlamların bir kısmı (ticaret, teknoloji, sosyalleşme, protesto, nirengi noktası olma, vb.) eski otogarın içerdiği anlamları kişiye direkt olarak iletirken, bir kısmı (gizli buluşma, köyünü-geçmişini hatırlatma, asker uğurlamaları vb.) kişinin kendi içsel dünyasının ve içsel bağlamlarının yansımaları olarak var olmaktadır.

Eskişehir Eski Otogar Binasının Fiziksel Bağlamı

Fiziksel bağlam; kültürel değişimlerin, maddi kültür ürünlerinde yarattığı fiziksel etkiyi tespit etmek açısından önemlidir. Eski otogar binasının faal olduğu dönemde, zaman zaman binanın fiziksel formunda değişiklikler yapılmış olması, yeni fiziksel bağlamlar yaratmıştır. Eski otogarın formunun, döneme ve ihtiyaçlara göre değiştirilmesiyle ilgili olarak tespit edilen yeni fiziksel bağlamları, bir kaynak kişinin şu ifadesi doğrulamaktadır:

“Gene o dönemlerde 2 katlı otobüs furyası çıktı, insanlar çok özeniyolardı iki katlı otobüse, otobüslere. Bursa'da bazı firmalar otobüsleri kesip üstüne bi kat daha çıkıyolardı, (gülerek) kaçak inşaat yapıyolardı. (...) O furya sırasında bizim o eski otogarın giriş noktasında tak olduğu için iki katlı otobüsler oraya giremiyorlar diye o takı kesmeye kalktılar. O otogarı da Almanlar yapmış meğerse, yaklaşık bir ay falan uğraştılar kesmek için o betonu kesemediler, çok zor uğraştılar. Sonra kestiler ama çok estetik dışı bi şey oldu böyle, iğrenç bi şey. Sanki yukardan bomba atılmış da böyle parçaları yanlarda kalmış gibi oldu.” (Nihat, 2023).

Eskişehir Eski Otogar Binasının Bağlamlarının Bütüncül Olarak Değerlendirilmesi

Mekân, (toprak, bina, köy, şehir, yurt vb.) insanların yaşam biçimlerini etkilemekte ve şekillendirmektedir. Mekânlar incelenerek toplumların yaşam biçimleri ve kültürel birikimleri hakkında önemli verilere ulaşılabilir. Garajlar ve hanlar, Eskişehir'e otogar binası yapılmadan önce köylülerin ve şehirler arası yolculuk yapan yolcuların çeşitli amaçlarla bulunduğu mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Otobüs garajları, çeşitli şehirlere giden otobüslerin kalktığı, farklı şehirlere giden şirketlere ait garajlardır. Dolayısıyla yolcuların şehirler arası yolculukları için birer durak konumundadır. Hanlar, yolcuların konakladığı, ihtiyaçlarını karşıladığı, vakit geçirdiği, halkın ürünlerini (odun, saman vb.) satmak amacıyla uğradığı önemli sosyal, ekonomik ve kültürel işlevleri olan mekânlardır. Eskişehir otogarı yapılmadan önce bölgede bulunan Taş Han, Silistre Hanı, Hacı'nın Hanı, Şakir'in Hanı, İstanbul Pasajı, Eskişehir Pasajı gibi mekânlar kaynak kişilerin ifadelerinden yola çıkılarak tespit edilmiştir. Eskişehir eski otogar binası ise 1963 yılında, hanların ve garajların bulunduğu bölgede inşa edilmiştir.

Otogar binasının, hanlara olan yakınlığının da etkisiyle, hanların çeşitli işlevlerini büyük, modern, düzenli bir binada tek çatı altında toplamış olması halkbilimsel açıdan değerlendirildiğinde; sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel değişimin en önemli göstergelerinden biridir. Bu durum, o dönem sanayileşme ve batılılaşma sürecinde olan Türkiye'de, kentlerin kültürel değişiminin önemli bir yansımasıdır. Otogar binasının, hanların dönüşümünü gerçekleştirdiği unsurları şu ana maddelerde inceleyebiliriz:

Konaklama: Eski otogar binasının yanında inşa edilen Emek Otel, hanların konaklama işlevinin eski otogarda var olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda; hanlara ürün satmak için gelen köylülerin, atıyla-eşeğiyle gelerek hanlarda bir gece konakladıktan sonra ertesi gün yola devam etmesi ancak otogar yapıldıktan sonra köylülerin sabah otobüs ile köyden gelip ürünlerini sattıktan sonra akşam otobüsle köylerine geri dönmeleri, konaklama alışkanlıklarındaki değişimin önemli bir göstergesidir.

Ticaret: Eski otogardaki büfeler, restoranlar, meyhaneler, kahvehaneler, toptancılar, eczane, otogarın kapalı çarşısı, köylülerin eski otogar çevresinde ürünlerini satmaya başlaması ile otogar binası yapılmadan önce hanların sahip olduğu yeme-içme, alışveriş, ticaret, ihtiyaçları karşılama vb. işlevlerin eski otogarda toplandığı görülmektedir.

Sosyal: Eski otogar, içerisindeki işletmeler aracılığıyla, otogar yapılmadan önce hanlarda bulunan ve halkın sosyalleşmesine olanak sağlayan sosyalleşme işlevini kendi üzerinde toplamıştır.

Kültürel: Eski otogarın yapımından önce hanlarda gerçekleştirilen asker uğurlamaları, hacı uğurlamaları vb. kültürel etkinliklerin, eski otogarda gerçekleştirilmeye başlanması, hanların kültürel işlevlerinin eski otogarda toplandığını göstermektedir. Ancak kaynak kişilerin ifadelerinde, hanlara daha önce aşıkların gelip saz çalıp destan söylemesinin yerini eski otogarda sokak müzisyenlerine bıraktığı ifade edilmektedir. Bir kaynak kişimizin şu ifadesi, eski otogarın, söz konusu kültürel değişiminin yaşandığı bir mekân olarak karşımıza çıktığını doğrulamaktadır:

"Otogar daha o zamanlar pek işlek değilken hanlara gelirlerdi, köylüleri eğlendirirlerdi, düğünler olurdu. Mesela o şehirde mahallede düğün oldu mu hemen şeyler cinganeler yetişirdi yani."
(Mehmet, 2023)

Konum: Hanlar genel olarak, o dönem şehirdeki önemli ticari ve sosyal unsurları barındıran Sivrihisar Caddesi ile Yunus Emre Caddesi çevresinde bulunmaktadır. Eski otogar binasının bu iki caddenin kesiştiği noktada konumlandırılması; halkın ve yolcuların sosyal, ticari, kültürel unsurlara erişimini tek çatı altında toplayarak kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla eski otogar, hanların işlevlerini başarılı bir şekilde üstlenmesi bakımından önemli bir konumda inşa edilmiştir. 1994 yılında açılan yeni otogar

binası ise şehir merkezine uzakta bulunan çevre yolu üzerinde konumlandırılmıştır. Bu durumun aksine, Eskişehir eski otogarının yapıldığı dönemde, yer seçimi açısından gözetilen işlev ve unsurların hanların sahip olduğu işlev ve unsurlar ile benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu durum, aynı zamanda Türk toplumunun sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişiminin de önemli bir göstergesidir. Kaynak kişimizin şu ifadesi, otogarın konumunun, Türk toplumunun sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişimleriyle beraber değiştiği tespitini doğrulamaktadır:

“Yani orda ekonomi biraz da ordaki garajın etkisiyle tabi az önce senin de söylediğin gibi o dönemin sosyo-kültürel yapısının daha farklı olması, yani o dönemki kervansarayla bugünkü kervansaray anlayışının farklılaşması sonucunda bugün artık hemen hemen her yerde terminaller şehir dışında atılmış ve tamamen bağımsız bir şekilde şeyden, tamamen soyutlanmış, kent merkezinden soyutlanmış halde.” (Nihat, 2023)

Göç: Özellikle Türkiye'nin sanayileşme ve kentleşme sürecinin yoğunlaştığı 1950 sonrası dönemde köyden kente göç hızlanmıştır. Başta tarımda makineleşmenin artması olmak üzere, “ekili alanların dikili hale gelmesi, eğitimde taşınmalı sistem, yurtdışına göç ve geri dönüşler, yeniden yerleştirme, askerlik, kırdan refah düzeyinin artması, yüksek öğrenim, sezonluk istihdam, evlilik” (Yılmaz, 2007) vb. ekonomik ve kültürel temelli birçok değişim, köyden kente göçün sebeplerindedir. Göçlerin hızlanmasında ise karayollarının gelişimi, şehirler arası ve kent-köy arası ulaşımın kolaylaşması vb. etkenler önemli rol oynamaktadır. Bir kentin giriş kapısı olarak değerlendirilen otogar binası, halkın belleğinde önemli bir geçiş noktası olarak yer almaktadır. Dolayısıyla, uzun yıllar boyunca kervansarayların ve hanların “göç” konusunda bir geçiş noktası olması işlevini artık otogar üstlenmiştir.

Bir kaynak kişimizin şu ifadesi, eski otogarın kent için bir giriş kapısı olmasıyla ilgili tespitimizi doğrulamaktadır:

“Eski Otogar denilince ben o zaman şunu hatırlıyorum, bir kentin giriş kapısı gibi bir şey bu. Yani düşünün, otomobilin bireysel olarak hani insanların elinde çok az olduğu dönemlerde ve kentler arası gidiş gelişin demiryolu ve otobüslere daha insanların bağımlı olduğu yıllar (19)60'lı ve (19)70'li yıllardan söz edecek olursak, kentin bir giriş noktası benim için.” (Rahmi, 2022)

Bir kaynak kişimizin şu ifadesi, eski otogarın göç konusunda önemli bir geçiş noktası olmasıyla ilgili tespitimizi doğrulamaktadır:

“Ben işlev gördüğümü düşünüyorum. Bi de mesela adam daha önceden gelip bi keşif yapıyo, işte yanındaki, işte sağdaki soldaki esnafa soruyo ‘Ben ne yapabilirim? Ne edebilirim?’ Ona göre hareket ediyö yani. Geldiği zaman da ‘Boş kalmıyım.’ diyerekten. (...) Tabi, otogar çevresinden alıyo yani o bilgiyi.” (Mustafa, 2023)

Kara yollarının ve ulaşım teknolojilerinin gelişimiyle beraber Türk halkının zaman yönetimi anlayışının da değişmeye başladığı görülmektedir. Hanlarda birkaç gün gerçekleştirilen konaklama ve molalar eski otogarda karşımıza birkaç saat olarak çıkmaktadır. Teknolojik gelişmeleri takip eden yıllarda bu molalar yarım saat, 15 dakika ve günümüzde 5 dakika gibi sürelerle düşmüştür. Bir kaynak kişimizin şu ifadesi, zaman yönetimiyle ilgili tespitimizi doğrulamaktadır:

“Yani yolcular da şeye bakıyo, ‘Bir an önce yoluma devam ediyim.’ Eskiden molalar yarım saatken 45 dakikayken, molalar 10-15 dakika; bi sigara ve tuvalete kadar iniyo... Dolayısıyla insanlar hani ‘Otogardan çıktım bi de şuraya bakıyım.’ falan demiyor. Eskiden yolculuk saatleri de çok uzundu ama şeyler, mola saatleri de uzundu eskiden. Yani insanlar öyle bugünkü gibi böyle çok fazla koşturmaca içerisinde değildi. ‘Aman işte bi saat erken gideyim de işime bi saat erken bakayım.’ anlayışı yoktu. Şimdi artık, öyle değil artık...” (Nihat, 2023)

Otobüs firmalarının da bu durumu gözeterek yolculuklarını planlıyor olması, zaman yönetimindeki bu değişime dair önemli bir örnektir:

“Müşterilerimiz zamana çok önem veriyor. Tabi ki sağlıklı ve güvenli bir seyahat çok önemli.. Planlanan zamanda... Bir şoförün ya da muavinimizin inisiyatifine bırakmıyoruz biz. Tamam, kaptandır, şofördür, 40-50 kişiyi taşıyor ama kaptan böyle dedi böyle oldu diye bir şey yoktur... Böyle bir şey olamaz, onun kurallarını biz belirleriz. Varış ve kalkış noktalarını, moladaki bekleme sürelerini, neler vereceklerini, yolda nereden indirme ve bindirme yapacaklarını biz belirleriz. Firma olarak kalkıştan önce biz belirleriz. Kanunen zaten durulmayacak yerlerde asla durulmasını plana sokmayız. İsterse 20 kişilik grup olsun. Trafiğin müsaade etmediği yerlerde asla durdurulmaz otobüsümüz.” (akt. Tören & Metin, 2013).

Kaynak kişilerin ifadelerinde, eski otogar binasının taşınmasının ana sebebi olarak *“araç ve trafik problemi”* yer almaktadır. Bölgedeki araç ve trafik problemi ise nüfus artışı ve kentin büyümesi nedeniyle; otogarın şehrin merkezinde kalması, yolcu otobüslerinin şehir giriş-çıkışlarında zorlanması ve trafiği olumsuz etkilemesi, özel araç sayısının artması vb. sebeplerden kaynaklanmaktadır. Ancak, bu sebeplerden başlıcası özel araç sayısının artmasıdır. O dönem, otomotiv firmalarının seri üretime geçmesi -özellikle TOFAŞ Murat Serisi-, (TOFAŞ, 2023) ithalatın artması ile otomobiller, halkın ulaşabileceği ve kullanabileceği bir konuma ulaşmıştır. İstatistiklerde 1966 yılında Türkiye’deki toplam otomobil sayısı 91.469 iken otogarın taşındığı 1994 yılında bu sayının 2.861.640 (TÜİK, 2023) olduğu görülmektedir. Ülke çapındaki bu artış Eskişehir’e de yansımış ve kaynak kişilerin ifadelerine göre 1980’li yıllarda Yunus Emre Caddesi’ni etkilemeye başlamıştır. Sefer sayıları artan, mola süreleri kısalan otobüsler eski otogar binasına ulaşmak için şehir merkezine girmek zorunda kalmakta ve caddedeki olumsuz etkiyi daha da arttırmaktaydı. Bu durumda eski otogar binasının taşınması artık bir istek değil zorunluluk haline gelmiştir. Türkiye’nin sosyo-ekonomik değişimi, eski otogar binasını dolaylı olarak etkilemiştir. Bir kaynak kişimizin şu ifadesi, özel araç sayısının artmasının eski otogar ve Eskişehir’e etkisiyle ilgili tespitlerimizi doğrulamaktadır:

“Buna girdik, işte Türkiye yatırımlar almaya başladı, ithalat kapıları açıldı, araçlar gelmeye başladılar. Araç fiyatları ucuzladı mesela, bu önemli bir kriterdir. Yani, benim sana bahsettiğim yıllarda, o Murat 124 dediğin araba bir ev parasıydı, inanabiliyor musun? Bir ev parasına bir Murat 124 alabiliyordun. (...) Ha n’oldu? Tabii, şunu da ekleyeyim; oradan fiyatlar aşağıya inmeye başladı zaman içerisinde. Fiyatlar aşağıya inince; insanların ürüne ulaşmaları kolaylaştı, arabayı almaları kolaylaştı ve bir sürü insan araba almaya başladı. E bankalarda kredi imkanları arttı vesaire araba, araba, araba oldu... Ve zamanında problem olmayan o trafik, problem olmaya başladı. Bu da Selami Vardar dönemine (1989-1994) denk geliyor, Selami Vardar o zaman işte SHP’li, SHP’li bir belediye başkanı, herhâlde öyleydi...” (Kemal, 2022).

Ancak otomobiller konusundaki bu değişim sadece sosyo-ekonomik bir değişim olarak değerlendirilmemelidir. 1970’li yıllara kadar otomobil sahibi olmak, zengin zümreye ait lüks bir durumdur. Türk halkının otomobile ulaşım imkanlarının geç olgunlaşması, otomobil sahibi olmanın bir statü göstergesi olarak algılanması, otomobilin edebiyat ve sinema gibi alanlarda otomobilin özel bir yeri olması (Güneş, 2012) otomobillere olan ilgiyi arttırmaktadır. Bu bağlamda otomobiller; üst tabakaya aitlik, zenginlik ve statü göstergesi olarak gizli işlev taşımaktadır. Dolayısıyla, eski otogar binasının trafik açısından sorun yaratıyor olmasının gizli bir nedeni de Türk halkında otomobil sahibi olmakla ilgili sosyo-kültürel bir algının var olmasıdır.

Sonuç

Kültür ve mekân, insanlık tarihi boyunca birbirini tamamlayan, değiştirip-dönüştüren bir ilişki içinde bulunmuştur. Sanayi devrimi sonrası nüfus ve yerleşim alanı bakımından hızla büyüyen kentler, kültür-mekân ilişkisinin birbirlerine etkisinin açık bir şekilde gözlemlenebildiği mekânlardır. Özellikle sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişimler, devrimler, savaşlar, teknolojik ilerlemeler, göçler vb.

unsurlar kültür-kent ilişkisinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu etki, kentlerde bulunan ve özellikle halkın kullanımına açık olan mekânlarda/yapılarda açık bir şekilde görülmektedir.

Halkbilimi disiplini, araştırmalarında özellikle “*insan*” ve “*insanın yaşadığı kültürel unsurlar*” üzerine yoğunlaşmaktadır. Halkbilimi; başta sözlü kültür, sözlü tarih, maddi kültür vb. çeşitli kültürel araştırma alanları olmak üzere birçok disiplinin kesiştiği konumda bulunmaktadır. Kültüre ve insana yönelik çeşitli araştırma yöntemleri ve kuramsal yaklaşımlar geliştiren halkbiliminin araştırma alanlarından biri de kentler ve kent folklorudur. Kent folkloruna özgü unsurlar, kentlerde bulunan yapılar/mekânlar ile etkileşim halindedir. Amerikalı halkbilimci Henry Glassie’nin maddi kültür ürünlerini araştırma ve değerlendirme yöntemini Eskişehir’deki eski otogar binasına uygularken, insanın (kaynak kişiler) taşıdığı kültürel unsurlar aracılığıyla yaratılan sözlü kültür, sözlü tarih gibi kavramlardan yararlanmıştı. Eski otogar binasının kültürle ilişkisi incelenirken; binanın açılış tarihi, işlevi, malzemesi, formu, mühendisliği vb. yazılı kaynaklarda bulunan verilerin yanı sıra kaynak kişilerin ifadeleri çalışmamıza büyük oranda ışık tutmuştur. Bu durum, Glassie’nin tarih araştırmalarına yaklaşımının doğruluğunu kanıtlamaktadır.

Eskişehir eski otogar binası, Batılılaşan ve sanayileşen Türkiye’nin toplumda yarattığı sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik değişimlerin birinci dereceden tanığı konumundadır. Aynı zamanda, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişimlerde de etkili bir rol oynamaktadır. Eski otogar binası Henry Glassie’nin geliştirdiği araştırma yöntemi çerçevesinde incelendiğinde, kültürün izlerini üzerinde taşıyan ve kültür üzerinde çeşitli bağlamlar aracılığıyla iz bırakan bir maddi kültür ürünü olması bakımından oldukça değerli bir kaynaktır. Türkiye’nin çeşitli kentlerinde bulunan ve insan-kültür ilişkisini üzerinde taşıyan Eskişehir eski otogarı benzeri yapıların, bir maddi kültür ürünü olarak halkbilimsel araştırma ve değerlendirme yöntemleriyle ele alınması; kültürümüzü, kültürümüzün değişim/gelişim süreçlerini tespit edebilmemiz açısından oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Abdurrahman, Bilge.Elazığ. 71. Yüksek Okul/Emekli. (13 Şubat 2023 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Ahmet, Ataç. Eskişehir. 15.08.1946/77. Yüksek Okul/Dış Hekimi (31 Kasım 2022 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Ali Rıza, Saltık. Eskişehir. 66. Lisans/Bürokrat-Sanatçı. (22 Eylül 2022 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Aliş Sadi, Gezer. 01.01.1950/73. İlkokul/Çiftçi-Otobüs Şoförü. (31 Ocak 2023 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Celal, Karataş. Eskişehir. 96. İlkokul/Çiftçi. (3 Şubat 2023 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Çobanoğlu, Özkul. (2005). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Glassie, Henry. (1999). Material Culture. Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
- Güneş, Serkan. (2012). Türk Toplumunu ve Otomobil. SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 25, 213-230.
- İbrahim Yaşar, Dedelek. Eskişehir. 73. Yüksek Okul/Mimar-Eski Bakan-Eski Milletvekili. (6 Aralık 2022 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Kemal Tunga, Çağlayan. Eskişehir. 51. Lisans/Mimar. (12 Kasım 2022 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)

- Mehmet Zeki, Görür. Eskişehir. 15.02.1948/75. İlkokul/Çiftçi-Eski Muhtar. (27 Mayıs 2023 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Mustafa, Görür. Eskişehir. 06.07.1971/52. Ortaokul. (21 Ağustos 2023 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Necdet, Yurdaer. Eskişehir. 76. İlkokul/Emekli. (13 Ekim 2022 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Nihat, Yurdaer. Eskişehir. 53. Lisans/Mühendis. (8 Nisan 2023 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Nursel, Yurdaer. Eskişehir. 70. İlkokul/Emekli. (13 Ekim 2022 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- Pamukcu, Adnan. 2021. Bursa Kapalı Çarşı ve Hanlar Bölgesi Folkloru. Yayınlanmış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Rahmi, Emeç. Eskişehir. 64. Lise/Gazeteci. (29 Eylül 2022 tarihinde Eskişehir’de yapılmış olan bu derleme Doğan Bekir BİLGE’nin şahsi arşivindedir.)
- TOFAŞ. 7 Eylül 2023 tarihinde <https://www.tofas.com.tr/Hakkimizda/Tarihce> adresinden erişildi.
- Tören, Emrullah & Metin, T. Can. (2013). İsmail Ayaz Otobüs İşletmesi (Nazmi Koza, Ed.). Düünden Bugüne Eskişehir’deki 14 İşletmenin Öyküsü (ss. 127-142). Eskişehir.
- TÜİK. 2 Eylül 2023 tarihinde <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=Ulastirma-ve-Haberlesme-112> adresinden erişildi.
- Yetgin, Duygu & Yılmaz, Aysel. (2013). Emek Otel (Nazmi Kozak, Ed.). Düünden Bugüne Eskişehir’deki 14 İşletmenin Öyküsü (ss. 59-73). Eskişehir.
- Yılmaz, Cevdet. (2007). Türkiye’de Kırdan Kente Göç Sürecinde Etkili Olan Faktörlerden Biri; Evlilik Yoluyla Göç. Uluslararası Göç ve Kadın Sempozyumu Bildirileri, içinde (ss. 221-232). İstanbul.

Ekler



Görsel-1: “OTOGAR 29 Ekim’de AÇILIYOR” başlıklı gazete haberi. (Sakarya Gazetesi, 25 Ekim 1963)



Görsel-2: “Otogar Taşınıyor” başlıklı gazete haberi. (Sakarya Gazetesi, 25 Mart 1994)

GAZNELİLERDE İÇECEK KÜLTÜRÜ

Eda GEYİK

Doktora öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü,
Kastamonu/TÜRKİYE, byk.eda@gmail.com

Özet

İlk Müslüman Türk devletlerinden olan Gazneliler Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan coğrafyalarında hüküm sürmüşlerdir. Bu coğrafi çeşitlilik ve etnik farklılık Gazneli Devleti'nde içecek kültürünün de şekillenmesinde ve çeşitlenmesinde büyük bir rol oynamıştır. M.S. 963-1186 yılları arasında hüküm süren Gaznelilerde İslamiyet öncesi dönemdeki içecek kültürünün, İslamiyet'in kabulü ve genişleyen coğrafi sınırları ile nasıl bir değişme uğradığı Türk kültür tarihi açısından son derece önemlidir. Özellikle İslamiyet öncesinde Türklerde alkollü içeceklerin üretim ve tüketimi mevcut iken, İslamiyet'in kabulü ile bu geleneksel yaşam tarzına aynı şekilde devam edip edilmediğinin cevabı, Türklerin İslam dinine bakışı ve yorumlama biçimini gösterecektir. Türk kültür tarihinin önemli bir konusu olan içecekler Müslüman bir Türk devleti tarafından ve çeşitli etnik ve kültürel bir coğrafyada yayılan Gaznelileri oldukça farklı kılmaktadır. Gazneliler döneminin ana kaynakları olan Tarih-i Beyhakî, Tarih-i Utbî (Tarih-i Yemîni) Gaznelilerde içecek kültürünü ortaya koyabilmek için faydalanılabilecek eserlerdendir. Bunun yanı sıra genel bir tarih kitabı olmasına rağmen Türk tarihini özel bir bölüm ile anlatan Gerdîzi'nin Zeynü'l-Ahbâr'ı da Gaznelilerde içecek kültürünün gelişimini takip edebilmek ve Türk düşünce biçimindeki değişimi izleyebilmek açısından istifade edilecektir. Aynı zamanda sınırdaşı olan Büyük Selçuklular, Karahanlılar, Oğuz Yabgu Devleti ve Sâmânîler ile kurdukları ilişkiler de Gaznelilerde içecek kültürünün şekillenmesinde etkili olup olmadığı sorusu üzerinde durulacak ve çağdaşı olan devletlerin eserlerinde de Gaznelilerin içecek kültürüne ait bilgiler aranacaktır. Elbette saray tarihçilerinin kaleme aldığı eserlerin daha çok saray ve erkânı hakkında bilgiler verdiği, halkın düşüncesini ifade etmekten çoğunlukla uzak olduğu hatırdâ tutulmalıdır. İçecek kültürünü yansıtan en iyi unsurlardan bir tanesi de içecek eşyalarıdır. İçecek eşyalarının çeşitliliği, özel anlamlar taşıyıp taşımadığı, onların yapı malzemesine dair pek çok bilgi ile bir toplumun içecek kültürü hakkında bilgi edinilebilmektedir. Bu çalışmada da içecek eşyalarının varlığı, statüsü, taşıdığı anlamlar irdelenecek ve Gaznelilerde içecek kültürüne işaret eden noktalara değinilecektir. Çalışma boyunca Gazneli vekâyinâmeleri ile Gazneli tarihini ele alan ana kaynakların taranması ile elde edilecek bilgiler mukayese yolu ile ele alınacaktır. Öte yandan Gaznelilerin yaşam biçimlerinin konar göçer bozkır kültüründen farklı oluşu, onların yerleşik yaşam biçimini sürdürmeleri ve vârisi oldukları Sâmânîlerin devletin her kademesine sirayet eden etkisi, etkin Fars kültürü gibi hususların onların içecek kültürünü ne derece etkilediği açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazneliler, İçecek kültürü, Türklerde içecek.

Abstract

Ghaznavids, one of the first Muslim Turkish states, ruled over Khorasan, Afghanistan and Northern India. This geographical diversity and ethnic difference played a major role in shaping and diversifying the beverage culture in the Ghaznavid State. M.S. How the pre-Islamic beverage culture of the Ghaznavids, who ruled between 963 and 1186, changed with the acceptance of Islam and expanding geographical borders is extremely important for Turkish cultural history. While there was production and consumption of alcoholic beverages among the Turks especially before Islam, the answer to whether this traditional lifestyle was continued in the same way after the adoption of Islam will show the Turks' view and interpretation of the Islamic religion. Beverages, which are an important subject of Turkish cultural history, make the Ghaznavids, who were spread by a Muslim Turkish state and in a diverse ethnic and cultural geography, very different. The main sources of the Ghaznavid period, Tarih-i Beyhakî, Tarih-i Utbî (Tarih-i Yemîni), are among the works that can be used to reveal the beverage culture of the Ghaznavids. In addition, Gerdîzi's Zeynü'l-Ahbâr, which describes Turkish history with a special section, although it is a general history book, will also be used to follow the development of beverage culture in the

Ghaznavids and to monitor the change in the Turkish way of thinking. At the same time, the question of whether their relations with the neighboring Great Seljuks, Karakhanids, Oghuz Yabgu State and Samanids were effective in shaping the beverage culture of the Ghaznavids will be emphasized, and information about the beverage culture of the Ghaznavids will be sought in the works of their contemporary states. Of course, it should be kept in mind that the works written by palace historians mostly provide information about the palace and its officials, and are often far from expressing the thoughts of the people. One of the best elements that reflect the beverage culture is the beverage items. Information about the beverage culture of a society can be obtained through a lot of information about the variety of beverage items, whether they carry special meanings, and their construction materials. In this study, the existence, status and meanings of beverage items will be examined and the points indicating the beverage culture of the Ghaznavids will be touched upon. Throughout the study, the information obtained by scanning the Ghaznavid chronicles and the main sources dealing with the history of Ghazni will be discussed through comparison. On the other hand, it will be tried to explain to what extent issues such as the difference of the lifestyle of the Ghaznavids from the nomadic steppe culture, their continued sedentary lifestyle, the influence of the Samanids they inherited from all levels of the state, and the active Persian culture affected their beverage culture.

Keywords: Ghaznavids, Beverage culture, Beverage in Turks.

Giriş

İlk Türk İslam devletlerinden biri olarak anılan Gazneliler ilk olarak Alptegin zamanında Sâmânîlere bağlı iken zaman içinde güçlenerek Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan sınırlarına kadar yayılmıştır. Alptegin'in Sâmânîlerin hassa ordusunda ve devlet idaresinde söz sahibi olması onun kendi devletini kurmasında da etken olmuştur (Nuhoğlu, 2013: 92). 963 yılında bağımsızlığını kazanan ve Gazne şehrinde devletin temelini atan Sebüktegin, devletin yapısını babadan oğula geçen bir hanedan sistemine çevirmiştir (Merçil, 1996: 481). Gaznelilerin gerçek kurucusu olarak kabul edilen Sebüktegin döneminde Doğu Afganistan'ın Zâbülistan bölgesine kadar yayılan Gaznelilerin artık Sâmânîlerin iç siyasetinde söz sahibi olacak kadar güçlenmiş oldukları görülmektedir (Merçil, 1996: 481). Özellikle Sâmânîlerin hem Gaznelilerce hem de Karahanlılarca iki taraftan sıkıştırılması ile zayıflaması ve nihayet Karahanlıların eliyle yıkılması sonucunda Gazneliler de tam bağımsız olmuşlardır (Merçil, 2003: 363). Diğer taraftan Sultan Mahmud İslam'ın Hindistan coğrafyasında yayılmasında büyük bir rol üstlenmiştir. Aynı zamanda Hindistan'a yaptığı gazalar onun Sultan unvanını almasında etkili olmuştur (Okudan, 2020: 81). Sultan Mesud döneminin sonlarına doğru ise Selçuklular ile girdikleri mücadeleler ve Dandanakan Savaşı'ndaki mağlubiyetleri devletin zayıflamasına ve bir süre sonra merkezin Gazne'den Lahor'a taşınmasına neden olmuştur (Beyhakî, 2022: 628). Hindistan'da bir müddet daha hüküm sürmeyi başaran Gazneliler, 1186 yılında Selçuklularda yaşanan otorite boşluğunun Gazneliler üzerindeki olumsuz yansımaları fırsat bilen Gürîler tarafından tarih sahnesinden silinmişlerdir (Merçil, 1996: 484; Nuhoğlu, 2013: 93). Gazneliler her ne kadar Türk kökenli bir devlet olsa da devletin siyasi ve kültürel teşekkülünde Sâmânîlerden ve buldukları coğrafyanın kültüründen etkilenmiş oldukları görülmektedir. Özellikle Gaznelilerin yayılmacı politikası çerçevesinde kozmopolit bir yapı kazanması ve Fars gelenek ve kültürünün baskın karakteri altında kalması onların kültür yaşamında çeşitli inanç ve yaşayış biçimlerinin gelişmesinde etkili olmuştur.

Türk kültür tarihinin önemli bir parçasını oluşturan içecekler, sadece bir milletin tüketimi için tasarruf ettiği ürünler değildir. Sosyalleşme, tören ve bayramları kutlama gibi bir çeşit iletişim anlamını da muhteva etmektedir. Bulduğu coğrafyanın üstün etkisi ile birlikte toplumun sahip olduğu inançlar da bir yöredeki içecek kültürünün belirlenmesinde ve ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bir Türk devleti olmasının yanı sıra Sâmânîlerin ve İran kültürünün yoğun bir etkisi altında kurulan Gazneli Devleti'nde de içecekler bundan nasibini almıştır. Gaznelilerde içecek kültürüne dair çeşitli kaynaklarda yer alan ifadeler bize dönemin yaşam biçiminde, kültürel faaliyetlerde ve sosyal yaşamda içeceklerin ne gibi bir yer tuttuğunu göstermektedir. İslamiyet öncesi dönemden itibaren yoğun bir şekilde tüketilen alkollü içecekler, İslam ile yeni bir biçim kazanan Türklerde her ne kadar içkinin ve

şarabın haram olması bilinmesine rağmen yoğun bir şekilde tüketildiği gözlemlenmektedir (Ergin, 2013: 24, 27, 33, 91; Yusuf Has Hâcib, 1996: 178-179, 213, 239-242). Elbette Gaznelilerin konar göçer bozkır kültüründen uzak oluşu, Horasan'dan Kuzey Hindistan'a kadar uzanan toprakları ve halkın etnik kökenindeki çeşitlilik özgün bir Gazneli kültürünün doğmasını sağlamıştır.

Vekâyinâmelerde İçecek ve İçecek Eşyalarına Dair Kayıtlar

Gazneli vakayinameleri *Beyhakî Tarihi*, *Tarih-i Yemîni* ve *Zeynü'l-Ahbar* incelendiğinde içeceklere dair pek çok ayrıntı ile karşılaşılmaktadır. Müelliflerin gözlemlerini paylaşma gereği sundukları içecekler arasında sıklıkla şarap yer almakta bununla birlikte şerbet ve su ifadeleri de bulunmaktadır. Gaznelilerde şerbetlerin hazırlanmasından ve sunulmasından sorumlu olan bir şerbetçi ya da şerbetdarların var olduğu bilinmektedir. Örneğin, Hâcib Begtoğdu'nun şerbetçisinin buz ve kar getirmek için orman kenarındaki bir köye gittiğine ve orada yaşanan bazı sıkıntılara dair ifadeler vardır (Beyhakî, 2022: 429). Bununla birlikte Gazneli vekâyinâmeleri boyunca bu şerbetlerin cinsi ve çeşitliliği konusunda bilgi sahibi olunamamaktadır. *Beyhakî Tarihi*'nde, 15 Ramazan 429 (21 Haziran 1038) tarihinde “*Emir bugünün ikindi namazında huzur için izin vermedi ve iftar için saraydan çıkmadı. Bugün kendisinin bir şerbetle oruç açtığını ve hiç yemek yemediğini söylediler.*” ifadesi yer almaktadır (Beyhakî, 2022: 510). Her ne kadar tüketilen şerbetin içeriği bilinmese de Ramazan aylarında şarabın yasak olması nedeniyle şerbetli içeceklerin tüketimine yöneldiklerini söylemek mümkündür.

Bunun dışında Sultan Mahmud'un Selçuklu Arslan Yabgu'yu bir tehdit olarak görmesi sonucunda onu Kâlencer Kalesi'ne hapsetmesi ve yedi yıl sonra ise Arslan Yabgu'nun orada zehirli şerbet ile öldürülmesi (Reşîdü'd-dîn Fazlullâh, 2014: 59) yine Gaznelilerde şerbet kültürünün varlığına işaret etmesi bakımından kayda değerdir. Her ne kadar Gazneli tarihi içerisinde de zehir içerek ölen şahıslardan bahsedilse de (Beyhakî, 2022: 310; Mîrhând, 2021: 75) bu zehirlerin içeriği ve sıvılık dereceleri bilinmediği gibi şerbet içerisinde veya da başka bir içecek ile tüketilip tüketilmediği kesinlik içermediğinden dolayı zehir ile ilgili olan ifadeler içecek kategorisine dahil edilmemiştir.

Gazneli vekâyinâmelerinde şerbet dışında bir de içecek olarak su ile karşılaşılmaktadır ki onunla ilgili ifadeler de son derece sınırlıdır. Sultan Mesud'un Selçuklularla giriştiği Dandanakan mücadelesinde kuşluk vakti Dandanakan hisarına ulaştıkları sırada Sultan Mesud'un burada su istediği ve pek çok kimsenin de kale duvarından aşağıdakilere testiler ile su uzattığı bilgisi verilmektedir (Beyhakî, 2022: 589). Yine Ebu'l-Fazl Beyhakî'nin kendisi, Bu'l-Hasan-i Kerecî'ye ölmeden önce bir testi su verdiğine dair paylaştığı bilgi, vekâyinâmelerde su ile ilgili geçen kayıtlardan bir diğeridir (Beyhakî, 2022: 593). Bunun dışında içecek eşyalarından biri olarak anabileceğimiz testi dışında özellikle çobanların boyunlarında taşıdıkları su kırbaşı bulunmaktadır (Beyhakî, 2022: 151; 211). Elbette burada müverrihlerin dikkatlerini çeken ayrıntıları paylaşma gereği duymaları ve suyun sıradanlığı göz önüne alındığında su ile ilgili kayıtların azlığı son derece anlaşılabilir bir durumdur.

Bir içecek olarak şarap ile ilgili olarak ise oldukça fazla kayıt bulunmaktadır. Bunlar ile alakalı kayıtlar aşağıda ayrıntılı bahsedilecek olup burada daha çok genel bilgiler üzerinde durulacaktır. Gazneli vekâyinâmeler arasında içecekler ve özellikle şarap hakkında en ayrıntılı bilgi sunan Beyhakî *Tarihi*'dir. Ancak Beyhakî *Tarihi*'nde de alkollü içecekler şarap olarak tanımlanmış, sınırlı sayıda ise şarabın durumu hakkında bilgiler bulunabilmiştir. Beyhakî, sâkilerden Tuğrul'un lâl renkli bir esvap giydiğini ve yine elinde renkli bir şarap tuttuğunu beyan etmektedir (Beyhakî, 2022: 236) ki burada bahsi geçen şarabın türü ya da cinsi hakkında bilgi sahibi olunamamaktadır.

Yine elçilerin karşılandığı bir ziyafet sırasında portakal, hurma, turunç, üzüm gibi çeşitli meyveler ile donatılmış sofrada horozun gözleri gibi parlak şaraplar ikram edildiği bilgisine ulaşılmaktadır (Reynolds, 1858: 374-375). Ancak burada da ne tür bir şaraptan bahsedildiği anlaşılabilir değildir.

Gaznelilerdeki şarap türleri hakkında edinebilen bir diğer bilgi ise Utbî'nin Tarih-i Yemîni'sinde geçen Buğracık'ın Tâhir ile olan karşılaşmasında Buğracık'ın çok fazla erguvan şarabı (mey-i erguvânî) içmesi ve sarhoş olmasından kaynaklı olarak Tâhir'e yenilmesini anlattığı bölümde yer alır (Samedoğlu, 2022: 50; Reynolds, 1858: 278). Ancak belirtmek gerekir ki Reynolds'ın çevirisinde sadece şarap anlamına gelen *wine* ifadesi verilmiş olup Samedoğlu'nun çevirisini yapmış olduğu Tarih-i Yemîni'nin Gazneli Mahmud kısmında ifade etmiş olduğu *mey şarabı* sözcüğü bulunmamıştır. Ebu El-Şeref Nasuh'un tercüme ve notlarından olan çalışması incelendiğinde ise mey-i erguvanî sözcüğü açık biçimde yer almaktadır (Utbî, 1206: 154).

Yine Beyhakî'de geçen kabak şarabı (كدو شراب) da (Beyhakî, 1383: 561; Beyhakî, 2022: 563-564) şarap cinsleri hakkında haberdar eden bir diğer bilgidir. Her ne kadar bunun bir tür şarap olduğu yönünde fikir verse de modern şarap üretiminde bal kabağından elde edilen ve içerisine bal, zencefil, misket limonu gibi çeşitli ürünler eklenerek farklı türler elde edilen kabak şarabının, Beyhakî Tarihi'nde yer alan kabak şarabı ile aynı olup olmadığı konusunda bir kesinlik yoktur. Öte yandan Hicabi Kırlangıç, eserin dipnot kısmında kabak şarabının bilinen bir şarap olmadığı sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından ihtilafa düşüldüğünü ifade etmiştir (Beyhakî, 2022: 563-564). Bununla birlikte kabak şarabı olarak verilen ifadenin kedû olarak bilinen bal kabağının içinin oyularak bir şarap kabı haline getirilmesi kastediliyor olması muhtemeldir.

Ayrıca Beyhakî'de nebiz ismi de zikredilmiş olup bunun hakkında daha fazla ayrıntı verilmemiştir (Beyhakî, 2022: 563).

Sadece içecek isimleri değil aynı zamanda içecek eşyaları da bir toplumun içecek kültürüne dair çeşitli fikirler verebilir. Gaznelilerde içecekler arasında şarabın özel bir yeri olması ve çeşitli kutlama, tören ve bayramlarda tüketilmesi ve bunlar için kullanılan eşyalar ve gösterilen ehemmiyet de dikkat çekmektedir. Öyle ki Gazneli tarihinde nikah hediyesi olarak incilerle süslenmiş şarap kadehlerinin (iki adet kadeh) gönderildiği bilinmektedir (Beyhakî, 2022: 203). Aynı zamanda Horasan sahib-divanı Ebu'l-Fazl-ı Sûri, Sultan Mesud'a hediye olarak beş yüz yük eşya getirmiş ve bunlar ile birlikte pek çok yiyecek ve şaraplar da hediye etmiştir (Beyhakî, 2022: 381).

Bunun dışında şarapların muhafazası için şarap mahzenlerinin ve şaraphanelerin olduğu bilinmekle birlikte (Reynolds, 1858: 95; Beyhakî, 2022: 499) yine çeşitli şarap şişeleri hakkında da kısıtlı da olsa bilgiler mevcuttur (Reynolds: 1858, 36, 510). Bunlardan Bağdat şişelerinin nakışlı ve kabartmalı olanlarının bilgisini Beyhakî vermektedir (Beyhakî, 2022: 575).

Şarap içiminde kullanılan eşyalar arasında satginler de son derece dikkat çekicidir. Kase şeklindeki büyük kadehler olan satginler özellikle gül mevsimlerinde kullanılmıştır. Hatta Sultan Mahmud zamanında Hâce-i Bozorg "Gül vakti satgin ile içmek şarttır. Çünkü gül (gül-i sadberk) kırk günlük bir misafirdir, hususıyla böyle bir gül ki bundan daha güzel renkli ve kokulu bir gül olamaz." diyerek gül mevsimlerinde şarap içmenin ve bu zamanlarda kadeh olarak satginlerin tercih edilmesinin önemini dile getirmiştir (Beyhakî, 2022: 311). Aynı zamanda burada şarabın, gülün geçici yaşamıyla kendi uzun yaşamı arasında bir karşıtlık kurduğu görülür. Böylece gülün yeni, şarabın ise eski olması ve eskidikçe daha da lezzetli hale geldiği vurgulanmış olabilir (Attarmousavi, 2020: 12).

Beyhakî'nin bildirdiğine göre her satgin, yarım batman (menn) dir (Beyhakî, 2022: 625). Bahsi geçen ağırlık ölçüsünün zaman ve döneme göre değişiklik gösterdiği bilinmekle birlikte bu konuda Walther Hinz'e göre 1 menn Taberistan, Gürgen, Rey bölgelerinde 1920 grama tekabül etmektedir (Hinz, 1990: 21; Kallek, 1992: 199; Marcinkowski, 2003: 24-25). Bu da her satginin 960 gram yani yaklaşık bir litrelik bir şarap aldığını göstermektedir. Yine Beyhakî de geçen ifadelerle göre Bağ-i Firûze'de şarap keyfi yapmak için pek çok şarap ve gerekli malzemelerin buraya getirildiği ve iç sarayın ortasına elli sürahi ve satginlerin konulduğundan bahsedilmektedir. Sultan Mesud burada hizmetçilerine "Adaleti gözetin, satginler eşit olsun, kimseye haksızlık olmasın" diyerek (Beyhakî, 2022: 625) satginler

arasındaki ölçü farklılığına da bir anlamda dikkat çekmiştir. Aynı zamanda satginlerin eşitliği içki meclisinde bulunan âyân ve eşraf arasında dargınlık olmayacak bir biçimde ortamdan keyif alınması da önemsenmiştir.

İlginçtir ki Sultan Mesud, Bağ-i Firûze'deki bu eğlencede Hâce Abdürrezzak ile birlikte çok miktarda satgin ile şarap içmiştir. Nitekim Hâce'nin on sekiz satgin şarap içtikten sonra kalkmak için izin istediğini belirten Beyhakî, Sultan Mesud'un o gittikten sonra yirmi yedi tane yarım batmanlık satgin şarap içtiğinden ancak bir satgin bile şarap içmemiş gibi hiç sarhoş olmadığından ve hatta su ve leğen isteyerek abdest alıp öğle ve ikinci namazlarını kıldığından bahseder (Beyhakî, 2022: 625).

Yine büyük kadehler ile de şarapların içildiğine dair de ifadeler vardır (Beyhakî, 2022: 256). Şarap içmek için kullanılan kadehlere dair bir diğer bilgi ise kadehlerin gümüş ve altından yapılmış olması ile ilgilidir (Beyhakî, 2022: 359). Elbette ki gümüş ve altından yapılmış kadehler aynı zamanda bir zenginlik ve soyluluk işareti taşımaktadır.

Ayrıca şarapların sunulmasından sorumlu olan sâkiler, hazırlanması ile yükümlü olan şarapdarlar da Gazneliler için oldukça önemli olmuş ve özellikle sâkilere çok kıymet vermişlerdir. Beyhakî sâkiler hakkında onların hassa köleleri arasına katılıp özel olarak yetiştirildiğinden bahsetmektedir. Gazneliler tarihinde Ayaz, Tuğrul, Nuştegin gibi hükümdarların çokça kıymet verdikleri hususi sâkileri olmuştur ki Sultan Mahmud'un yedi sekiz hususi sâkisi olduğu ifade edilmektedir (Beyhakî, 2022: 236). Sâkilerin güzel bir yüze sahip olması aranan özelliklerden olup sâkilerden Nuştegin'in yüz bin dilbere bedel olduğu ve onun gibi güzel ve yüzü makbul bir insanın görülmediğini söylenmiştir (Beyhakî, 2022: 378-379). İçkilerin sunulmasından sorumlu kişilerin güzel bir yüz ve güler yüze sahip olmasının arzu edilmesi Kutadgu Bilig'de de içkici başının görevleri arasında sayılmaktadır (Yusuf Has Hâcib, 1996: 241). Öyle görülüyor ki sâkilerin sahip oldukları güzel yüz ile şarapları sunmaları içki meclislerinin keyifli ortamına şenlik ve renk katmaktadır.

Gaznelilerde Sofra Âdâbında Şarabın Yeri ve Şarap Âdâbı

Gazneli topraklarında sofra adabında şarabın yerini göstermek açısından Keykavus tarafından kaleme alınmış olan Kâbusnâme herhalde en önemli kaynaklardan birini oluşturur. Eserinin on birinci bölümünde yer vermiş olduğu şarap içmenin terbiyesi ve yolu, büyükler tarafından şarap içmenin âdâbını oluşturan kurallara ve bunun nasihatine değinir. Yine eserin on ikinci bölümünde de yemek sofralarında yer alan şarabın halini anlatır. Keykavus, her ne kadar günah olduğunu ve halk nazarında şarap içmenin kötü bir tavır olduğunu ifade etse de gençlik ve şarap arkadaşlığının kişiyi şarap içmeye meylettirdiğini, o halde de şarabı belli bir âdâp ve kural çerçevesinde içilmesi gerektiğini nasihat eder (Mercimek Ahmed, 1973: 161).

Verdiği bazı örnekler sadece şarap değil aynı zamanda diğer içecekler konusunda da ufak tefek bilgi kıvrımlarına ulaşılmasını da sağlamaktadır. Her ne kadar Sultanov'un çevirisinde şerbet ifadesine rastlanılmasa da Mercimek Ahmed şerbetten de bahseder. Örneğin Mercimek Ahmed, yemekten sonra susuzluğunu gidermek için üç kere beklemesini ifade eder ki yemeğin sindirilmeden ne su ne şerbet ne de şarap içilmesinin doğru olacağını bildirir. Ancak Mercimek Ahmed'in çevirisinde şerbete dair daha fazla ayrıntı verilmemiştir.

Bununla birlikte Kâbusnâme'de her ne kadar daha fazla diğer içecekler hakkında bilgi sahibi olunamasa da şarap içmenin âdâbı üzerinde önemle durulmuştur. Özellikle şarabın hem fiziksel manada verebileceği zararlardan hem de halk nazarında kötü bir izlenim bırakmaması için nasihatler verir. Kâbusnâme'de sıklıkla halkın şarap içmeyi tasvip etmediği, sarhoş gezenlerden hoşlanmadığı bilgisi ile karşı karşıya gelmektedir. Özellikle oğluna vermiş olduğu bu nasihatlerde *halk senin ayıbını görmez* diyerek şarap içmenin ve sarhoş olmanın toplum nazarından bir ayıp olarak görüldüğü bilgisine ulaşılır. Nitekim şarap içilecekse de Keykavus bunun ikinci vaktinden sonra yapılmasını

tavsiye eder ki böylece kişi akşama doğru ancak sarhoş olur ve gecenin örtüsü onun halkın önünde sarhoş olarak görülmesinden gizler (Mercimek Ahmed, 1973:162; Sultanov, 2006: 64).

Yine şarap içerken çok fazla çerez/yemek yenmesinin de hem mideye iyi gelmediğinden hem de uluların bundan pek hoşlanmadığından bahsetmiştir. Aslında bunun ile şarap meclislerinin gerçek manada yeme içme ile bir arada olunmasının yanına şarabın tadına varma, şarap keyfi sürme amaçlandığı izlenimi de oluşturmaktadır. Sahra ve bağlardaki içki meclislerine de çok fazla gidilmemesini, gidiliyorsa da oralarda sarhoş oluncaya kadar kalınmaması gerektiğini hatta iki üç kadeh içecek kadar mecalinin olmasının iyi olduğuna değinen Keykavus'un yine endişesi halkın onu sarhoş olarak görüp ayıplanmasından korkmasıdır. Bu yüzdendir ki *"Sarhoş oluncaya kadar içmek istediğinde evinde iç ki kişinin damı altında, otağında dört duvarı kapalı iken içmesi yazıda (kırdı, sahrada) içmesinden yeğdir ki kimseye rezil olmaz"* der. (Mercimek Ahmed, 1973:162; Sultanov, 2006: 63). Beyhakî de aynı şekilde şarabın haddinden fazla içilmesinin insan için bir âfet olduğunu ve çok şarap içenlere ve aşırılığa gidenlere her şey yapmanın mümkün olduğunu ifade etmiştir (Beyhakî, 2022: 205).

Vekâyinâmeler de bunun doğruluğunu kanıtlar nitelikte fazla şarap içmekten ya da çok şarap içtiği için kendine hâkim olamayan şahısların çeşitli ölümlerine ve yaşadıkları sıkıntılara dair haberler bulunmaktadır. Gerdizî, eseri Zeynü'l-Ahbâr'da her ne kadar Sâ mânîli Reşid Abdülmelik'in ölümünden bahsetmiş olsa da ortak bir coğrafyada olayın gerçekleşmesi bakımından önemlidir. Abdülmelik kendisine gönderilen atlara birer birer binerek çevgan oynamış ve bu sırada çok fazla şarap içmiş, sonunda da atlardan birinin hâkimiyetini sağlayamayarak düşüp boynunu kırmıştır. (Akçay, 2015: 73).

Yine Beyhakî, Harezşah Altuntaş'ın oğlu Sitti'nin de etrafı kolaçan etmek isteyerek sarhoş olarak dama çıktığı ve kazaen buradan düşerek öldüğünü bildirir (Beyhakî, 2022: 372). Yine 8 Cemaziyelevvel 428 (27 Şubat 1037)'de hazinedar Mahmûd-i Tâhir'in oğlu Bû-Said'in ölümünün ardından onun çok fazla şarap içmesinin olduğunu ifade eder. Çünkü müellifin bildirdiğine göre bu genç devamlı olarak hem çok fazla miktarda hem de aç karnına şarap içmektedir. Zira Beyhakî de onun ölmeden üç gün evvel de mükemmel bir ziyafet verdiğinden ve burada çokça eğlenildiğinden bahseder (Beyhakî, 2022: 485). Bu hususta verilebilecek bir diğer misal de Bû Nasr-ı Tayfur'un bağda naibin misafiri olduğu sırada kendisinin çok miktarda nebiz ile kabak şarabı tüketmiş olmasıdır. Divana, Sultan Mesud'un karşısına çıkmadan önce de şiddetli soğukta bekleyen Bû Nasr'ın Sultanın karşısında iken kendisine aniden yüz felci ve sekte gelerek düşüp öldüğünü belirtilir (Beyhakî, 2022: 563-564).

Tarih-i Yemînî'de benzer bir olay ile karşılaşmak mümkündür. Fahrüddeve Ali Bûgali, Tabarak Kalesi'nin inşasından sonra çevresindekiler ile birlikte şarap içip eğlenmek istemiştir. Burada canı kebab istemiş, bu yüzden de hemen bir öküz getirilerek kesilmiş ve etinden kebab hazırlanmıştır. Utbî'nin ifadesine göre o bunları yemekte aşırıya kaçtığı gibi ayrıca büyük kadehlerle de çok miktarda şarap içmiştir. Şarabın ve yemeğin ağırlığı onun bağırsaklarının düğümlenmesine neden olmuş ve bir süre sonra da vefat etmiştir (Reynolds, 1858: 201). Aynı zamanda Tarih-i Yemînî'de Buğracık ile Tâhir'in karşılaşmasında Buğracık'ın sarhoşluk raddesine gelecek kadar şarap içtiği ve sarhoşluğun verdiği dikkatsizlik nedeniyle de Tâhir tarafından öldürüldüğü beyan edilir (Samedoğlu, 2022: 50; Reynolds, 1858: 278).

Şarapta aşırıya kaçmak sadece ölümlere neden olmamış aynı zamanda saygınlık ve rütbe yitirilmesinde de etkili olmuştur. Örneğin Tâhir-i Debîr'in bir gün gül mevsiminde çok sarhoş olup sipasâlâr Taş ve mukaddemleri ile birlikte hayâ perdesinin dışına çıktığını belirten Beyhakî, onların altın ve gümüş kadehlerin saplarına ibrişimler (bir tür iplik) bağlayarak bellerine dizdikleri ve güllerden kemer ile taçlar yaparak başlarına da kadın baş örtüleri takarak hora teptiklerini ifade etmektedir. Bahsi geçen bu olayın ertesi gün yerli-yabancı herkesin kulağına gittiği, onların yaptıkları

bu hayâsız işretin memleketin şeref ve haysiyetine zarar vereceği dile getirilmiştir (Beyhakî, 2022: 358-359). Yine Fakih Bû- Bekr-i Hasîrî, çok sarhoş olduğu bir günde Bâzâr-ı Âşikân civarında tesadüfen Hâce Ahmed-i Hasan'ın has bendelerinden biri ile karşılaşmış ve yolun darlığından atından inmeyen bu şahsa ve Hâce Ahmed-i Hasan'a sarhoşluk gafleti ile kendisine hürmet göstermediği gerekçesi ile küfürler etmiş ve Hasîrî makamının şerefini ayaklar altına aldığı gerekçesiyle ukabeyn (bir çeşit işkence aleti) ile cezalandırılmıştır (Beyhakî, 2022: 143-147).

Yine Sultan Mesud'un sâlârlarından Erkyaruk'un şarap içmeye başladığı vakit bunun günlerce sürdürdüğünü söyleyen Beyhakî, artarda şarap içme âdetine sahip olan Eryaruk'un bir gün şarap içmekten top gibi yusuvarlak olmuş halde bostanın içinde etrafa yuvarlandığını, ne yaptığını bilmez halde olduğunu ifade etmiştir (Beyhakî, 2022: 210).

Başka bir satırında ise Keykavus şarap içmenin âdâpları arasında sabahları içmenin çok iyi olmadığını beyan eder ki özellikle gece şarap içip yatılmışsa sabahleyin de kalkıp aynı şekilde şarap içmenin kişiyi malihulyaya (melankoliye) sürüklediğini ve aynı zamanda sabah namazını bu sebepten dolayı geciktireceğini, böylelikle her iki anlamda da sıkıntılı olduğunu dile getirir (Mercimek Ahmed, 1973: 164; Sultanov, 2006: 63). Bunun bir örneğini Beyhakî Tarihi'nde de görmek mümkündür. Beyhakî de gece yatıncaya dek şarap içenin sabahleyin kalkıp sabah şarabının içilmesinin sarhoşlar arsında pek hoş bir şey olmadığını söyler. Ayrıca "*Akıllı adamlar bunu, yani sabuh denilen sabah şarabını pek içmezler*" diyerek şarap içmenin âdâbından haberdar eder (Beyhakî, 2022: 143).

Keykavus'un nasihatleri arasında Cuma gününün mübarek gün olmasından mütevellit cuma günleri şarap içilmemesi de vardır ki, hem o gün ayık olmadan Cuma namazına gitmenin doğru olmayacağını hem de cuma gününe gösterilen hürmetin diğer günlerde içilen şarabın halk nazarında kişinin bu ayıbını örteceğini beyan eder (Mercimek Ahmed, 1973: 165; Sultanov, 2006: 64). İlginçtir ki Keykavus'un şarap içmenin âdâbına dair vermiş olduğu bu nasihatlerde dinî yükümlülüklerin çoğunlukla bir kenara bırakıldığı, toplum nazarının ise bu hususta daha fazla gözetildiği dikkat çekmektedir.

Gazneli döneminin yüksek sınıflarında sofralardan eksik olmayan bir ürün olarak genellikle zikredilen şarabın misafir ağırlama noktasında da önem arz ettiği görülmektedir. Özellikle misafirlere kurulan içki meclislerinde sofrada verilen yemeğin kötü bile olsa ikram edilen şarabın mutlaka iyisinin olması gerektiği belirtilir. Öyle ki Mercimek Ahmed "*Şarap içmek günahdır, madem ki günaha giriyorsun bari iyisi yüzünden günaha gir, çünkü hem günaha girersin hem de kötü şarap içersin, vallahi anlamsızın anlamsız*" demiştir. Ayrıca şarabın azar azar sofraya getirilmesinin yanlış olduğunu ve getirilecek şarabın bol miktarda getirilmesinin uygun olduğunu beyan eder (Mercimek Ahmed, 1973: 169; Sultanova, 2006: 66).

Yine misafir olarak gidilen evde de çok sarhoş olacak kadar içilmemesi ve sarhoş olma noktasına gelene kadar oturmadan kalkılmasını tavsiye etmiştir. Keykavus için bir kötülük unsuru olan şarap, kişinin hatalarının da sebebi olarak görülmektedir. Bu yüzendir ki "*Ayıkken ne yaparsan kimse bir şey demez ama iki kadeh içince ne yaparsan patırtıdır derler*" diyerek şarap içmenin halkın gözündeki olumsuz yerine tekrar değinir (Mercimek Ahmed, 1973: 174; Sultanova, 2006: 68). Keykavus'un kendisi de pek âlâ bilmektedir ki bu coğrafyada şarap içilmekte ve özellikle şarap meclisleri ile insanlar bir araya gelip sohbet ederek ve müzikler eşliğinde eğlenerek vakit geçirmektedir. Bu yüzden şarap içmenin âdâbı ve tavrı da son derece önem taşımakta, serserilerin içimi gibi alelâde olmamalıdır.

Beyhakî Tarihi'nde de çeşitli ifadeler ile şarap içmenin âdâbına dair bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Özellikle şarap içmenin, eğlenme ve gönül rahatlığı ile olduğunu söyler. Hatta "*Şarabı gamlı, kederli zamanda içmeli ki gam ve kedere dağıtsın derlerse de bu büyük bir hatadır*" der. Beyhakî'ye göre şarap o anda yaşanan gam ve kedere bir son verse de şarabı içtikten ve uyuduktan sonra insanı bir humarın (içki sersemliği, mahmurluk) sardığını ve bunun ağırlığının üç dört gün

sürdüğünü ifade eder (Beyhakî, 2022: 6). Zira Beyhakî Tarihi boyunca da Sultan Mesud'un da kederli ve sıkıntılı olduğu zamanlarda şarap içmeyi daha çok keyfi yerinde iken ve eğlenmek istediği zamanlarda şarap tükettiği gözlemlenmiştir.

Bayram Kutlamalarında Şarap

Gaznelilerde, devletin Müslüman bir devlet olmasına rağmen yoğun bir şekilde şarap ve alkollü içecek tüketimi ile karşılaşmaktadır. İlginç bir şekilde Beyhakî Tarihi boyunca pek de kötülük unsuru olarak görülmeyen şarap tüketimi, özellikle çeşitli eğlence ve bayramlarda bir araya gelme, sosyal bağların güçlendirilmesi ve hükümdara bağlılığın bir göstergesi olarak varlığını sürdürmüştür. Kezâ Beyhakî'nin kendisinin de bu şarap meclislerinde sıklıkla bulunmasının onun şarap tüketimini algılama ve yorumlama biçiminde etkili olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Gazneli Devleti'nde dinî bayramlar dışında kutlanan Sede, Mihriğan ve Nevruz bayramlarında gösterişli sofraların hazırlandığı ve hem padişahların hem de âyân ve eşrafının da bol miktarda şarap tükettiği görülmektedir. Nitekim Beyhakî'nin ifadeleri de bu sofralardan sarhoş olarak kalkılacak raddede şarap içildiği yönündedir. Dahası Beyhakî'nin sıklıkla dile getirdiği bu tip söylemleri kutlama, şenlik ve törenlerden sarhoş olarak kalkıp gidilmenin eğlencenin büyüklüğüne ve azametine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Örneğin, 1 Şevval 428 (18 Temmuz 1037) tarihli Ramazan Bayramı kutlamasında Deşt-i Şâbâhar'da Sultan Mesud, şehzadeleri, veziri, sipahsâlârı, kapı kulu beylerini ve hizmetkarların büyüklerini bayram sofrasına oturmuş ve şair ve mutripler eşliğinde şaraplar içmişlerdir. Beyhakî, "*Herkes o kadar şarap içti ki hepsi de sofradan sarhoş bir şekilde kalktılar.*" der (Beyhakî, 2022: 489). Yine, 5 Rebiülevvel 427 (7 Ocak 1036) tarihinde büyük bir ziyafet sofrası kurulmuş ve bütün âyân ve erkanı, maiyet takımını ve muhtelif tabakalara mensup şahıslar davet edilmiştir. Misafirlerin yemek ve şarap ile çok güzel bir vakit geçirdiklerini söyleyen Beyhakî, yine hepsinin sarhoş olarak evlerine gittiklerinden bahsetmektedir (Beyhakî, 2022: 462). Bir diğer örnek ise 21 Şaban 429 (29 Mayıs 1038) tarihinde düzenlenen ziyafette şarabın dere suyu gibi bol olmasıdır ki yine konukların hepsi evlerine sarhoş olarak dönmüşlerdir (Beyhakî, 2022: 507). Yine Tarih-i Yemîni'de de şarabın çokluğu ve sultanın gücünü ifade etmesi bakımından elçiler için düzenlenmiş bir şarap meclisinde akarsu gibi hâlis şarapların dağıtılmasından ve elçilerin ziyafetin tertip ve zenginliği karşısında şaşkınlık ve dehşet içinde kalmış olmaları kayda değerdir (Samedoğlu, 2022: 105).

Hem dini hem de özel günler için kutlanan bayramlar halkın bir araya geldiği, hükümdarın zenginliğini ve cömertliğini sunduğu, bağlılıkların güçlendiği ve en üst düzey sosyalleşmenin yaşandığı kutlamalardır. Bu sebeple bayram sofraları da toplumun kültürünü yansıtmaya açısından kıymetlidir. Nitekim bayram sofralarında içeceklerin varlığı halkın yaşayış biçimi kadar, yaşama attıkları değer ve yargıları da göstermektedir. Elbette ki vekâyinâmeler halkın yaşam biçiminden ziyade daha çok saray hayatının bir tasvirini sunmasından dolayı Gazneli halkının içecek kültürünü yansıtmaya hususunda yetersiz kalmaktadır. Ancak Mirhând, Gaznelilerde çok fazla şarap tüketiminin olduğunu "*O mülkte (Peşâver) bir gulam da bir men şarap da (yaklaşık 921 gr.) bir dinara satılıyordu ve şarabın müşterisi (harîdâr) gulamdan fazla idi.*" sözleri ile ifade etmektedir (Mirhând, 2021: 143).

Gazneli Devleti'nde Kurban ve Ramazan bayramları dışında ilkbaharın başlangıcını ifade eden Nevruz, sonbaharın gelişini temsil eden Mihriğan ve ateş ile özdeşleşen Sede bayramları kutlanmıştır. Mihriğan ve Sede bayramları İran kökenli olup Nevruz bayramı ise Türk kökenli bir bayramdır.

Mihriğan ve Sede bayramlarını kutlamaya son derece gayret gösteren Gazneliler, savaş zamanlarında bile büyük şenlikler düzenleyip gösterişli sofralar kurmayı ihmal etmemişlerdir. Selçuklular ile Gazneliler arasındaki Dandanakan Savaşı öncesi Sultan Mesud Merv'e gittiği sırada Sede bayramının yaklaşması üzerine, bayram hazırlıklarına başlanması talimatını vermiş ve bayram kutlamasından sonra hareket etmek istemiştir. Bu bayramda karlarla örtülü bir sahrada ılgın ağaçları kale boyutlarında

yığınlar haline getirilmiş ve neftlere bulanmış güvercinler ile ateşe verilmiştir. Beyhakî'nin ifadesine göre bu sırada on fersahlık mesafeden görülebilecek bir alev meydana gelmiştir. Yine bayramların vazgeçilmez unsuru olan yemekli içecekli sofralar kurulmuştur. Sede bayramı kutlamasının büyüklüğünü ve şenliğin görkemini ifade etmek için Beyhakî ömründe böyle bir âlem görmediğini beyan etmiştir (Beyhakî, 2022: s. 409-410).

Gazneli topraklarında Mihrigan bayramları da son derece debdebeli ve gösterişli bir şekilde kutlanmıştır. Beyhakî 24 Zilkade 427 (18 Eylül 1036) tarihinde kutlanan Mihrigan bayramını ayrıntıları ile anlatmıştır. Bu bayram günü ilk olarak şehzadeler, saray erkanı ve üst düzey hizmetkarlar Sultana saygılarını sunmuş ve hediyeleşmişlerdir. Mihrigan bayramı sofrasının yağma sofrası gibi iştah ile tüketildiği ve sofrada içecek olarak yine şarabın var olduğu görülmektedir. Beyhakî, konukların kadeh, testi, satginlerle şaraplar içmeye başladıklarını belirtmektedir (Beyhakî, 2022: s.468). Yine bir sonraki sene (428) Zilhiccenin dördünde (18 Eylül 1037) Mihrigan bayramı kutlanmış ve kabul töreni, hediyeleşme ve şiir okumaları sonrası akşama değin şaraplar içilmiş ve eğlenilmiştir (Beyhakî, 2022: 495). Beyhakî Tarihi içerisinde sadece 9 Zilhicce 428 (12 Eylül 1038) tarihinde Mihrigan bayramının alkollü içecek olmadan kutlandığı bilinmektedir. Hatta Beyhakî'ye göre o gün Sultan Mesud da şarap içmemiştir. Bunun nedeni ise Sultan Mesud'un o gün oruçlu olmasıdır. Bundan dolayı kimse açık veya gizliden eğlenmeye cüret edememiştir. Ancak ertesi günün Kurban Bayramı olması vesilesi ile bu ziyafette bol bol şarapların tüketilmiş ve herkes sofralardan sarhoş olarak kalkmıştır (Beyhakî, 2022: 521).

Gaznelilerde Nevruz bayramları da diğer bayramlarda olduğu gibi son derece gösterişli bir biçimde kutlanmıştır. Beyhakî'de geçen anlatılara göre, Nevruz Bayramı'nı kutlamak için kabul töreni yapmış ve valiler bağlılıklarını ifade eden hediyeler getirmişlerdir. Ardından *"Bu bayramda tam manasıyla eğlendiler, şarap içtiler."* diyen Beyhakî, alkollü içeceklerin eğlence hayatlarının bir parçası olduğuna da dikkat çekmiştir. Ayrıca burada müellif, uzun zamandan beri Sultan Mesud'un şarap içmediğinin notunu da düşmektedir (Beyhakî, 2022: 500).

Gaznelilerde özel bayramlar dışında Kurban ve Ramazan bayramlarında da gösterişli sofralar kurulup içecek olarak şarap tüketildiği kaydedilmektedir. 2 Şevval 422 (22 Eylül 1031) tarihinde Sultan Mahmud zamanında kutlanan Ramazan Bayramı'nda, bayramlaşma töreninin (muayede) ardından mükellef bir sofraya hazırlanmış ve bütün âyân ve erkan da bu sofrada yerini almıştır. Şairlerin şiirlerini okudukları ve mutriplerin çalgılar çaldıkları bu bayram ziyafetinde büyük kadehler ile çok miktarda şaraplar tüketilmiştir. Nitekim hepsi sarhoş olarak sofradan kalkmıştır (Beyhakî, 2022: 256). Beyhakî'nin anlattıklarına göre bayram ziyafetinde Sultan Mahmud birkaç kadeh içmiş, sofradan kalktıktan sonra ise büyük tahtın üzerine gelip oturmuş ve orada vezir, ârız, sâhib divân-i risalet ve nedimlerle cemiyet halinde âlem yapmışlardır (Beyhakî, 2022: 256). Zevk ve neşenin hüküm sürdüğü bu Ramazan Bayramı'nda şarabın önemli bir yer tuttuğu muhakkaktır.

Yine Ramazan ayının çıkmasına iki gün kala 28 Ramazan 421 (29 Eylül 1030)'de Sultan Mesud, Herat'ta iken Köşk-i Mübarek'e gelmiş ve Ramazan Bayramı'nı burada hiçbir Melike nasip olmayacak şekilde kutlama yapmıştır. Sultan için ayrı, kumandan ve askerlerin oturması için ayrı ayrı sofralar kurulmuştur. Bu sırada saray erkanı, yemek esnasında ayağa kalkıp yeri öperek uzun zamandır şarap içmeyen Sultan Mesud'tan şarap izni verilmesini istemiştir. Beyhakî, saray erkanının *"Beş altı ay oluyor ki Emir hazretleri hiç şarap içememiştir. Bunun için bir mazeret varsa artık o kalkmış, her şey yoluna girmiştir. Eğer emirin yüksek reyî muvafık görürse bir şarap âlemi yapılması emir buyrulsun."* demiştir. Böylece Sultan Mesud da şarap istemiş, mutripler çalgılarını çalmaya başlamış ve herkes şarap içmeye koyulmuştur (Beyhakî, 2022: 42).

Beyhakî tarihi boyunca yalnız 1 Şevval 429 (7 Temmuz 1038) tarihli Ramazan Bayramı'nda Sultan Mesud, Selçuklularla olan sorunlardan dolayı yaşadığı sıkıntı sebebiyle şaraplı bir eğlence tertip etmemiş, hatta hiçbir şairin şiirini de dinlememiştir (Beyhakî, 2022: 512).

Öte yandan Ramazan öncesinde şarap tüketiminde artışların varlığı dikkat çekmektedir ki bunun büyük oranda nedeni Ramazan ayı boyunca şarap içmenin yasak olmasıdır. Bu yüzden Şaban ayı, şarap meclislerinin düzenlenmesinde ve günlerin işret ile geçirilmesinde önemli bir mana sahibi olmuştur. Beyhakî bu hususta sıklıkla “Şaban’ın hakkını tam manasıyla verdi” diyerek bir tür övgüde bulunmuştur (Beyhakî, 2022: 253, 380).

Kurban bayramlarında da tıpkı diğerleri gibi oldukça gösterişli ve görkemli sofralar kurulmuş ve bolca şarap tüketmişlerdir. 4 Zilhicce 428 (18 Eylül 1037) cumartesi günü kutlanan Kurban Bayramı’nda Beyhakî’nin bildirdiğine göre Arslan Han, Buğra Han, Leşker Han ve Altı Sekmen’in elçileri de hazır bulunmuştur. İlk olarak elçilerin şerefine süvariler ve piyadeler geçit resmi ve manevralar yapmışlar, ardından ise sofralar kurulmuş ve şaraplar içilmiştir (Beyhakî, 2022: 495). Yine 2 Zilhicce 430 (25 Ağustos 1039) tarihindeki Kurban Bayramı ihtişamlı bir geçit resminin ardından sofralar kurulmuş ve ziyafet sırasında şarap tüketilmiştir (Beyhakî, 2022: 556). Görüldüğü üzere Gaznelilerde saray ve çevresinde bayram sofralarının vazgeçilmez bir içeceği olan şarap, sadece bir içecek olarak görülmemiş, dinî bayramlarda bile eğlence hayatının bir parçası olarak yer almıştır.

Eğlence Hayatında Bir İçecek Olarak Şarap

Gazneliler konar göçer Türkler gibi bozkır kültürüne sahip değildir. Hem yerleşik bir topluluk olan hem de Fars geleneklerinin etkisi altında kalan Gazneliler için eğlence ve şenlikler hayatlarının önemli bir parçasını teşkil etmiş ve bu eğlencelerin vazgeçilmez unsuru ise şarap olmuştur. Sadece dinî ve özel bayramlar dışında ya da portakal, gül mevsimi gibi özel anlar dışında da pek çok durumda eğlenmeyi ve düzenlenen bu eğlencelerde şarap içmeyi doğal kabul etmişlerdir. Sadece hükümdarların değil, âyân ve eşrafın da kendi konaklarında ve bağlarında şarap meclisleri düzenledikleri ve buralarda eğlendikleri bilinmektedir (Beyhakî, 2022: 129-130, 387, 441, 558).

Şarap meclisleri içkilerin içilip, müziklerin dinlendiği, şiirlerin okunup şairlerin icâzet aldıkları, sohbetlerin yapıldığı sosyal bir ortamdır. Burada insanlar bir araya gelerek sadece yiyip içmekle meşgul olmayıp edebi sohbetler yaparlar ve aynı zamanda sosyal bağlar güçlendirilir. İçki meclisleri aidiyetlik duygusunu ve hükümdara bağlılığı da ifade etmesi bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. Örneğin, Harezm’in son emiri Ebu’l-Abbas kurduğu şarap meclislerinde ileri gelen devlet adamlarını, onların evlatlarını, dergahında bulunan Sâmânî ve Saffârî emirlerini ve civar vilayetlerden gelen elçileri davet etmiştir. Ebu’l-Abbas üçüncü kadehini eline aldığı vakit ayağa kalkarak Sultan Mahmud şerefine içmiş ve meclisinde bulunan herkese de bunu yapmalarını emretmiştir. Beyhakî’nin bildirdiğine göre bu onun âdeti olmuştur (Beyhakî, 2022: 635). Yine Hâcib Gazi’nin ağzına şarap sürmemesine rağmen Sultan Mahmud tarafından şarap meclislerine davet edilmesi ve kendisinin de bu ortamlara iştirak etmesi şarap meclislerinin sadece içkili eğlence mekânları olmasının ötesinde pek çok işlevi olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir (Beyhakî, 2022: 125).

Şarap meclisleri aynı zamanda bağışlayıcı bir ortam da sunmuştur. Örneğin, Ebu’l-Feth-i Bustî, bir kabahatinden dolayı hayvan çobanlığı yapmak ile cezalandırılmış iken Hâcenin kurduğu bir şarap meclisinde affedilmiştir. Hatta Ebu’l-Feth-i Bustî şarap meclisine davet edilerek üzerindeki halk esvabı yerine kendisine yeni bir esvap giydirilmiştir (Beyhakî, 2022: 151-152).

Çeşitli şenlik ve kutlamaları da şarap ile taçlandıran Gazneliler düşmanların yenilgiye uğratılması sonrasında da büyük ziyafetler düzenlemiş ve şarap meclisleri kurmuşlardır. 21 Şaban 426 (1 Temmuz 1035) tarihinde Selçuklularla olan mücadelede düşmanların bozguna uğratıldığı ve yüzerce kişinin kılıçtan geçirildiği müjdesi gelir gelmez boru ve davul çalınmıştır. Nedim ve mutriplerin sabaha kadar çalıp okudukları bu zafer kutlamasında şaraplar da tüketilmiştir (Beyhakî, 2022: 449).

Yine Harezmşah Altuntaş’ın oğlu Harun’un öldürüldüğü haberinden sonra da Sultan Mesud, Gürgan’a gelince Harezm meselesinin halledilmesini kutlamak adına büyük bir şenlik tertip ettirmiştir. Sultan

Mesud, Beyhakî'nin bildirdiği üzere babasının âdeti üzerine gece şarap içmiştir (Beyhakî, 2022: 435). Görülüyor ki düşmanlara karşı elde edilen zaferler sonrası şenlik düzenlemek ve şarap içmek Gaznelilerin bir kültürü haline gelmiştir.

Şarap ile kutlamaların yapıldığı bir diğer konu ise hilat ve görevlendirmelerdir. Gazneli sarayında hilat giydirme ve görevlendirmeler sonrasında kutlamak için şaraplar tüketilmiştir. Örneğin, 10 Muharrem 432 (20 Eylül 1040) tarihinde şehzade Mevdûd'a hilat giydirildiği gün devlet erkanının büyükleri ve ordu kumandanları davet edilmiş ve çok miktarda şaraplar içilip eğlenilmiştir (Beyhakî, 2022: 624-625).

Yine sünnet kutlamalarında da şarapların tüketildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. 9 Şaban 427 (7 Haziran 1036) tarihinde emirzadelerden birkaçının sünnet edildiği ve ardından da bunu kutlamak için büyük bir şenliğin düzenlendiği görülmektedir. Bu büyük ve şaşalı şenlik yedi gün ve yedi gece sürmüş, yemekler yenilip şaraplar içilmiş ve oyunlar oynanmıştır (Beyhakî, 2022: 465).

Avlanmaya ve av gezileri düzenlemeye büyük önem veren Gazneliler, bu zamanlarda da şarap içerek eğlenmeyi ihmal etmemişlerdir. Özellikle Sultan Mesud, çocukluğunda ve gençliğinde ağır taşlar kaldırarak kuvvet denemek ya da güreş yapmak gibi sporlar ile ilgilenmiş ve balıkçıl gibi kuşların avlanması için av köşklerinin yapılmasını emretmiştir. Karlı günlerde bile avlanmaktan vazgeçmeyen Sultan Mesud, düzenlediği av merasimlerinde şarap da içmiştir (Beyhakî, 2022: 109). Yine bir günde sekiz aslanı öldürdüğü ifade edilen Sultan Mesud'un çadıra dönünce şarap âlemi yaptığı ifade edilir (Beyhakî, 2022: 111). Başka bir gün yine Sultan Mesud, Ceyhun kenarında konaklayarak üç gün şarap âlemi yaptıktan sonra ava çıkmış ve elleriyle dört aslanı öldürdükten sonra tekrar şarap içmeye koyulmuştur (Beyhakî, 2022: 223). Bunun dışında Âbeskun kenarına çadırlarını kuran Sultan Mesud ve yanındakiler, burada eğlenmiş, balık tutmuş ve şaraplar içmişlerdir (Beyhakî, 2022: 429).

Çeşitli ziyafet ve elçi kabullerinde de Gaznelilerin yüksek sınıfının sofralarından şarap eksik olmamıştır. Gerdizî, Kadir Han ile Sultan Mahmud'un bir araya geldiği ziyafette Kadir Han'ın eğlence meclisinde kurulmuş olan gösterişli ve zengin düzenlemeden dolayı hayretler içinde kaldığını ve onun şarap içmediğini belirtir. Ve hatta "*Kâdir Hân şarap içmedi. Çünkü şarap içmek Mâverâünnehir melikelerinin adetlerinden değildi. Özellikle onlardan o Türk Meliklerinde (adet değildi)*" demiştir (Akçay, 2015: 123). Gerdizî'nin Mâverâünnehir Türklerinin şarap içme âdetlerinin olmamasından bahsetmesi ise son derece şaşırtıcıdır.

Öte yandan hükümdarların işlerinin yolunda gitmediği durumlarda bunun sebebi padişahın işretle fazla meşgul olması görülmüştür. Hatta hükümdarın zevk ü sefadan elini eteğini çekmesi gerektiği ifade edilmiştir. Özellikle Selçuklularla olan Dandanakan mücadelesinde sıklıkla vezir ve hâcelerden *Emir kendini zevk ve sefaya verdi* sözleri çıkar olmuştur (Beyhakî, 2022: 453, 503, 513, 555). Aslında halkın ve âyanın nazarında hükümdarın başarılı işler yapıyor olması ve güçlü oluşu, onun şaraba olan düşkünlüğü konusunda bağışlayıcı olmalarında etkili olduğu, söz konusu durum tam tersi olduğunda ise hükümdarların işretseverlik ile namlandıkları görülmektedir. Henüz hiçbir başarısı olmadan kendisini şaraba veren Sultan Muhammed için de elini içki ve ayş u işrette uzattığı sebebiyle yakınları "*Senin bu yaptıkların hepsi hata, herkesin diline düşmüşsün, herkes seni konuşuyor, seni serzeniş ediyorlar ve eğer sen hasmının önüne geçemezsen bu padişahlık senin olamaz*" diyerek onu uyarılmışlardır (Samedoğlu, 2022: 139; Akçay, 2015: 133-134). Aynı şekilde Gaznelilerin son hükümdarı Hüsrevmelik'in adı da kayıtlarda işretsever biri olması ve işret ile eğlencede aşırıya gitmesiyle anılmıştır (Cûzcânî, 2020: 53); Mîrhând, 2021: 168).

Sadece hükümdarların değil, çeşitli görevler için hilat giymiş kumandanların da başarısızlıkları ardında şarapseverlikleri görülmektedir. 22 Rebiülevvel 428 (13 Ocak 1037) tarihinde Horasan'dan gelen mektup Kürt ve Arap sâları Bu'l-Hasan-i Irâkî'nin gece gündüz sürekli olarak Herat'ta şarap içmekle meşgul olduğu ve bu sebepten dolayı Türkmenlerin sınırlara saldırarak Tûn şehrini yağma

ettikleri bilgisini verilmektedir (Beyhakî, 2022: 483). Yine Horasan emiri Muhammed b. Tâhir, şarap içip oyun ve eğlenceler ile meşgul olduğu için Taberistan’da karışıklıklar çıkmıştır (Akçay, 2015: 23).

Gül Mevsimi, Şarap ve Edebiyat

Gül mevsimleri de şarap tüketiminin önemli bir parçası olmuştur. Kurulan içki meclisleri gül mevsimi zamanlarında daha çok arzu edilmiştir. Sultan Mahmud döneminde Bağ-ı Firûze’de güller arasında Sultan Mahmud’un kardeşi Emir Yusuf ile şarap içtiği kaydedilmektedir. Pek çok gül-i sadberkin (katmerli, güzel kokulu bir gül çeşidi) yerlere döküldüğü sanatsal bir ortamda ay yüzü sâkiler ikişer nöbetlerle gelip padişah ve kardeşine hizmet etmişlerdir (Beyhakî, 2022: 236).

Gül mevsimlerinde şarap içilmesi ve özellikle bu bahçelere gidilmesi onların kültürel ve sanatsal olarak şaraba verdikleri değeri göstermektedir. Beyhakî, bir gün Gaznin bahçesinde şarap içen Sultan Mahmud’a birçok gül getirildiğinden bahseder. Onun hocası Bû Nasr da kendi bahçesinden gece vakti olmasına rağmen Sultan Mahmud’a bir gül-i sadberk göndermiş ve kendisi de peşinden giderek bu eğlenceye dahil olmuştur. Sabahleyin kuşluk vakti Hâce Ahmed-i Hasan “*Emir’in (Sultan Mesud) ömrü uzun olsun, gül vakti satgin (kase şeklindeki büyük kadeh) ile içmek şarttır. Çünkü gül kırk günlük bir misafirdir, hususuyla böyle bir gül ki bundan daha renkli ve kokulu olamaz.*” demiş ve Bû Nasr’ın gül bahçesine giderek, satginler ile büyük bir ziyafet hazırlanarak şarap keyfi yapmışlardır. İkinci vaktine doğru Sultan Mesud ayrılarak “*Sabahleyin şarap âlemi yapınız, çünkü bağ sefası daha hoş olur*” diyerek haber göndermiş ve sultanın iki veziri de ertesi günün ikinci vaktine kadar âlem yapmışlardır (Beyhakî, 2022: 311-312).

Yine 29 Cemaziyelevvel 424 (2 Mayıs 1033) tarihinde Leşker-i Bâzâr’da yaptığı kabul töreninin ardından ok atılıp çevganlar oynanmış ve sofralar kurulmuş, bu sofralarda da şaraplar tüketilmiştir. Herkesin sarhoş olarak kalktığı sofradan sonra Sultan Mesud biraz uyumuş ve bu sırada saraya pek çok gül getirilmiştir. Sultan Mesud uyandıktan sonra tekrar şarap âlemi yapmak istemiş ve devlet erkan ve âyanına da bu yönde emir vermiştir (Beyhakî, 2022: 314).

İlginç bir örnek olarak da Rey ve civarının kethüdası olan Tâhir-i Debîr’in sipahsâlâri Taş ve beraberindekiler ile gül mevsiminde yaptıkları eğlencedir. Tâhir-i Debîr, hiçbir padişahın yapmadığı bir şekilde etrafa güller saçtırmış ve gül yapraklarının aralarına da altın ve gümüş paralar koydurmuştur. Tüm geceyi sarhoşluk içinde geçiren bu şahıslar, şarap âdâbının ötesine çıkarak altın ve gümüş kadehleri ibrişimler ile saplarından bellerine bağlamış ve gül yapraklarından ise kemer ve taçlar yapmışlardır. Bunula da kalmayarak başlarına da kadın başörtüleri takarak gürültülü danslar etmişlerdir (Beyhakî, 2022: 358-359).

Gaznelilerin sadece gül mevsiminde değil, portakal mevsiminde de şarap içimine ayrı bir önem verdikleri görülmektedir. Turunç ve portakal zamanı olduğunda Sultan Mesud’un çadırının dört bir tarafı portakal ve turunç dallarıyla süslenip adeta Sultanın otağı cennetten bir görüntüye çevrilmiştir (Beyhakî, 2022: 420).

Daha önce belirtildiği üzere şarap meclisleri sadece sarhoş oluncaya dek içki içilen yerler olmayıp şarabın keyfini sürmeye ve sosyal bir ortamın varlığına da işaret etmektedir. Özellikle şarap meclislerinde edebiyata ve şiire son derece önem verilmiş ve bu şairler hükümdarlar tarafından icâzet ve ödül ile ödüllendirilmişlerdir. Dahası sadece yiyip içme ile vakit geçirmediğine edebi konuların da konuşulduğuna dair Beyhakî güzel bir misal sunmaktadır. Mansûr-i Seâlibî ile Harezmsâh bir gün şarap meclisinde iken edebiyata dair sohbetleri olmuş ve aralarında nazar konusu bahsi geçmiştir. Nazar sözcüğünün anlamı üzerine Harezmsâh “*Benim çabam, bir kitaba bakmak, bir güzel yüze bakmak ve bir de kerem sahibi birine bakmak*” şeklinde ifade etmiştir. Ne yazık ki Beyhakî, konuyla ilgi daha fazla söz söylemediğinden dolayı bu muhabbetin devamı konusunda fikir sahibi olunamıyor (Beyhakî, 2022: 636).

Aynı zamanda şarap meclislerinde, şairlerin şiirlerini okuyarak hükümdarı övücü ve ona nasihatler verici sözleri burada dile getirdikleri bilinmektedir. Beyhakî'nin eseri içerisinde paylaştığı Bû-Hanîfe-i İskâfî'nin bir kasidesi hükümdarların şarap içmesinin meşruiyetliğini göstermesi açısından kayda değerdir. “*Padişahın eğlence meclisini ve onun savaşını görmüş olmalısın. Onun zafer ve neşesi de hesaba sığmaz.*” (Beyhakî, 2022: 258).

Zaman zaman da öğüt veren dizeler dile gelmiştir ki buna en iyi örnek olarak aşağıdaki satırlar gösterilebilir.

“Şah eğlence ve gül bahçelerinden gönlünü çekip alırsa saltanatı kolaylıkla ele geçirir...

Kim sana şarap içme diyor? İç ve sarhoşluk ve neşeden hakkını al.

Doyastıya iç, fakat yine de ana memesine sabredemeyen bebek gibi, şaraba sabredemeyecek kadar içme.” (Beyhakî, 2022: 601).

Sonuç

11. yüzyılın önemli Müslüman-Türk devletlerinden biri olan Gazneliler, hem vârisi oldukları Sâmanî geleneklerini bünyelerine almışlar hem de yayıldıkları geniş coğrafya içerisinde Fars kültürünün yoğun etkisi altında kalmışlardır. Çalışma sürecinde su, şerbet ve şaraba dair çeşitli ifadeler rastlanılmış ancak şarap ve şerbetlerin türleri hakkında detaylı bilgiler elde edilememiştir. Ancak şenlik ve kutlamalar sırasındaki içeceklerin tüketiminin pek çok hususta çeşitli anlamlar üstlendiğini görmek mümkündür. Özellikle elçi kabulleri sofrasında yer alan şaraplar ve bunların bol miktardaki tüketimi de devletin haşmet ve azametini göstermenin örtük bir yolu olmuştur. Yine içecek eşyalarının altın ve gümüşten imal edilmesi, nikah hediyesi olarak kadehlerin gönderilmesi, gül mevsiminde kullanılmaya özen gösterilen satginlerin varlığı şarabın tüketim amacıyla tasarruf edilen bir içecek olmak yerine çeşitli işlev ve manalar üstlendiğini göstermektedir. Öte yandan Ramazan aylarında şarap içmenin yasak olması nedeniyle bu ayda şerbetli içeceklere yönelindiği görülmüştür.

Diğer taraftan sosyal bir bağlılık ve aidiyetlik duygusunun oluşmasında içeceklerin önemli bir unsur olarak varlığını görmek mümkündür. Özellikle Gaznelilerin konar göçer bir yaşam biçimi yerine yerleşik bir toplum olması onların eğlence anlayışlarının da İslamiyet öncesi konar göçer Türk topluluklarından farklılaşmasında etkili olmuştur. İran kültürünün önemli bir parçası olan şarap ve şarap meclisleri Gaznelilerin yüksek zümresi için de vazgeçilmez bir unsur olarak hayatlarında yer almıştır. Her ne kadar halkın nazarında şarap içmek hoş karşılanmasa da saray ve çevresindekilerin her tür eğlence ve kutlamalarda şarap tüketmeyi alışkanlık haline getirdikleri görülmektedir. İslam'ın kesin olarak yasaklamasına rağmen eğlence hayatlarının bir parçası haline gelen şarap dinî yükümlükler söz konusu olduğunda göz ardı edilmiştir. Elbette vekâyinâmelerin saray ve çevresi hakkında haberler vermesi, halkın şarap tüketimine dair bilgilerin yetersiz kalmasına neden olmuştur. Ancak Kabûsnâme'nin varlığı halkın şaraba karşı bakışını göstermesi açısından oldukça kıymetlidir. Ayrıca Mirhând'ın ifadeleri dikkate alınacak olursa köle ile şarapların aynı fiyata satıldığı dönemde şaraba olan talebin daha fazla olması sivil kesim arasında da şarap içiminin varlığına işaret edebilir.

Devletin kozmopolit yapısı ve kendini her alanda hissettiren Fars kültürünün etkisinin şarabın Gaznelilerde dinî bayram kutlamalarında dahi eğlence hayatlarının vazgeçilmez bir unsuru olarak yer edinmesinde etken olduğu görülmüştür. Özellikle şarap içmenin âdâbına ve tavrına son derece önem vermeleri, gül mevsimlerinde özel kadehler ile şarap içmeleri hem dinî hem de özel bayramların kutlanmasında, elçi kabulleri, zafer kutlamaları, hilat giydirme, sünnet merasimleri gibi çeşitli eğlence sofralarında şarabın yer alması, Gaznelilerde özgün bir içecek kültürünün var olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Akçay, F. (2015). Ebû Saîd Abdulhay Dahhâk B. Mahmûd Gerdîzî'nin "Zeynü'l-Ahbâr" Adlı Eserinin Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler ve Gazneliler ile İlgili Bölümlerinin Türkçe Tercümesi ve Değerlendirmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi, Ordu.
- Attarmousavi, L. (2020). The history of wine in Iran and its influence on Iranian culture. MSc, Università Degli Studi di Padova, Italy.
- Cûzcânî. (2020). Tabakât-ı Nâsirî *Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Hârezmşâhlar*. 2. Baskı, (E, Göksu, Terc. ve Not.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ebu'l-Fazl Beyhakî. (2022). Beyhakî Tarihi. (N, Lügal, Terc.), (H, Kırlangıç, Haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ebu'l-Fazl Beyhakî. (1383). Tarih-i Beyhakî (A, E, Feyaz, Nşr.). Iran: Ferdowsi Universty of Mashhad.
- Ebû Nasr Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî. (1956). Tarih-i Yeminî. (Ebu's-Şeref Nasih, Terc.). Tahran: Muhammed Ali Ferdin Yayınları.
- Ergin, M. (2013). Dede Korkut Kitabı. 49. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Hinz, W. (1990). İslam'da Ölçü Sistemleri. (A, Sevim, Çev.), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Kallek, C. (1992). Batman. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 5, 199-200.
- Marcinkowski, M, İ. (2003). Measures and Weights in the Islamic World an English Translation of Walther Hinz's *Handbook Islamische Mabe und Gewichte*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
- Mercimek Ahmed. (1973). Kabûsnâme C.1, (A, Özkırımlı, Haz.), İstanbul: Tercüman.
- Merçil, E. (1996). Gazneliler. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 13, 480-484.
- Merçil, E. (2003). Mahmûd-i Gaznevî. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 27, 362-365.
- Mîrhând. (2021). Gazneliler Ravzatu's-Saffâ (Mülük-i Gazneviyye). 4. Baskı, (E, Göksu, Terc. ve Not.), İstanbul: Kronik Kitap Yayınları.
- Nuhoğlu, G. (2013). Gaznelilerde Evlilikler ve Evlilik Âdetleri. İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası, 2 (23), 91-113.
- Okudan, G. (2020). Afganistan ve Hindistan Fatihisi Sultan Gazneli Mahmûd. Ankara: İksad Yayınevi.
- Reşîdü'd -dîn Fazlullah. (2011). Cami'ü't-Tevârih -Selçuklu Devleti. (E, Göksu ve H. Güneş, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Reynolds, J. (1858). The Kitab-i Yamini. London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.
- Samedoğlu, N. (2022). Tarih-i Yeminî'nin Gazneli Mahmud Kısımının Tercümesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Sultanov, R. (2006). Qabusnamə. Bakı: Şərq-Qərb.
- Yusuf Has Hâcib. (1996). Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig Uyarlaması. (F, Silahdaroğlu, Çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BURSALI RAHMÎ'NİN DİVANINDA GÖRÜLEN KAVRAMSAL METONİMİLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Analysis of the Conceptual Metonymies in *Diwan* by Bursali Rahmi

Edina SOLAK

Prof. Dr., Zenitsa Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Zenitsa / BOSNA
HERSEK, edina.solak@unze.ba

Mirza BAŠIĆ

Dr. Öğr. Üyesi, Zenitsa Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Zenitsa /
BOSNA HERSEK, mirza.basic@unze.ba

Özet

Bursali Rahmî, klasik Türk şiirinin zirve dönemi olarak nitelendirilen XVI. yüzyılda yaşayan bir şairdir. 1516-1518 yılları arasında doğduğu tahmin edilen Bursali Rahmî, Bursali Nakkaş Bâli'nin oğludur. Küçük yaşlarda İstanbul'a giden ve Defterdar İskender Çelebi'ye bağlanan Bursali Rahmî, Sadrazam İbrahim Paşa ve Kanuni Sultan Süleyman ile tanışmış, onların meclislerinde şiirler okumuş ve câzeler almıştır. Necâfî, Ahmet Paşa ve Hayâlî'nin edebî anlayışını devam ettiren bir şair olarak nitelendirilebilmektedir. İskender Çelebi ve İbrahim Paşa'nın ölümünden sonra büyük sıkıntılara düşmüştür. Kadı olarak atandığı Yenişehir'de 1568 yılında vefat eden Bursali Rahmî'nin eserleri arasında *Divan*, *Gül-i Sad-berg*, *Şâh u Gedâ* ve *Yenişehir Şehrengizi* bulunmaktadır.

Bilişsel dilbilim çalışmalarında metafor, metonimi gibi dil kullanımlarının nasıl anlamlandırıldığı konusu ele alınmaktadır. Bilişsel dilbilim yaklaşımında kavramsal metafor ve kavramsal metonimi, insan bilişinin ve dilinin merkezi bir özelliği olarak görülmektedir. Bilişsel dilbilim yaklaşımında kavramsal metafor, soyut kavram alanlarının daha somut ve fiziki kavram alanları vasıtasıyla kavramlaşması olarak tanımlanmaktadır. Kavramsal metonimi ise aynı kavram alanı içerisindeki bir alt alanın diğer bir alt alana zihinsel erişim imkânı sağlaması olarak tanımlanmaktadır.

Bu çalışmada bilişsel dilbilimin kuramları ve yöntemlerine dayanılarak Bursali Rahmî'nin *Divan*'ında görülen kavramsal metonimler ele alınmaktadır. Çalışmanın temel amacı, Bursali Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan deyimlerin anlamının oluşumunda etkili olan kavramsal metonimleri incelemektir. Bursali Rahmî'nin *Divan*'ında görülen kavramsal metonimlerin incelenmesinde Mustafa Erdoğan'ın hazırladığı *Bursali Rahmi ve Dîvânı* eseri temel kaynak olarak kullanılmaktadır.

Mustafa Erdoğan'ın hazırladığı *Bursali Rahmi ve Dîvânı* eserinde 13 kaside, 34 musammat, 232 gazel, 3 kıt'a, 1 rubai ve 12 beyit bulunmaktadır. Eserde Bursali Rahmî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, *Divan*'ı tanıtılıp incelenmiş ve ilgili *Divan*'ın çevriyazılı metni sunulmuştur. Bursali Rahmî'nin *Divan*'ında deyimlere önemli bir yer verilmiştir. *Divan*'da 128 farklı deyim kullanılmıştır. *Divan*'da kullanılan deyimlerin önemli bir kısmının anlamının kavramsal metonimi tarafından motive edildiğinin farkına varılabilmektedir. Bu çalışmada, *Divan*'da görülen ve anlamı kavramsal metonimi tarafından motive edilen deyimler bilişsel dilbilim açısından incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Bursali Rahmi, bilişsel dilbilim, kavramsal metonimi.

Abstract

Bursali Rahmi is an author who lived in the 16th century, which is defined as the Golden Age of the classical Turkish poetry. Bursali Rahmi, who is assumed to be born between 1516 and 1518, is the son of Bursali Nakash

Bali. Bursali Rahmi, who went to Istanbul as a boy and worked with the deftardar (treasurer) İskender Çelebi, met the Grand Vizier Ibrahim Pasha and Sultan Suleiman the Magnificent, which provided him with the opportunity to enter the court where he presented his poetry and advanced further. He can be characterized as a poet who followed the poetic style of Necati, Ahmet Pasha and Hayali. He experienced great problems after the deaths of İskender Çelebi and Ibrahim Pasha. Bursali Rahmi, who died in 1568 in Yenişehir where he worked as a kadi (judge), wrote the following literary pieces: *Diwan*, *Gül-i Sad-berg*, *Şâh u Gedâ* and *Yenişehir Şehrengizi*.

Cognitive linguistic research analyzes the linguistic production of cognitive mechanisms such as metaphor and metonymy. The cognitive linguistic approach to the language study, the conceptual metaphor and conceptual metonymy are defined as fundamental feature of human cognition reflected in language and speech. In such an approach, the conceptual metaphor is defined as the conceptualization of abstract domains based on more concrete conceptual domains. On the other hand, two subdomains within the same conceptual domain are replicated within the conceptual metonymy.

Relying on the fundamental principles of cognitive linguistics, this paper analyzes conceptual metonymies found in *Diwan* by Bursali Rahmi. The primary goal of this paper is the analysis of the conceptual metonymies which motivates the meaning of phrasemes used in *Diwan* by Bursali Rahmi. The main source for the analysis is the literary piece titled *Bursali Rahmî ve Dîvânı* edited by Mustafa Erdoğan.

The literary piece *Bursali Rahmî ve Dîvânı*, edited by Mustafa Erdoğan, contains 13 *qasidas*, 34 *musammats*, 232 *ghazals*, 3 *qit'as*, 1 *rubai* and 12 *beits*. This work contains detailed information regarding the life and literary works of Bursali Rahmi, as well as an introduction and analysis of his *Diwan* including the transcription of the work. Phrasemes are an important part of Bursali Rahmi's *Diwan* and the work itself contains 128 different phrasemes. It can be noticed that conceptual metonymies motivate the meaning of a significant number of phrasemes used in *Diwan*. This paper analyzes phrasemes used in *Diwan*, whose meaning is motivated by conceptual metonymies, from the perspective of cognitive linguistics.

Keywords: Bursali Rahmi, cognitive linguistics, conceptual metonymy.

Giriş

XVI. yüzyılda yaşayan Bursalı Rahmî, Necâtî, Ahmet Paşa ve Hayâlî'nin edebî anlayışını devam ettiren duygusal bir şairdir. Eserleri arasında *Divan*, *Gül-i Sad-berg*, *Şâh u Gedâ* ve *Yenişehir Şehrengizi* bulunmaktadır. Yedi bölümden oluşan *Gül-i Sad-berg*, İranlı ünlü mesnevi yazarı Nizâmî'nin *Mahzenü'l-Esrâr* adlı mesnevisine bir naziredir. Molla Câmî'nin *Tuhfetü'l-Ahrâr* mesnevisinin etkisi altında yazılan *Gül-i Sad-berg*, mevcut haliyle 1498 beyitten meydana gelen dinî, tasavvufî ve ahlakî bir eserdir. 1567 yılında yazılan ve Sultan II. Selim'e sunulan eserin bilinen tek yazma nüshası Erzurum Atatürk Üniversitesi Ağâh Sırrı Levend Yazmaları arasında bulunmaktadır (Erişen, 1992: 315; Derdiyok, 1996: 225–226; Erdoğan, 2011: 63–65).

Bursalı Rahmî'nin *Şâh u Gedâ* adlı eseri, aşk konusunu işleyen bir mesnevidir. İranlı şair Hilâlî'nin aynı isimli eserinden tercüme yoluyla yazılan ve 1734 beyitten meydana gelen *Şâh u Gedâ*'da, Çin ülkesinde yaşayan ve güzelliklere düşkün olan fakir bir dervişle Şâh adlı bir güzelin aşkı ele alınmaktadır. Eserin bilinen üç yazma nüshası vardır. İki nüshası Türkiye'de, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi ve Manisa İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bir nüshası yurt dışında, British Museum Library'de bulunmaktadır (Birici, 2007: 29–30; Erdoğan, 2011: 66–68).

Mesnevi nazım şekliyle yazılan *Yenişehir Şehrengizi*, 279 beyitten meydana gelen bir eserdir. Eserde, Bursalı Rahmî'nin müderris olarak atandığı Yenişehir farklı yönleriyle övülmektedir. Eserin bilinen dört yazma nüshası vardır. Üçü Türkiye'de, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Nuruosmaniye Kütüphanesi ve Mevlana Müzesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bir nüshası yurt dışında, Berlin Kütüphanesinde bulunmaktadır (Erdoğan, 2012: 99–102).

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ı orta hacimli bir eser olarak nitelendirilebilmektedir. *Divan*'da 13 kaside, 34 musammat, 232 gazel, 3 kıt'a, 1 rubai ve başka manzumelere dahil edilemeyen 12 adet beyit bulunmaktadır. *Divan*'da sosyal hayatla ilgili pek çok konu ele alınmaktadır. *Divan*'ın bilinen tek nüshası Ankara Millî Kütüphane yazmaları arasında bulunmaktadır (Erdoğan, 2007: 25).

Bu çalışmada Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında görülen kavramsal metonimler ele alınmaktadır. Bilişsel dilbilim alanında kavramsal metaforlar ve kavramsal metonimler insanın kavramsal dizgesinde gerçekleştirilen bilişsel mekanizmalar olarak nitelendirilmektedir. Kavramsal metafor, hedef alan ve kaynak alan olmak üzere iki kavramsal alandan meydana gelen ve HEDEF ALAN KAYNAK ALAN'dır tarzıyla gerçekleştirilen bir bilişsel mekanizma olarak nitelendirilmektedir. Kaynak alan daha somut kavramsal alandır. Kaynak alanın temel amacı, insanın başka bir kavramsal alanı anlamasına yardımcı olmaktır. Hedef alan daha soyut kavramsal alandır. Hedef alan, kaynak alanı anlatan metaforik ifadelerle anlaşılmaktadır. İnsan, hedef alanı anlamak için kaynak alanı kullanmaktadır (Lakoff & Johnson, 1980: 4–6; Lakoff & Turner, 1989: 60–65; Kövceses, 2010: 4; Stanojević, 2013: 54–55; Arıca-Akkök, 2015: 18; Solak & Bašić 2020a: 140; Solak & Bašić 2020b: 328).

Kavramsal metonimi, tek bir alandan oluşan bir bilişsel mekanizma olarak nitelendirilmektedir. Kavramsal metonimi içerisinde bir varlık (araç), onunla eşleşen başka bir varlık (hedef) ile tanımlanmaktadır. Kavramsal metafor iki kavramsal alandan meydana gelmektedir. Kavramsal metonimi ise tek bir alanda gerçekleştirilmektedir. Bu, kavramsal metonimi kavramsal metafordan ayıran önemli bir özelliktir (Kövceses & Radden, 1998: 39; Özer, 2017: 297; Solak & Bašić 2020a: 141; Solak & Bašić 2020b: 329).

Bu çalışmanın temel amacı, bilişsel dilbilimin kuramları ve yöntemlerine dayanılarak Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında görülen kavramsal metonimleri incelemektir. Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ındaki kavramsal metonimlerin incelenmesinde Mustafa Erdoğan'ın hazırladığı *Bursalı Rahmî ve Dîvânı* eseri temel kaynak olarak kullanılmaktadır.

Duygu İfadesi İçin Yüz Kavramsal Metonimisi¹

Yüz, insan vücudundaki en önemli parçalardan biridir. Bir kimse başka bir kimse ile karşılaştığında ilk önce karşısındaki kişinin yüzünü fark etmektedir. Yüz organı, insanın duygularını ve kişisel özelliklerini gösteren bir organ olarak nitelendirilebilmektedir (Bilkova, 2000: 47).

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *yüzü kızar-* ve *yüzünü kızart-* deyimlerinde bir kimsenin duygularının, yüzündeki renk ile gösterildiğinin farkına varılabilmektedir. Bu durumda *yüzü kızar-* ve *yüzünü kızart-* deyimlerinin anlamının DUYGU İFADESİ İÇİN YÜZ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Yüzü kızar- deyimini, “utanmak” anlamını taşıyan bir deyimdir (Đinđić, Teodosijević & Tanasković, 1997: 602). *Yüzü kızar-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 94. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin 2. beytinde geçmektedir.

(G 94/2) Bu gün agyâr ile yârüm yine hem-kâse gibi

Çınlayup kulagumuz def gibi kızdı yüzümüz

¹ Bu çalışmada DUYGU İFADESİ İÇİN YÜZ Kavramsal Metonimisi, KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ Kavramsal Metonimisi, KONUSMA İÇİN AĞIZ Kavramsal Metonimisi, KONUSMA İÇİN DİL Kavramsal Metonimisi başlıkları altında ele alınan deyimler, 14–16 Ekim 2022 tarihinde Bursa'da gerçekleştirilen “Bursa'nın Edebiyatı / Edebiyatın Bursa'sı Bilgi Şöleni” adlı sempozyumda sunulan “Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında Yüz, Ağız ve Dil Sözcükleriyle Kurulmuş Deyimler Üzerine Bir Değerlendirme” adlı bildiri de incelenmiştir.

Renk terimleri insanın kavramsal dizgesinde önemli bilişsel kavramlar ve kategoriler sunmaktadır. Örneğin, insanın kavramsal dizgesinde kırmızı renk, utanç, öfke gibi duygu halleriyle eşleşmektedir (Özer, 2017: 301; Solak & Bašić, 2020a: 142).

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ındaki 94. gazelin 2. beytinde geçen ve “utanmak” anlamında kullanılan *yüzü kızar-* deyiminin UTANGAÇLIK kavramsal alanına doğru genişlediği anlaşılmaktadır. *Yüzü kızar-* deyiminde insanın yüzündeki kırmızı renk utanç duygusuyla eşleşmektedir. Bu durumda *yüzü kızar-* deyiminin anlamının oluşumunda DUYGU İFADESİ İÇİN YÜZ kavramsal metonimisinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Yüzünü kızart- deymi, “bir kimsenin utanmasına sebep olmak, birini utanacak duruma düşürmek, gururuna önem vermeden bir şey istemek, utanmasına karşın istediğini yapmak, utanmakla birlikte yapmak” anlamlarında kullanılan bir deyimdir (Aksoy, 1989: 1137). *Yüzünü kızart-* deymi, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 23. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin 3. beytinde kullanılmaktadır.

(G 23/3) *Yüzün kızardup öpdi diyü la'l-i dil-beri*

Meclisde itdi hayli piyâleyle câm bahs

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ındaki 23. gazelin 3. beytinde geçen ve “bir kimsenin utanmasına sebep olmak, birini utanacak duruma düşürmek, gururuna önem vermeden bir şey istemek, utanmasına karşın istediğini yapmak, utanmakla birlikte yapmak” anlamlarında kullanılan *yüzünü kızart-* deyiminin de UTANGAÇLIK kavramsal alanıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. *Yüzünü kızart-* deyiminin anlamının da DUYGU İFADESİ İÇİN YÜZ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiği görülmektedir. *Yüzünü kızart-* deyiminde de insanın yüzündeki kırmızı renk utanç duygusuyla eşleşmektedir. Bu durumda *yüzünü kızart-* deyiminin anlamının da DUYGU İFADESİ İÇİN YÜZ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Kişisel Tutum İçin Yüz Kavramsal Metonimisi

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *yüz ver-*, *yüz verme-*, *güler yüz göster-* ve *yüz döndür-* deyimlerinin anlamının KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiği anlaşılmaktadır.

Yüz ver- deymi, “her isteğini yerine getirerek şımartmak, olur olmaz isteklerini kabul etmek, hoşgörülü davranarak ölçüsüz hareketler yapmasına sebep olmak, ilgi göstermek, yakınlık göstermek” anlamlarında kullanılmaktadır (Adıgüzel, 2016: 253). *Yüz ver-* deymi, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 175. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin 2. beytinde geçmektedir.

(G 175/2) *Nola dil bülbülü feryâdını eylerse hezâr*

Yüz virür gül gibi ol gonça-dehen hâr u hasa

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ındaki 175. gazelin 2. beytinde kullanılan ve “her isteğini yerine getirerek şımartmak, olur olmaz isteklerini kabul etmek, hoşgörülü davranarak ölçüsüz hareketler yapmasına sebep olmak, ilgi göstermek, yakınlık göstermek” anlamlarını taşıyan *yüz ver-* deyiminin ŞİMARTMA kavramsal alanına girdiği görülmektedir. *Yüz ver-* deyiminin anlamının oluşumunda KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. *Yüz ver-* deyiminde yüz organı kişisel tutumla eşleşmektedir. Bu durumda *yüz ver-* deyiminin anlamının oluşumunda KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Yüz verme- deyimini, “ilgi göstermemek, yakınlık göstermemek, önemsememek, bir kimsenin davranışlarını hoşgörü ile karşılamamak” anlamlarını taşımaktadır (Dağpınar, 2017: 183). *Yüz verme-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 150. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin 3. beytinde kullanılmaktadır.

(G 150/3) *Yüz virmez* iseñ hatta nola ey leb-i cânân

Hızrı suya iltüp yine susuz götürürsin

Divan'daki 150. gazelin 3. beytinde geçen ve “ilgi göstermemek, yakınlık göstermemek, önemsememek, bir kimsenin davranışlarını hoşgörü ile karşılamamak” anlamlarında kullanılan *yüz verme-* deyiminin ÖNEMSEMEZLİK kavramsal alanına doğru genişlediğinin farkına varılabilmektedir. *Yüz verme-* deyiminin anlamının KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiği görülmektedir. *Yüz verme-* deyiminde de yüz organı kişisel tutumla eşleşmektedir. Bu durumda *yüz verme-* deyiminin anlamının KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Güler yüz göster- deyimini, “yakınlık göstermek, içten davranmak” anlamına gelmektedir (Đindić, 2014: 583). *Güler yüz göster-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 8. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin 3. beytinde kullanılmaktadır.

(G 8/3) Sanma gül gibi *güler yüz gösterür* ey seg rakîb

Rîş-hand ider müdâm ol gözleri âhû saña

Divan'daki 8. gazelin 3. beytinde kullanılan ve “yakınlık göstermek, içten davranmak” anlamını taşıyan *güler yüz göster-* deyiminin İÇTENLİK kavramsal alanına girdiği görülmektedir. *Güler yüz göster-* deyiminin anlamının KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisine dayalı olduğunun farkına varılabilmektedir. *Güler yüz göster-* deyiminde güler yüz içtenlikli davranışlarla eşleşmektedir. Başka bir deyişle, güler yüz kişisel tutumla eşleşmektedir. Bu durumda *güler yüz göster-* deyiminin anlamının oluşumunda da KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Yüz döndür- deyimini, “gösterdiği ilgi ve yakınlığı kesmek” anlamına gelen bir deyimdir (Dağpınar, 2017: 182). *Yüz döndür-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 161. sırada yer alan ve 7 beyitten oluşan gazelin tüm beyitlerinde kullanılmaktadır.

(G 161/1) Bûse aņdum ol gül-i sîrâb döndürdi yüzün

Gitdi tâli' devlet-i nâ-yâb döndürdi yüzün

(G 161/2) Gün yüzün aņup unıtdı sûre-i Nûrı imâm

Kıbleden kaşuņ aņup mihrâb döndürdi yüzün

(G 161/3) Şeb gibi geysen kara dönsem hilâle taņ degül

Benden ol hurşid-i 'âlem-tâb döndürdi yüzün

(G 161/4) Tâli'-i nâ-şâdı gör kim gerdiş-i gerdün gibi

Gördi cûy-ı eşkümi tolâb döndürdi yüzün

- (G 161/5) Seyl-i eşke nâ-gehân gark itdi kâşânem diyü
Gözlerümden subh olunca h'âb döndürdi yüzün
- (G 161/6) Gözlerüm ser-çeşmesi iken sürüp yüz yire yaş
Bahr-i eşküm göricek girdâb döndürdi yüzün
- (G 161/7) Ululanup Rahmiye bakmaz kilâb-ı kûy-ı yâr
Nitekim Mecnûndan ahabb döndürdi yüzün

Divan'daki 161. gazelin tüm beyitlerinde geçen ve “gösterdiği ilgi ve yakınlığı kesmek” anlamında kullanılan *yüz döndür-* deyiminin ÖNEMSEMEZLİK kavramsal alanıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. *Yüz döndür-* deyiminin anlamının oluşumunda da KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisinin etkili olduğu görülmektedir. Bir kişi, ilgi ve yakınlığı gösterdiği bir kimseden yüz çevirerek ilgi ve yakınlıktan vazgeçtiğini göstermektedir. Böylelikle *yüz döndür-* deyiminde de yüz organı kişisel tutumla eşleşmektedir. Bu durumda *yüz döndür-* deyiminin oluşumunda da KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Konuşma İçin Ağız Kavramsal Metonimisi

Ağız organı, konuşmak işinin gerçekleştirilmesinde önemli bir rol oynayan vücut parçasıdır. Bu yüzden insanın kavramsal dizgesinde ağız organı konuşmak işiyle eşleşmektedir (Kovačević, 2012: 111).

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *ağız (dehân) aç-*, *ağız (dehân) açma-*, *ağzını sil-* ve *ağzını yum-* deyimlerinde ağız organı konuşmak işiyle eşleşmektedir. Bu durumda *ağız (dehân) aç-*, *ağız (dehân) açma-*, *ağzını sil-* ve *ağzını yum-* deyimlerinin anlamının KONUŞMA İÇİN AĞIZ kavramsal metonimisine dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

Ağız (dehân) aç- deyimini, “konuşmaya başlamak, söz söylemek” anlamına gelen bir deyimdir (Đinđić & Teodosijević & Tanasković, 1997: 17). *Ağız (dehân) aç-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 48. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin 4. beytinde kullanılmaktadır. Bunun yanında *ağız (dehân) aç-* deyimini, *Divan*'da 62. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin 4. beytinde geçmektedir.

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 5. sırada yer alan ve “Kasîde-i Rahmî Çelebi” başlığıyla yazılan kaside, 30 beyitten oluşan ve Sultan II. Selim'i öven bir kasidedir. Bu kasidenin 22. beytinde *ağız (dehân) aç-* deyimini kullanılmaktadır.

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 30. sırada yer alan musammat, aşk konusunu işleyen bir tahmistir. Beş bentten oluşan bu tahmiste Muhibbî'nin bir gazeli tahmis edilmektedir. Bu tahminin 3. bendinde *ağız (dehân) aç-* deyimini geçmektedir.

- (G 48/4) Vâsf-ı gülzâr-ı sıfât-ı zât-ı bî-çün itmege
Ağız açdı gonçalar güller kamu gûş oldılar
- (G 62/4) Tenümde zahm-ı tîguş içre peykânûş zebân oldı
Dehân açdı gamum âh eyleyüp her dem figân eyler
- (Ks 5/22) *Agzını açdı* dil uzadup rûz-ı rezimde

Hûn-ı ‘adûnı nûş ider kana kana tîr

(Ms 30/III) Gamzesi tîgi gelür sîneye kan eylemege

Müjesi tîr çeker cânı nişân eylemege

Şerhalar *agız açar* derdi beyân eylemege

Kılca kaldı yüregüm cânı revân eylemege

O boyı serv-kad ü serv-i sanavber yolına

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan ve “konuşmaya başlamak, söz söylemek” anlamına gelen *ağız (dehân) aç-* deyiminin KONUŞMA kavramsal alanına girdiği anlaşılmaktadır. *Ağız (dehân) aç-* deyiminde ağzın açılması konuşmak işinin başlangıcıyla eşleşmektedir. Böylelikle *ağız* organı konuşmak işiyle eşleşmektedir. Bu durumda *ağız (dehân) aç-* deyiminin anlamının KONUŞMA İÇİN AĞIZ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Ağız (dehân) açma- deyimi, “hiçbir şey söylememek, susup kalmak” anlamını taşıyan bir deyimdir (Aksoy, 1989: 535; Dağpınar, 2017: 56). *Ağız (dehân) açma-* deyimi, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 215. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin 3. beytinde geçmektedir.

(G 215/3) *Dehân açmaz* sade-veş gayra dil râzın ‘ayân itmez

Dür-i maksûdı her kim bahr-i ‘ışk içre kenâr itdi

Divan'daki 215. gazelin 3. beytinde kullanılan ve “hiçbir şey söylememek, susup kalmak” anlamını taşıyan *ağız (dehân) açma-* deyiminin SUSMA kavramsal alanına doğru genişlediğinin farkına varılabilmektedir. *Ağız (dehân) açma-* deyiminde ağzın kapatılması ve açılmaması susmak işiyle eşleşmektedir. Böylelikle *ağız (dehân) açma-* deyiminde de *ağız* organı konuşmak işiyle eşleşmektedir. Bu durumda *ağız (dehân) açma-* deyiminin anlamının da KONUŞMA İÇİN AĞIZ kavramsal metonimisine dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

Ağzını sil- deyimi, “bir konu hakkında söz söylememeye, bir işe karışmamaya karar vermek, birisinin söylediklerinin, yanlış da olsa, doğru olduğunu savunmak veya öyle görünmek” anlamlarını taşımaktadır (Torun, 2004: 188). *Ağzını sil-* deyimi, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 5. sırada yer alan ve 30 beyitten oluşan kasidenin 10. beytinde kullanılmaktadır.

(Ks 5/10) *Agzın silüp* cigerde karâr eylese nola

Dil mahzenini yardı irüp nakd-i cânâ tîr

Divan'daki 5. kasidenin 10. beytinde geçen ve “bir konu hakkında söz söylememeye, bir işe karışmamaya karar vermek, birisinin söylediklerinin, yanlış da olsa, doğru olduğunu savunmak veya öyle görünmek” anlamlarında kullanılan *ağzını sil-* deyiminin de SUSMA kavramsal alanıyla ilişkili olduğunun farkına varılabilmektedir. *Ağzını sil-* deyiminin anlamının da KONUŞMA İÇİN AĞIZ kavramsal metonimisine dayalı olduğu görülmektedir. *Ağzını sil-* deyiminde ağzın silinmesi ve yok olması susmak işiyle eşleşmektedir. Böylelikle *ağzını sil-* deyiminde de *ağız* organı konuşmak işiyle eşleşmektedir. Bu yüzden *ağzını sil-* deyiminin anlamının da KONUŞMA İÇİN AĞIZ kavramsal metonimisine dayalı olduğu anlaşılmaktadır.

Ağzını yum- deyimini, “susmak, konuşmamak” anlamına gelen bir deyimdir (Đindić, 2014: 1474). *Ağzını yum-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 12. sırada yer alan ve 29 beyitten oluşan kasidenin 27. beytinde geçmektedir.

(Ks 12/27) *Yum agzuñı gel gonca gibi hatm-i kelâm it*

Niteki gele gülşen-i devrâna karanfûl

Divan'daki 12. kasidenin 27. beytinde geçen ve “susmak, konuşmamak” anlamında kullanılan *ağzını yum-* deyiminin de SUSMA kavramsal alanına girdiği görülmektedir. *Ağzını yum-* deyiminde de KONUŞMA İÇİN AĞIZ kavramsal metonimisinin etkili olduğunun farkına varılabilmektedir. *Ağzını yum-* deyiminde ağzın yumulması susmak işiyle eşleşmektedir. Böylelikle ağız organı konuşmak işiyle eşleşmektedir. Bu durumda *ağzını yum-* deyiminin anlamının oluşumunda da KONUŞMA İÇİN AĞIZ kavramsal metonimisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Konuşma İçin Dil Kavramsal Metonimisi

Ağız organıyla birlikte konuşmak işinin gerçekleştirilmesinde önemli bir rol oynayan dil organı, insanın kavramsal dizgesinde konuşmak işiyle eşleşmektedir (Kovačević, 2012: 110).

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *acı dil ver-* ve *dil uzat-* deyimlerinde dil organı konuşmak işiyle eşleşmektedir. Bu durumda *acı dil ver-* ve *dil uzat-* deyimlerinin anlamının KONUŞMA İÇİN DİL kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Acı dil ver- deyimini, “acı söz söylemek, kırıcı, üzücü, ağır şekilde konuşmak, gönül yaralayan, kalp kıran, üzüntü veren sözler söylemek” anlamlarında kullanılmaktadır (Adıgüzel, 2016: 12). *Acı dil ver-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 188. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin son beytinde kullanılmaktadır.

(G 188/5) *Acı diller vireyin Rahmiye dimiş cânân*

Aña ol tatlu gelür söyle şeker-leb söyle

Divan'daki 188. gazelin son beytinde geçen ve “acı söz söylemek, kırıcı, üzücü, ağır şekilde konuşmak, gönül yaralayan, kalp kıran, üzüntü veren sözler söylemek” anlamlarında kullanılan *acı dil ver-* deyiminin KONUŞMA kavramsal alanına doğru genişlediği görülmektedir. *Acı dil ver-* deyiminde acı dil ağır sözlerle eşleşmektedir. Böylelikle dil organı konuşmak işiyle eşleşmektedir. Bu durumda *acı dil ver-* deyiminin anlamının KONUŞMA İÇİN DİL kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Dil uzat- deyimini, “bir kimse veya bir şey için kötü söylemek, birinin aleyhinde konuşmak” anlamını taşımaktadır (Adıgüzel, 2016: 80–81). *Dil uzat-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 5. sırada yer alan ve 30 beyitten oluşan kasidenin 22. beytinde geçmektedir.

(Ks 5/22) *Agzını açdı dil uzadup rûz-ı rezimde*

Hûn-ı ‘adûñı nûş ider kana kana tîr

Divan'daki 5. kasidenin 22. beytinde kullanılan ve “bir kimse veya bir şey için kötü söylemek, birinin aleyhinde konuşmak” anlamına gelen *dil uzat-* deyiminin de KONUŞMA kavramsal alanıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. *Dil uzat-* deyiminde, uzatılan dil kötü söz söylemek işiyle eşleşmektedir.

Böylelikle dil organı konuşmak işiyle eşleşmektedir. Bu durumda *dil uzat-* deyiminin anlamının da KONUŞMA İÇİN DİL kavramsal metonimisine dayalı olduğu görülmektedir.

Hayat İçin Baş Kavramsal Metonimisi

Beyin, göz, kulak, ağız gibi organları kapsayan baş, vücudun en önemli parçası olarak nitelendirilebilmektedir. İnsanın tüm hareketlerini yöneten ve kontrol eden beyni kapsadığı için vücudun en önemli parçası olarak nitelendirilmektedir. Bu yüzden insanın kavramsal dizgesinde baş organı hayat ile eşleşmektedir (Chevalier & Gheerbrant, 1983: 156).

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *baş koy-*, *başını ele al-* ve *başını ortaya koy-* deyimlerinde baş organı hayat ile eşleşmektedir. Bu durumda *baş koy-*, *başını ele al-* ve *başını ortaya koy-* deyimlerinin anlamının HAYAT İÇİN BAŞ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Baş koy- deyimini, “bir şey uğruna ölümü göze almak, bir amaca varmak için ölümü göze almak” anlamına gelmektedir (Aksoy, 1989: 627).

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 7 adet tesdis yer almaktadır. *Divan*'da 15. sırada yer alan musammat, sevilen bir kişiye tekrar kavuşmaktan memnuniyet konusunu işleyen bir tesdistir. Beş bentten oluşan bu tesdisin 4. bendinde *baş koy-* deyimini geçmektedir.

(Ms 15/IV) Âh kim saldı beni hicrâna çarh-ı kînever
Derd ü mihnetde diyâr-ı gurbete kıldum sefer
Sag esen cânâna irdüm nitekim bâd-ı seher
Baş koyup destin öpüp didüm aña ey 'işve-ger
Hâk-i pâyüñ tûtyâ-yı dîde-i hûnbâr imiş
Hamdü li'llah kim göreceğ gözlerümüz var imiş

Divan'daki 15. musammatın 4. bendinde kullanılan ve “bir şey uğruna ölümü göze almak, bir amaca varmak için ölümü göze almak” anlamına gelen *baş koy-* deyiminin HAYATİ TEHLİKEYE DÜŞME kavramsal alanına doğru genişlediğinin farkına varılabilmektedir. *Baş koy-* deyiminde baş organının hayat ile eşleştiği görülmektedir. Bu durumda *baş koy-* deyiminin anlamının HAYAT İÇİN BAŞ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Başını ele al- deyimini, “ölümü göze alarak bir işe girişmek” anlamına gelen bir deyimdir (Aksoy, 1989: 919). *Başını ele al-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 124. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin ilk beytinde kullanılmaktadır. Bunun yanında, *başını ele al-* deyimini, *Divan*'da 130. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin son beytinde geçmektedir.

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 9. sırada yer alan ve *Kasîde-i Rahmî* başlığıyla yazılan kaside 51 beyitten oluşmaktadır. Nişancı Beg'i öven bu kasidenin 15. beytinde *başını ele al-* deyimini geçmektedir.

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 4 adet müseddes bulunmaktadır. *Divan*'da 6. sırada yer alan ve 5 bentten meydana gelen musammat, bu müseddeslerden biridir. Aşk konusunu işleyen bu müseddesin ilk bendinde *başını ele al-* deyimini kullanılmaktadır.

- (G 124/1) Çeşm-i yâre bir nazar her kim ola âşüfte-hâl
Başını alsun ele evvel-kadem nergis-misâl
- (G 130/5) Başum alup ele vardum selâmetle reh-i yâre
Melâmet gûşesinde Rahmiyâ nâ-geh kadem çekdüm
- (Ks 9/15) Bu meseldür bıçak altunlu eli kesmez imiş
Ele baş aldı gelüp kışa berâber nergis
- (Ms 6/I) Rahş-ı ‘azîmet üzre vücûdum süvâr idüp
Himmet ‘inânın aña o dem üstüvâr idüp
Aldum elüme başumı terk-i diyâr idüp
Şevkuñ odını cân u dile yâr-ı gâr idüp
Nakd-i hayâtı hâk-i derûnde nisâr idüp
Geldüm kapuña hıdmetüñi ihtiyâr idüp

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan ve “ölümü göze alarak bir işe girişmek” anlamına gelen *başını ele al-* deyiminin de HAYATİ TEHLİKEYE DÜŞME kavramsal alanına girdiği anlaşılmaktadır. *Başını ele al-* deyiminde de baş organı hayat ile eşleşmektedir. Bu durumda *başını ele al-* deyiminin anlamının oluşumunda da HAYAT İÇİN BAŞ kavramsal metonimisinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Başını ortaya koy- deymi, “bir işe girişirken ölümü göze almak” anlamında kullanılan bir deyimdir (Đinđić, Teodosijević & Tanasković, 1997: 116).

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 9. sırada yer alan ve 4 bentten meydana gelen musammat, bahar ve aşk konularını işleyen bir tesdistir. Bu tesdisin son bendinde *başını ortaya koy-* deymi geçmektedir.

- (Ms 9/IV) Bugün meydân-ı cışk içre hünerverlik idem dirseñ
Başuñ ortaya koyup tîgi serverlik idem dirseñ
Bu çarh-ı pîre-zende ben de bir erlik idem dirseñ
Bu deryâ-yı hakîkatde şinâverlik idem dirseñ
Vücûduñ zevrakın sal bahr-i cıška rûzgârıñdur
Hudânuñdur oñarmak sanma ey dil rûzgârıñdur

Divan'daki 9. musammatın son bendinde geçen ve “bir işe girişirken ölümü göze almak” anlamında kullanılan *başını ortaya koy-* deyiminin de HAYATİ TEHLİKEYE DÜŞME kavramsal alanıyla ilişkili olduğu görülmektedir. *Başını ortaya koy-* deyiminde de baş organının hayat ile eşleştiğinin

farkına varılabilmektedir. Bu durumda *başını ortaya koy-* deyiminin anlamının da HAYAT İÇİN BAŞ kavramsal metonimisine dayalı olduğu anlaşılmaktadır.

Kişi İçin Baş Kavramsal Metonimisi

Vücudun en önemli parçası olarak nitelendirilen baş organı, bazı durumlarda insanın kavramsal dizgesinde kişi ile eşleşmektedir. Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *başına kavga getir-* deyiminde baş organının kişi ile eşleştiğinin farkına varılabilmektedir. Bu durumda *başına kavga getir-* deyiminin anlamının KİŞİ İÇİN BAŞ kavramsal metonimisine dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

Başına kavga getir- deymi, “büyük felaket getirmek, sorun getirmek, problem getirmek” anlamını taşıyan bir deyimdir (Đindić, 2014: 177). *Başına kavga getir-* deymi, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 52. sırada yer alan ve 7 beyitten meydana gelen gazelin 4. beytinde geçmektedir.

(G 52/4) Âh-ı ‘âşıkdur ider hüsnini cânâneye ‘arz

Güllerüñ başına gavgâları bülbül getirür

Divan'daki 52. gazelin 4. beytinde geçen ve “büyük felaket getirmek, sorun getirmek, problem getirmek” anlamını taşıyan *başına kavga getir-* deyiminin ZOR DURUMA DÜŞME kavramsal alanına doğru genişlediğinin farkına varılabilmektedir. *Başına kavga getir-* deyiminde baş organının kişi ile eşleştiği görülmektedir. Bu durumda *başına kavga getir-* deyiminin anlamının KİŞİ İÇİN BAŞ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Görme İçin Göz Kavramsal Metonimisi

Göz, görme işlevlerini yerine getiren bir duyu organıdır. Bu yüzden insanın kavramsal dizgesinde göz organı görme duyusuyla eşleşmektedir (Bilkova, 2000: 54). Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *gözüne görünmez ol-* ve *gözüne görünme-* deyimlerinde göz organı görme duyusuyla eşleşmektedir. Bu durumda *gözüne görünmez ol-* ve *gözüne görünme-* deyimlerinin anlamının GÖRME İÇİN GÖZ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Gözüne görünmez ol- deymi, “ortaya çıkmamak, saklanmak” anlamına gelen bir deyimdir (Đindić, Teodosijević & Tanasković, 1997: 417). *Gözüne görünmez ol-* deymi, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 13. sırada yer alan ve beş beyitten meydana gelen gazelin 3. beytinde geçmektedir.

(G 13/3) Gözine görünmez oldı nergisüñ kadd-i çenâr

Bâgda ey gonca-leb serv-i hırâmânüñ görüp

Divan'daki 13. gazelin 3. beytinde kullanılan ve “ortaya çıkmamak, saklanmak” anlamını taşıyan *gözüne görünmez ol-* deyiminin SAKLANMA kavramsal alanına doğru genişlediği görülmektedir. *Gözüne görünmez ol-* deyiminde göz organının görme duyusuyla eşleştiğinin farkına varılabilmektedir. Bu durumda *gözüne görünmez ol-* deyiminin anlamının GÖRME İÇİN GÖZ kavramsal metonimisine dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

Gözüne görünme- deymi, “ortalıkta dolaşmamak, kendisi var olduğu hâlde göz onu görememek, değersiz olmak” anlamlarında kullanılmaktadır (Aksoy, 1989: 809). Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 5. sırada yer alan ve 5 bentten meydana gelen musammat, aşk konusunu işleyen bir müseddestir. Bu müseddesin ilk bendinde *gözüne görünme-* deymi geçmektedir.

- (Ms 5/I) Âh elinden tâli'üm şâd itmedi bir dem beni
Vuslat-ı dil-dârüm ile eylemez hurrem beni
Gark ider seyl-âb-ı eşk-i dîde-i pür-nem beni
Hey meded devrân neye saklar 'aceb bilmem beni
Öldürür âhir belâlarla dirîgâ gam beni
Gözüme 'âlem görünmez seyr ider 'âlem beni

Divan'daki 5. musammatın ilk bendinde geçen ve “ortalıkta dolaşmamak, kendisi var olduğu hâlde göz onu görememek, değersiz olmak” anlamlarında kullanılan *gözüne görünme-* deyiminin de SAKLANMA kavramsal alanına girdiği anlaşılmaktadır. *Gözüne görünme-* deyiminde de göz organı görme duyusuyla eşleştiği görülmektedir. Bu durumda *gözüne görünme-* deyiminin anlamının oluşumunda da GÖRME İÇİN GÖZ kavramsal metonimisinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

İşitim İçin Kulak Kavramsal Metonimisi

Kulak, işitme işlevlerini yerine getiren bir duyu organıdır. Bu yüzden insanın kavramsal dizgesinde kulak organı işitme duyusuyla eşleşmektedir (Kovačević, 2012: 109–110). Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *kulak tut-* deyiminde kulak organının işitme duyusuyla eşleştiğinin farkına varılabilmektedir. Bu durumda *kulak tut-* deyiminin anlamının İŞİTİM İÇİN KULAK kavramsal metonimisine dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

Kulak tut- deyimini, “dinlemek, işitmek istemek” anlamını taşımaktadır (Đinđić, 2014: 877). *Kulak tut-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 108. sırada yer alan ve 7 beyitten meydana gelen gazelin 6. beytinde kullanılmaktadır.

- (G 108/6) Küşt-gîr-i 'ışk elinden çün zebûn olduñ gönül
Bu giriftün ger halâsın ister isenñ *tut kulag*

Divan'daki 108. gazelin 6. beytinde kullanılan ve “dinlemek, işitmek istemek” anlamını taşıyan *kulak tut-* deyiminin DİKKATLİLİK kavramsal alanıyla ilişkili olduğu görülmektedir. *Kulak tut-* deyiminde kulak organının işitme duyusuyla eşleştiğinin farkına varılabilmektedir. Bu durumda *kulak tut-* deyiminin anlamının İŞİTİM İÇİN KULAK kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Hayat İçin Can Kavramsal Metonimisi

Can, insanın yaşamasını sağlayan ve ölümle vücuttan ayrılan madde dışı varlık olarak nitelendirilmektedir. İnsanın yaşamasını sağlayan can, insanın kavramsal dizgesinde hayat ile eşleşmektedir (Malnar Jurišić, 2021: 490–491). Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *can ver-* ve *canı çık-* deyimlerinde canın hayat ile eşleştiğinin farkına varılabilmektedir. Bu durumda *can ver-* ve *canı çık-* deyimlerinin anlamının HAYAT İÇİN CAN kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Can ver- deyimini, “ölmek, bir şeyi çok istemek” anlamlarında kullanılan bir deyimdir (Aksoy, 1989: 678). *Can ver-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 21. sırada yer alan ve 5 beyitten meydana gelen gazelin 4. beytinde geçmektedir. Bunun yanında *can ver-* deyimini, *Divan*'da 40. sırada yer alan ve 5

beyitten oluşan gazelin ilk beytinde kullanılmaktadır. Bu deyim, *Divan*'da 84. sırada yer alan ve 5 beyitten meydana gelen gazelin 3. beytinde de geçmektedir.

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ındaki kasidelerin ilki 36 beyitten meydana gelen ve Kanunî'yi öven bir kasidedir. Bu kasidenin 26. beytinde *can ver-* deyimini kullanılmaktadır.

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 31. sırada yer alan musammat, aşk konusunu işleyen bir tahmistir. Beş bentten meydana gelen bu tahmiste Selîmî'nin bir gazeli tahmis edilmektedir. Bu tahminin 3. bendinde *can ver-* deyimini geçmektedir.

- (G 21/4) *Cân vire* tabîb olmag için Hazret-i 'Îsî
Hakdan ire ol âfet-i devrânuma sıhhat
- (G 40/1) Gelse tîrûñ *cân virür* ta'zîm ider tenden geçer
Ey kemân-ebrû hayâlûñ gerçi kim evden geçer
- (G 84/3) Hat-ı nev-restenji görüp n'ola *cân virsem* ey hûnî
Bahâr-ı tâze irdükde bahâr gider sefer dirler
- (Ks 1/26) Meger bir Sâmirî mahbûb olupdur tîg-i hun-rîzûñ
Görürse *cân virür* aña 'adû yalmanı yalmanı
- (Ms 31/III) İşigünde baş u *cân virmek* diler cânâ gönül
'Anber-efşân zülfüne irmek diler cânâ gönül
Leblerûñ şeftâlusın dirmek diler cânâ gönül
Vasluñuñ gülzârına irmek diler cânâ gönül
Allah Allah ne uzun sevdâya düşmiş derd-mend

Divan'da kullanılan ve "ölmek, bir şeyi çok istemek" anlamlarını taşıyan *can ver-* deyiminin ÖLÜM kavramsal alanına doğru genişlediği anlaşılmaktadır. *Can ver-* deyiminde can, hayat ile eşleşmektedir. Bu durumda *can ver-* deyiminin anlamının HAYAT İÇİN CAN kavramsal metonimisine dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

Canı çık- deyimini, "ölmek, yaptığı zor bir işten dolayı çok yorulmak, bitkin bir hale gelmek, çok zorluk çekmek" anlamlarında kullanılmaktadır (Aksoy, 1989: 673). *Canı çık-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 90. sırada yer alan ve 5 beyitten meydana gelen gazelin ilk beytinde geçmektedir.

- (G 90/1) Vuslat şebinde hayret ile *çıksa cânumuz*
Kâfûri şem'alar yaka her üstüh'ânumuz

Divan'daki 90. gazelin ilk beytinde geçen ve "ölmek, yaptığı zor bir işten dolayı çok yorulmak, bitkin bir hale gelmek, çok zorluk çekmek" anlamlarında kullanılan *canı çık-* deyiminin de ÖLÜM kavramsal alanına doğru genişlediği anlaşılmıştır. *Canı çık-* deyiminde insanın canının vücuttan çıkmasının, insanın ölmesi ve gücünün yok olmasıyla eşleştiği görülmektedir. Böylelikle can, hayat ile

eşleşmektedir. Bu durumda *canı çık-* deyiminin anlamının oluşumunda da HAYAT İÇİN CAN kavramsal metonimisinin etkili olduğunu farkına varılabilmektedir.

Duygu İçin Gönül Kavramsal Metonimisi

Gönül, bir kimsenin tüm duygularının kaynağı olarak nitelendirilmektedir. Bu yüzden gönül insanın kavramsal dizgesinde duygularla eşleşmektedir (Anić, 2000: 198). Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *gönül al-* ve *dil (gönül) ver-* deyimlerinde gönlün duygularla eşleştiği görülmektedir. Bu durumda *gönül al-* ve *dil (gönül) ver-* deyimlerinin anlamının DUYGU İÇİN GÖNÜL kavramsal metonimisine dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

Gönül al- deyimini, “bir kimseyi, güzel sözle, uygun davranışla, bir armağanla hoşnut etmek, sevindirmek” anlamını taşımaktadır (Aksoy, 1989: 802). *Gönül al-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 80. sırada yer alan ve 7 beyitten oluşan gazelin son beytinde geçmektedir. Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 25. sırada yer alan musammat, aşk konusunu işleyen bir tahmistir. Altı bentten meydana gelen bu tahmiste Yahya Bey'in bir gazeli tahmis edilmektedir. Bu tahminin 5. bendinde *gönül al-* deyimini kullanılmaktadır.

- (G 80/7) Baña bir ruhları alı bu gün gösterdiler gördüm
Didüm *gönlini* Rahmînün be va'llahi *alan* budur
- (Ms 25/V) *Benüm gönlüm alan* bir nev-cüvân-ı mâh-peykerdür
Kemâl-i 'izz u şevketle serîr-i dilde serverdür
O mâhuş vasf-ı ruhsârı dem-â-dem dilde ezberdür
Hayâl-i yâr bir hicrâmı yok mahbûba beşzerdür
Anuñla eglenür her 'âşık-ı mahzûn-ı âvâre

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan ve “bir kimseyi, güzel sözle, uygun davranışla, bir armağanla hoşnut etmek, sevindirmek” anlamını taşıyan *gönül al-* deyiminin SEVİNDİRME kavramsal alanına girdiği görülmektedir. *Gönül al-* deyiminde gönlün bir kimsenin duygularıyla eşleştiği anlaşılmaktadır. Bu durumda *gönül al-* deyiminin anlamının oluşumunda DUYGU İÇİN GÖNÜL kavramsal metonimisinin etkili olduğunu farkına varılabilmektedir.

Dil (gönül) ver- deyimini, “sevgi ile bağlanmak, tüm duygularla bağlanmak, düşkün olmak” anlamına gelen bir deyimdir (Aksoy, 1989: 803). *Dil (gönül) ver-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 43. sırada yer alan ve 6 beyitten meydana gelen gazelin son beytinde kullanılmaktadır.

- (G 43/6) Bugün bir şûha *dil virdüm* görüp Dâvûdi-elhânın
Rumûz-ı 'ışkî dilde Rahmiyâ vird-i zebânım

Divan'daki 43. gazelin son beytinde kullanılan ve “sevgi ile bağlanmak, tüm duygularla bağlanmak, düşkün olmak” anlamına gelen *dil (gönül) ver-* deyiminin DÜŞKÜNLÜK kavramsal alanıyla ilişkili olduğu anlaşılmıştır. *Dil (gönül) ver-* deyiminde de gönül bir kimsenin duygularıyla eşleşmektedir. Bu durumda *dil (gönül) ver-* deyiminin anlamının oluşumunda da DUYGU İÇİN GÖNÜL kavramsal metonimisinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Sağlamlık İçin Ayak Kavramsal Metonimisi

İnsanın yürümesini sağlayan ayak, insanın kavramsal dizgesinde insanın sağlamlığı ve güçlülüğüyle eşleşmektedir (Kovačević, 2012: 118). Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *ayakta kal-* deyiminde sağlam ve güçlü ayağın güçlü insan ile eşleştiğinin farkına varılabilmektedir. Bu durumda *ayakta kal-* deyiminin anlamının SAĞLAMLIK İÇİN AYAK kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Ayakta kal- deyimini, “değerini yitirmemek, önemini korumak, yıkılmamak, çökmek” anlamlarında kullanılmaktadır (Đinđić, 2014: 140). *Ayakta kal-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 187. sırada yer alan ve 5 beyitten oluşan gazelin ilk beytinde kullanılmaktadır. Bunun yanında *ayakta kal-* deyimini, *Divan*'da 9. sırada yer alan, 51 beyitten meydana gelen, *Kasîde-i Rahmî* başlığıyla yazılan ve Nişancı Beg'i öven kasidenin 43. beytinde de geçmektedir.

(G 187/1) Diyüñ ki duhter-i rez düşdi *kaldı ayakda*

Harâm-zâde başı örtülü satılmakda

(Ks 9/43) Ehl olan bâde-veş acı çeküp *ayakta kalur*

Câhil olan tutılır başda çü sâgar nergis

Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan ve “değerini yitirmemek, önemini korumak, yıkılmamak, çökmek” anlamlarını taşıyan *ayakta kal-* deyiminin SAĞLAMLIK kavramsal alanına doğru genişlediğinin farkına varılabilmektedir. *Ayakta kal-* deyiminde sağlam ve güçlü ayak güçlü insanla eşleşmektedir. Bu durumda *ayakta kal-* deyiminin anlamının oluşumunda SAĞLAMLIK İÇİN AYAK kavramsal metonimisinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Duygu İçin Bağır Kavramsal Metonimisi

Sevgi, istek gibi tüm duyguları kapsayan kalp organını içine alan bağır, insanın kavramsal dizgesinde duygularla eşleşmektedir (Kovačević, 2012: 120–122). Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında kullanılan *bağrını del-* deyiminde bağır bir kimsenin duygularıyla eşleşmektedir. Bu durumda *bağrını del-* deyiminin anlamının DUYGU İÇİN BAĞIR kavramsal metonimisine dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

Bağrını del- deyimini, “içine işlemek, çok dokunmak, çok dertlenmesine yol açmak” anlamına gelen bir deyimdir (Aksoy, 1989: 611). *Bağrını del-* deyimini, Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında 59. sırada yer alan ve beş beyitten meydana gelen gazelin son beytinde kullanılmaktadır.

(G 59/5) Neyüñ *bağrın delüp* mutrıb terâne kıl ki Rahmînüñ

Bu şi'r-i sûznâki ehl-i derdüñ hasb-ı hâlidür

Divan'daki 59. gazelin son beytinde geçen ve “içine işlemek, çok dokunmak, çok dertlenmesine yol açmak” anlamında kullanılan *bağrını del-* deyiminin DERTLİLİK kavramsal alanına girdiği görülmektedir. *Bağrını del-* deyiminde bir kimsenin bağrının delinmesinin, bir kimsenin duygularının delinmesiyle eşleştiğinin farkına varılabilmektedir. Bu durumda *bağrını del-* deyiminin anlamının DUYGU İÇİN BAĞIR kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Bu çalışmada Bursalı Rahmî'nin *Divan*'ında görülen kavramsal metonimiler değerlendirilmiştir. Çalışmada ele alınan beyitlerde, *yüzü kızar-* ve *yüzünü kızart-* deyimlerinde bir kimsenin yüzündeki kırmızı rengin utanç duygusuyla eşleştiği görülmüştür. Bu durumda *yüzü kızar-* ve *yüzünü kızart-* deyimlerinin anlamının DUYGU İFADESİ İÇİN YÜZ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiği analıılmıştır. Araştırmada değerlendirilen beyitlerde, *yüz ver-*, *yüz verme-*, *güler yüz göster-* ve *yüz döndür-* deyimlerinde yüz organının kişisel tutumla eşleştiğinin farkına varılmıştır. Bu durumda *yüz ver-*, *yüz verme-*, *güler yüz göster-* ve *yüz döndür-* deyimlerinin anlamının KİŞİSEL TUTUM İÇİN YÜZ kavramsal metonimisine dayalı olduğu anlaşılmıştır.

Çalışmada verilen beyitlerde, *ağız (dehân) aç-*, *ağız (dehân) açma-*, *ağzını sil-* ve *ağzını yum-* deyimlerinde ağız organının konuşmak işiyle eşleştiğinin farkına varılmıştır. Bu durumda KONUŞMA İÇİN AĞIZ kavramsal metonimisinin, *ağız (dehân) aç-*, *ağız (dehân) açma-*, *ağzını sil-* ve *ağzını yum-* deyimlerinin anlamının oluşumunda etkili olduğu görülmüştür. Araştırmada incelenen beyitlerde, *acı dil ver-* ve *dil uzat-* deyimlerinde dil organının konuşmak işiyle eşleştiği anlaşılmıştır. Bu durumda KONUŞMA İÇİN DİL kavramsal metonimisinin, *acı dil ver-* ve *dil uzat-* deyimlerinin anlamının oluşumunda etkili olduğunun farkına varılmıştır.

Çalışmada ele alınan beyitlerde, *baş koy-*, *başını ele al-* ve *başını ortaya koy-* deyimlerinde baş organının hayatla eşleştiğinin farkına varılmıştır. Bu durumda *baş koy-*, *başını ele al-* ve *başını ortaya koy-* deyimlerinin anlamının HAYAT İÇİN BAŞ kavramsal metonimisi tarafından motive edildiği anlaşılmıştır. Çalışmada verilen beyitlerde, *başına kavga getir-* deyiminde baş organının kişi ile eşleştiği görülmüştür. Bu durumda *başına kavga getir-* deyiminin anlamının KİŞİ İÇİN BAŞ kavramsal metonimisine dayalı olduğunun farkına varılmıştır.

Araştırmada değerlendirilen beyitlerde, *gözüne görünmez ol-* ve *gözüne görünme-* deyimlerinde göz organının görme duygusuyla eşleştiği görülmüştür. Bu durumda GÖRME İÇİN GÖZ kavramsal metonimisinin, *gözüne görünmez ol-* ve *gözüne görünme-* deyimlerinin anlamının oluşumunda etkili olduğu anlaşılmıştır. Çalışmada incelenen beyitlerde, *kulak tut-* deyiminde kulak organının işitme duygusuyla eşleştiğinin farkına varılmıştır. Bu durumda İŞİTİM İÇİN KULAK kavramsal metonimisinin, *kulak tut-* deyiminin anlamının oluşumunda etkili olduğu anlaşılmıştır.

Araştırmada ele alınan beyitlerde, *can ver-* ve *canı çık-* deyimlerinde canın hayatla eşleştiği görülmüştür. Bu durumda *can ver-* ve *canı çık-* deyimlerinin anlamının HAYAT İÇİN CAN kavramsal metonimisi tarafından motive edildiğinin farkına varılmıştır. Çalışmada verilen beyitlerde, *gönül al-* ve *dil (gönül) ver-* deyimlerinde bir kimsenin gönlünün, duygularıyla eşleştiği görülmüştür. Bu durumda *gönül al-* ve *dil (gönül) ver-* deyimlerinin anlamının DUYGU İÇİN GÖNÜL kavramsal metonimisine dayalı olduğu anlaşılmıştır.

Çalışmada incelenen beyitlerde, *ayakta kal-* deyiminde sağlam ve güçlü ayağın güçlü insanla eşleştiğinin farkına varılmıştır. Bu durumda SAĞLAMLIK İÇİN AYAK kavramsal metonimisinin, *ayakta kal-* deyiminin anlamının oluşumunda etkili olduğu anlaşılmıştır. Araştırmada değerlendirilen beyitlerde, *bağrını del-* deyiminde bir kimsenin bağrının, duygularıyla eşleştiği görülmüştür. Bu durumda DUYGU İÇİN BAĞIR kavramsal metonimisinin, *bağrını del-* deyiminin anlamının oluşumunda etkili olduğunun farkına varılmıştır.

Kısaltmalar

- G: Gazel
Ks: Kaside
Ms: Musammat

Kaynakça

- Adıgüzel, Hüseyin. (2016). Açıklamalı – Örneklî Türkçe Deyimler Sözlüğü. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Aksoy, Ömer Asım. (1989). Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1-2. Beşinci Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- Anić, Vladimir. (2000). Rječnik hrvatskoga jezika. Zagreb: Novi Liber.
- Arıca-Akkök, Elif. (2015). Sözcükte Öğretiminde Bilişsel Yaklaşımlar. Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi, 1 (3), 15–28.
- Bilkova, Iona. (2000). Czech and English Idioms of Body Parts: A View from Cognitive Semantics. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Glasgow, Glasgow.
- Birici, Sevim. (2007). Şâh u Gedâ (Şâh u Dervîş) Mesnevîleri ve Bursalı Rahmî'nin Şâh u Gedâ'sı. Elazığ: Manas Yayıncılık.
- Chevalier, Jean. & Gheerbrant, Alain. (1983). Rječnik simbola – mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi. (yay. haz.) Branimir Donat. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Dağpınar, Aydın. (2017). İngilizce Karşılıklarıyla Atasözleri ve Deyimler. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Derdiyok, İbrahim Çetin. (1996). Gül-i Sad-berk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, 225–226.
- Dinđić, Marija. (2014). Yeni Türkçe-Sırpça Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dinđić, Slavoljub.; Teodosijević, Mirjana. & Tanasković, Darko. (1997). Türkçe-Sırpça Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdoğan, Mustafa. (2007). Bursalı Rahmî'nin Divanı Üzerine. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 14 (34), 21–45.
- Erdoğan, Mustafa. (2011). Bursalı Rahmî ve Dîvânı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erdoğan, Mustafa. (2012). Bursalı Rahmî ve Yenişehir Şehrengizi. ERDEM: İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, Sayı: 63, 89–126.
- Erişen, Gülgün. (1992). Bursalı Rahmî ve Gül-i Sad-berg'i. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türkoloji Dergisi, 10 (1), 285–315.
- Kovačević, Barbara. (2012). Hrvatski frazemi od glave do pete. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.
- Kövecses, Zoltán. & Radden, Günter. (1998). Metonymy: developing a cognitive linguistic view. Cognitive Linguistics, 9 (1), 37–77.
- Kövecses, Zoltán. (2010). Metaphor: A Practical Introduction. 2. Baskı. Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff, George. & Johnson, Mark. (1980). Metaphors We Live By. Chicago: Chicago University Press.
- Lakoff, George. & Turner, Mark. (1989). More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor. Chicago: Chicago University Press.
- Malnar Jurišić, Marija. (2021). Srce i duša u hrvatskoj dijalektnoj frazeologiji. Kroz prostor i vrijeme: Zbornik u čast Miri Menac-Mihalić, 1 (1), 487–510.
- Özer, Suat. (2017). Türkçede Vücut Organ Adı Olarak “Kulak” Sözcüğünün Kavramsal İçeriğine Bilişsel Yaklaşım. Turkish Studies, 12 (7), 291–310.

- Solak, Edina. & Bašić, Mirza. (2020a). Kulak Sözcüğüyle Kurulmuş Deyimlerin Bilişsel Dilbilim Açısından İncelenmesi. Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11 (1), 138–150.
- Solak, Edina. & Bašić, Mirza. (2020b). Kutadgu Bilig’de Elig Sözcüğüyle Kurulmuş Deyimlerin Bilişsel Dilbilim Açısından İncelenmesi. Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11 (2), 325–342.
- Stanojević, Mateusz-Milan. (2013). Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode. Zagreb: Biblioteka Srednje Europe.
- Torun, Yeter. (2004). Dokuztekne Köyü’nden Derlenen Atasözleri ve Deyimleri. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 13 (1), 185–192.

MƏHƏBBƏT DASTANLARI PROBLEMİ VƏ BAŞQA DASTAN TIPLƏRİ

The Problem of Love Epics and Other Epic Types

Əfzələddin ƏSGƏR

Prof. Dr., Azərbaycan Millî İlimlər Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakü /AZERBAIJAN,
efzeleddinesger@gmail.com

Özet

Məhəbbət dastanları türk dastan yaradıcılığı tarixində yeni hadisədir və epik formasiyanın sonuncu dövründə ortaya çıxıb. Yeni dastan şəkli haqq aşiqi qəhrəman tipini ortaya çıxarır və ilahi təqdir sayılan sevgili uğrunda aşiqanə mübarizə bu dastanların poetik sisteminin yaradıcı ünsürünə çevrilir. Bununla yanaşı, epik dövriyyədə məhəbbət dastanlarından fərqli dastan tipləri də mövcuddur. Azərbaycan folklorşünaslığında bu dastanlar da məhəbbət dastanları kimi təqdim olunur. Ona görə də müəllif onları məhəbbət dastanlarından fərqləndirir və qəhrəmanın fəaliyyət üsuluna, eləcə də məzmununa görə qəhrəmanlıq dastanları, ustad aşuqlar haqqında dastanlar, nağıl-dastanlar adı ilə təqdim etməyi təklif edir.

Açar sözlər: epik dövriyyə, dastan tipləri, məhəbbət dastanları.

Abstract

Love epics are a new phenomenon in the history of Turkish epic creativity and appeared in the last period of epic formation. The new epic form reveals the type of true love hero, and the amorous struggle for the beloved, considered divinely appointed, becomes the creative element of the poetic system of these epics. Besides, there are different types of epics than love epics in the epic turnover. In Azerbaijan folklore studies, these epics are also presented as love epics. Therefore, the author distinguishes them from love epics and suggests to present them under the name of heroic epics, epics about master ashugs, epics-fairy tales based on the hero's activity method and content.

Keywords: Epic turnover, epic types, love epics.

Türk dastan yaradıcılığı tarixində məhəbbət dastanları yeni hadisədir. Məlum olduğu kimi, tarixən klassik dastanların, demək olar ki, hamısı qəhrəmanlıq dastanları olmuşdur. Bu baxımdan, məhəbbət dastanları epik formasiyanın sonuncu dövründə yaranmışdır. Bununla yanaşı, bir dastan tipi olaraq məhəbbət dastanlarının xüsusiyyətləri haqqında aydın bir təsəvvür yoxdur. M.H.Təhmasib bu dastanların xüsusiyyətlərindən bəhs edərəkən buta motivini əsas götürür (Təhmasib, 1972, s. 68). Qeyd edək ki, məhəbbət dastanlarının poetik semantikasını buta motivində ifadə olunsada, bu motiv məhəbbət dastanlarının əsas fərqləndirici əlaməti kimi özünü göstərmir. Əbəs deyil ki, bəzi məhəbbət dastanlarında buta motivini yoxdur. Bunun əksinə olaraq, buta motivinin var olduğu dastanların hamısını məhəbbət dastanları saymaq doğru deyil. Dastan tipinin sərhədlərini müəyyən edərəkən birinci növbədə dastan qəhrəmanının fəaliyyət şəklinə diqqət yetirilməlidir. Sözügedən müəllif də bir çox hallarda məsələyə bu şəkildə yanaşır, ancaq onu sistem halına gətirmir (Təhmasib, 1972, s. 177-180). Qəhrəmanın igidcəsinə fəaliyyət göstərdiyi dastanları “məhəbbət dastanları ilə qəhrəmanlıq dastanları arasında qalan dastanlar” sayması buradan yaranır (Təhmasib, 1972, s. 180). Bu halda qəhrəmanı igidcəsinə fəaliyyət göstərən dastanların məhəbbət dastanlarına məxsus cəhətləri aydın olmur. Ən nəhayət, araşdırmalara diqqət yetirəndə görürük ki, Azərbaycan dastanlarının klassifikasiyası zamanı bütün dastanlar heç də nəzərə alınmayıb. Bu baxımdan, M.H.Təhmasibin Azərbaycan dastanlarını təsnif edərəkən *qəhrəmanlıq, məhəbbət, ailə-əxlaq dastanları* şəklində bölgü aparması heç də özünü

doğrultmur. Əgər *ailə-əxlaq* termininin “ailə əxlaqı” anlamında işləndiyini düşünsək, onda epik dövrüyyədə ailə-əxlaq çərçivəsindən kənara çıxan dastanların varlığını asanlıqla müşahidə etmək olar. “Səlim şah”, “Küçə Rza” dastanları bu qəbildəndir. “Səlim şah” dastanı 938 nömrəli nağıl süjeti əsasında yaranmışdır. “Küçə Rza” dastanında isə ustad aşığıla gənc aşiq arasında baş verən konfliktdən və şagirdin qələbəsindən bəhs olunur. Bununla yanaşı, sonuncu təsnifatda yalnız “Alı xan və Pəri xanım” dastanının adı çəkilir. Qeyd edək ki, təsnifat oxşar mətnlər qrupunu əhatə etməlidir. Təkcə bu hal təsnifdə nəyinsə yerində olmadığını göstərir. Təsvir olunan mənzərə Azərbaycan dastanlarının yeni təsnifatına ehtiyac olduğunu ortaya qoyur.

Məhəbbət dastanlarının əsas xüsusiyyətlərinin aşkarlanması, fikrimizcə, başqa dastan tiplərinin də üzərinə işıq salır. Məhəbbət dastanları aşağıdakı xüsusiyyətləri ilə fərqlənir:

1. Bu dastanların əsasında, adından da göründüyü kimi, məhəbbət, sevgi dayanır. Bu sevginin mahiyyəti “buta” motivində ifadə olunur. Bu motiv dastan yaradıcılığı tarixində yeni hadisə idi: qəhrəman yatarkən dastanların *ərən*, *pir*, *ağa* adı ilə tanıdığı ağ əbali, ağ saqqalı, nurani bir şəxs (dərviş, Xızır, Əli) onun yuxusuna girir və ona bədə verir. Qəhrəman bədənin şərab olduğunu zənn edərək imtina edir. Cavabında pir bədənin eşq bədəsi olduğunu söyləyir. Qəhrəman bədəni içəndən sonra ürəyi yanır. Bu nurani şəxs ona qızın simasını göstərir, adını və ünvanını söyləyir. Bu hadisədən sonra qəhrəman bir müddət bayılmış halda qalır. Ayılında saz istəyib öz dərini sazın müşayiəti ilə oxuyaraq söyləyir. “Qurbani”, “Abbas və Gülgəz”, “Aşiq Qərib”, “Əmrəh” və s. belə dastanlardandır. Ümumi çizgilərini verdiyimiz bu hadisə *buta* və ya *vergi* adı ilə tanınır. Bu hadisədən sonra qəhrəman yeni status qazanır. Bu yeni status dastanların mətnində *haqq aşığı* adlanır. Yeni qəhrəman tipi olan *haqq aşığı* yeni dastan tipi olan *məhəbbət dastanlarının* qəhrəmanıdır və bütün poetik xüsusiyyətləri ilə məhəbbət dastanlarının xüsusi dastan tipi olmasını şərtləndirən əsas cəhət də elə *haqq aşığı* adlanan qəhrəman tipidir. Haqq aşığı biri-birinə bağlı olan iki xüsusiyyəti ilə seçilir.

1.1. Sevgili qəhrəmana mübarək aləmdən nişan verilir və bu nikah ilahi təqdir sayılır. Qəhrəmanın bu sevgidən imtina etmə haqqı yoxdur. Onu öz yolundan sarpdırmaq üçün edilən bütün cəhdlər boş çıxır. Qəhrəman hətta, “Əmrəh” dastanında olduğu kimi, “mərifət bədəsi” içməzdən öncə sevdiyi qızdan imtina edir və ilahi missiyanı yerinə yetirmək üçün fəaliyyətə keçir. Ona görə də M.H.Təhmasibin onu “azad sevgi” adlandırması yerinə düşür (Təhmasib, 1972, s. 177).

1.2. Qəhrəmana ilahi aləmdən saz çalib söz qoşmaq qabiliyyəti verilir. Yuxudan ayılan qəhrəman birdən-birə saz çalib söz qoşur. Qəhrəmanlıq dastanlarından fərqli olaraq məhəbbət dastanlarında qəhrəmanların saz çalib bədahətən şeirlər deməsi bu şəkildə motivləşir. Bununla yanaşı, haqq aşığına ilahi aləmdə gizli saxlanan biliklər verilir. “Qurbani” dastanında açıqdan-açığa deyilir:

Yatmışdım üstümə gəldi ərənlər,

Səfil, nə yatmışan, oyan, dedilər,

Oyandım qəflətdən, açdım gözümü,

Al, abi-kövsərdən iç, qan dedilər.

Oyandım qəflətdən açdım gözümü,

Ərənlər payinə sürtdüm üzümü,

Dindirdilər, haqq söylədim sözüümü,

Doxsan min kəlməmə bəyan, dedilər (Azərbaycan dastanları, 2005, I c., s.43)

Haqq aşıqı qəhrəmanlıq dastanlarının qəhrəmanlarından fərqli olaraq ilahi ilhamın və ərənlərin yardımı ilə məqsədinə çatır. Qəhrəman ona öyrədilən gizli biliklərin və ilahi ilhamın hesabına məğlubedilməz aşıq olur. O, qarşısına çıxan bütün aşıqları məğlub edir. Ancaq haqq aşığının mənəvi siması bununla tamamlanmışdır. O, ya müqəddəslərin himayəsi altındadır, ya da özü müqəddəsdir; hər şey ona məlumdur və diləkləri o saat yerinə yetir: Abbas zəhər quyusundan çıxarılır, Qərib Xızırın köməyi ilə bir anda Hələbdən Tiflisə çatır, Kərəm göydə uçan durnaları geri qaytarır, onun çəkilmiş dişləri yenidən çıxır, Qurbaninin qarğıışı dərhal yerinə yetir, gözü bağlı olduğu halda sevgilisini tanıyır və s. *Haqq aşığı* adı verilən qəhrəman deyilən xüsusiyyətləri ilə seçilir.

Sənətin mübarək aləmdən verilməsinə inam türk xalqlarının hamısı üçün səciyyəvidir. Bu inanc şamanlığı, dəmirçiliyi və epik söyləyiciliyi əhatə edir: sənət haqqında heç bir biliyi olmayan şəxs vergi alandan sonra qam (şaman), dəmirçi, epik söyləyici (manasçı, baxşı, aşıq və s.) olur (Əsgər, 2003, s. 158-159). Məhəbbət dastanları adlanan dastan tipi və ənənənin *haqq aşığı* adı verdiyi qəhrəman tipi bu inancın epikləşməsi, dastanlaşması hesabına yaranıb.

2. Məhəbbət dastanlarının süjetinin strukturunu və semantikasını buta motivi və ya haqq aşığı qəhrəman tipini nəzərə almadan izah etmək olmaz. Məhəbbət dastanlarının süjeti boyu qəhrəman müxtəlif sınaqlardan keçir. Bu sınaqlar vasitəsi ilə onun haqq aşığı olması yoxlanılır. Qəhrəmanın haqq aşığı olduğunu sübuta yetirməsi ilə onun sevgiliyə catmasına rüsxət verilir. Başqa sözlə, qəhrəmanın ilahi missiyanı yerinə yetirməsinə iman gətirilir.

3. Mərifət bədəsi verilərək aşıqə vüsəl vəd olunur. Başqa sözlə, aşıqlərin qovuşacağı hökm şəklində bəyan olunur. Ancaq “Qurbani” dastanının Diri versiyasında vüsəl vədinə baxmayaraq, dastan aşıqlərin ölümü ilə başa çatır. Bu iki motivdən birinin artıq olması ortadadır: əgər dastan sevgililərin ölümü ilə bitəcəkdir, onda ya Əsli və Kərəm haqqında dastanda olduğu kimi, buta motivi olmamalı, ya da Summani haqqında dastanda olduğu kimi, sevgililərin bir-biri ilə görüşməyəcəkləri və ya vüsala yetişmədən öləcəkləri xəbər verilməli idi.

4. Bəzi dastanlarda buta motivi olmasa da, qəhrəman haqq aşığı kimi fəaliyyət göstərir. “Əsli və Kərəm”, “Tahir və Zöhrə” belə dastanlardandır. “Novruz və Qəndab”, “Lətif şah” dastanında isə əksinə, qəhrəmana buta verildiyi halda, o, qəhrəmanlıq dastanının qəhrəmanı kimi hərəkət edir. Yəni bahadır kimi fəaliyyət göstərir. “Buta” motivinin varlığına baxmayaraq, belə dastanlar məhəbbət dastanlarının sırasına daxil edilməməlidir.

5. Qopuz çalib soylama demək və ya saz çalib oxumaq qəhrəmanlıq dastanlarının bahadır qəhrəmanlarına da xasdır. Yəni onlar qopuzun və ya sazın müşayiəti ilə oxumaq şəklində müraciət edirlər. Ancaq qəhrəmanlıq dastanlarında onlar ilahi ilhamla şeirlər söyləyən şair kimi təqdim olunmur, olsa-olsa cild dəyişərək ozan və aşıq siması qəbul edirlər. Ancaq məhəbbət dastanlarında qəhrəmanlar “haqq aşığı” olmaqla bərabər, doğrudan-doğruya *aşıq* kimi təqdim olunurlar. Onlar başqa aşıqlarla deyilərək onlara qələbə çalır, çayxanada oxuyaraq insanları əyləndirirlər. Bu baxımdan, M.H.Təhmasibin aşağıdakı qeydi diqqət cəlb edir: “Koroğlu şairlikdə, bədahətən söz deməkdə heç də, misal üçün, Qurbanidən, yaxud Aşıq Abbasdan, Aşıq Qəribdən geridə qalmır. Lakin bütün eposda bircə dənə də olsun nə qiflənd, nə bağlama, nə də tənqis vardır” (Təhmasib, 1972, s. 177-178). Beləliklə, epik qəhrəman bu və buna bənzər cizgiləri ilə sadə epik söyləyiciyə – aşığa bənzəyir. Ancaq məhəbbət dastanları ilə qəhrəmanı ustad aşıqlar olan dastanları bir-birindən ayırmaq lazımdır. Söhbət “Valeh və Zərnigar” kimi dastanlardan gedir. “Valeh və Zərnigar” kimi dastanlarda epik qəhrəman doğrudan-doğruya epik söyləyici, yəni ustad aşıqdır: Dərbənd şəhərində Zərnigar xanım otuz doqquz aşığı bağlayıb zindana saldırır; Valeh, bir variantda görə, onu bağlayır və bundan sonra onunla evlənir, başqa bir variantda görə, Zərnigar xanım başqasına ərə gedir (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı, s. 344-379; Azərbaycan dastanları, III c. 337-370). Şirvan aşıq mühitində yaşayan “Ordubadlı Kərim” dastanı

da oxşar süjet quruluşuna malikdir: Ordubadlı Kərim otuz doqquz aşığa qalib gəlib onları zindana salan Qapanlı keşiş qızı Süsəni deyişmədə bağlayır və onunla evlənir. Demək lazımdır ki, bu dastanların süjeti ilahi sevgi üzərində yox, iki aşığın yarışı – deyişməsi üzərində qurulur. Aşıq Ələsgərin Naxçıvan səfəri, Aşıq Hüseyn Şəmkirolinin Naxçıvan səfəri də oxşar süjet quruluşuna malikdir. Epik dövriyyədə tanınmış aşıqların həyatında baş verən hadisələrlə bağlı çoxlu mətnlər var. Bu mətnlərdən bir qismində bir aşığın başqa bir vilayətə, şəhərə səfəri və orada başqa bir aşıqla deyişməsindən, eləcə də onun başına gələn əhvalatdan bəhs olunur. Onların bir hissəsi həcm etibarilə kiçikdir. Onların fərqi epikləşmənin səviyyəsində və məzmunundadır. Bu mətnləri məzmununa görə qruplaşdırmaq olar. Bununla bərabər, dastan şəklində olan bu mətnlərin həcmi nəzərə alaraq onları *aşıqlar haqqında dastanlar və dastanvari əhvalatlar* adı ilə ayrıca dastan tipi kimi təqdim etmək mümkündür. Azərbaycan dastanlarının təsnifi zamanı yuxarıda adı çəkilən dastanlar bu sıraya daxil edilməlidir.

6. Bəzi dastanlarda “buta” motivi epizodik səciyyə daşıyır və dastanın strukturunu müəyyən edən dominant motivə çevrilə bilmir. Bu halda “buta” motivi sevgilini sadəcə tanıma funksiyası daşıyır. Belə dastanların qəhrəmanları haqq aşığı kimi fəaliyyət göstərmir. Bu vəziyyət, əsas etibarilə, nağil süjeti əsasında yaranan dastanlar üçün səciyyəvidir. Qeyd edək ki, belə dastanlar öz quruluşunu söykəndiyi nağil süjetindən alır. M.H.Təhmasib məzmunu əsas götürərək belə dastanlardan birini “ailə-əxlaq” dastanı adlandırır (Təhmasib, 1972, s. 112). Söhbət 883 nömrəli süjet tipi əsasında yaranmış “Alı xan və Pəri xanım” adı ilə tanınmış dastandan gedir. Ancaq epik dövriyyədə belə dastanların sayı çoxdur. “Adıgözəl və Aslan şah”, “Təhmiraz”, “Səlim şah” (938 nömrəli süjet tipi), “Nəcəf və Pərizad” 575 və s. süjet tipi), “İrvahım” (567 və s. nömrəli süjet tipi), “Şah İsmayıl” (2527 nömrəli süjet tipi), “Seyfəlmülk” və s. adlanan dastanlar belə örnəklərdəndir. Bu dastanlardan bəzilərinə (məs. “İrvahım”) “buta” motivi olsa da, onları deyilən səbəbdən məhəbbət dastanlarının sırasına qatmaq olmaz. Onların heç də hamısı məzmununa görə ailə-əxlaq çərçivəsinə sığmır. Sehrli nağil süjeti dastana çevrilərkən dastan janrına məxsus xüsusiyyətlər qazansa da və bu zaman bəzi nağil motivləri ixtisar olunsada, məzmun etibarilə nağıldan o qədər də fərqlənmir. Sehrli nağil süjeti əsasında yaranan dastanlar sehrli nağılların süjetinə məxsus xüsusiyyətlər daşıyır. Bu dastanların dastan süjeti əsasında deyil, nağil süjeti əsasında yarandığını nəzərə alıb onları “nağil-dastanlar” adlandırmaq, fikrimizcə, doğru olardı. Bununla yanaşı, aid olduğu süjet tipinə məxsus bir çox motiv və epizodların silinməsi və qəhrəmanlıq dastanı süjetinə məxsus motiv və epizodların əlavə edilməsini nəzərə alıb Şah İsmayıl haqqında dastanı qəhrəmanlıq dastanlarının sırasına daxil etmək mümkündür.

7. Xəstə Qasımla bağlı aşıqların repertuarında olan mətnlər mövcuddur. Bu mətnlərə nəzər salanda görürük ki, onlarda epikləşmə prosesi zəif şəkildə getmiş və ya başa çatmamışdır. Badəli-butalı olan Xəstə Qasım haqqında mətnlər vahid dastan halına gəlməsə də, haqq aşığına məxsus bütün atributlara malik olduğu üçün bu mətnləri məhəbbət dastanlarının sırasına qatmaq mümkündür. Sarı Aşıq haqqında dastanvari əhvalatlar da bu qəbildəndir.

8. Məhəbbət dastanlarının bir çoxu öz süjetini qəhrəmanlıq dastanlarından alır. Qəhrəmanlıq dastanlarının süjetinə məxsus olan bir çox cəhətləri bu və ya başqa şəkildə məhəbbət dastanlarında da müşahidə etmək mümkündür: qəhrəmanın sevgili ardınca uzaq ölkəyə getməsi və ya onu təqib etməsi, adaqlı sevgilinin toyunda və s. Bununla yanaşı, qəhrəmanlıq dastanlarının süjetinə məxsus olan bir çox motivlər məhəbbət dastanlarında silinmiş və ya məhəbbət dastanlarının təbiətinə uyğun şəkildə dəyişmişdir. Məsələn, qəhrəmanlıq dastanlarında bahadırın rəqiblə döyüşü və qələbəsi motivi məhəbbət dastanlarında haqq aşığının başqa bir aşıqla deyişməsi və ilahi ilhamın gücü ilə ona qələbə çalması motivi ilə əvəz olunur; qəhrəmanlıq dastanlarında şahın, xanın, paşanın pəhləvanı kimi təqdim olunan rəqib, məhəbbət dastanlarında şahın, xanın, paşanın, aşığına çevrilir; qəhrəmanın düşmanı məğlub edib onun əsir götürdüyü bahadırları azad etməsi məhəbbət dastanlarında aşiq qəhrəmanın rəqib aşığı məğlub edib onun əsir etdiyi aşıqları azad etməsi şəklində özünü göstərir.

Yuxarıda deyilənlərə əsaslanıb məhəbbət dastanları kimi tanılan dastanları dastan tipi baxımından aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

I. Qəhrəmanlıq dastanları: “Məhəmməd və Güləndam”, “Heydər bəy”, “Novruz və Qəndab”, “Lətif şah”. “Şah İsmayıl”, “Şahzadə Qasım” və s.

II. Məhəbbət dastanları və dastanvari əhvalatlar: “Arzu və Qəmbər”, “Qurbani”, “Abbas və Gülgəz”, “Əmrəh”, “Aşıq Qərib”, “Əsli və Kərəm”, “Mügüm şah”, “Tahir və Zöhrə”, “Leyli və Məcnun”, “Fərhad və Şirin”, “Seydi və Pəri”, “Məsum və Diləfruz”, “Sayad və Səadət”, “Abdulla və Cahən”, “Qul Mahmud”, “Xan Çoban”, “Qul Mahmud” (“Mahmud və Nigar”), “Yetim Aydın”, Sarı Aşıq haqqında dastanvari əhvalatlar və s.

III. Aşıqlar haqqında dastanlar və dastanvari əhvalatlar: “Valeh və Zərnigar”, “Ordubadlı Kərim”, Aşıq Ələsgər, Aşıq Hüseyn Şəmkirli, Aşıq Hüseyn Bozalqanlı və başqa aşıqlarla bağlı dastanvari əhvalatlar. Qeyd edək ki, epik dövrüdə müxtəlif məzmunlu dastanvari əhvalatlar da var. Biz məhəbbət dastanları ilə bağlı olaraq dastanvari əhvalatların adını çəkdik.

IV. Nağıl-dastanlar: “Nəcəf və Pərizad”, “Səlim şah”, “Alı xan və Pəri xanım”, “Şahzadə Əbülfəz”, “Seyfəlmülk”, “Təhmiraz” və s.

Biz bu yazıda dastanların ümumi təsnifatı ilə deyil, məhəbbət dastanları kimi təqdim olunan epik mətnləri əsas xüsusiyyətlərinə görə təsnif etməyə çalışdıq. Düşünürük ki, bu yazıda təklif olunan bölgü, ümumiyyətlə, Azərbaycan dastanlarının təsnifinə yardım edəcək.

Ədəbiyyat

Azərbaycan dastanları. (2005). V cildə, I c. Bakı: Lider.

Azərbaycan dastanları. (2005). V cildə, II c. Bakı: Lider.

Azərbaycan Folkloru Külliyyatı. (2012). Bakı: Elm və təhsil.

Əsgər, Əfzələddin. (2013). Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil.

Təhmasib, Məmmədhüseyn. (1972). Azərbaycan xalq dastanları. Bakı: Elm.

HALK İNANÇLARI BAĞLAMINDA ESKİ TÜRKLERİN CENAZE TÖRENLERİ

Funeral Ceremonies of The Ancient Turks in The Context of Folk Beliefs

Elçin ABBASOV

Doç. Dr., Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakü /AZERBAYCAN,
elcinabbasov@yandex.ru

Özet

Türk halkları, binlerce yıl önce Orta Asya'ya yerleşen kavimlerin sadece genetik varisleri değil, aynı zamanda atalarına ait kadim kültürün bazı detaylarının da taşıyıcılarıdır. Türklerin tarih boyunca kurdukları büyük imparatorluklar ve diğer siyasi ittifaklar, bu imparatorluklar içinde yaşayan farklı etnik grupların kültür alışverişinin yolunu açmasına ve dünya dinlerinin kurallarını yaymasına rağmen, onlar uzun bir süre eski geleneklerini korumaya devam etmişler. Bu geleneksel unsurlar, Türk halklarının ölü gömme adetlerinde daha çok korunmuştur. Makale, bunun nedenlerini ve eski inanç sistemleri bağlamında Türk halklarının ataları sayılan eski kavimlerin cenaze törenlerini incelenmiştir. MÖ III-II bin yıllarına kadar uzanan bireysel kültürlerden (Afanasiyev, Okunevo kültürleri) başlayarak, sonraki dönemlerde Skitler, Massagetler, Hunlar, Göktürkler, Hazarlar, Oğuzlar, Kıpçakların ve diğer Merkezi Asya kabilelerinin cenaze detayları, sadece arkeolojik veriler değil, aynı zamanda yazılı kaynaklardan gelen bilgiler ve folklor materyalleri de dikkate alınarak ele alınmaktadır. Türk halklarının ataları sayılan kavimlerde geçici ve mevsimlik gömme, yakma, ölüyü toprağa gömme, ağaç üzerine kurulan iskelelere koyma, asma, kayalıklara bırakma gibi geleneklerin hangi inanç sisteminden kaynaklandığı değerlendirilmiş ve kanaatlar ortaya konulmuştur. Yazıda Türk geleneğinde ölen kişinin evinde ve ya mezarı başında en azından Taştık döneminden beri geçici bir idol (*tul*) koyulması geleneği, *tulun* anlamı, merhum için yas tutma, sadaka dağıtma vb. âdetler ahiret inancı açısından yorumlanır. Cenaze törelerindeki geleneklerin uzun asırlık istikrarı, atalar kültürünün Türklerin dini bakışlarında özel yere sahip olması ve ölmüş dede-babaların bir kişinin yaşamını ve kaderini belirlemede sürekli katılımına olan inançla ilişkilendirilir.

Anahtar kelimeler: Türk kültürü, Türk Kağanlığı, ölü gömme adetleri, *yuğ*, *tul*.

Abstract

The Turkic peoples are not only the genetic heirs of the tribes that settled in Central Asia thousands of years ago, but also bearers of some details of the ancient culture that belonged to their ancestors. Despite the fact that the great empires and other political alliances created by the Turks throughout history paved the way for the cultural exchange of different ethnic groups living within these empires and spread the rules of world religions, they continued to preserve their old traditions for a long time. These traditional elements are more preserved in the burial customs of the Turkic peoples. In the article its reasons and the funeral rites of the ancient tribes, who were considered of Turkic peoples ancestors in the context of ancient belief systems, are analyzed. The funeral details of the tribes of Central Asia are considered starting with individual cultures (Afanasiyev, Okunev cultures) dating back to the III-II millennium BC, in the later periods of the tribes such as Saks (Scythians), Massagets, Huns, Goyturks, Hazars, Oghuz and Kypchaks and other. The fixed details of burial customs are studied taking into account information of written sources along with archaeological materials. Among the tribes and peoples considered to be the ancestors of the Turkic peoples, the historically existing mass and individual, as well as time and season-related burial practices, the burial of the dead in the ground, cremation, leaving them in rocky places, placing them on chairs built on trees or hanging them from trees. Them speculations are made as to what belief system it may be connected to. The fact that the ancestors of the Turks had the traditions such as make the dummy of defunct, mourning, giving alms, etc. at least from the Tashtik period are explained connection the beliefs. And the long-term stability of traditions in burial customs is associated with the fact that the cult of ancestors occupied a very important place in the belief system of the Turks, with the belief in the constant participation of ancestors in determining human life and fate.

Keywords: Turkic culture, Turkic Khaganate, burial customs, “yug”, “tul”.

1. Göktürkler öncesi dönemde Büyük Bozkır ve Altay'da ölü gömme adetleri

Orta Çağ'ın tarihin ufkunda belirmesiyle dünya sahnesine çıkan, Arap Halifeliği, Sasaniler, Bizans ve Tan (Çin) imparatorlukları ile savaşılabilecek güçte devasa bir imparatorluk kuran ve ilk kez kendilerini ve devletlerini resmen Türk olarak adlandıran halk kendilerinden binlerce yıl önce Orta Asya'ya yerleşen kavimlerin genetik varisleri olmakla atalarının kendine has kültürün de büyük ölçüde taşıyıcısıydı.

Bir yanda uçsuz bucaksız bozkır ve çöllerin, diğer yanda yemyeşil ormanların ve yüksek dağların bulunduğu Altay, bin yıllar önce farklı kültür ve geleneklerin kaynaştığı bir yerdi. M.Ö. 1. binyılın ortasından itibaren Büyük Bozkır ve Altay'da ilk çarlıkların - İskit, Saka, Kangyuy, Syunnu (Hun) vb. büyük siyasî birliklerin ortaya çıkışı bu siyasî birliklere dahil olan aşiretlerin ve etnik grupların kültürel birliğinin yolunu açmış ve genel hakim dini kuralların formallaşmasına tekan vermişse de, bir çok eski gelenekler her zaman yeni çağa aktarıla bilmiştir. Bu sabitlik cenaze adetlerinde kendini daha çok göstermiştir.

Binlerce yıl önce Sibiry - Altay'da yaşayan kavimlerin ölü gömme ritüelleri ve inanç sisteminden kaynaklanan farklı özellikleri vardı. Eski Altay kabileleri arasında ağaçlara gömme, dağlara-kayalara bırakmak, taş sandıklara gömme, toprağa gömme (inhumasyon), yakma, höyüklere ve mahzenlere gömme vb. farklı cenaze törenleri vardı. Ölülerin ayrı ve toplu, mevsime ve zamana dayalı gömülmesi uygulaması da yaygın olarak bulunabilir.

Ölülerin belirli mevsimlerde gömülmesi, Afanasiyevo kültürü zamanından (MÖ III-II binyıl, Hakasya) beri vardı. Afanasiyevo halkı kışın ölenlerin başlarını bedenlerinden ayırarak özel depolarda (başka bir ihtimale göre kışın ölenlerin başsız bedenlerini bahara kadar ağaçlar üzerine kurulmuş tahtlara (platformlara) yerleştirmişler ya da ağaçlara asarak) muhafaza etmiş ve bahar gelince gömerdiler. Mezarlarda bulunan ölülerin katlanmış olması, bazı bilim adamlarının ölülerin gömülene kadar çömelmiş veya oturmuş halde tutulduğu sonucuna varmalarını sağlamıştır. Afanasiyevo'nun yarı avcı ve yarı çoban halkı çok zaman geniş, kare biçimli mezarlar kazar ve bu mezarlara cinsiyet ve yaşa bakılmaksızın 3-9 ölü gömürdüler. Ölülerin "genel kullanımı için" mezara kaplar, yiyecek ve içecekler de yerleştirildi. Mezarları girişlerle kapatıp üzerlerine bir höyük inşa ederdiler. Aşiret reislerinin mezarları seçilirdi. Reisleri halka açık mezarlara gömmezdi. Yaşlı bir kabile reisi, karısı ve küçük çocukları ile böyle bir hüsusi mezara gömülmüştü. Reis ve eşinin cesetleri başsızdır. Yanlarında büyük bir kavanoz ve gücün simgesi olan demir bir asa bulunur. Türbe yassı taş levhalarla 20 m. çapında çevrelenmiş, mezarın üzerinde 2 m. yükseklikte bir tepe – kurgan yapılmıştır. Taş levhalar ölüler dünyasının sınırlarını belirlemeli idi. Başın vücuttan ayrılması başı saklamak, ölünün yüzünün detaylarını korumak için çalıştıklarını göstere ve ya bir ritüel amaçlı ola bilirdi.

Onlardan sonra, ünlü Okunevo kültüründe (MÖ 2. binyıl, Minusinsk) bozkır ve tayga gelenekleri daha kavuşuk hale geldi. Okunevo halkı, büyük nüfuza sahip insanları ayrıca höyüklere gömerlerdi. Diğer höyüklerde insanlar toplu olarak gömülürdü. Bazı mezarlarda mitolojik yaratıkların tasvirleri (güneş tanrıçası, göksel boğa, kurt vb.) yer almaktadır. Merhumun yüzü, yaşamın simgesi olan kırmızı aşı boyası ile boyanmıştır. Görünüşe göre, insan ruhlarının yeniden hayata döneceğine inanıyorlardı. Bazı mezarlarda (gençlere ait olanlar) çok sayıda koyun geveni vardır.

Okunevo kültürünün taşıyıcılarının Minusinsk havzasından Orta Asya'nın içlerine doğru ilerleyebilecekleri ve yanlarında, özellikle ritüeller ve sanatta bazı fikir ve gelenekleri getirebilecekleri tahmin edilmektedir (Savinov, 1994: 90-91). Bu kültürün daha sonra "geyik taşı" sütunların oluşturulmasını kolaylaştırdığı göz ardı edilmemektedir.

Okunevo'nun birçok idolü kalmıştır. Heykeller neredeyse birbirinin aynısı olsa da, bazen "geyikli taşlar" gibi arka arkaya dizilmişlerdi. Heykellerin yüzleri doğuya dönüktü, bu da onların güneşle,

dolayısıyla köken ve büyümeyle bağlantılı olduğunu gösteriyor. Hem "geyikli taşlar", hem de Okunev heykelleri sunak olarak kullanılmıştır.

Okunevo kültürünün daha sonraki dönemlerde Tesin-Taştık kültürüne etkisinin olduğu, hatta İskit ve Hun kültürü içinde de izler bırakabileceği kabul edilmektedir (Kuzmin 2006: 343-344).

D.G.Savinov, "*Arvasya Nomadlarının Kültüründe Geyik Taşları*" kitabında Karakol, Biçiktu-Bom kaya resimlerinde ve Pazırık Höyüğü I'de bulunan küreklerdeki antropomorfik görüntülerde "hayvan kulaklarına" rastlandığını yazıyor. Tek-tek bulunmasına rağmen bu gözlemler, diğer unsurların yanı sıra "hayvan kulaklı" imgelerin erken göçebelerin ideolojisinde özel bir anlamı olduğunu ve bu nedenle taş sütunlara yansıtıldığını göstermektedir (Savinov, 1994: 85).

"Okunevo ve Tesin halkı Avrupalı-Moğol karışık ırksal unsurlara sahipti, ölülerini altlarında bir levha olan taş kutu mezarlara gömüyorlardı. Okunevo halkı ölülerini dizleri yukarda ve başları yukarda gömerlerdi. Aynı şey başka bir kültürün (yani Tesin) temsilcileri tarafından da yapılırdı. Eski kabileler arasında sadece Okunevo halkı geometrik kaplar yapar ve mezara geyik gevenleri (ayak bileği kemikleri) yerleştirirdi" (Vedetskaya, 1999: 181). Okunevo halkının ölülerin kafataslarını trepane ettiği de biliniyor.

Tagar döneminde (MÖ. IX - MÖ. III asrlar) Altay'daki höyüklerin boyutları, ölen kişinin toplum içindeki statüsüne göre hazırlanırdı. Daha yüksek rutbeliler daha büyük höyüklere gömülürdü. Yaşamları boyunca Tagar hükümdarları kendileri için piramit benzeri devasa höyükler inşa edirdiler. İnşaat için gerekli olan büyük taşlar ve ağaçlar uzak yerlerden getirildi. Liderlerin mezar höyüklerinde "çar ailesi" üyelerinin ve kurban edilen insanların cesetleri bulunmuştur. Kabilenin sıradan üyeleri toplu halde (bazen ölü sayısı 100'e ulaşır) höyüklere gömülürdü. Tagar aristokratlarının dört ayağının da saiga (veya keçi) şeklinde yapılmış ahşap yataklarda gömüldüğü de bilinmektedir. Bunlar, ölüleri öbür dünyaya gönderen ve onları kötülüklerden koruyan totemler veya büyü hayvanlar olabilir.

MÖ IV-III yüzyıllara (Tesin kültürüne) ait başka bir "çar höyüğünden" saçılmış kemiklerden 4 trepanasyonlu kafatasının keşfi, insanların mumyalandığını gösteriyor. Başlar belli bir süre vücuttan ayrı tutulduğu için trepanasyon yapılırdı.

Daha sonraki dönemde - Taştık kültüründe (MÖ 2. yüzyıl - MS 5. yüzyıl) aristokratlar yüksek yerlere inşa edilmiş büyük mezarlara gömüldü. Savaş dövmelemelerine sahip birçok cesedin mumyalandığı ve yanlarına Hunlarda gücün simgesi sayılan ritüel bir şemsiye konulduğu keşfedilmiştir.

Hun-Sarmat döneminden beri, Sayan-Altaylar ve Minusinsk havzasında kenotaph hazırlama (boş mezar, boş bir tabutun gömülmesi veya ölen kişinin yerine korkuluk yapılması, gömülmemiş bir merhumun mezarına bir anıt dikilmesi) vakaları vardır. Bu aynı zamanda, uzak yerlerdeki savaşlarda veya buna benzer başka bir nedenle öldükleri için gömülemeyen savaşçıları da ifade edebilir.

Taşlık kültüründe ölü yakma geleneği yaygındı. Bu aşamaya ait Altay mahzen mezarlarında birçok maske bulunmuştur. Önce kil, ardından alçı maskeler kullanılmıştır. Ölüler mezarlara konulmadan önce bir yerde muhafaza edilirdi. Maske, ölen kişinin yüzüne bazen omuzlarına kadar kil veya alçı sürülerek yapılırdı. Mezar odası yapılmış, ölü adam veya mankeni, kafatası veya kemikleri odalara yerleştirilmiştir. Maskeler bir yandan ölünün yüzünü gömülene kadar korumayı, diğer yandan manken (bu manken muhtemelen merhumun evine yerleştirilmişti) ile ölü arasında daha büyük bir görsel kimlik sağlamayı amaçlıyordu. Maskeler kırmızı, mavi, mavimsi siyah renklerde spiral veya düz çizgilerle süslenmişti. Daha sonralar eski Hakasların ölülerin vücuduna ritüel dövmelemeler yaptığını biliyoruz. Bazılarına göre, görüntülerdeki yüzlerdeki (veya maskelerdeki) çizgiler, yaşayan insanları ölü atalardan veya akrabalarından - ruhlardan korumayı veya daha doğrusu ölüleri izole etmeyi amaçlıyordu. Her halükarda yüze bu tür bir desenin çizilmesinin bir inanca bağlı idi.

Ölü (veya kemikleri) mezara yerleştirildiğinde, oraya yüz maskesi olan bir manken yerleştirilirdi ve mezar odası ateşe verilirdi. Taştık halkı korkuluklara kürk mantolar, samur deri şapkalar ve ayakkabılar giydirdi. Nispeten daha sonraki dönemde Taştık mezarlarında, ölü maskesinin üzerine deri bir örtü (çorap - ?) keçirilirdi (Azerice'deki "başına çorap örmek" ifadesine dikkat edin). Bazı durumlarda cesetler ayrı-ayrı yakılırdı. İnsan boyutunda kuklaları (korkulukları) samanla doldurur ve içine yakılan kişinin külleriyle dolu bir çanta tikirdiler.

E.B.Vadetskaya, daha önce sadece özel bir grup yaşlı insanın yakıldığına, daha sonra bu gelenekle kabilenin tüm üyelerinin gömüldüğüne inanıyor (Vadetskaya, 1981: 104).

Bu ölü gömme adetleri, özellikle de maskeler pek çok soruyu gündeme getir. Bize göre bu konuda etnograf ve arkeolog A.N.Lipskiy daha inandırıcı bir yorum yapmıştır. A.N. Lipskiy, Sibirya halklarının - Hakas, Ulçi, Nanay ve diğerlerinin insan iskelete dönüşmeyince ruhunun ölümlerin dünyasına gitmediğine inandığını yazır. Kayd eder ki, bu sebeple insan bedeni çürüyene kadar ruh başıboş dolaşmasın diye ölüden korkuluk yapar, korkuluğa "yerleşen" ruha sahip çıkarlar. Onu korurlar, "yeyirip içerirler" ve ona kurbanlar sunarlar. Gömme sırasında korkuluk mezarın üstüne konur veya yakılır ve külleri mezarın içine konur (Lipskiy, 1956: 59-61). Bazılarında ölenin korkuluğu genellikle dul kadını tarafından yapılırdı. Önce küçük bir ölü korkuluğu hazırlandı. Yıl bittiğinde merhumun insan boyutunda kuklası yapılır ve mezara konurdu. Bu halkların eski inanışlarına göre insan öldükten bir süre sonra ruhu yeni doğmuş bir bebek olarak dünyaya geri dönermiş. Ruh o âleme gidemeyince yeni doğanların sayısı da azalırdı. Kumandinler cenazesinde hata yapan bir ölünün bir *turlağa* dönüştüğüne, ormanlarda, dağlarda ve vadilerde dolaşıp yol kullananları korkuttuğuna inanıyorlardı.

Güney Altay halkı, bir kişinin *kutunun* şeytani bir tanrı-ruh tarafından yendiği için öldüğüne inanırdı. Ancak gerçek ruh (buna *süne* denir) ölünce insanı terk etmez ve defnedilene kadar onunla kalır. 40 gün sonra ölünün *kutunu* yiyen ruh, *süneni* yeraltı dünyasının hakimi Arbis Han'a götürür (Alekseyev, 1990: 168). Altaylılara göre bir insan öldüğünde *süne* 3 gün hiçbir şey anlamaz, kapı-kapı dolaşır, sonra özgür olduğunu bilir ve gider (Alekseyev, 1990: 169). Kumandinlere göre ölünün ruhu 40 gün insanlar arasında dolaşır ve ardından şaman onu Erliyin krallığına gönderir (Alekseyev 1990: 170). Kachinlere göre de öyleydi. Tuvin-Torçinlere göre ise *sünezin* 7 gün halk arasında kalır, sonra tam bir yıla atalarının yanına gider (Alekseyev, 1990: 147). Şorlara göre, bir kişinin cesedi gömüldükten üç gün sonra onu terk eder. Bu nedenle ölüleri ağaçlara, ağaçlar üzerinde yapılmış tahtlara gömerlerdi. Teleutlara göre kişiyi terk eden *kut* "*dul*"a çevrilir ve kötü ruhlar *dulu* yediğinde kişi ölür.

Yakutlara göre, *süre* ve *kutu* insana ana rahmindeyken Ayıhtı verir (Alekseyev, 1990: 130). Hakaslara göre *kutu* hayvanlara ve insanlara gök ihsan edir, İmay-iççite ise bebelere yetirir.

Orta Asya'da yaşayan kavimler arasında bir atalar kültü olduğunu Herodot'un bilgilerinden öğrenilebilir. Herodota göre, Issedon'lu birinin babası ölürse, cenazede bütün akrabalar toplanır, bir hayvan keser ve ziyafet verilirdi. Issedonlar ölü babalarının kafatasından etini çıkarır, altınla kaplar ve bir idol olarak saklardı. Oğul her yıl babasının onuruna kafatasına büyük fedakarlıklar yapardı (Herodot, 1972: 193).

Herodot, İskitlerin ölü gömme adetleri hakkında detaylı bilgiler vermiştir. İskit kralı öldüğünde büyük bir kare mezar kazılmıştır. Cesedi bir arabaya koyup üzerini mumla kapladılar. Sonra ölünün iç organlarını çıkarıp midesini tütsü, aromatik bitkiler (cyperus), kereviz ve anason tohumlarıyla doldurup dikerlerdi. Cenaze arabası bir kabileden diğerine taşınır ve cenaze alayının gittiği her yerde bir tören yapılır. Tören için toplananların saçlarını kestiklerini, kulaklarını, ellerini, alınlarını ve burunlarını kestiklerini, sol kollarını oklarla deldiklerini biliyoruz. Bütün illeri gezdikten sonra tabut, İskit'in ücra bir yerinde bulunan çar mezarlığına getirildi. Cesedi bir hasır üzerinde bir mezara koydular, etrafına mızraklar sapladılar ve üzerine tahta levhalar döşediler. Kamış hasırla kapladılar.

Herodot, mezarın diğer bölümünde çarın cariyelerinden birinin, elece de aşçısı, at bakıcısı, şarap dağıtıcısı, koruması ve haberçisinin boğularak gömüldüğünü yazar. Çarın bazı atları ve tüm evcil hayvanları da mezara gömülürdü. Çarın mezarına mutlak bir ritüel unsuru olarak bir altın bardak yerleştirilirdi. Sonra mezarın üzerine büyük bir tepe yapılırdı. Bir yılın sonunda merhum çarın hizmetkarlarından 50 kişiyi ve en iyi 50 atı öldürür, çesetlerin iç organlarını çıkarıp midelerini kepeklerle doldurup tekrar dikirdiler. Öldürülen hizmetkarları kazığa keçirib ağaca takılmış ölü atların üzerine oturtmuş, çar mezarının etrafına yerleştirmişler (Herodot, 1972: 204-205).

Herodot'un sıradan İskitlerin gömülmesiyle ilgili raporunda, merhumun ölümünden 40 gün sonra gömüldüğü belirtilmektedir. Ölülerini gömdükten sonra arınma ritüelini gerçekleştirdiler. Banyoda önce meshederler, sonra başlarını yıkarlar ve buharla vücutlarını temizlerlerdi (Herodot 1972: 205).

Görünüşe göre İskitler yeraltı dünyasını bu yaşamın bir devamı olarak görüyorlardı. Bir insan bu dünyada hangi sosyal statüye sahipse, ölümler dünyasında da aynı statüye sahipti.

Arkeolojik materyaller, Orta Asya sakalarının (masagetlerin) cenaze alayının İskitlerinkinden daha az lüks olmadığını gösteriyor. Issık höyüğünde altın zırhlı Saka prensi, 70 cm. uzunlukta, altın plakalarla süslenmiş bir başlıkla gömülmüş, altın suya batırılmış bir bardak da dahil olmak üzere ahşap, altın ve gümüşten yapılmış ev eşyaları yanına yerleştirilmişti. Başını batıya dönük olan prens sol elinde altın uçlu bir ok tutmaktadır, bel kemerinin bir yanından en uzun demir kılıç, diğerinden ise bir hançer sarmaktadır. Masagetlerin Güneş'e tapıldığını Herodot'un bilgilerinden bildiğimizden ölenin başının batı (gün batımı) yönünde olması izah oluna bilir. Hem de altın möhtemelen massagetler için Güneş tanrısının ve kutsallığın bir simgesiydi.

Çin kaynaklarına göre Orta Asya Hunları rütbe sahibi olmuş ölümlerini kürk, altın ve mücevherlerle süsleyip iç içe geçmiş iki tabuta gömerlerdi. Hükümdarın yanı sıra, hizmetindeki 100'den fazla (bazen birkaç yüz) kişi öldürüldü ve höyüğüne gömüldü (Biçürin, 1950: 50). Yene Çin kaynaklarına inansak, sıradan hunları hiç ne ile elametdar olmayan sade toprak kabirlerde defn edermişler.

Hunlar, atalarının mezarlarına özel bir saygı gösterirdi. Düşmanları Hunlardan intikam almak istediklerinde bazen mezarlarını yıkmışlardır. Bu nedenle Hun hükümdarlarının mezarları gözlerden ve duylardan uzak bir yere konulmuştur. Romanya'da bulunan bir Hun mezarında, ölümler altın işlemeli ahşap bir tabuta gömülmüş, altınla kaplı (veya altınla kaplanmış) bir beze sarılmıştı. Başına mücevherli bir saç bandı bağlanır (Harhoiu, 1998: 172). Hun liderine veya yerel vekiline atfedilen mezarın nehir kıyısında bulunması ilginçtir ve yakınlarda başka mezarların olmaması, mezarının kasıtlı olarak izole edilmiş, kademeli bir yerde hazırlandığını göstermektedir. Mezarda merhumun atı (atın kayışları altın ve mücevherlerle süslenmiştir) ve cephanesi de bulunmuştur (Harhoiu, 1998: 172).

Bizanslı İordanis Priscus'a dayanarak verdiği bilgilerde, Attila öldüğünde Hunların saçlarını yoldukları, yüzlerini kestikleri, "büyük kahramanın son yurduna kadınların gözyaşlarıyla değil, erkeklerin kanıyla gönderildiği" belirtilmektedir. "Ceset, tarlanın ortasındaki ipek bir çadırın içine yerleştirildi. Çok çarpıcı ve ihtişamlı bir manzaraydı. Hun kabilesinin bütün atlıları bir sirk gösterisi gibi çadırın etrafında dönüyordu. Onuruna söyledikleri yas şarkılarındaki cesaretini hatırladılar: "Attila, büyük Hun kralı, Mundzuk'un oğlu, şanlı kabilelerin efendisi! İskit ve Alman topraklarına emsalsiz ihtişamınla hakim oldun, şehirlerini aldın ve Roma dünyasının her iki imparatorluğunu dehşete düşürdün. Geri kalanlar yağmalanmış mahv olmasınlar diye her yıl sana haraç ödediler, yok edilmemeleri için yalvardılar. Tüm bunları başarıyla tamamladın. Sen düşmanın yarasından, kendi insanımızın ihanetinden ölmedin. Halkımız sağ salim varken, siz acı çekmeden, neşe ve mutluluk içinde öldünüz. İntikamı olmayacak bu ölümü nasıl kabul edelim?" (İordanis, 2001: 110-111).

Yine İordanis'e göre Hunlar cenazeye gelenler için büyük bir ziyafet düzenlemişlerdi. Attila gece gizlice gömülmüştü. Kalıntıları biri altından, biri gümüşten ve biri som demirden olmak üzere iç içe geçmiş üç tabuta yerleştirilmiş ve yanına silahları ve değerli eşyaları konulmuştu.

İordanis, Attila'nın höyüğünü hazırlayanların, mezarın yerinin gizli kalması için öldürüldüğünü yazar. Ancak burada bir soru ortaya çıkıyor: Attila'nın höyüğü üzerinde büyük bir ziyafet düzenlendiyse, höyüğü inşa edenlerin öldürülmesi neyi gizleyebilirdi? Burada Menander'in "Tarih" adlı eserinde, 576 yılında Türküt yabgusu Dizavul'un (İstemi Bahadır Yabgunun) ölümü münasebetiyle düzenlenen törenden sonra, ölümler toprağa verilirken, atlarla beraber dört esir "Hun" Dizavul'un diğer dünyada geçişiyle ilgili "bayramın nasıl yapıldığı?" hakkında bilgileri ona aktarmak için öldürüldüğünü hatırlayak. Y.Ç.Skrijinskaya'nın yorumunda da bunun bir ritüel öldürme olabileceği ihtimali öne çekiliyor.

İbn Fadlan da Hazar kağanı öldüğünde birkaç ev-kabir hazırlandığını yazıyor. Bunlardan hangisinin kağanın mezarı olduğunu gizlemek için ölümleri gömenlerin kafaları kesilirdi (Kovalevskiy, 1956: 146-147).

İbn-Fadlan, Volga Bulgarlarının "reislerinden" birinin cenazesini anlatırken, kadınların değil erkeklerin ölümler için yüksek sesle ağladığını, merhumun kapısına bayrak astıklarını, "kölelerin" kendilerine kayışla vurup vücutlarında yaralar oluşturduklarını ve ölümlerin mezarlarının çevresine silahlar yerleştirdiklerini, cephanelerini bıraktıklarını belirtiyor. Ayrıca ölenler için 2 yıl yas tutulduğunu da gösteriyor. İki yıl tamam olduğunda evin kapısından bayrak çekilerek ziyafet verildi. Ölenin eşi varsa ondan sonra evlenebilirdi.

Çinli bir kaynak, eski Uygurların (Gaogyuy) ölümlerini kazılmış mezarlara koyduklarını ancak üzerlerini toprakla örtmediklerini söylüyor. Ölü adamın beline bir kılıç bağlanır, eline gerilmiş bir yay konur ve canlıymış gibi koltuk altına bir mızrak yerleştirilir (Biçurin, 1950: 215-216).

Orta Çağ'ın başlarında dubolar, türkütler gibi ölümler için bir yug töreni düzenlerdi. Ancak daha sonra tabutu cesetle birlikte dağlara götürüp orada bırakarak veya ağaçlara bağlardılar (Biçurin 1950: 348). Moğol kavimlerinden Kıdanlar da ölümlerini bu şekilde gömerlerdi (Biçurin, 1950: 362).

2. Türk Kağanlığında ölü gömme adetleri

Bu adet ve tasavvurların daha gelişmiş bir biçimini eski Türklerde görmekteyiz. Orhun-Yenisey taş kitabelerinden eski Türklerin resmi cenaze töreni hakkında detaylı bilgi edinilebilir. Türk kültür tarihçisi Emel Esin, Çin kaynaklarında bu konuda verilen bilgileri dikkate alarak Göktürklerin cenaze törenleri hakkında şunları yazar: "Ceset, kubbeli ve yuvarlak biçimli olan Türk çadırına yatırılıyordu. Takvimde uygun bir gün seçerek "yog" merasiminin iki safhası icra edilirdi. Göktürk beylerinin mezar taşlarında "yoğ" tarihleri verildiğine göre, gün belirlenirken bazı astrolojik düşüncelerin varlığından da söz edilebilir. Esasen görüleceği gibi, mezar talarında astrolojik simgeler de bulunuyordu. Merasim için seçilen günde ceset, at üzerine bindirilip bazen çadır şeklinde bir köşk içinde, silahları ve madeni ayna gibi kıymetli eşyasıyla yakılıyor ve başka bir mevsimde küller gömülüyordu. Türk kağanlarının mezar abidesi dağ şeklindeydi. Daha sonra Göktürklerde ve Oğuz Türkerinde olduğu gibi ceset yakılmadan gömülüyorsa giyimli veya zırhlı olarak, silahları ve elinde bir kadeh içki bulunan ceset, atıyla mezara yerleştiriliyordu. Mezar abidesi olarak ölenin bir portresi ve hayatı sırasında giriştiği savaşlardan sahneler tasvir ediliyordu" (Esin, 2006: 252).

İlginçtir ki bazı durumlarda defin (ölen kişinin küllerinin gömülmesi) veya yug merasiminin ayın 27. gününde gerçekleştiğinden bahsedilmektedir. Örneğin Kültig'in anıtında hem merhumun yug töreni hem de onun için dikilen "barak, bediz ve bitik taşı"nın tamamlanması farklı tarihlerde, ama ayın 27'sinde gerçekleşmişti. Defin dini açıdan özel bir olay olduğu için gününün belirlenmesi elbette

tesadüfen seçilemez. Muhtemelen, bunun Ay'ın Dünya etrafındaki periyoduyla bir ilgisi vardı. Ay'ın Dünya etrafındaki tam turunun 27,3 güne eşit olduğunu biliyoruz. Ancak Dünya gezegeni, Güneş'in etrafında da döndüğü için Ay'ın evrelerinin periyodik değişimi Dünya'dan ancak 29,5 günde bir gözlemlenebilir. Eski Türkler siderik ve sinodik ayların detaylarını bilmeseler de Ay'ın uzayda kayboluşu ile yeniden doğuşu arasındaki 1-2 günün farkındaydılar. Ay kaybolduğunda ölümlerin gömülmesi bir inanç sistemiyle ilgili olmalıydı. Bu iddia ile ilgili olarak, Çuvaşlar arasında hala nadir görülen ölüye bir *yupa* koymak geleneğine göre, *yupa* mezara Ekim ayının son haftası veya Kasım ayının ilk haftası (eski takvimde *Yupa ayı*) ay ya dolunay olduğunda ya da ki kaybolmak üzereyken yerleştirildi. Çuvaşların *yupa*'yı Aziz Petrus Günü'nden (12 Temmuz) sonra ölenler için *Yupa* ayında, *yupa* törenlerinden sonra ölenler için ise Aziz Petrus Günü'nden önceki son haftada (Cumartesi günü) koymaları ilginçtir (Stolyarova, 2006: 113).

Pek çok Türk-İslam mezarının üzerindeki hilal - yeni doğan Ay'ın halkası - eski geleneklerde ölen kişinin elinde tuttuğu yaşam taşı ile ilişkilendirilebileceğini de ekleyelim.

Sıradan insanların aksine, Kağanların ve asizadelerin ruhları gökyüzüne, Tanrı'ya uçuyordu. L.P. Potapov, Ongin yazıtlarını inceleyen J. Closson'un vardığı sonuçlara dikkat çekmiş ve eski Türk yazıtlarında yüksek rütbeli insanlara mühasibetde çok zaman ölmek yerine "*uç*", "*uç bar*", veya sadece "*bar*" ifadeleri kullandığı halde, alt sınıfın temsilcileri, düşmanlar, hainler vb. münasibette ağırlıklı olarak "ölmek" kelimesi kullanılmaktadır (Potapov, 1991: 151). Bu, Türklerin çoktan ucmag (cennet) ve tamu (cehennem) hakkında fikir edindiklerini gösteriyordu. Unutulmamalıdır ki, eski Türkler için ölüm genellikle bir yerden başka bir yere göçtür, bu nedenle "*adırlmak*" (ayrılmak, terk etmek) ifadesi mezar taşı yazıtlarında daha sık bulunur.

Son yıllarda Moğolistan'da bulunan bir Türk kağan mezarı, Türk Kağanlığındaki resmi cenaze töreni hakkında bilgi verebilmesi açısından ayrı bir ilgi çekicidir. Küçük bir kutudaki Kağan'ın külleri, çift kişilik ahşap bir tabuta gömüldü. Odalardan birinde pişmiş topraktan yapılmış, yaklaşık 25-32 cm büyüklükte olan heykelcikler resmi cenaze törenini yansıtıyor. Burada atlı muhafızlar, hadımlar (bunlar cenazeye katılan yabancı elçiler de olabilir), saray hanımları, hizmetçiler ve orkestra (bazı atlı müzisyenlerin ellerinde davula ve boruya benzer çalgılar olduğu görülmektedir) figürleri yer almaktadır. Heykellerin birçoğunun elinde sopa, sancak veya bayrak olması da dikkat çekicidir. Mezarda Khaga'nın süslü zırhlı atı, av köpeği - tazısı ve evcil hayvanların (koç, domuz, tavuk) heykelcikleri bulunmuştur. Kağan'ın altından yapılmış içki kabı tabutunun yanına yerleştirilib. Mezarın bulunduğu odanın kapısının iki yanında muhafızların ve efsanevi hayvanların figürleri yer almaktadır. Mezarı koruyan efsanevi hayvanlar *zhenmushou* adlı antik Çin fantastik yaratıklarını anımsatıyor. Bunlardan birinin, bir öküzü (veya geyiği) andıran, ancak genellikle tek boynuzlu, at toynakları ve aslan gövdeli olarak hayal edilen *Tsilin (Cilin)* adlı mitoloji bir karakteri kişileştirmesi mümkündür. İşlevi, ölüleri kötü güçlerden korumak ve onları diğer dünyaya teslim etmektir. Genellikle Çin imparatorlarının mezarlarında onun figürü mezarın üzerine konulmuştur.

Höyüğün ortasındaki 22 metre uzunluğundaki koridorun duvarları gerçek hayattan kalma levhalar, çiçek desenleri ve mitik figür tasvirleriyle (özellikle mitik dev bars) süslenmiştir. Orada merhum hükümdarın türbesinin (Göktürk yazıtlarında "barak" olarak anılır) tasviri de vardır. Türbede kağanın heykeli yoktur. Belki de onun *balbalı* mezarın önüne konmuş, ancak daha sonra yıkılmıştır.

Muhtemelen, ölümden sonra yakma, Göktürklerin yalnızca üst kastına (veya yönetici kabilesine) özgüydü. Diğerleri ölümlerini toprağa gömürdüler.

Mezar duvarındaki bir nilüfer çiçeğinin görüntüsü, cesedin yakılması ve mavi renklerin yoğun kullanımı Buddist dini uygulamalarına işaret ediyor olabilir. Buddizm, türbe yapılan zamanında - 6. yüzyıl civarında Çin'de yaygındı. Kısa bir süre sonra Tang İmparatorluğu'nda (618-907) daha da gelişti ve oradan misyoner-keşişler onu Kore ve Japonya'ya yaydı. 702'de ölen Dzito, Buddist

geleneğine göre yakılan ilk Japon imparatoruydu. Elbette Çin ile daha sıkı bağlara sahip olan Türk Kağanlığı bu dinsel açılımın dışında kalamazdı. Türküt hükümdarlarından Taspar (veya Tappar/Tatpar) Kağan (hükümdarlığı: 572-581) 574 yılında Buddizm'u resmen kabul etti. L.Gumilyov bile bu gerçeğe dayanarak, "Taspar" lakabının Türkçe "tabag" ve ya "tava" kelimeleri ile ilişkili olabileceğini söyledi. Buddizm'e fazla bağımlı olan kağanın rahibler gibi sadaka dağıtmak için yanında *patra* taşıyabileceğini ve halk arasında bu lakabı alması zenn ediliyor. Bütün bunlara ek olarak, Buddistlerin Türklerle "tanışıklığı" daha da erken başlayabilirdi – yani Hunlar zamanından. Öte yandan Türkistan'ın kadim kavimlerinden biri olan Kuşanların da Hindistan'a hakim oldukları dönemde (II-III yüzyıllar) Buddizm'i benimsedikleri açıktır.

Ancak Türklerde mavi rengin eskiden kutsal renklerden biri olduğu fikrine katılmak gerekir. Ölü yakma geleneği de Altay'da bin yıldan beri uygulanmaktaydı. Bir diğer gerçek ise Türklerin ünlü siyasi figürü Tonyukuk'un ısrarları üzerine Buddizm'in Türklerle yabancı ve zararlı bir din öğretisi olduğu gerekçesiyle reddedilmiş olmasıdır ki, bu zaman ölü yakma enenesine dokunulmamıştı. Ölü yakma bir Buddizm etkisi gibi olsaydı, onun da aradan kalkması labüdü.

Diğer Türk hükümdarlarının ve kumandanlarının mezarları da bu tipteydi. Kutluğ İltaris hana ait höyüğün ("Şivit ulaan" höyüğü) yakınında 8 koç, 5 koç, 2 köpek ve 2 "aslan" (*Cilin*) heykeli bulunmuştur. Taşpar Kağan, Bilga Kağan, Kültekin ve Moyun Çur'a ait mezarlarda bulunan dikili taşlar kaplumbağa figürünün üzerinde yükselmektedir. Uzakdoğu halklarının mitolojisinde kaplumbağa (aslında ejderha *Biksi*), ejderhanın 9 oğlundan biri ve ebedi mutluluğun, sonsuzluğun, gücün ve dayanıklılığın sembolü olarak kabul edilirdi. Çin'deki imparatorluk türbelerinde, ana kalon veya stel, bir *Biksi* heykeli üzerinde tayanırdı (özellikle Ming Hanedanlığı'na (1368-1644) tarihlenen mezarlarda yaygındır).

Türk kağanlarının cenaze törenlerinde Çin'deki gibi bir imparatorluk ihtişamı imitasyonu mümkündür. Mezar-anıt kompleksleri de ağırlıklı olarak çinliler tarafından hazırlanmıştı.

Kağan'ın heykeli veya steli, savaşta mağlup ettiği veya öldürdüğü insanların *balbalları* onun mövzoleyinin önüne yerleştirilirdi. *Balbal*-heykeller bağdaş kurmuş oturan ve elinde bardak veya kase tutan insanları tasvir ediyordu. Bazen balbal sırası birkaç kilometre uzardı. Buna karşılık, o dönemde Tang Hanedanlığı imparatorlarının türbelerinin dışında sıralanmış figürler, gömülme merasimine gelen yabancı elçilerin heykelleri olarak kabul ediliyor. Elece de Tang anıt mezarlarının içindeki figürler imparatorun hizmetkarlarını temsil ediyordu.

Balbal kelimesi kanaatimizce İran kökenli (pahlavan ~ pahlvan ~ balvan ~ balbal) "pehlevan" kelimesinden gelmektedir ve Orta Asya'da Türk ve İran kavimleri arasındaki eski savaşların izini taşır. Türklerin lügatına ilk önce düşman savaşçısı anlamında giren bu kelime, ilk olarak Parth (Pehlevi) savaşçısı ile ilgili olarak kullanılmış, daha sonra "bahadır" ve "savaşçı" anlamlarını almıştır. Şunu da eklemek isterim ki, Oğuzlar Kazakistan bozkırlarında yaşarken taş heykel yerine mezara ölünün öldürdüğü düşman savaşçıları simgeleyen oduncaklar yerleştirirdiler. Ruslar hala bu cür oduncaklara "balvan" diyorlar.

Eski Türkler, ölen yüksek rütbeli kişilerin mezarlarını bir çadırın içine yerleştirir ve etrafında at sırtında yedi kez dönertdiler. Ardından yug töreni düzenlenirdi. Çinli bir kaynağa göre yüze bıçak sürülüp kanaması 7 defa tekrarlanmıştır (Biçurin, 1950: 230). Sonra "seçilmiş bir günde" merhumun eşyalarını ve bindiği atları cesediyle birlikte yakartılar. Onların ve ölünün külleri belli bir günde mezara gömülürdü. İlkbahar ve yaz aylarında ölenler, yapraklar sararıp dökülmeye başladığında, sonbahar ve kış aylarında ölenler ise çiçekler açmaya başladığında gömülürdü (Biçurin, 1950: 230). Öldüğü günde olduğu gibi torpağa verildiği gün de yakınları kurban kesiyor, at çapır ve yüzlerini kesiyorlardı. Mezarın üzerine inşa edilen türbede onun resmini ve yaşamı boyunca katıldığı savaşlarla ilgili yazıtları kazırdılar (Biçurin 1950: 230).

Kurban edilen hayvanların başlarını [bir ağaca (?)] asarlardı. Cenaze günü hem erkekler, hem de kadınlar mezarlıkta toplanır ve bir kışı bir kızdan hoşlanırsa kızın ailesine bir haberci gönderip evlenme teklifi yapardı. Bu sırada kızın ailesi nadiren teklifi geri çevirirdi (Biçürin, 1950: 230).

Musa Kalankatuklu da Hazarların defin zamanı davul ve boru çaldıklarını, ölü yanaklarının ellerini ve ayaklarını bıçak veya hançerle kestiklerini yazar. "Ölülerin defnedildiği kutsal günde erkekler, elbiseleriyle veya grup halinde mezarlığın yakınındaki meydanda kılıçlarla dövüşür, at ve güreş müsabakaları düzenlerler" (Kalankatuklu, 1993: 156).

Eski Kırgızlar da ölümler için *yug* keçirirlerdi. Ancak Çin kaynağına göre yüzlerini kesmezlerdi. Ölüyü kefenlediler ve onun için ağlardeda Ceset yakıldıktan sonra, kalıntılar bir yıl boyunca gömülürdü. Bundan sonra, belirli bir günde anısına yas tutuldu (Biçürin 1950: 353). Kıdanların ölüyü el arabasıyla dağa götürüp oradaki bir ağaca astıklarını biliyoruz. Ancak 3 yıl sonra ölümlerin kalıntılarını toplayıp yakartılar. Kıdanların Taştık kültüründe bulunanlara benzer ölü maskelerine sahip olmaları ilginçtir.

M.Kaşgarlı'nın "Divan"ına göre Eski Türkler mezara "yerçu", "sin", "tuflu" vb. adlar vermişlerdir (DLT, 2006: III, 33, 143; DLT, 2006: IV, 567). Azerbaycan dilindeki "sine taşı" tabiri buradan gelmektedir.

Göktürklerin yazılı anıtlarına ve diğer eski türk yazılı eserlerinin bakarsak, Göktürklerin doğum, yaşam ve ölümün yalnızca Tanrı ve Umay'ın takdirine bağlı olduğuna inandığını not etmeliyiz. Gök Tanrı, bir kişiyi bir günah veya kötülük için cezalandırabilir veya bir iyilik için ödüllendirebilirdi (Göktürk yazıtları ile yanısıra, "Kitabi-Dede Korkut"da Deli Domrul veya Dırsa Han hakkındaki boyu hatırlayalım). İnsan yaşamının süresi Tanrı tarafından belirlenmişti ("Od Tengri yasar"). Tanrı toplumda bir kişiyi yükselte ("Tanrı başımı tuttu ve beni yukarı çekti") veya alçalta bilirdi. Her şey onun emriyle veya arzusuyla gerçekleşirdi ("Tanrı istediği için kağan oldum"). Bununla birlikte kader (şans) tanrısı – Yol Tanrısı da vardı ("Çünkü şanslıydım"). Umay annenin de insan yaşamında, özellikle insan mutluluğunda, hüsusen övladın dünyaya gelmesinde kendi ilahi görevi vardı.

Türk devleti, yani Kağanlık, Tanrı'nın iradesinin tezahürü olarak kutsaldı. Türkler ayrıca toprağı (Iduk Sub-Yer) ve Anavatani (Ötüken) kutsallaştırdılar. Yeraltı dünyasının hükümdarı Erlik Han ve diğer alt dünyanın ruhları "gökten inen" ve ölümden sonra ruhları göğe uçan Kağan hanedanının resmi dini sisteminde kült olarak yer almıyordu. Ancak Atalar kültü (babalar kültü) Tanrıçılıkta önemli bir yer tuttu. Çin kaynakları, Göktürk kağanlarının ileri gelenleri ile birlikte yılda bir kez atalarının ruhlarına kurban verdiklerini belirtmektedir (Biçürin 1950: 230-231, 279). Büyük önderlerin ve din adamlarının ruhlarının öldükten sonra belli bir yerin hamisi haline gelmesi ve o yerle ilişkilendirilmesine bugün de Türk halkları arasında rastlanmaktadır.

Genel olarak çeşitli doğal nesnelerin (göller, nehirler, rüzgar, ağaçlar, dağlar, kayalar, hayvanlar vb.) sahiplerinin – eyelerin varlığına da inanıyorlardı.

3. Türk Kağanlığı sonrası dönemde Türklerin cenaze törenleri (Deşti-Kıpçak, Oğuz yabğuluğu, Anadolu beylikleri, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlılar)

Göktürk Kağanlığının dağılmasından sonra onların torunları arasında güneyde Oğuzlar ve kuzeyde Kıpçaklar hakim siyasi güç haline geldi. Türklerin İslam dünyası ile siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkilerinin yoğunlaşması, İslam dünyasına hükümler olmaları ile İslamiyetin türkler içerisinde yayılması ahiret dünyası hakkındaki tasavvurlarda ve ölü gömme adetlerinde birçok yeniliği beraberinde getirdi. Ancak bu süreçler çok yavaş ve gelenekler uzun süre değişmeden kalmaktaydı. 10-13. yüzyıllarda Büyük Bozkır'a hakim olan kimak-kıpçaklarda ölümlerin gömülmesine ek olarak ölü yakmanın da yapıldığı bilinmektedir. Ölümler genellikle tahta bir tabuta sırt üstü gömülürdü. Mezarların yönü (başı) batıya idi. Savaşçılar, at veya atın korkuluğuyla birlikte gömülürdü. Yakın zamana kadar

Hakaslar ahiret için kesilen ölü ata "*hoylaga*", Yakutlar "*haylaga*", "*halduga*", Altaylılar ise "*hoyla at*" derlerdi. Kıpçaklar ölüünün eline bir tas (kadeh) verirlerdi. Yakutlar-sakalar mezara konulan bu gümüş tase "*simir*" derler. Guillaume de Rubrouck, Kıpçak soylularının cenaze töreni geleneği hakkında, merhumun mezarının üzerine büyük bir tepe inşa edildiğini, merhumun heykelinin doğuya bakacak şekilde yerleştirildiğini ve karnının üzerinde bir kase tuttuğunu yazmıştır. "Zenginler için piramitler, yani sivri evler inşa ederler. Bazı yerlerde [mezarların üzerinde] tuğla kuleler, [buralarda] taş olmasa bile taş evler gördüm" (Rubrouck, 1957: 102-103). Rubrouck ayrıca tanık olduğu bir gömüde ölüünün önüne kırmız ve et konulduğunu ve mezarın her iki yanına 4'er at derisi kazığın (toplam 16 adet) gömüldüğünü de aktarmaktadır (Rubrouck, 1957: 103). Rubrouck 'un merhumun Hristiyan olduğuna dair notu, ne İslam'ın ne de Hristiyanlığın (daha önce zamanlarda da Buddizm, Yahudilik ve Maniheizm'in resmi olarak ayrı kağanlıklarda kabul edilmesine rağmen) Türklerin ölü gömme adetlerini uzun süre değiştiremediğini de göstermektedir.

Kıpçaklarda akrabalar yan yana gömülürdü. Giovanni Carpine'ye göre o dönemde Moğollar arasında ölülerin adını anma yasağı vardı (Carpine, 1957: 32). Hükümdarlar, nüfuzu büyük kişiler gizli bir yere gömülürdü (Carpine, 1957: 32).

Kazaklarda ölü için geçici olarak bir kukla, yani *tul* yapma geleneği 19. yüzyılın sonlarına kadar yaşadı. Merhum için bir yas işareti olarak, merhumun yaşına uygun renkte bir bayrak astılar (yaşlılar için beyaz, orta yaşlılar için siyah beyaz, gençler için kırmızı). Kazaklar, elece de Kırgızlar mezar üzerinde, merhumun giysilerini yırtıp cenazeye gelenlere dağıtmaktan (daha sonra giysiler kumaşla değiştirildi) oluşan bir *jirtis* adeti yapardılar. Bu parçanın ölen kişiyle bağın kaybolmasına izin vermeyeceğine inanıyorlardı. Hanların ve nüfuzlu kişilerin definleri sırasında onurlarına at yarışları düzenlenirdi.

Orta Asya çöllerinden kuzeye - Sibiry'a'nın derinliklerine taşınan Türklerin (Kurikan-Yakutlar) cenaze törenleri arkaik unsurları daha fazla korumuştur. 18. yüzyıla kadar Yakutlar kışta ölen insanların cesetlerini yurtlarında saklar ve göç ederlerdi. İlkbaharda, *Isiah* bayramından sonra akrabalar toplanır, ölüleri bir tabuta koyar ve en güzel kıyafetleriyle defnederlerdi. Mezarın köşelerine kuş başlı sırıklar dikerlermiş. Bu kuşlar - "*yolüü suola turaaga*" (ölüm kargası), ölen kişinin ruhuna öbür dünyaya eşlik ediyor. Yedinci gün mezarın başında toplanır ve mezarın üzerinde hayvan keserler. Mezarın çevresine katledilen at sayısı kadar tomruklar dikerler. Burada eski geleneğin zamanla değiştiğine, kazığa keçirilen hayvanların yerini korkulukların, daha sonra ise basit tomrukların aldığına tanık oluyoruz. Ardından 9. ve 40. günleri kayd edermişler. 18. yüzyıla kadar Yakutların ölü yakma geleneği de vardı. Reisler hizmetkarları ve eşleri ile birlikte gömülürdü (veya cenazeleri yakılırdı). Ahirette at sakat ve topal olmasın diye kurbanlık atın kemiklerine zarar vermezler. Merhum Yakut zenginlerinin yılı anılardı.

Altay'da da eski gelenekler hüküm sürüyordu. Yakın zamana kadar kumandinler ölüleri yıkar, onlara en iyi kıyafetlerini giydirebilir ve öldükleri gün yas töreni *sıgıt* düzenlerlerdi. Ölüyü başı batıya gelecek şekilde gömerlerdi. Tabutu mezara koyduktan sonra herkes üç kez mezara bir avuç dolusu toprak atardı. Mezara gelenlere içecek ikram edildi. Daha sonra mezarın etrafında üç kez dönüp vedalaşardılar. En sonunda, yaşlı akrabalarından biri kalır, bir ot çatalı koparır ve mezara atardı (Alekseyev, 1990: 200-201).

Oğuzlar da merhumun şerefine yug töreni düzenleyerek büyük bir ziyafet verirlermiş. Genellikle ölen kişinin sığır ve atları kesilir ve mezarın üzerine bir mezar taşı konurdu. Nüfuz sahibi ve sosyal statüsü yüksek olanlar için türbe inşa ediliyordu. 10. yüzyılın ilk çeyreğinde Oğuzlar arasında olmuş İbn Fadlan, ölü gömme adetleri hakkında kapsamlı bilgiler vermiştir. Ölüler için büyük, ev benzeri bir mezar kazılırdı. Merhumun üzerine ceket giydirilir, kemer takılır, yanına ok-yayı yerleştiril ve eline *nabız* dolu tahta bir tas verilirdi. Bütün eşyalarını getirip bu mezar-eve yerleştirirdiler. Ölüleri buraya

oturduktan sonra evin çatısını döşerdiler ve üzerine kilden bir kubbe yaptılar (Kovalevskiy, 1956: 128).

Bu arada, Oğuz devletinde hükümdarın devir-teslim törenine "kase takdim töreni" de denildiğini belirtelim (Raşidaddin 1999: 44). Kâse, tahttaki yeni hana Dada Korkut veya onun statüsünde biri tarafından sunulurdu ve bir sosyal statüden diğerine geçişi sembolize ediyordu.

Düşünü bilerek ki, ölünün elindeki kupa ve ya tas bir yandan ölünün bir dünyadan (yaşayanlar aleminden) başka bir aleme (ölüler alemine) geçişini simgeleyir, öte yandan da zamanı geldiğinde, kasa yeniden geldiğinde "kalkıp", körpe ruh halinde yine bu dünyaya döneceğine olan inancı ifade edirdi. Ahiret, bu dünyanın devamı olarak düşünülüyordu, insanın bir gün öbür dünyadaki varlığını sona erdirip, bu dünyaya bebek ruh olarak döneceğine inanmak oldukça olasıydı. Ölüler dünyasındaki hayatın da bir gün sona ermesi ve kişinin yeniden bu dünyaya dönmesi gerekiyordu. Bu fikirler şamanizmden kaynaklanmıştır ve binlerce yıl önce ortaya çıkmış olabilir. Mezara konulan tasın hayat kupasının simgesi olduğu bugün Azericede kullanılan "sabr kasası daşmak", Türkçede "sabr taşı kırmak", "tası taşıran son damla" ifadelerinde korunmuştur ve pasif dönemin sonu anlamına gelir. Bu ifadeler eski Türklerden Rus diline de geçmiştir.

Yine İbn Fadlan'ın rivayetinde Oğuzların merhumun atlarını kesip, başını, derisini, bacaklarını ve kuyruğunu tuttuklarını ve geri kalan etlerini pişirip ölüler için verilen ziyafette yediklerini okumaktayız. Bu atlarla merhumun cennete gideceğini söyler ve tutukluları merhumun mezarının yanına kurulan kazıklara götürürdüler. Bu kişi yiğit olup insan öldürmüştü, o zaman öldürdüğü insan sayısı kadar tahta heykeller mezarına koyular ve bunların cennette ölene hizmet edecek çocuklar (yani savaşçılar - E.A.) olduğu söylenmiştir. Burada Göktürkler döneminde katledilen düşman *balballarının* yerini tahta heykellerin aldığı açıktır.

Eldeki bilgilerde bulamasak da Oğuzların da deriden veya tahtadan bir ölü korkuluğu hazırlayıp yas döneminde evde sakladıklarını tahmin edebiliriz. Biliriz ki, ölü adamın deri kıyafetleri korkuluğun üzerine giydirilir ve "başına" çorap geçirilirdi. Oğuzlar da o korkuluğa "tul/dol" derlerdi. Çul/tul/dul, yumuşak deriden yapılmış bir nesne anlamına gelir ve Türk dillerinde "tulug", "tulup", "çulka", "cul" kelimelerinde orijinal anlamını hala korumaktadır. Azerbaycan lehçelerinde "çul düşmek", "çullanmak" ve "çulu çıkmak" ifadelerinde varlığını sürdürmektedir. Türk dillerinde Oğuz grubuna kocası ölmüş kadına dul denir. Türklerin atalarının, en azından Taştıklılar döneminden beri, *tul* geleneğine sahip olduğunu yukarıda görmüştük. Bu geleneğin kökeni, Sibirya'nın tarih öncesi kabilelerinin inançlarından geliyordu.

İlginçtir ki, İbn Fadlan, Oğuzlar arasında gelenekleri sıkı bir şekilde kontrol eden din adamlarının varlığından da bahseder: "Onların ileri gelenleri arasında yaşlı bir adam vardı ki, onları buna teşvik ederdi ve şöyle derdi: "Rüyada falan kişiyi, yani ölüyü gördüm. Bana şöyle dedi: "Görüyorsun, bütün arkadaşlarım beni geçti. Ayaklarım onları takip etmekten acıyor. Onlara ulaşamadım, yalnız kaldım". Bu durumda onlar ölenin atlarını keser ve [başını, derisini, bacaklarını ve kuyruğunu] mezara asarlar" (Kovalevskiy, 1956: 128).

Bu din görevlileri, esrime yoluyla ruhlar dünyasına meditasyon yapan profesyonel şamanlar değildi. "Oğuz Kağan" destanında "rüyaları tabir eden, gaybı haber veren" (Bayat, 1993: 121) ak saçlı, ak sakallı, bilge ihtiyar Uluğ Türük vardır. "Kitabi-Dede Korkut"ta bu kişinin benzeri Korkut Ata'dır.

Merhumun yası 1 yıl, bazen daha uzun süre tutulurdu. Raşidaddin'in "Tarih"inde Buğra Han'ın eşi Bayir Hatun öldüğünde "üç yıl yas tuttuğu, odadan çıkmadığı, saçını kesmediği" anlatılır (Raşidaddin, 1999: 50).

Oğuzlar İslam dünyasına girdikten sonra bu adetleri bir ölçüde korreye etmişlerdi. "Kitabi-Dede Korkut" ve "Koroğlu" destanlarında bu değişimi yansıtan bilgiler bulmaktayız: Ölen kahramanın atının kuyruğu kesilmiş, at süslenerek mezara getirilmiş ve ölü bir mezara tabutda gömülmüştür. Daha sonraki dönemlerde mezarlarda at korkuluklarının yerini at heykelleri almıştır. Bu gelenek 19. yüzyıla kadar Azerbaycan'da da yaşamıştır.

Aynı zamanda Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerinden başlayarak kuzey ve güney Azerbaycan, Doğu Anadolu ve şimdiki Ermenistan'ındaki eski mezarlara koç heykeli dikilmesi bir gelenek haline gelmişti. İnanişaya göre bu koçlar, kahramanın atı gibi, onu ahirete ulaştıracaktı. Bu heykellerin Türk inanç sistemi ile bağlantısı Orta Asya'dan toplanan malzemelerle doğrulanmaktadır. B.K.Karışeva Türküstanda bu adetleri özetleyerek şöyle yazır: "G.P.Snesarjev belirlemiştir ki, Harezmi şartları bele kanaatda idiler ki, ölü evden çıkarken koyun kesmek lazımdır ki, "iki can birleşsin ve başka dünyaya doğru yola çıksın." V.N.Basilov'a göre koyunun "insanın can (ruh) arkadaşı" olduğu inancı Türkmenler arasında da vardı. "Cenaze günü kesilen koyunun (koçun) ruhunun mezara gittiğine" inanılıyordu. M.S.Berdiyev'in belgelerine göre Türkmenler cenaze günü kesilen koçaya *yancanlı*, yani ölünün yanında yürüyen hayvan adını vermişlerdir. Bu koyunun leşi eklem yerlerinden ayrılarak haşlanabiliyordu. Hayvanı keserken kemiklere zarar vermek ve eti kızartmak yasaktı. Çünkü "aksi takdirde ölen kişinin kemikleri kesiliyormuş gibi yaralanabileceğine inanıyorlardı" (Karışeva, 1986: 160).

Azerbaycan folklorunda "Melik Memmed" masalında koçun aydınlık dünya ile karanlık dünya arasında arac olduğu inancının izlerini bulmaktayız. Melik Memmed kuyudayken "Cuma günü kible yönünden gelen" siyah bir koç tarafından karanlık dünyaya götürülür (Karabağ, 2012: 209). Burada Melik Memmed'in parlak dünyaya geri dönmek için beyaz bir koçaya binmesi gerektiği söyleniyor. "Kuyu"nun mitolojik anlamı mezarla aynıdır: yeraltı dünyasına bir geçittir. Karanlık dünyadaki macerasının sonunda Melik Memmed "bir çınar ağacının altında tek başına yatar", bu çınarın tepesindeki yuvadaki kuşları yemek isteyen ejderhayı öldürer) Simurg kuşu onu ışık dünyasına döndürür. Masaldaki çınar ağacının arkaik anlambilimi, üç dikey dünyayı birleştiren Dünya ağacına atıfta bulunur. Melik Memmed'in Simurg'u kendi etiyle beslemesi aslında çok eski bir gelenek olan insan cesetlerini ağaçlarda veya kayalık yerlerde yırtıcı kurtlara teslim ederek gömülmeden önce etlerinden kurtulmanın bir yansımasıdır. Dünya ağacı ile ilgili Simurg imgesinin Avesta'dan ve Hint-Avrupa "ejderhayı yenen üçüncü oğul" efsanesinden kaynaklandığını dikkate alırsak, burada zoroastrizm cenaze unsurlarından da bahsedebiliriz. Her halükarda, ölümler dünyasındaki adamın - Melik Memmed'in karanlık dünyadan dönerken - "eti dökülmesi" tamamen ilkel fikirlerle tutarlıydı.

"Kitabi-Dede Korkut" destanında, kahraman ölünce damatların ağlayıp ağladıkları, kızların yanaklarını yoldukları, saçlarını yoldukları, akrabaların "aklarını alıp siyah giydikleri", ağladıkları anlatılır. "Basatın Tepegözü öldürdüğü" boyda Basat'ın kardeşi Giyaan Selçuk için söylediği metin bir ağıt örneğidir (Kitabi-Dede Korkut, 2000: 91).

"Kitabi-Dede Korkut" ölümler dünyasının bu dünyanın devamı olarak kabul edildiğini gösterir. Mesela, Kazan Han, Tumanın kalesinin takurunun ölümler için verdiği aş "yerin altında", yani öteki dünyada, kafir ölümlerin elinden alır ve onları "aç bırakır".

Biliriz ki, Kıpçaklar ve Oğuzlar, ölümleri için mezara "yiyecek-içecek" götürür ve belirli zamanlarda kurbanlar sunarlardı. Bu gelenek, Nevruz'da mezara bayram tatlısı koymak, merhumun ruhuna helva yapmak vb. şekilde yakın zamana kadar Azerbaycan'ın çeşitli belgelerinde korunmuştur. Azerbaycan'ın birçok yerinde 20. yüzyılın ortalarına kadar ata-babalara kurban etmenin bir şekli olan "seyyid payı" ayırmak adeti vardı.

Destanda, Beyrey'in ölüm haberi duyulduğunda, "Ağ evi-eşiğinde şiven kopdı. Kaza benzer kızı-gelini ağ çıkardı, kara geydi. Ağ-boz atının kuyruğunu kestiler. Kırk-elli yigit kara geyüb-göy sarındılar. Kazan bege geldiler, sarıklarını yere urdılar. "Beyrek" deyü çok ağladılar. Kazanın elini öpdiler. "Sen sağ ol, Beyrek öldi!" – dediler... Kazan bu haberi eşitdi. Destmalını eline alub ökü-ökür ağladı. Divanda zarlık kıldı. Hep anda begler ağlaştılar. Kazan vardı, odasına girdi, yedi gün divana çıkmadı, ağladı oturdu" denilir (Kitabi-Dede Korkut, 2000: 111). Oğuzlar merhumun defninden sonra 3., 7., 40. günü ve yılını kayd ederlerdi. Definden 40 gün sonra gelen bayram (Azerbaycan'da evveller Nevruz bayramı) "Kara bayram" olarak kabul edilirdi. Kocası ölen bir kadının sonra evlense bile, ölümünden sonra ilk kocasına döneceğine inanırdı. "Köroğlu" şiirlerinin birinde denir:

Kabrimi kaz katı-katı,
Üstünde bezet Kıratı.
Hakkın bir gün kıyamatı
Kopunca gözlerem seni.

14. yüzyılda Anadolu'daki Oğuz Beyliklerini ziyaret eden İbn Battuta, Oğuz Beyliklerinin cesetlerinin mumyalanması ve mezarlarının üzerine kubbeler yapılması hakkında bilgi verir (İbn Battuta, 1993: 42). Burada zenginlerin ölü için kırk gün aş vermesi, kabirlerin Kurban Bayramı ve Ramazan aylarında ziyaret edilmesi gibi olgulara rastlıyoruz (İbn Battuta 1993: 40-42).

Oğuzlarda cesetleri ağaçlara gömme veya yakma geleneği ile ilgili herhangi bir bilgi elimizde olmasa da, S.Rzasoy'un bir ağaca gömülmenin evrensel Türk kozmolojik düşüncesinin eski bir ritüel formülü olarak "Dede Korkut'ta tezahür ettiğini öne sürmüştür. O, "Kitabi-Dede Korkut'taki Uruz karakterini Altay destanı "Balbalçıkay"ın kahramanı Ermelçinek ile karşılaştırarak şöyle yazar: "Babasının Ermelçinek'i gömmek istediği ağaçlar sıradan ağaçlar değildir. Onlara "ana ağaç" ("ene ağaç") denir. Ana Ağaç, kozmolojik anlambilim açısından Dünya Ağacıdır. Ona "anne" denilmesi, ölü kahramanın yeniden doğuşuyla bağlantılıdır. Kozmolojik planda kahramanın cansız bedeninin ana ağaç tarafından geri dönüşü, Ermelçinek'in ölüm ve diriliş formülünden geçmesi, yani kahramanın ağaçta ölümü ve dirilişidir. Bu durumda Ermelçinay'ın eş işlevi olan Uruz da ağaca asılmıştır, yani öldürülmesi/gömülmesi onun ağaç aracılığıyla ölümü ve dirilişidir (Rzasoy, 2015: 395-396).

Oğuz mitolojisine dikkat edecek olursak, Oğuz Kağan'ın yeryüzünün elementlerini temsil eden oğulları - Gök Kağan (hava), Dağ Kağan (toprak), Deniz Kağan (su) bir ağaçta bulunan kızdan doğmuştur. Kamil Hüseyinoğlu, tanrıların ve diğer mitolojik karakterlerin Dünya Ağacı'nın gölgesinde sadece doğmadıklarını, öldüklerini de yazar. Buna "İncil" efsanelerinden bir örnek verir: "Kural olarak İsa'nın çarımha gerildiği söylenir. Ancak "haç" olarak tercüme edilen kelime, orijinal Yunanca'da her yerde "stavros" (sütun) veya "xyulon" (ağaç) olarak yazılır. Bu, Hristiyan kurtarıcının bir ağaca veya kazağa çivilenmiş olduğu anlamına gelir. Ayrıca resmi kilise tarafından reddedilen Hristiyan efsanelerinde İsa'nın Dünya Ağacı'nda öldüğü açıkça belirtilmektedir" (Hüseyinoğlu, 2010: 76).

Dünya Ağacına gömülme, böylece (yakında) hayata dönüş fikirlerini yansıtıyordu. Sibiryada-Yakutya'da, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar, şamanların gömüldüğü ağaç mezarlarının - arangaçların varlığı, bu tür bir cenaze töreninin orada uzun süredir belirli bir insan kategorisi için kullanıldığını gösterdi.

Anadolu'da Türkmen soylularına ait birçok kubbeli türbe iki katlı olarak inşa edilmiştir. Yerin altındaki alt kat, içinde ölü bulunan bir mezar odasından oluşuyordu ve üst kattaki odaya bir tabutun ayna görüntüsü gibi boş bir sandık yerleştirildi. Cesedin bir süre bu sandıkta tutulup daha sonra altına gömülmüş olması muhtemeldir.

Osmanlı padişahları öldüğünde mezarlarının başına çadır kurulur, 40 gün boyunca "Kur'an-ı Kerim" okunurdu. 1566 yılında Zigetvar'da vefat eden Sultan I. Süleyman'ın tabutunun kırmızı bordürlü bir Kâbe peçesi ile örtülü olduğu, "Tarih-i Sultan Süleyman" ("Zafarname") adlı minyatürde, sultanın

tabutunun başına büyük sarık takılması, padişahın mezarının bir çadırın içine kazıldığı anlaşılmaktadır (Yazar, 2014: 95).

Mezarın üzerine çadır kurmanın veya türbeyi çadıra yerleştirmenin eski bir Türk geleneği olduğundan yukarıda bahsetmiştik. Jean-Paul Roux, eski kaynaklardaki eski Türklerin yas çadırı hakkındaki bilgileri de incelemiş ve çadıra ölülerin yerleştirildiğini çok sayıda metinden öğrenebileceğimizi yazmıştır. "Söz konusu çadırın, merhumun hayatında sahip olduğu çadır olmadığına şüphe yoktur. Bu mesken, genellikle cenaze törenleri için kullanılan veya bu vesileyle dikilen özel bir yer, bir gömme yeridir" (Roux, 2000: 219).

Osmanlı padişahları öldüğünde ölümleri halka ve orduya derhal duyurulmazdı. Yeni padişahın saraya gelip tahta geçmesine kadar ölüm gerçeği gizli tutulurdu. Bunun bir ritüel niteliğinde olmadığını, düşmanın durumu kötüye kullanmasını ve ülkede herhangi bir paniğe yol açmasını engellemeyi amaçladığını söylemek gerekir. Osmanlı padişahlarının mumyalanması, bir Selçuklu geleneğinin devamı olarak görülse de, uzun yolculuklarda öldükleri veya öldürüldükleri için başkente getirilmesi uzun zaman alan sultanların cenazesini define kadar saklamanın bir başka yolu da yoktu.

1501 yılında korsanlara esir düşerek Osmanlı sarayına köle olarak satılan ve 10 yıl Sultan II. Beyazid'in hizmetinde olan Giovan Antonio Menavino türklerin harpda yenildiğinde veya büyük devlet adamlarından, padişah ailesinden bir fert öldüğünde bütün memlekette yas ilan edildiğini haber verir. Sultan Bayezid'in oğullarından biri öldüğünde göz yaşı döktüğünü ve hükümdar sarığını yere attığını, odasındaki bütün süsleri kaldırdığını, halıları alt üst ettiğini, memlekette 3 günlük yas ilan ettiğini, ülkede dükkânların kapatılmasını ve müzik çalınmamasını emr ettiğini onun kayıtlarından öğrenmekteyiz (Vural, 2012: 2573). Ancak genel olarak 15. ve 16. yüzyıllarda Anadolu ve Azerbaycan Türklerinin ölü gömme adetleri büyük ölçüde İslam dini doktrinlerine uyarlanmıştı.

4. Sonuç

Böylece, diye bileriz ki, ölü gömme adetlerinde geleneklerin istikrarı, Türklerin inanç sisteminde çok önemli bir yer tutan atalar (dede-babalar) kültürü, insan yaşamının ve kaderinin belirlenmesinde ecdadların sürekli katılımı gibi inançların uzun süre kendini sürdürmesi ile ilgiliydi. Ayrıca Türkler, cenaze törenlerindeki herhangi bir "hatanın" ölen kişinin öbür dünyaya giden yolunda büyük sorunlara yol açabileceğine inanıyorlardı. Cenaze töreninin özel ihtişamı ve "uygun organizasyonu", ölen kişinin öbür dünyadaki durumunu doğrudan etkileyen faktörlerden biri olarak kabul edilirdi.

Ataların uzun süre Türkler için ilahi bir seviyede tutulması, mezarların ibadet yeri ve tapınak haline gelmesini sağlamıştır. İslam dini içerisinde hatta Türk halkları arasında şu veya bu şekilde ata kültürünün varlığı pirlar, evliyalar, arvalara inanç, Seyyidler kültürü, aksakkallık vb. şekilde tezahür etmiştir.

Kaynakça

- Alekseyev, Nikolay (1990) – Алексеев Н.А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука.
- Bayat, Füzuli (1993). Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah.
- Viçurin, Nikita (1950) – Бичурин Н.Я. Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. I ч., Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР.
- DLT (2006) – Kaşarlı M. Divanü lüğat-it-türk. Bakı: Ozan.
- Esin, Emel (2006). Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu. İstanbul: Kabaçlı Yayınevi.
- Harhoiu R. (1998) Die fruhe Volkerwanderungszeit in Rumanien. Bukarest.

- Herodot (1972) – Геродот. История в девяти книгах. Пер. и прим. Г.А.Стратановского. Ленинград: Наука.
- Hüseynoğlu, Kamil (2010). Mifin mənşəyi, mahiyyəti və tipologiyası. Bakı: Elm və təhsil.
- İbn-Battuta (1993) – İbn Battutaya göre Anadolunun sosyal-kültürel ve iktisadi hayatı ile Ahilik (Hazırlayan M.Şeker). Ankara: Sistem Ofset.
- İordanis (2001) – Иордан. О происхождении и деяниях гетов. СПб.: Алатая.
- Kalankatuklu, Musa (1993) – Kalankatuklu M. Alban tarixi. Bakı: Elm.
- Karmışeva, Balkis (1986) – Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (с.139-181). Москва: Наука.
- Carpine, Giovanni (1957) – Карпини Дж.П. История монгалов / Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильем де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. Москва: Наука.
- Kitabi-Dede Korkut (2000) – “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası, I kitab. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi.
- Kovalevskiy, Andrey (1956) – Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков: Изд-во. Харьковского гос. Университета им. А.М. Горького.
- Kuzmin, Nikolay (2006) – Кузьмин Н.Ю. Окуневский код в семантике тесинско-таштыкской раскраски масок. Окуневский сборник - 2: Культура и её окружение (с.343 – 351). СПб.: СПбГУ.
- Kuzmin, Nikolay (2008) – Кузьмин Н.Ю. Этапы сложения и развития тесинской культуры (по погребальным памятникам степей Минусинской котловины). Номады казахских степей: этносоциокультурные процессы и контакты в Евразии скифо-сакской эпохи. Сборник материалов международной научной конференции (с.187-204). Астана.
- Karabağ (2012) – Qarabağ: folklor da bir tarixdir. II cild (toplayanı və tərtib edəni: İ.Rüstənzadə). Bakı: Elm və təhsil.
- Lipskiy, Albert (1956) – Липский А.Н. Некоторые вопросы таштыкской культуры (Пв.дон.э. - IVв.н.э.) в свете сибирской этнографии. “Краеведический сборник”, вып. 1 (с.11-92). Абакан: Хакасское книжное издательство.
- Potapov, Leonid 1991 – Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Ленинград: Наука.
- Raşidaddin, Fazlullah (1992) – Rəşidəddin F. Oğuznamə (fars dilindən tərcümə edən, ön söz və şərhlərin müəllifi R.M.Şükürova). Bakı: Azərbaycan Dövlət NPB.
- Roux, Jean-Paul (2000). Altay Türklerinde Ölüm. İstanbul: Kabaçlı Yayınevi.
- Rubrouck, Guillaume de (1957) – Рубрук Г. Путешествие в Восточные страны / Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильем де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. Москва: Наука.
- Rzasoy, Seyfeddin (2015) – Rzasoy S. Azərbaycan folklorunda şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və Təhsil.
- Savinov, Dmitriy (1994) – Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. СПб: СПбГУ.
- Stolyarova, Guzel (2006) – Столярова Г.Р. История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана (с.96-115). ЭО, № 2.
- Vadetskaya, Elga (1981) – Вадецкая Э.Б. Сказы о древних курганах. Новосибирск: Наука.
- Vadetskaya, Elga (1999) – Вадецкая Э.Б. Таштыкская эпоха в древней истории Сибири. СПб.: Петербургское востоковедение.
- Vural, Timur (2012). Avrupalılara göre Osmanlı Döneminde Askeri Müzik Geleneği. Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 7/3 (p.2569-2584), Ankara, 2012.
- Yazar, Turgay (2014). Osmanlı Defin Merasimlerinde Otağ Kurma Geleneği. Türk Tarih Kurumu Bülleteni, cilt: LXXVIII (s.93-122), Ankara, 2014.

AZERBAYCAN'DA ŞAMANİZM KALINTILARINDAN OLAN ALEM

Elnaz SARDARİNİA

Dr., İRAN, elnazsardar@gmail.com

Özet

Bu araştırmada, İran Azerbaycan Türkleri arasında tespit edilen ağaç kültü ve buna bağlı olan Muharrem ayının yas törenlerinde kullanılan *alem* fenomeni araştırılmaktadır. *Alemin* Azerbaycan köylerinde düzenlenen bu törenlerdeki işlevi, konumu ve bu bölge insanların dinî ve günlük yaşamındaki önemi incelendikten sonra *alemin* bir kültürel miras ve kod olarak kamunun kültürel hafızasının bir parçası haline geldiği tespit edilmektedir. Ayrıca toplumlar zaman içinde eski inanç sistemlerini aktarır ve değiştirirken tamamını silemez ancak eski inancın yeni sisteme uyarlanabilecek unsurlarını aktarır. Yani toplumun kültürel hafızasına uygun olarak halk tarafından kabul edilen kültürel unsurlar, yeni biçiminde olan inançlarla devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, kültürel bellek, *alem*, ağaç kültü, adak ağacı.

Abstract

In this research, the tree cult found among the Azerbaijani Turks of Iran and the related *alem* phenomenon used in the mourning ceremonies of the month of Muharram are investigated. After examining the function and location of *alem* in these ceremonies held in villages of Azerbaijan and its importance in the religious and daily life of the people of this region, it is determined that *alem* has become a part of the public cultural memory as a cultural heritage and code. In addition, while societies transfer and change their old belief systems over time, they do not erase all of them, but they transfer the elements of the old belief that can be adapted to the new system. In other words, the cultural elements accepted by the public in accordance with the cultural memory of the society continue together with the beliefs in their new form.

Keywords: Azerbaijan, cultural memory, *alem*, tree cult, votive tree.

Giriş

Kült denilen nesnelere, Tanrı değil "Tanrısal" olarak değerlendirilmektedir. Kültler kutsaldırlar ve bu çerçevede doğada bulunan tüm unsurlar kutsal olarak nitelendirilebilir. Bunun nedeni de Türklerin göçebe bir yaşam sürmeleri ve doğayla iç içe olmalarıdır. Türklerin bu hayat tarzı onların doğayı biçimlendirme eğilimi değil bilakis doğayla uyumlu bir yaşam sürmeleri biçiminde karşımıza çıkmaktadır. İnsan doğası gereği karşılaştığı doğa olaylarına anlam vermeye çalışmıştır. Bu nedenle "kültler" ortaya çıkmış ve insanlar güçsüz ya da çaresiz kaldığı durumlarda kendilerinden üstün bir güçten yardım dilemeyi tercih edip bu kültleri kullanarak karşılaştıkları zorlukları aşmaya çalışmışlardır. Bu, günlük hayatta onların yaşamlarını kolaylaştırmış, bu bağlamda ağaç da aynı sebeplerle insanlık tarihinde önemli bir yer tutmuştur. İnsanları bir araya getiren ve onları gruplar halinde birleştiren belli değerler sistemi vardır. Değerler sistemini oluşturan unsurlardan biri de dindir. İnsanları bir araya getiren din, bir nevi tanımlama ve özdeşleşmedir. Ortak değer sistemi sadece ortak kimlikler sağlamakla kalmaz, aynı zamanda ortak kültürel değerler de yaratır.

Eski Türk dini olan Gök Tanrı inancı, halkımızın başka bir dine inanmaya başlamasıyla ortak bir değer ve inanç olmaktan çıkmış ancak bazı unsurlar toplumun hafızasında yaşamaya devam etmiştir. Türkler zamanla başka dinleri benimsediği halde, örneğin "tanrısal" sunan "kutsal" kriterler gibi, kabul ettiği bu yeni dinlerin unsurları da Gök Tanrı inancının bir uzantısı olarak görülmeye başlanmıştır.

İnsan, tarih sahnesine çıktığından beri çevresinde gördüğü tüm canlı ve cansız varlıkları anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu anlam yüklemeleri, derin akıl yürütme ve bir dizi deney yoluyla yapılmıştır. Türklerin tarih boyunca toplumsal yaşam sürecinde yaşadıkları tecrübeler, nesnelere yükledikleri anlamların kendine özgü bir yapı oluşturmaya neden olmuştur. Bu doğrultuda, Türkler din değiştirdikten sonra eski inançlarının bir unsuru olan “Kutsal Ağacı” veya “Hayat Ağacını” yeni inanç sistemlerine aktararak yaşatmaya devam etmişlerdir.

Bu makalenin amacı İran Azerbaycan’ında Muharrem ayında düzenlenen matem törenlerinde kullanılan önemli ve etkili unsurlarından birini analiz etmektir. *Alem*, uzun zamandan beri Müslümanların dini törenlerinde ayrılmaz, sembolik ve kutsal unsurlar arasında yer almaktadır. Yazara göre Türk din ve inanç tarihinde, *alemin* derin kökleri vardır ve bugün ise *alem*, Şamanizm’de olan adak ağacının devam eden formudur. Bu iddiayı kanıtlamak için öncelikle kült ile ilgili tanım ve açıklamalar ele alınacaktır. Daha sonra Şamanizm törenlerinin (Türklerin eski dini) esaslarından biri olan ağaç kültü ve adak ağacı incelenecektir. Bu bağlamda, bugün İslam dininin (İran’da yaşayan Türklerin şimdiki dini) mübarek ve kutsal bir unsuru olan *alem*, ağaç kültürünün devamı olarak ele alınacaktır. Bu araştırmada incelenen örnekler İran’ın Azerbaycan bölgesindeki köylerde Muharrem ayında tertip edilen yas törenlerinde uygulanan matem *alemidir*.

İslâm Ansiklopedisine göre:

“*Alem* kelimesi Arapça ilm (bilmek; bildirmek, işaret etmek) kökünden türemiş kuralsız bir isim olup anlamı “belli eden, bildiren; iz, alâmet, işaret, nişan” dır. Taşdığı bu sözlük anlamından dolayı “sembol, standart; bayrak, sancak; lider, imam; sınır, sınır taşı; uzun dağ” ve Arap gramerindeki “özel isim” için müşterek terim olarak kullanılmaktadır. İlk *alemler* (standart) totemik devirlere aittir. Bunlar tanrı suretleri, semavî semboller ve çeşitli hayvan şekillerinde genellikle bakır, tunç, gümüş, altın gibi madenlerden yapılarak mâbedlerde muhafaza edilen ve törenlerde alayların, savaşlarda da askerî birliklerin önünde taşınan gönderlere takılmış küçük heykellerdir. Bilinen ilk *alemler* Mezopotamya ve Mısır tasvirî sanatlarından tanınmakta ve bunların tanrı sembolü oldukları görülmektedir” (Erdem 1989: 352).

Bu bağlamda *alem* olgusunu Azerbaycan bölgesi özelinde inceleyeceğiz. *Alemin* bu törenlerdeki güçlü ve etkileyici varlığını incelemeye önce ilk başta *alemi*, önemi ve halkın bu konudaki inançlarını anlatacağız. Bu araştırmada Azerbaycan’ın kırsal kesimlerinde düzenlenen Muharrem ayının törenleri ve diğer dini törenlerde yaygın bir şekilde kullanılan *alemlere* dikkate alınmaktadır, çünkü amaçlanan *alemler* eskiden Azerbaycan’da yaygın olan dini inanç ve mirasın orijinal versiyonuna daha çok benzemektedir. Köylerdeki *alemlerin* yaşı bilinmiyor, köyün yaşlı sakinleri çocukluklarından beri bu *alemlerin* varlığına şahit olduklarını beyan etmekte. Yaşlıların inancına göre *alemin* doğruluğu sorgulanmaz ve bu konu merak edilirse onları öfkelenirir; Allah’ın sırlarını aramayan atalarımız *alemi* maneviyatın simgesi olarak kullanmış derler. *alemin* coşması, acı çeken insanların dileklerinin ve umutlarının sembolü olarak kabul edilir. Geçmişte Tanrı’nın, onların atalarını gerçeğe ve dürüstlüğe olan bağlılıkları nedeniyle *alem* vasıtasıyla ödüllendirdiğine inanılmaktadır.

İnsanların umut ve hayallerinin gerçekleşmesi amacıyla *alem*’in gövdesine bez, Kelağayı¹ veya Şamahı² bağladıkları, yaklaşık 3-4 metre uzunluğunda ahşaptan yapılan bir direktir. İnsan ihtiyaçlarına çok güzel ve renkli bir manzara kazandırdığı için bazıları bu kumaşlara para da bağlıyor. Köyün tek camisinde *alem* muhafaza edilir ve Muharrem töreni sırasında törenin merkezî unsurlarından biri olarak *alemdar* tarafından taşınır. *Alemdar*, köylülerin güvendiği, Seyit (Peygamber soyundan) ve

¹ Kelağayı: Kelağayı, Azerbaycan’da kadınlar için dört köşeli ipek iplikten yapılan başörtüsüdür. Azerbaycan’ın batı bölgesinde kelağayıya bazen çargat da denir.

² Şamahı veya yaylık: Aslında ipek, iplik veya başka bir malzemeden yapılmış, çapraz olarak katlanan ve kadınların başlarını örtmek için giydiği kare bir kumaştır. Azerbaycanlı kadınlar bunu başlarını, boyunlarını ve çenelerini örtmek için kullanırlar.

dindar bir kişidir ve *alem* ancak bu kişilerin elinde coşar. *Alemdar alemi* ya eliyle taşır ya da kemerin yardımıyla bedenine bağlar. *Alemdara* kendiliğinden olan hareketler sırasında destek sağlamak amacıyla bir veya daha fazla kişi eşlik eder. *Alem* genellikle Muharrem yas töreninin ana unsurudur, yani yas tutanlar onun etrafında toplanır, onun çevresinde düzen bulup yas tutar. Muharrem ayının ilk on günü boyunca her köy genellikle belirli bir günü *alem dibi*, *alem coştı*, *alem bağlama* şeklinde özel bir *alem* töreni gerçekleştirmeyi değerlendirir.

Şamanizm'in ağaç kültü ve adak ağacı uzantısı olan *alem*, İslam'dan sonra yaşanan Kербela olayında Hz. Ebulfezl bayrağının da sembolüdür. Muharrem merasiminde *alemin* bulunması, halkın niyet ve adak yapması ve ona kumaş bağlamasının yanı sıra Kербela olayında Hz. Ebulfezl ve genellikle hak yolunda savaşanların bayrağının sembolüdür. Bu bağlamda Müslümanlar, bayrak ve *alem* taşıyarak Hüseyin ve Kербela hareketinin adını ve anısını yaşatmaya çalışmaktadır. *Alemle* ilgili törenlerin önemini ve yapıma şeklini anlamak için Azerbaycan'ın köylerinde düzenlenen çeşitli törenlerden birkaçını anlatacağız. Hiyek köyünde "alem çıkartma" töreni, "alem dibi" töreni Verzgân ilçesine bağlı olan Erzil köyü, "Elem Coştı" Hoy ilçesine bağlı olan Bilvar köyünde, Maraga Şehrinde "alem bağlama".

Toplum ve Kültürel Bellek

İran Türkleri arasında belirlenen Muharrem ayının yas törenleri kültürel belleğin en önemli unsurlardan biridir. Kültürel bellek, hem toplumun değerlerini ve ahlaki sistemini korur, hem de toplumun devamlılığına ve sürdürülebilirliğine katkıda bulunur.

Toplumsal anlamda kültürel bellek, bir toplumun ortak deneyimleri sonucu oluşan bilgi birikimini içermektedir. Kültürel belleğin oluşumu konusunda altının çizilmesi gereken konu, genellikle metne dayalı olmayan, kültürel çerçevede öğrenilen, yazılı davranış rehberlerinin kullanılmadığı, taklit geleneğine bağlı gelişen mimetik bellek ve durumlardır. Bu bağlamda ortaya çıkan anlam, her ne kadar kadim kültür ve gelenekleri öne çıkararak etki yaratsa da ritüel edimin yinelenen yapısında, icat edilen yeni törenlerle yeni anlamlar ve uygulamalarla sürekli yenilenmektedir. Geçmiş üzerine oluşturulan ortaklıklar vasıtasıyla paylaşılan konular aslında geçmişi birlikte yaşamaktan çok, birlikte hatırlamayı kapsamaktadır. Ortak hafıza uygulamaları, küçük ya da büyük bir sosyal grubu birleştiren ortak bir kimliğin keşfedilmesidir. Kimlik hem bireysel hem de toplumsal varoluş için hayati öneme sahiptir. İnsanları toplayan ortak inançlar, değerler, tutum ve davranışlar hafıza yoluyla kimliğin devamlılığını sağlar. Ayrıca ritüeller toplumsal hafızanın yeniden kurulmasını sağlayarak toplumsal bilginin yeni nesillere aktarılması işlevini yapmaktadır. Dini merasimler, anma seremoniler, eğlenceler, bayramlar ve geçiş dönemlerinin törenleri aracılığıyla ortaklık duygusu oluşturan bir toplum, bunları sürdürerek varlığını koruyabilir (Murtezaoğlu, 2012: 344).

Zamanla terk edilen ve artık ortak kabul edilmeyen bazı değer sistemlerine ait unsurların tamamen ortadan kaldırılması ve silinmesi mümkün değildir. Bu değerler, ortak kabulden uzaklaştıkça disiplin olmaktan çıkıp kültürel miras olarak toplumun hafızasında yaşamaya devam etmiş, o tarihten itibaren de mitoloji ilminin konusu olmaya başlamıştır.

Eski Türk İnanç Sisteminde Ağaç

Eski Türk inanç sistemlerinde gizli güçlere sahip olduğu düşünülen unsurları yerdekiler ve göktekiler olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Dünya üzerinde gizli güçlere sahip olduğuna inanılan elementler; kaya, ırmak, dağ, tepe, ağaç, deniz vb. gibi ifade edilirken gökyüzünde gizli güçleri olduğuna inanılan elementler; güneş, ay, yıldız, şimşek gibi sıralanabilir (Arslan, 2014: 65- 69).

"Kült" her dinin en hakiki unsurlarından birini oluşturmaktadır, insanın doğaüstü güçlerle veya tanrılarla olan ilişkisi çeşitli hareketlerle ifade edilir. Bu hareketler çok farklı şekillerde karşımıza

çıkılmaktadır. Bunlar ilahiler, çığlıklar, ağıtlar gibi saf sesler olabileceği gibi dualar, kehanetler, büyüler, kurban törenleri vb. törenler gibi sözler olabilir, aynı zamanda sessiz dua ve bir tazim şeklini de alabilir. Kült denilince atalar kültürü, tabiat kültürü düşünülmektedir. Bahsettiğimiz ağaç da doğa kültürünün bir parçasıdır. Ataların kült kavramında değer verdikleri dağlar, ağaçlar, su vs. Tanrı değiller, Tanrısal ve ilahi kabul edilmişler, özellikle ağaç kültürü Tanrı'yı simgelemekte ve Tanrı kutunun kaynağı olarak kabul edilmektedir (Beşliye 1945:239).

Demek ki ebediyeti arayan insan, ölümsüzlüğü bulamayınca gökteki ayda ve yerdeki ağaçta aramıştır. Yani ruhun ağaç da dâhil olmak üzere eşyaya geçeceğine inanılmıştır. Bu durum inanılan iki âlemi gündeme getirmektedir. Ağaç, dünyalar arasında geçişin önemli bir unsuru olarak tanımlanıyor çünkü yer ile gökyüzünü birbirine bağlıyor. Ağacın bu özelliğinin yanı sıra destanlarda görüldüğü gibi yaşamın kaynağı olmuş, Tanrı ağacının bir yaratılış vesilesi olarak kullanılması, onun Türk kültürünün temel unsurları arasında önemli bir yer edinmesine yol açmıştır (Karakurt 2011: 12).

Her dinî inanışta çeşitli kutsal obje ve mekânlar bulunmaktadır ve bu nesne ve mekânlar genellikle ibadetin yapıldığı yer ve araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum semavi ve ilkel dinlerde benzerdir. Bunları dinî ritüellerde kullanmak veya bu kutsal alanlarda ritüeller gerçekleştirmek, onlara tapınmak anlamına gelmez. Ağacın dini ritüellerde önemli bir figür olması, ona bu bağlamda tapınıldığı anlamına gelmemektedir (Şahin, 2016: 1311).

Ayrıca konuya kavramsal olarak totemizm açısından da yaklaşırsak, insan bireysel veya grup halinde belirli bitkiler ve hayvanlarla ritüelleşmiş âdetleri gerçekleştirmektedir. Totemizm animizmin bir uzantısı olarak tanımlanmaktadır. Animizmde doğada var olan canlı ve cansız fenomenlerin, toplumda birtakım sonuçlar üreten ruhlarla ilgili olduğuna inanılmaktadır (Marshall 1999: 762). Türklerdeki totemizm, bu nesnelere tapınmakla birlikte bu nesnelere bazı güçlerinden yararlanma biçiminde de karşımıza çıkmaktadır. Totemler daha yüksek güce ulaşmak için kullanılan araçlardır. Bazı totemlerin anlamları kültürel kalıplar aracılığıyla kuşaktan kuşağa günümüze kadar aktarılmıştır. Bunlar kurt, şahin, baykuş, çınar, söğüt, çam gibi saklı ve sırlı anlam taşıyan bitki ve hayvanlar olarak tanımlanmaktadır.

"Kutsal" ya da "Tanrısal" olarak tanımlanan ağaç, dünya milletlerinin inanç ve düşünce sistemleri içinde önemli bir yere sahip olan "Kozmik Ağaç" ya da "Hayat Ağacı", yeryüzü ile gökyüzü, yani insanoğlu ile Tanrı arasındaki iletişimi sağlamanın en temel yollarından biri haline gelmiştir. Sosyal hayatın ve Tanrı-kült bağlantılarının oluşmasında kutsal ağaç önemli bir yere sahiptir, en ilkel dinlerden en son ve gelişmiş dinlere kadar bütün inanç sistemleri içinde yer bulabilmiş ve dinî bir özelliğe sahiptir.

Dünyanın üç katmanını temsil eden hayat ağacı kökleri, gövdesi ve dallarıyla kozmik aşamalar arasında bağlantı sağlayan ideal bir simgedir. Tanrının "Hayat" sıfatını simgeleyen "hayat ağacı" yeşil kaldığı sürece dünyanın var olacağına inanılıyor. Hayat ağacı tek ve yalnız olduğu halde evrenin omurgasını oluşturmaktadır. İnsanın soyu da hayat ağacıyla özdeşleştirilir. Soy ağacı, soy kütüğü vs. insan ile hayat ağacı arasında kurulan bağı gösterir (Ergun 2004:145-146).

İlahi *kutun* yeryüzündeki en önemli temsilcilerinden biri olan ağaç, Türk insanına nazar da dâhil olmak üzere pek çok alanda sığınak olmuştur. İlahi *kutu* temsil eden kutsal güç, yalnızca nazara karşı koruma sağlamakla kalmaz, üstelik berekettir ve mutluluğu arttırır.

Kültürel Süreklilik Bağlamında Ağaç

Türklerin İslamiyet'i kabulünü takip eden çağlarda ağacın metafizik anlamı ve algısı eskisi gibi devam etmiştir. Ağaç, dini içerikli günlük yaşam uygulamalarındaki önemli yerini İslamiyet'ten sonra da korumuştur. Türkler tarihsel olarak farklı unsurlara inanmışlar, İslam'ı kabul ettikten sonra da bu

gelenekleri sürdürmüşler ve İslam'ın hükümlerine dâhil etmişlerdir. İslam'dan sonra da adak niyeti ile ağaçlara bez bağlama, mezarlıklara ağaç dikilmesi âdeti sürdürülmektedir. Yani Türkler yeni bir inancın gelmesiyle kendi örf, gelenek ve göreneklerini yok etmemişlerdir (Şahin 2016:1314).

Azerbaycan Köylerinde Alem Biçimindeki Ağaç Kültünün Uygulamaları

Türk inanç sisteminde, yaratıcı ve eşsiz Tanrı'ya hastalıklardan, afetlerden kurtulmak ve şükran duygularını beyan etmek için adak adayıp kurban sunmak yaygın bir aksiyondur. Ağaç aracılığıyla insanların hastalıklarını, sorunlarını öğrenen Allah, onlara yine ağaç aracılığıyla yardım etmektedir.

Malum olduğu üzere kutsal ağaç, Tanrı'nın yeryüzündeki en önemli simgelerinden biridir. O, Tanrı'yı simgelemekte ve Tanrı kutunun kaynağıdır. Kutsal ağaç, insanın taleplerini Tanrı'ya iletmektedir ve altında veya çevresinde yapılan törenler, sunulan kanlı ve kansız kurbanlar vasıtasız bir şekilde Tanrı muhatap alınarak uygulanmaktadır. Afetler ve yaşanan felaketler hep Tanrı kutunun toplumdaki gitmesi olarak algılanır ve bu sebepten Tanrı'yı sembolize eden ağaçların altında toplanırlar. İnsanların kutsal ağaçların altında toplanıp çeşitli törenler eşliğinde kurban kesmeleri sadece bu nedenlerle değildir; yılın belirli zamanlarında Tanrı'ya şükran sunmak ve bereket arttırmak da amaçlanmaktadır. Adak, hastalık, kısraklık, kısmetsizlik, başa gelen kötü bir iş gibi durumlarda söz konusu edilmektedir. Ziyaret edilen türbelerin çevresinde bulunan ağaçların yanında ya da altında kişiler dileklerini, atalar kültürünün günümüze gelen uzantısı olan türbelerdeki mukaddes kişiler ve Tanrı'yı sembolize eden kutsal ağaçlar vasıtasıyla Tanrıya iletmektedirler. Dilekleri doğrultusunda kutsal ağaç aracılığıyla Tanrı'ya adak adaklar ve kurbanlar sunarlar.

Alem Çıkartma Töreni Hiyek³ Köyünde:

Azerbaycan'ın farklı bölgelerinde Muharrem törenlerinde *alemin* merkezi rolünü tespit etmek için Hiyek köyü örnek olarak seçilmiştir. Hiyek köyünde Aşura sabahı köy sakinleri köyün camisinde "ağz alma" denilen kahvaltı öğününü tatlı çay ile lavaş ekmeği şeklinde adak olarak düzenlerler. Kahvaltının ardından caminin hocası minbere çıkarak konuşur. Daha sonra saat on civarında köy halkı, erkek ve kadın, harman yerinde toplanır ve köylülerin saygı duyduğu dindar bir kişi, *alemi* harman yerine götürüp tören boyunca taşır. Köyde harman, ekim yeri olarak köylülerin geçim ve bereket kaynağıdır ve kendileri için maddi ve manevi değeri yüksek olan bu mekâna toplanarak hem köylerini bereketlendirmeye çalışırlar hem de bu töreni köylerinin en önemli yerinde gerçekleştirerek Peygamber Efendimiz ve ailesine olan bağlılık ve saygılarını gösterirler. Köylüler yas tutmak için dört gruba ayrılıp, iki grup siyah gömlek, iki grup da kefen belirtisi olan beyaz gömlek giyerler. Harman yerinin ortasına *alem* konur ve yas tutanlar onun etrafında bir daire şeklinde toplanır, beyaz giyimli yas tutanlar bayrağın sağ tarafında, siyah giyimli yas tutanlar ise bayrağın sol tarafında durup yas tutarlar. (Pernian 2014: 85-87).

Aslında kutsal ağaca sığınma Tanrı 'ya sığınmak ve ondan yardım dilemek anlamındadır. Örnek için çocuğu olmayan kadınların kutsal ağaç altına sığınarak ondan çocuk dilemesi vs. hepsi yaratılan canlıların sığınabilecekleri tek varlık olan Ulu Tanrı'ya sığınmaları ve ondan yardım almaları anlamına gelmektedir. Yani canlılar, ağaca tapınmamışlar, yardımı doğrudan ondan dilenmemişler; kutsalı temsil eden nesne vasıtasıyla Tanrı'ya ulaşmaya çalışmışlardır.

Bugün Azerbaycan'da yaşayan insanlar atalarının dünya görüşü ve geleneklerini hiçbir eğitim almadan kodlanmış bir miras gibi sürdürüyorlar. Gök Tanrı düşüncesinden kaynaklanan ata kültü ve devamında

³ Hiyek: Hiyek köyü, İran'ın Doğu Azerbaycan eyaletinin doğusundaki Heris şehrine bağlı bir köydür. Bu köy ile Tebriz şehri arasındaki mesafe 48 km'dir. Başlıca faaliyetleri tarım ve hayvancılıktır. Bu köy, Karadağ bölgesinin dini köyü olarak kabul edilir ve çok eski zamanlardan beri büyük din alimleri yetiştirmiştir.

ağaç kültürünün belirtilerini Muharrem ayının ilk on gününde köy ve küçük şehirlerde açık bir şekilde görmekteyiz.

Alem Bağlamak Töreni Maraga⁴ Şehrinde:

İran'ın somut olmayan kültürel miras listesi arasında yer alan ve Muharrem ayının üçüncü gününde Maraga şehrinde gerçekleştirilen Muharrem ayının önemli törenlerinden biri de *alem* Bağlamak törenidir. Rivayetlere göre Muharrem ayının üçüncü günü İmam Hüseyin'in kervanı Kerbela ovasına girdi. Bu tören, İmam Hüseyin'in şehadeti sonrasında bayrağının yerde kalmaması, takipçileri tarafından daima yükseltilmesi ve gurur duyulması amacıyla düzenlenmektedir. Eski zamanlardan beri her mahallenin camisinin önüne bir ahşap *alem* dikilip, adak adayanlar bu *aleme* bezlerini bağlar. Bu renkli *Alem*ler Safer ayının⁵ sonuna kadar orada duruyorlar. Bu bağlamda şu konuya değinmekte fayda var, Türk düşünce sisteminde kutsal ağaç, "Tanrı" değil, "Tanrısal"dır. Ağaca bez bağlayan ve ona saygı gösteren Türk insanı, onu Tanrı'ya ulaşmasında bir araç olarak görmüştür.

Bugün mahalle camilerin önüne dikilen küçük *alemler*in yanı sıra, Maraga şehrinin ana meydanına (Darvaza mahallesi) vinçle 40 metrelik büyük bir metal *alem* dikiliyor. Bu *alem*, İmam Hüseyin'in Aşura günü Kerbela Ovası'nda Hz. Ebulfezl tarafından taşınan *alem*'in bir sembolü olarak algılanmaktadır. Bu ritüelde yerel insanın yeni dinleri kabul etmesi ile ağaç kültürünün aldığı yeni boyutlarını bulmaktayız.

Azerbaycan bölgesinde birbiriyle devamlılık kazanan dinler arasında ağaç kültürünün devam etmesinin mantığını tartışmak istersek *yalnız ağaç* karakteri Tanrı'nın eşsiz ve benzersizliğini temsil ettiğini söyleyebiliriz. Gök Tanrı'nın temel nitelikleri "tekliği" ve "eşsizliği" dir. "Tanrısal" olarak nitelendirilen ağaç da "yalnız ağaç"tır. Çevresinin tek ağacı olan kutsal ağaç, zamanla bölgenin ve köyün tek "*alem*"i olma şeklinde devamlılık ve sürekliliğini korumaktadır. Bu inanç ve düşünce sisteminde *alem* tekliği, benzersizliği ve merhameti ile Tanrı'nın ululuğunu ve tekliğini temsil etmektedir.

Bu bakımdan eski Türk dininden adak ağacının eseri olan *alem*, İslâm'ın gelişi ve kabulüyle birlikte Azerbaycan bölgesinde yaşayan halklar için yeni bir önem ve anlam kazanmıştır. Çok eskiden beri genellikle savaşlarda *alem* (bayrak) en cesur ve en savaşçı insanlara verilirdi ve bayrak ordunun ortasında çekilip yere düşmediği sürece askerler birlik halindeydi. Rivayetlere göre "İmam Hüseyin, Aşura günü savaş sancağını kardeşi Hz. Abbas'a teslim etmiştir. Hz. Abbas, İmam'ın yanına gelip savaşmak için izin istediğinde, İmam ağladı ve ilk başta izin vermedi ve dedi sen benim alemdarımsın, şehit olursan ordum dağılır" (Mohaddesi, 1995:321). Bu yüzden kültürel süreklilik bağlamında kültürel bir miras olarak *alem* hem Allah ile iletişimin simgesi hem de Hüseyin ve ashabına yapılan haksızlıkları hatırlamanın bir aracıdır. Muharrem ayı matem törenlerinde ve Azerbaycan halkının diğer dinî yas törenlerinde *alemin* merkezî bir şekilde varlığının önemini ve felsefesini idrak etmiş oluyoruz. Netice itibarıyla ağaç Türk kültürünün en önemli unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmakta ve Azerbaycan'da günlük yaşamda ağaçla ilgili inanışların etkisi devam etmektedir.

Türk düşüncesindeki ağaç kültürünün özünü, "hayat ağacı" teşkil etmektedir. Hemen hemen bütün kültürlerde hayat ağacı, yaratılışın kaynağı olarak algılanmıştır. Yaratılışın kaynağı ve yer altından gökyüzüne, Tanrı'nın olduğu mekâna ulaşabilen dünyanın direği olarak algılanmıştır. Bu düşünceden yola çıkarak, ağacın bugünkü Azerbaycan halkının inanç ve günlük yaşamındaki manevi ve kutsal varlığını kanıtlamak amacıyla belediye tarafından Tebriz şehrinde ağaçlara küçük plakelere bu

⁴ İran'ın Doğu Azerbaycan Eyaletinin güneyinde yerleşen şehir. Eyaletin merkezinden yani Tebriz'e 130 km. uzaklığında, Sehent dağının eteklerinde Sofi Çayı kıyısında kurulmuştur.

⁵ Hicri takvimin Muharrem ayından sonra gelen ikinci ayı.

cümlelerin kazınmasından bahsedebiliriz: “Ağaç cennetten çıkar”, “Ağacı kesen baş keser”. Kent yaşamının genişlemesi ve kentsel yapılaşma eğiliminin artması ile birlikte gelecek nesillere karşı sorumluluk duygusu taşıyan ve toplumun kültürel kodlarına önem veren kişiler tarafından bu yazı ağaçlara asılarak kültürel miraslarını korumaktadırlar.

Alem Coştu Bilvar⁶ Köyünde:

Azerbaycan'ın bazı köylerinde halkın büyük bir heyecan ve inançla gerçekleştirdiği Muharrem ayı törenleri arasında *alem coştu* töreni de yer almaktadır. *Alemler*, *alemdar* tarafından taşınır ve yerlilere göre onların elinde çoşar. Yerel halk saygı duyarak para şeklinde olan adaklarını *alemin* bezlerine bağlar. Ayrıca, adaklar şeker, kuru çay veya kurbanlık bir hayvan olursa onu bereketlenmek amacıyla *aleme* sürürler.

Aşura günü öğleden önce *alemler* köy camisinden ana meydana taşınır. Ezadar köylüler de ana meydanda toplanarak ihtiyaçlarının karşılanması dileğiyle niyet ederler. *Alem* bazı köylerde *alemdara* kemerle bağlanır, bazı bölgelerde ise elde taşınır. *Alemdar* törenin başında meydanın ortasında yerleştikten sonra gözlerini kapatır, odaklanıp trans durumuna geçtikten sonra kendi etrafında dönmeye başlar ve meydana toplanan insanların tarafına gider. Genel inanişe göre *alem*, İmam Hüseyin'in ilgilendiği kişiye taraf gidip onun omuz veya başında oturacak. Seçilmiş olan bu kişi *alemi* öper, niyet edip ve ihtiyacını talep eder. Kendiliğinden hareket eden *alem*, trans halinde olan *alemdarı* etrafa götürdüğü için destek vermek amacıyla bir veya iki kişi *alemdara* eşlik eder. Tören sırasında yaşlı köylüler *alemdarın* etrafında daire şeklinde toplanırlar, tören sırasında yas tutup novhe okuyarak "Ya Hüseyin" deyip göğüslerini döverler. Bazı bölgelerde *alemdara* yakın duranlar yere oturup bu ritüeli ağlayarak şaşkın ve üzgün bir halde takip ederler ve *alemin* omuzlarında oturmasını beklerler ve diğer insanlar da ayakta törene tanık olurlar. Erkekler *alemdarın* etrafında halka oluşturur, kadınlar ise daha uzaktan törene üzgün ve ağlar gözlerle tanıklık ederler. Bu sırada izleyiciler ritüelden etkilenip geçmişte yaptıkları hatalarından tövbe edip *aleme* adak bağlamaya çalışırlar.

Gördüğümüz gibi bu törende ağaç merkezî ve kutsal bir unsur olarak kullanılmakta ve animizm aracılığıyla bu kutsallık diğer araçlara ve kişilere aktarılmaktadır. Genel inanişe göre ağaç kutsallığın aktarımına vasıta olarak ilahî ilgiye, ihtiyaçların karşılanmasına ve felaketlerin giderilmesine neden olur.

Türk'ün inanç ve düşünüş dünyasında her şeyin üzerinde olan Tanrı; yaşatandır, kut verendir. O'nun yeryüzünde kendisini sembolize eden nesnelere vardır ve bu nesnelere de Gök Tanrı'nın özelliklerine sahip olmalıdır. Tanrı'yı ya da Tanrı kutunu temsil eden nesnelere başında da "ağaç" gelmektedir. Kökü yer altı dünyasını, gövdesi kişiöğlunun yaşadığı yeryüzünü ve zirvesi Tanrı katını temsil eden "hayat ağacı" tek ve eşi benzeri olmayan bir ağaçtır. Tanrı'yı temsil eden kutsal ağacın da meyvesiz olması; yani doğurmamış olması gerekmektedir. Nitekim Türklerde kutsal kabul edilen kayın, çınar, çam gibi ağaçların meyvesi yoktur. Onlar, yapraklarını yaz kış dökmezler ve meyve vermezler.

Alem Dibi Töreni Erzil⁷ Köyünde:

Alem dibi töreni her yıl Tasua gününde Karadağ bölgesinin Verzgân kentine bağlı Erzil köyünde yöre halkı ve başka şehirlere göç etmiş olanların katılımıyla yapılır. Dini törenleri her bölge insanının inanç ve alışkanlıklarına göre ele alacak olursak, bu halk dini töreni de başlangıçta yerel örf ve âdet kültürü olarak “tuz tazalama” adıyla yapılmaktaydı. Zamanla, bölge halkının dini inançları ve yerel kanaati ile birleşerek Muharremlik denilen Muharrem ayının yas törenlerine girmiş oldu.

⁶ Bilvar köyü, İran'ın Batı Azerbaycan eyaletinin Hoy ilçesinde bulunmaktadır.

⁷ Erzil, İran'ın Verzgan ilçesinde bulunan Doğu Azerbaycan eyaletinin köylerinden biridir. Bugün bu köy, sakinlerinin yoğun göçü nedeniyle genç ve çalışan nüfusunu kaybetmiştir.

Erzil köyünün ana meydanında Tasua günü saat 16.00'da başlayan bu tören, Şaman'ın adak ağacına benzeyen, çeşitli kumaşlardan oluşan bir *alem* köyün ana meydanında kaldırılır. Halkın adakları sonucu her yıl *aleme* şal ve örtüler asılmıştır. Tarihi eskiliğini gösteren bu *alemin* görünümü, her yıl adak olarak yerel halk tarafından yeni şallar ve kumaş parçaları bağlanır. Tasua günü töreni için hazırlanan bu *alem* yıkanır, bu yıkamadan elde edilen su hastalara ve adak sahiplerine bereket olarak içirilir. Köyün bütün evlerinde *Küké* adı verilen yöresel ekmeğin pişirilir. Tepsilerde, bu yerel ekmeğin en az 7'si yerleştirilir ve bir bezle kapanır. Daha sonra bu ekmeğin *alemin* altında açılan sofraya konulur. Halkın arasında ekmeğin dağılımından önce köyün sadık ve güvenilir birisi tarafından dua okunur, ardından köyün yaşlı ve saygın birisi vasıtasıyla ekmeğin halk ve katılımcılar arasında dağıtılır. Meydanda bulunanlar bu ekmeğinden birini alır, ekmeğin bu törene katılan tüm köylülere ve diğer misafirlere ulaşmalıdır. Eskiden Azerbaycan'da bu geleneğe "tuz tazalama" denilirdi, bu geleneğin felsefesi, insanların bir arada barış, dostluk ve birlik içinde yaşayabilmesi için birbirinin ekmeğini ve tuzundan yemesidir. Aslında burada dostluk ve kardeşlik antlaşmasının yapılması ve birleşmiş bir toplum oluşturmasının temel şeklini görmekteyiz. Zamanla bu gelenek insanların dini inançları ile birleştirilerek bu toplumsal inancı pekiştirmek amacıyla dinî bir yön bulmuştur (Nevadeye Rezi 1395: 13-22).

Bu törenin iki merkezî ve ana unsuru var; biri ekmeğin, diğeri *alem*. Azerbaycan kültüründe ekmeğin bereket unsuru olarak kodlanmasının yanı sıra bu törende *alemin* kutsallığını ve etkisini animizm aracılığıyla almıştır. Bu ikisinin manevi konumu ve etkisi o kadar yüksektir ki, insanlar bu töreni her yıl hiçbir şüphe ve sorgulamadan samimiyet ve coşkuyla gerçekleştirmektedir.

Üzerinde çalıştığımız törenlerin yapısında, birey ve toplum arasında sosyal örgütlenme ve normlar da kurmaktadır. Adı geçen törenlerde insanlar *alem* ve ona bağlanan bezler ile Tanrı, doğaüstü güçler ve İslam'ın gelişinden sonra Peygamber Efendimiz ve imamlara tutunarak, ihtiyaçlarını karşılayıp hastalara şifa vermek için adakta bulunmaktalar. Ayrıca insanların *aleme* gösterdikleri saygı ve değerlerin gölgesinde bir araya gelip çok kutsal ve emeklerinin ürünü olan ekmeğin paylaşımıyla yaşadıkları bölge insanların arasında dostluk ve barış bağının oluşmasına vesile olmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada İran'ın Azerbaycan bölgesinin köylerinde Muharrem ayında düzenlenen matem törenleri incelenerek *alemin* bu törendeki merkezî rolüne dikkat çekilmiştir. Hipotezi kanıtlamak için Türklerin eski dini olan Gök Tanrı ve Ağaç kültürünün geçmişi incelenerek, törenlerinde kullanılan adak ağacının, insanlarla Tanrı arasında bir bağlantı unsuru olarak bulunması incelenmiştir. Üstelik hayat ağacı ile ağaç kültürünün Azerbaycan'da bugünkü matem törenlerinde kullanılan *alem* ile olan ilişkisi araştırıldı.

Alemin bu bölge halkının dini ve günlük yaşamındaki konumu, kutsallığı ve işlevini incelerken onu hayat ağacının devamı olarak İslam dinine uygunlaştırılıp değişmiş bir formu olarak görmekteyiz. Günümüz insanı hâlâ yıl içinde kendisine kutsal ve önemli olan belirli günlerde *alemi* törenin ana unsuru gibi kullanarak trans geçirip anlam dünyası ile iletişim kurur. Yanı sıra, *alem* merkezli törenlerde ihtiyaçları gidermek ve felaketleri çözmek için insanları bir araya toplar; ayrıca bu inançlı insan yaşamını kutsallaştırıp bereketini artırmak amacıyla *alemin* kutsiyetini Animizm vasıtasıyla aktarmaktadır.

Azerbaycan'da *alem* biçiminde devam eden hayat ağacı ve ağaç kültürünü incelerken şu tespitlerde bulunmaktayız, toplumlar eski inanç sisteminden yeni inanç dünyasına geçerken yüzyıllarda kimliği olarak algılanmasına ve nitelenmesine neden olan eski düşüncesini, tamamen kültüründen, hafızasından silip atamaz. Eski inancını bir sistem olarak değil; fakat ondan bazı unsurları, özellikle de yeni inancının kalıplarına çok fazla ters düşmeyen unsurlarını yaşatmaya devam eder. Bu unsurlar, milletin kültürel belleğinde var olmaya devam eder ve yeni inanç kalıplarıyla karışmış bir vaziyette

halkın kültüründe ve hayatında önemli rol oynarlar. Ağaç kültü de bütün dünya milletlerinde olduğu gibi, bizim milletimizin eski inanç kalıplarının bir unsuru olarak kültürümüzde yaşamaya devam etmektedir. Bugün Azerbaycan'da ağaca tapılmaz fakat kutsal ve tanrısal bir ulvilik olarak Tanrı'nın algılamasına yardımcı olur. Diğer taraftan, günümüzde Azerbaycan'da geçirilen Muharrem törenlerinde yeni haliyle *alem* şekline gelen ağaç kültü, İmam Hüseyin ve kardeşi Ebulfazl'ın Kerbela olayındaki cesaretini ve taşıdığı bayrağını hatırlatmaktadır. Peygamber'in ailesine olan bağlılığı ifade etmenin ve onların ihtiyaçlarını karşılamaya çağırmanın bir aracıdır.

Kaynaklar

- Arslan, Seher (2014). "Türklerde Ağaç Kültü ve Hayat Ağacı", Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi, S. 1, s. 65-69.
- Beşliyev, V. (1945). "Proto-Bulgar Dini". Belleten, 34, s.239.
- Duvarcı, Ayşe (2005). "Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar", Bilig Yayınları. S. 32, s.136.
- Erdem, Sargon (1989). İslam Ansiklopedisi. *Alem* maddesi, C.2, s. 352-354.
- Ergun, Pervin (2004). Türk Kültüründe Ağaç Kültü. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Kabel Nejad, Rehim (2014). "Muharrem Albumu", Elbilimi. S. 71-72, s. 111-125.
- Karakurt, Deniz (2011). Türk Söylence Sözlüğü, e Kitap.
- Marshall, Gordon (1999). Sosyoloji Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mohaddesi, Cevat (1995). Ferheng-i Aşura. Kum: Neşr-i Meruf.
- Murtezaoğlu, S. (2012). Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, (2), 344-350.
- Nevadeye Rezi, S. (1395) [2016]. Tasua Günü; Erzil kendinin *Alem* Dibi Merasiminden Bir Rapor. *Elbilimi*, (81-82), 13-20.
- Pernian, Fatime (2014). Aşura Hiyek Köyünde. Elbilimi, 71-72, s.85-87.
- Şahin, Kamil; Toprak, Salih (2016). Türk Kültüründe Ağaç'ın Düşünsel Ve Toplumsal Bağlamı. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 9 (43). 1309-1316.

Ekler:



İran, Doğu Azerbaycan Eyaleti, Heris, Seren Köyü, 2013. Muharremlikte kullanılan bir *Alem*



İran, Doğu Azerbaycan, Verzgan, Xarvana, Niğaristan Köyü, Aşura Günü Coşan *Alem* 2013



İran, Doğu Azerbaycan, Verzgan, Xarvana, Nigaristan Köyü, Aşura günü törenlerinde kullanılan *Alem*
2013



Doğu Azerbaycan Eyaleti, Maraga, *Alem* Bağlama Töreni



Doğu Azerbaycan Eyaleti, Verzan, Erzil Köyü, Alem Dibi Töreni, 2012



Doğu Azerbaycan, Verzan, Erzil Köyü, Alem Dibi Töreni

SERGEY AFANASEVİÇ BAGİN: BİR RUS MİSYONERİN GÖZÜNDEN İDİL-URAL TATAR MATBUATI (1909)

Sergey Afanaseviç Bagin: Idil-Ural Tatar Press From the Eyes of a Russian Missionary (1909)

Emre ÖZSOY

Dr. Öğr. Üyesi, Millî Savunma Üniversitesi Kara Harp Okulu-Tarih Bölümü, Ankara/ TÜRKİYE,
eozsoy@kho.msu.edu.tr

Özet

İdil-Ural bölgesi, Türk Dünyasında yenileşme hareketleriyle öne çıkmış bir coğrafyadır. Dinî alanda ıslah hareketleriyle başlayan bu yenileşme süreci, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde toplumsal hayatın her alanında kendisine yer edinmiş ve Ceditçilik adı altında günümüze ulaşmıştır. Çarlık Rusya'da meydana gelen siyasi ve toplumsal olayların da tetiklediği bu değişim döneminin en önemli gelişmelerinden birisini 1905 Rus Devrimi ve ilan edilen meşruti yönetim oluşturdu. Çar II. Nikolay'ın 17 Ekim Manifestosuyla birlikte kişi hak ve özgürlükleri başta olmak üzere basın ve matbuat alanında göreceli bir serbestlik dönemi başladı. Bu değişimi, bir fırsat olarak değerlendiren İdil-Ural bölgesinin Ceditçi aydınları da kendilerine verilen millî burjuva desteğini de iyi kullanarak, basın ve matbuat alanında büyük bir gelişme gösterdiler. Kısa sürede, Ceditçi fikiryat çizgisinde onlarca gazete ve dergiyi yayın hayatına soktular. Her ne kadar bazı yayınlar Çarlık idaresinin baskıları ve maddi yetersizlikler nedeniyle uzun süre yayın hayatında kalamasa da dinî ve millî hayatlarında uğradıkları baskıları, hukuki taleplerini ve eğitim alanındaki isteklerini Rus idaresine; yenileşme yolunda yapılması gereken faaliyetleri, siyasi tercihlerini, dil ve kimlik meselelerinde izlenilmesi gereken yönü de toplumlarına bu süreli yayınlar üzerinden aktardılar.

İdil-Ural Türklerinin 1905 Devrimi sonrasında basın alanında gösterdikleri başarı ve bu alanda Türk Dünyasının diğer merkezleriyle kıyaslandığında öncü olma durumu, kısa sürede Çarlık yetkililerin özellikle de Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma çizgisinde hareket eden bir geleneğin temsilcisi olarak misyonerlerin dikkatini çekmekte gecikmedi. Bu misyonerlerden birisi de Sergei Afanaseviç Bagin'di.

Bu çalışmada, Kazan İlahiyat Akademisi'ne mensup Rus misyoner Bagin'in, İdil-Ural Tatarlarının 1905 Devrimi'yle birlikte basın alanında gösterdikleri canlanmaya yönelik görüşleri incelenecektir. Bagin'in, Tatar Türklerinin bu çerçevedeki faaliyetlerini, bölgede yaşayan Müslüman olmayan Türk unsurların İslamlaştırılması şeklindeki değerlendirilmesi ele alınarak, Tatar matbuatının gelişimini ve Türk dünyasında yaptığı etkiyi bir misyonerin kendi bakış açısıyla nasıl izah ettiğinin cevabı aranacaktır. Bu, bir bakıma; Türk Dünyasında Bakü, Kırım, Kazan ve Taşkent merkezli büyüyen süreli yayın faaliyetlerinin, İdil-Ural üzerinden ve bir Rus misyoner tarafından, dolayısıyla da Rus idaresinin bakışıyla değerlendirilmesinin araştırılması anlamına gelecektir.

Anahtar Kelimeler: Sergei Afanaseviç Bagin, İdil-Ural Tatarları, İdil-Ural Matbuatı.

Abstract

Volga-Ural region is a geography that has come to the fore with modernisation movements in the Turkish World. This process of modernisation, which started with reform movements in the religious field, gained a place in all areas of social life in the first quarter of the twentieth century and has survived to the present day under the name of Jadidism. One of the most important developments of this period of change, triggered by the political and social events that took place in Tsarist Russia, was the Russian Revolution of 1905 and the declared constitutional government. Result of Tsar II. Nikolay's October 17 Manifesto, a period of relative freedom began in the field of press and publishing, especially in personal rights and freedoms. Seizing this change as an opportunity, the Jadidist intellectuals of the Volga-Ural region made great use of the national bourgeois support given to them and made great progress in the field of press and publishing. In a short time, they launched dozens of newspapers and magazines along the lines of Jadidist thought. Although some publications could not remain in publication for a long time due to the pressures of the Tsarist administration and financial inadequacies, they

submitted to the Russian administration the pressures they suffered in their religious and national lives, their legal demands and their wishes in the field of education; They conveyed to their societies through these periodicals the activities that should be done towards modernisation, their political preferences, and the direction to be followed in language and identity issues.

The success of the Volga-Ural Turks in the field of press after the 1905 Revolution and their pioneering status in this field compared to other centers of the Turkish World quickly attracted the attention of the Tsarist authorities, especially the missionaries, as representatives of a tradition that moved along the lines of Russification and Christianization. One of these missionaries was Sergei Afanasevic Bagin.

In this study, the views of the Russian missionary Bagin, a member of the Kazan Theological Academy, regarding the revival of the Volga-Ural Tatars in the field of press with the 1905 Revolution will be examined. By examining Bagin's evaluation of the activities of the Tatar Turks in this context as the Islamization of the non-Muslim Turkish elements living in the region, the answer to how he explains the development of Tatar press and its impact on the Turkish world from a missionary's own perspective will be sought. In a way, this is; It will mean researching the evaluation of the growing periodical activities in the Turkish World, centered in Baku, Crimea, Kazan and Tashkent, through İdil-Ural and by a Russian missionary, and therefore from the perspective of the Russian administration.

Keywords: Sergei Afanasevic Bagin, Volga-Ural Tatars, Volga-Ural Press.

Giriş

Çarlık Rusya hâkimiyeti altında yaşayan Türkler açısından on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın ilk çeyreği arasında kalan dönem, sarsıcı değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimini ifade etmektedir. Başlangıcını kaba bir tarihlemeyle on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarına götürmek mümkün olan ve günümüzde Ceditçilik olarak adlandırılan toplumsal dönüşüm hareketi ve çağa uyum çabası, söz konusu zaman dilimi içerisinde hayli ilerleme kaydetmiş, Çarlık sınırları içerisinde yaşanan sosyal, siyasi ve ekonomik değişimlerle bağlantılı olarak farklı alanlarda kendisini göstermiştir. Bununla birlikte Ceditçilik, yirminci yüzyılda Rusya Türkleri içerisinde entelektüel ve siyasi alanda baskın olacak bir aydın kuşağının yetişmesini de sağlamıştır. Söz konusu aydın kuşağı, devrin ideolojik yönelimlerine uygun tercihler yapmakla birlikte, onların belki de en önemli özellikleri, geçmişte ve halihazırda uygulanan Çarlık politikalarına karşı duruşlarıydı. Diğer taraftan bu davranışın altında yatan temel neden Çarlık Rusya'da kendisini gösteren siyasi değişimlerdi. Bu anlamda 1905 Rus Devrimi'nin özel bir yeri bulunuyordu.

1905 Rus Devrimi otokrat Çarlık yönetimini zor durumda bırakan ve toplumun siyasi alanda canlanmasına neden olan önemli bir gelişmeydi. Devrimin bir parçası olarak ilan edilen 17 Ekim Manifestosu ile Çar II. Nikolay, daha öncesinde imparatorluğunun tecrübe etmeye yaklaşmadığı bir değişimi bildiriyordu. Manifestoda kısaca; kişi hak ve hürriyetlerine, basın ve toplantı özgürlüğüne yer veriliyor, daha da önemlisi, meclisin yani Duma'nın tesis edileceği, seçimlerin yapılacağı ilan edilerek, topluma yönetim mekanizmasında yer veriliyordu (Maksudof, 1926: 29). Çarlık Rusya'da Dumalar döneminin sağlıklı bir şekilde işleyip işlemediği bir tarafa, bu süreci özel kılan gelişme, uzun yıllardır baskı altında kalan bir toplumun göreceli de olsa rahatlamasıydı. Bu anlamda gayri Ruslar çerçevesinde Rusya Türkleri arasında siyaset ve basın alanında büyük bir canlanma görüldü. Liderler, Duma seçimlerine katıldılar ve sonuçları ne olursa olsun isteklerini idare karşısında dile getirmeyi başardılar.

Bu çalışma çerçevesinde ifade etmek gerekirse 1905 Rus Devrimi, Çarlık hâkimiyeti altında yaşayan Türklere basın ve matbuat alanında büyük bir fırsat sundu. Daha öncesinde Kırım'da İsmail Bey Gaspıralı tarafından çıkarılan Tercüman Gazetesi ve onun da öncesinde Kafkasya'da kısa süreli de olsa yayın hayatında kalan İkinci ve devamındaki yayınlar bir kenara bırakılırsa, devrim bütün Rusya

Türkleri, özel olarak da İdil-Ural boyları için bu alanda büyük bir canlanma yaşanmasının nedenini oluşturdu. İdil-Ural bölgesinde Kazan Orenburg ve Astarhan gibi şehirler süreli yayın merkezine dönüştürüldü.

İdil-Ural Türklerinin matbuat sahasında göstermiş oldukları bu canlanma, onların pek çok konu üzerinde mesai harcamalarını da beraberinde getirdi. Sadece Rusya’da ve çevre ülkelerde yaşanan sosyal, siyasi, ekonomik ya da askeri gelişmeler yakından takip edilmedi, aynı zamanda bir toplumun dönüşümünü gerçekleştirecek olan değerler üzerinde de duruldu. Bu kapsamda devrin ideolojik fikirleri takip edildi, kadın hakları ve onların toplumsal durumları ele alındı. Eğitimde ıslah çalışmaları çerçevesinde mektep ve medreselerin dünü, halihazır ve geleceği üzerine tartışmalar yapıldı; yeni ders programları hazırlandığı gibi, pozitif bilimler müfredata dahil edildi. Diğer taraftan sadece bunlarla sınırlı kalmadı, söz konusu matbuat sahasının en dikkat çeken başlıklarından birisini millî kimlik ve dil konusu oluşturdu. Aydınlar tarafından “biz kimiz” sorusunun cevabı arandı. Türklük ve Tatarlık tartışmaları yapıldığı gibi din bahsinin bu meseledeki pozisyonu da değerlendirildi. Dil meselesinde ise İsmail Bey Gaspiralı’nın orta koyduğu birlik fikri aydınların üzerinde durduğu konulardan biri hâline geldi. Onu, destekleyenler olduğu kadar eleştirenler de mevcuttu. Örneğin Cemaleddin Velidî farklı bir bakış açısıyla meseleye yaklaşıyor, İsmail Gaspiralı’nın gayretlerini taktir etmekle birlikte, dil birliğinin zorlukları üzerinde mesai harcıyordu (Velidof, 1914: 1).

İdil-Ural Türklerinin milliyet fikri etrafında şekillenen ve dinî alanda ortaya koydukları ıslah faaliyetleri, Rus misyonerlerin gözünden kaçmamıştır. Uzun yıllardır, Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma faaliyetleriyle karşı karşıya kalan bir toplumun, idare tarafından istenilen şekilde dönüştürülememesi, 1905 Devrimi’nin sunduğu imkanlar içerisinde yeniden gündeme gelmeye başlamıştır. Zira 17 Ekim Manifestosu ile ortaya konan din ve vicdan özgürlüğünün, Rus misyonerler tarafından farklı şekillerde yorumlandığı görülecek, idare tarafından gayri Ruslara, bu anlamda İdil-Ural Tatarlarına sunulan göreceli özgürlüklerin Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma siyasetiyle zıt bir konumda bulunduğu düşüncelerini doğuracaktır.

Bu incelemenin kaynağını oluşturan “Pravoslavni Sobesednik” adlı dergi, Kazan İlahiyat Akademisi bünyesinde 1855-1918 yılları arasında yayınlanmıştır. İlk başlarda yılda dört sayı olarak çıkan dergi, 1858-1915 arasında yılda 12 sayıya ulaşmıştır. Dergi, Rusya’daki kiliselerin sorunlarını, tarihini, inanç meselelerini ele almanın yanı sıra farklı dinlerin Rusya’daki durumuna da odaklanmıştır (Lipakov, Tarihsiz).¹ Sergey Afanaseviç Bagin ise 1869’da Kazan’a bağlı Kirmenbaş köyünde doğmuştur. Rus etnograf, papaz ve misyoner Bagin, Kazan İlahiyat Akademisi’nde misyonerlik kursu almış, burada Tatarca’yı öğrenmiş ve Arapçanın teorik meseleleri üzerine odaklanmıştır. 1901-1905 yılları arasında Kazan İlahiyat Akademisi’nin temsilcisi olarak Mamadış uyezdinde bulunmuş, ilerleyen yıllarda ise Kazan Piskoposluğunun misyonerlik faaliyetlerinin önemli bir ismine dönüşmüştür. Kazan Üniversitesi Arkeoloji, Tarih ve Etnografya Topluluğu üyeleri arasında da yer almıştır.²

Sergey Afanaseviç Bagin’in “Propaganda İslama Putem Peçati” adlı çalışması “Pravoslavni Sobesednik” dergisinin 1909 yılında yayınlanan sayısına ek olarak basılmıştır. İlk bölümde; İdil-Ural matbuatının 17 Ekim Manifestosundan sonraki gelişimi, Kiril harfleriyle İslam’ı yayma girişimleri, ikincisinde; “İslam İnancı” adlı bir broşürün incelenmesi, bir kısmının çevirisi ve hâlihazırda Tatarların Hristiyan inancına mensup millettaşlarıyla ilişkileri, üçüncüsünde ise; İdil-Ural matbuatının Rus misyonerlerine bakışı, Tatar matbuatının iyi bir şekilde tanınmasının gerekliliği ve özel bir misyonerlik dergisinin basılma isteği konularına yer verilmiştir.

¹ E. V. Lipakov, Pravoslavni Sobesednik, Tatarskaya Entsiklopediya, <https://tatarica.org/ru/razdely/sredstva-massovoj-informacii/periodicheskie-izdaniya/pravoslavnyj-sobesednik> (Erişim Tarihi: 07.09.2023).

² <https://stihi.ru/2018/04/22/7799> (Erişim Tarihi 07.09.2023).

17 Ekim Manifestosu ve Tatar Matbuatı

Misyoner Bagin, çalışmasının ilk bölümüne 17 Ekim 1905 Manifestosunu değerlendirerek başlamaktadır. Bu anlamda hem Rusların hem de inarodets (yabancı) olarak kabul edilen gayri Rusların hayatında önemli bir değişimi getirdiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla onun gözünde, söz konusu manifestonun getirilmesi, İdil-Ural Türkleri arasında bir canlanmaya neden olduğu gibi, Rus idaresi açısından bazı problemleri de beraberinde getirmişti. Bagin'in burada işaret etmek istediği nokta, İdil-Ural Türkleri arasında yaşanan dinî ve siyasi alandaki canlanmaydı. Ona göre bu durum, Tatarların, Hristiyan olan millettaşlarına yönelik İslamlaştırma faaliyetlerine güç veriyordu ve bu Çarlık yönetiminin yakından izlenmesi, üzerinde dikkatle durması gereken bir sorundu (Bagin, 1913: 3).

Bagin'in İdil-Ural Tatarları arasında son yıllarda büyük bir gelişme gösteren eğitim faaliyetlerini bir zemin olarak kabul ettiğini söylemek mümkün. Zira kendisinin bu konuda mesleğinin de bir gereği olarak Tatarlar arasındaki faaliyetleri yakından takip ettiği anlaşılmaktadır. Tatar gençlerinin son zamanlarda güçlü bir şekilde dönüşüm geçirdiğini dile getiren Bagin, onların sadece Rus okullarında değil, Rusya dışındaki okullarda da Avrupalı tarzda eğitim almalarına dikkat çekmektedir. Ona göre bu faaliyetler, kültürel dönüşümün önemli bir aracını oluşturuyordu ve bu konuda İsmail Bey Gaspıralı önemli bir figürdü. Bu anlamda Gaspıralı'nın "Rus Müslümanlığı" adlı Bahçesaray'da 1881'de yayınladığı risalesine dikkat çekmektedir. Söz konusu risalede İsmail Bey Gaspıralı, Rus idaresinin doğru ve yanlış uygulamalarını dile getirirken, kendi toplumunun aksaklıklarını da gün yüzüne çıkarmaktadır. Gaspıralı, Tatar ve Rus toplumunun ortak bir vatanda yaşayabileceği inancına sahip bir aydın olarak, pragmatist bir davranış çizgisinde Rusya'dan beklentilerini ortaya koymuştur. Hâkimiyeti altındaki Müslüman toplumdaki Rusya için zarar gelmeyeceğini vurgulamakta ve milyonları bulan bir halkın vatandaşı olarak değer görmesini dilemektedir. Özetle iki büyük milleti bir arada yaşatabilecek ilişkinin tesis edilmesini arzulamakta ve bunun zoraki uygulamalarla yapılmasına karşı çıkmaktadır (Akpınar, 2015: 109) Gaspıralı'nın bu ifadeleri Bagin'in oldukça dikkatini çekmiştir. Kendisi, Gaspıralı'nın, Ruslarla birlikte Müslüman toplumun da gelişeceğini belirtmesine vurgu yaparak, onu ve gazetesini Tercüman'ı Rusya'daki Müslüman toplumun uyanışında özel bir yere konumlandırmaktadır (Bagin, 1913: 4) Bununla birlikte Bagin'in düşünceleri ile Gaspıralı'nın zihninde olanlar arasında bir tezatlık bulunmaktaydı. Zira o, bir misyoner olarak Müslüman toplumun eritilmesi taraftarlığını yaparken, Gaspıralı tam tersine diline, dinine, kültürüne ve eğitim kurumlarına dokunulmadan, Rusya ile bütünleşmiş bir toplumun tasarlanmasını istiyordu.

Sergey Afanaseviç Bagin, Tatarların eğitim ve matbuat aracılığıyla Hristiyan millettaşlarını İslamlaştırmaya çalıştıklarını iddia etmektedir. Bu noktada ona göre eğitim, İslamlaştırmanın bir aracı olarak öne çıkıyordu. Fakat Bagin'in bu aşamada izlediği yol, önemli bir konuya ışık tutmaktadır. Eğitim yoluyla bir İslamlaşma çalışmalarının olduğunu iddia ederken, Tatarlar arasındaki iki fraksiyonu zikretmektedir. Bunlar Ceditçiler ve Kadimcilerden başkası değildir. Bagin'in bu iki fraksiyon hakkındaki yorumları Rus misyonerlerin her iki tarafa bakış açılarının belirlenmesi yönünden oldukça önemlidir. Zira bu noktada, Bagin'in iddia ettiği şekilde, Tatarların İslamlaştırma faaliyetlerinde hangi tarafın Rus misyonerliği gözünden tehlikeli olduğu sorusunun cevabına yönelik veriler elde edilebilir. Bu çerçevede Bagin, Kadimci anlayışı; dinî bakış üzerine hayatı yorumlayan, daha geleneksel bir yapılanma olarak tarif ederken, Ceditçileri, tam aksine ilerici bir konuma yerleştirmektedir. Bu noktada Ceditçiler, pek çok dinî konuya daha özgürlükçü bir bakış açısıyla yaklaşırken, geleneksel kalıplarla çevrili okulları modernleştiriyorlar, fen bilimlerine yöneliyor ve yeni bir kültürel hayat inşa ediyorlardı. Tam da bu noktada Bagin, Ceditçilere dikkat edilmesini, onların son zamanlarda Pantürkizm ve Panislamizm ideolojilerini Kreşin Tatarları, Çuvaşlar, Çeremişler ve Votyaklar arasında yaymaya çalıştıklarını belirtmektedir. Dolayısıyla, misyonerler için Kadimci anlayışın çok da tehlikeli olmadığı yorumunu yapmak bir dereceye kadar doğru olabilir. Bir misyoner olmasa da 1907 yılında Kazan'da gerçekleştirilen Kazan Eğitim Bölgesi Yetkilileri Toplantısı'nda konuşan katılımcılardan N. A. İspankiy'nin Kadimciler ve Ceditçiler konusundaki yorumları, Rus

idaresinin bakış açısına ışık tutmakla birlikte Bagin'in düşüncelerine, en azından Kadimci ve Ceditçiler konusundaki fikrinin anlaşılmasına az da olsa müsaade edebilir. İspankiy şöyle diyordu:

“Biz (Hükümet Memurları) eski usul (Kadimeiler) Tatarlar ile çok güzel geçiniyorduk. Ama yeni fikirlileri (Ceditçiler) bizim için işi uygunsuz hale getiriyorlar. Bu yeniler ve Usûl-i Cedide taraftarlarının izledikleri yol, Rusluk ve hükümetin bakış açısından zararlıdır. Usûl-i Kadim öğrencileri mescitlere gitseler de çok rahat durmaktaydılar. Ama Usûl-i Cedide öğrencileri Ruslar gibi giyiniyorlar, mescide gitmiyorlar, din ve diyanete pek önem vermiyorlar. Lakin bize ve hükümete daha öncekinden çok fazla düşman gözüyle bakıyorlar. Eski usul, biz ve hükümet için daha faydalıydı. Eğer Müslümanların mektep ve medrese konusunda ortaya çıkan yenileşme hareketine ve yeni fikirlilere bir an önce dikkat etmezsek düzeltilmesi imkânsız olan bir hata yapmış olacağız.” (F.K., 1908: 303, Özsoy, 2023: 253-254).

Bununla birlikte Bagin, Rus idaresi altında yaşayan Müslüman Tatarların tam olarak kontrol altına alınmadığını itiraf ediyordu. İsmail Bey Gaspıralı'nın yukarıda bahsedilen risalesinde vurguladığı, Rusya'da inarodetslerin, yani gayri Rusların göz önüne alınmadığı, bu konuya hiçbir şekilde temas edilmediğini dile getirmesini, inarodets sorunu olarak görmekle birlikte hukuki bir talep olarak da yorumluyordu. Bagin'e göre Gaspıralı'nın ifadeleri doğrudu fakat misyonerlerin, etnografların ve araştırmacıların çalışmalarına rağmen Müslüman Tatar dünyasının kapsamlı bir şekilde incelenmesi için daha çok zaman ve gayret gerekiyordu (Bagin, 1913: 5)

Bagin'e göre, Müslüman Tatarlar tarafından çıkarılan süreli yayınlar, İslam'ı yayma araçları olarak önemli bir yer tutuyordu ve bu noktada 1905 Devrimi ve 17 Ekim Manifestosu dayanak noktası olarak ön plana çıkmaktaydı. Zira söz konusu gelişmeler, daha öncesinde Tercüman Gazetesi dışında etkili bir yayın organına sahip olmayan Çarlık Rusya hâkimiyeti altındaki Müslümanların, bir anda sayıları onlarla ifade edilebilecek dergi ve gazetenin çıkarılmasını beraberinde getirmişti. Bu Müslüman toplum için gözden uzak tutulamayacak büyük bir başarıydı ve bir anda Kazan, Orenburg, Uralsk, Astarhan ve hatta Petersburg gibi şehirler birer yayın merkezine dönüşmüştü. Söz konusu yayınların içeriğine de değinen Bagin, siyasi meselelerin yanı sıra kültürel konuların da yer aldığını belirtmekte, Müslümanların ihtiyaçlarının idare karşısında dile getirildiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan bahse konu olan süreli yayınlar, sadece eğitimli sınıf tarafından takip edilmiyordu. Köylerden şehir merkezlerine, tüccarlardan eğitimli kadrolar arasına kadar yayılmıştı ve İslam'ı propaganda amacına hizmet ediyordu (Bagin, 1913: 6-7).

Bagin'in düşüncesine göre, 17 Ekim Manifestosu ile kazanılan haklar, din ve vicdan özgürlüğü temelinde Müslümanlar tarafından kullanılmaktaydı. Fakat bu diğer inarodetslerin İslamlaştırılmaları anlamına gelmemeliydi. Bu noktada Müslüman Tatarlar tam aksi yönde hareket ediyorlar, sadece sohbet etmekle veya süreli yayın yoluyla değil kanunları da kullanarak Çuvaşlar, Çeremiş, Votyak ve Kreşinler arasında İslam'ı yayıyorlardı. 17 Ekim Manifestosu kararlarını Tatarca olarak fakat Rus harfleriyle basıp dağıtmalarındaki amaç da sadece Müslüman nüfusu aydınlatmak değil İslam'ın propagandasıyla ilgiliydi. Söz konusu broşürleri kullanarak Rus idaresinden din ve vicdan özgürlüğü talep etmeleri, misyonerlerin faaliyetlerinin durdurulmasını istemleri de bu çerçevede yorumlanmaktaydı. Bagin'e göre Müslüman Tatarlar bu çıkışlarıyla yeni bir yola girmişlerdi ve kanunları kullanarak Rus misyonerlik faaliyetlerinin karşısına İslam'ın propagandasını yaparak çıkmışlardı. Burada bir karşılaştırma ihtiyacı duyan Bagin, Müslüman Tatarların, Kreşin veya diğer akrabaları arasındaki faaliyetlerinde hiçbir şekilde vicdan özgürlüğü konusunu gündeme getirmediğini belirtiyordu. Böylece o, Tatarların, faaliyetlerini bir nevi zorlama yoluyla icra ettiklerini vurgulamak istiyordu. Bu noktada Tatarların Rus nüfusun tepkilerini de göz önünde tutmadan bir davranış sergilerlerken, Müslüman nüfus arasında yürütülen misyonerlik faaliyetlerine büyük tepki göstererek, bunun zorlama olduğu ve vicdan özgürlüğü ile uyummadığını ifade ettiklerinin altını çiziyordu. Bagin, iddia ettiği faaliyetler kapsamında, Tatarların Kiril harflerini kullanmaları konusunda şöyle bir soru sormaktadır: “Rus misyonerler neden vicdan özgürlüğü kanununu kullanarak

Müslümanlar arasında Hristiyanlığı yaymak için Arap harfleriyle broşürler basamadılar?" (Bagin, 1913: 8-10).

Kiril Harfli Tatarca Bir Metin: "İslam İnancı" ve Rus Misyonerlik Tarihine Kısa Bir Bakış

Çalışmanın ikinci bölümünde Rus harfleriyle kaleme alınan Tatarca bir metnin Rusçaya çevirisi ve bunun misyoner Bagin'in nazarında basın aracılığıyla İslam'ın propagandasında nasıl kullanıldığı incelenmektedir. Ayrıca halihazırda Müslüman Tatarların, Hristiyan olan millettaşlarıyla ilişkileri üzerine kısa bir değerlendirme yapılmaktadır.

Misyoner Bagin, Müslüman Tatarların, İslam'ı yaymak amacıyla Rus harfli Tatarca metinler ortaya koymalarına dikkat çekmek istemektedir. Her ne kadar Müslümanlar için Arap harfleri kutsal kabul edilse de son zamanlarda Kiril harfleri kullanılarak propagandalar yapılmaktadır. Bu kapsamda ortaya konulan çalışmalardan birisi de 1906 yılında "Bratya Karimovi" (Kerimi Kardeşler) matbaası tarafından basılan "İslam İnancı" adlı 32 sayfalık küçük bir broşürdür. Söz konusu broşürde İslam dini ve temel kuralları hakkında kısa bilgilerin yanında Müslümanlara yönelik Rus idaresi tarafından yapılan baskıların yer aldığı belirtilmektedir. Özellikle bu sonucunda zorla İslam'dan çıkarılmalar üzerinde durulduğu vurgulanmaktadır (Bagin, 1913: 11).

Bagin, bir kısmını Rusçaya tercüme ettiği broşür üzerinden, Müslüman Tatarların açıktan İslam'ın yayılmasına hizmet ettiklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla broşürün giriş yazısında yer alan yazılma amacını, Tatarların Kreşinler arasında İslam'ı yayma girişimlerinin bir delili olarak yorumlamaktadır. "İslam İnancı" adlı broşürün yazılma amacı, ilk sayfasında şöyle ifade edilmiştir: "Samimi şekilde İslam'a inanan fakat zorla bu dinden çıkarılan kardeşlerimiz, (bu broşür) Müslüman dilinde Müslüman harfleriyle hem de Rus harfleriyle yazıldı." (Bagin, 1913: 11). Bagin, yukarıda ifade edilen düşüncesini destekler şekilde broşür üzerinden verdiği başka bir örnekte ise özetle şu ifadeler yer almaktadır:

"İslam dininin açıklandığı bu kitap, eskiden Müslüman olan fakat zorla İslam'dan çıkarılan kardeşlerimize için. Kardeşlerimize İslam'ı yaşamaları için fırsatlar verilmedi; zorla kiliselere sokuldular, zorla evlerine ikonlar konuldu, zorla Paskalya kutlatıldı. Bunları yapmayıp İslam'a riayet edenler, karşılığında para alan Papazlar tarafından cezaevine gönderildiler. Bu şansız Müslümanlar, bizim kardeşlerimiz, yıllardır samimi şekilde inançlarını koruyorlar. Dillerini kaybetmediler, İslam'dan ayrılmadılar...Onlar tahtadan yapılan ikonların tanrı olmadığını çok iyi biliyorlar. Meryem'den doğan Peygamber İsa'nın Tanrı olmadığını da çok iyi biliyorlar... Tanrının varlığı her şeyden öncedir, onun anne ve babaya ihtiyacı yoktur. Bizim kardeşlerimizin pek çoğu ikonlara ibadet etmenin yanlış bir iş olduğunu, onlarla bir şey yapılamayacağını biliyorlar... İslam'ı korumak için hayatlarını cezaevlerinde felaketler içerisinde geçiren, Sibiry'a'da geçiren hatta bu dünyada cezaevi hayatı yaşayan (kardeşlerimiz) ileride (ahirette) cennet salonlarında yer alacaklar... Şimdi sizler, gençliğini baskılar altında yaşayan kardeşlerim, İslam dinini öğrenemediniz, Kuran okuyamadınız, İslam dilinde yazamadınız. Şimdi artık Tanrıya şükürler olsun ki iradeniz (özgürlüğünüz) var, çocuklarınız mekteplerde (İslam'ı) öğrenecekler. Fakat aranızda yaşı ilerlemiş, Rusça biliyor olanlar, İslam'ı öğrenmek için bu kitabı okumak zorundalar...Sonrasında mollaların yanında yer alacak, onlar size camilerde namaz kıldıracaklar. Şimdi, Rusça okumayı bilenler, bu kitabı okuyunuz. Bu kitap Rus harfli olmasına rağmen sizin dilinizde, Tatarca olarak, hafifletilmiş şekilde yazıldı..." (Bagin, 1913: 12-14).

Bagin'in kısmi tercümesinin sonunda, çocukların, yetişkin erkeklerin ve kadınların nasıl İslam'ı öğrenecekleri, ibadet edecekleri, mekteplerde işlerin nasıl yürütüleceği hakkında çok kısa bilgiler yer almaktadır (Bagin, 1913: 14).

Misyoner Bagin, yukarıda yaptığı alıntılar üzerinden, Müslüman Tatarların açıktan İslamlaştırma faaliyetleri içerisinde yer aldıklarını iddia etmektedir. Bu durumun nedenleri arasında da 17 Ekim Manifestosuna atıf yapmakta, zaten Müslüman Tatarların da bu değişimin getirdiği fırsatları

kullanarak hareket ettiklerini dile getirmektedir. Dolayısıyla Rus idaresinin misyoner kanadının, 17 Ekim Manifestosunun gayri Ruslar üzerinde yaptığı etkiden oldukça rahatsız olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca Bagin'e göre yukarıda yer alan ifadeler, Müslüman Tatarların Ruslara ve Hristiyanlığa bakışı hakkında da önemli ip uçları vermektedir. Zira Tatarlar, yıllardır Ruslarla birlikte yaşamalarına rağmen, fanatikliklerini kaybetmemişler ve bu durum onların Hristiyanlık hakkında yanlış bilgilere sahip olmalarını beraberinde getirmiştir. Bagin bu tablonun değiştirilmesi gerektiğini düşünerek; Müslüman Tatarların ön yargılarla dolu Hristiyanlık hakkındaki inanışlarını açık bir şekilde ortaya koymak veya düzeltmek için hem Tatarlar hem de diğer gayri Ruslar arasında yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin temellerine bakılmasını önermektedir (Bagin, 1913: 15).

Bagin'in bu bölümde temas ettiği bir diğer konu, Rus idaresiyle Müslüman Tatarların tarihi ilişkileriydi. Bu noktada üç dönem üzerinde durduğundan bahsetmek mümkündür. İlki IV. İvan, ikincisi ise I. Petro'nun saltanat yıllarını kapsamaktadır. Her ikisi için Rus idaresinin inanç özgürlüğü konusunda oldukça saygılı, zorlama faaliyetler izlemeyen bir yönetim olarak tanımlanması dikkat çekmektedir. IV. İvan döneminde Kazan Hanlığının işgaliyle birlikte Kazan'da kurulan misyonerlik cemiyetlerinin gayri Ruslara, bu kapsamda Müslüman Tatarlara saygılı davrandığını belirtilirken, Petro döneminde de inanç özgürlüğünün varlığı vurgulanmaktadır. Diğer taraftan Kreşinlerin bu dönemde idare tarafından desteklendiği de itiraf edilmektedir (Bagin, 1913: 16). Elbette bu düşünce bir misyoner yaklaşımının ürünüydü. Fakat, onun iddia ettiklerinin aksine, hem IV. İvan hem de Büyük Petro zamanında gayri Ruslar, bu anlamda Müslüman Tatarların dinî hayatları açısından zoraki uygulamaları içeriyordu. Örneğin IV. İvan, Tatarlara karşı politikasını kendi dinî düşüncesi üzerine kurgulamış, "Kutsal Telsis'e bizimle birlikte hamdetmeli" anlayışıyla Baş Piskopos Guriy'i Kazan'a özel yetkilerle göndermişti. Yumuşak uygulamalar sonuç vermeyince sert tedbirlere başvurulmuş, 1556'da Kazan'da isyan dahi çıkmıştı. İsyana bastırılmakla birlikte Müslüman olmayanların şehir surlarının içerisinde yaşamaları yasaklanmıştı. I. Petro'nun iktidar yıllarında ise daha keskin uygulamalarla karşılaşılıyordu. Tatarların altı ay içerisinde Hristiyan olmamaları halinde topraklarına el konulmakta, Hristiyan olanlara ise askerlik ve vergi sorumluluklarından belirli bir süre muaf olma avantajı veriliyordu (Rorlich, 2000: 87-93). Yine Kırım Savaşı sonrasında Panslavist fikrin yükselişi ve bunun Ortodokslukla birbirini destekleyen yönü, misyonerlik çalışmalarında bir canlanmaya neden olmuş, bu anlamda III. Aleksandr devrinden itibaren kilisenin etkinliği daha da artmıştı. Önceki örneğe benzer şekilde Ortodoksluğa geçen bir Tatar veya diğerleri için askerlik hizmetinden muaf olmak mümkündü (Alp, 2016: 216-217). Diğer taraftan Bagin, Çarlık idaresindeki Müslüman toplumun "dinî" alandaki özgürlüğünün oldukça geniş sınırlara ulaşmasını II. Katerina iktidarıyla ilişkilendirmektedir. Bagin'in hem misyonerlik faaliyetleri hem de Müslüman toplumun Rus idaresi karşısındaki konumunun güçlenmesi bakımından incelediği bu dönemde bir nevi İmparatoriçe Katerina'nın eleştirilere uğradığına şahitlik etmek mümkündür. Bagin, bir misyoner olarak kendi nazarında bu meseleyi incelerken, II. Katerina devrinde Müslümanla tanınan din özgürlüğünü, cami ve mektep açmalarının önündeki engellerin hafifletilmesini, Ufa ve Kırım'da müftülüklerin kurulmasını, Müslüman Tatarların halihazırda Kreşinlere ve diğer gayri Ruslar üzerindeki etkilerini artırdığını, onların İslam'ı yayma faaliyetlerine olanak sağladığını düşünüyordu. Zira ona göre bu durum, İslam propagandasının giderek güçlenmesine neden olmuş ve 1827 yılından itibaren başlayan ve periyodik şekilde devam eden toplu şekilde İslam'a dönüşlere neden olmuştu. Bagin'e göre bunlara karşı önlemler alınmalıydı ve belki de 2 Eylül 1728 Kanunu gibi bu tür dönüşler yasaklanmalıydı. Hem hükümet hem de dinî idare, Kreşinlere ve Tatarların tehlikesi altında gördükleri diğer gayri Ruslara karşı yakın davranmalı, onlara maddi destek sağlanmalı hatta fanatik dindaşları arasında kalmalarını sağlamalıydı. Böylece kendi içlerinde Müslüman Tatarların nüfuzundan uzak tutulabilirlerdi. Onun bu düşüncesindeki örnek ise geçmişte Novokreşinlerin Rus aileler arasına yerleştirilmelerinin getirdiği olumlu sonuçtu (Bagin, 1913: 17-19).

Tatar Matbuatı ve Özel Bir Misyonerlik Dergisine Duyulan İhtiyaç

1905 Rus Devrimi ve 17 Ekim Manifestosunun Tatar matbuatı üzerinde büyük bir etki yaptığı şüphesizdir. Çalışmanın giriş kısmında da belirtildiği üzere bir anda onlarca dergi ve gazete gün yüzüne çıkmış, sadece İdil-Ural bölgesinde değil, genel olarak bütün Rusya Türkleri arasında bu anlamda bir canlanma görülmüştür. Söz konusu yayın organlarında sadece devrin siyasi meseleleri tartışılmamış, Rusya’da yaşayan Müslüman toplumun ihtiyaçları gündeme getirildiği gibi, din veya etnik ayrım gözetmeksizin diğer halkların ve akraba topluluklarının sorunları, sosyal, siyasi ve kültürel durumları hakkında bilgiler verilmiştir. İşte bu noktada misyoner Bagin’i rahatsız eden bir durumun ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira onun, gayri Rusların Tatar kontrolünden çıkarılması hususunda Tatar matbuatının yakından takip edilmesi ve onların bu konudaki bakışlarının tam olarak anlaşılması gerektiği konusunda ısrarcı bir tutum sergilediği görülmektedir. Tatarlar tarafından çıkarılan gazete ve dergilerde, gayri Rusların sorunları, ihtiyaç ve talepleri konusuna ayrı bir yer verildiğini belirterek gelişmeleri, İslam’ın yaygınlaştırılmasıyla ilişkilendirmekte ve sadece Tatarlara yakın halkların değil Rusların da çember içerisinde olduğunu düşünmektedir. Bu kapsamda Orenburg’da çıkan Şura Dergisi’nde yayınlanan “Rusya’da İnarodis Mektepleri” adlı yazıyı incelemekte ve alıntılar yapmaktadır. Aslında yayınlanan bu çalışma 1907 yılının Ağustos ayında Narodniye Uçilişçe Direktörleri ve Uçitelski Şkola Müdürlerinin (Millî Eğitim Yöneticileri ve Öğretmen Okulları Müdürleri) Kazan’da gerçekleşen toplantılarındaki müzakerelerin kayıtlarıdır ve “Naçalnoe Obuçenie Dergisi”nde yayınlanmıştır. Söz konusu kayıtlar Ceditçi aydın Muhammed Fatih Kerimî tarafından “Rusya’da İnarodis Mektepleri” adıyla Tatarca’ya, Kerimî tarafından kaleme alınan giriş yazısı ise Bagin tarafından Rusçaya tercüme edilmiştir. Bagin’in kısmen tercüme ettiği Kerimî giriş yazısının tam hali şöyledir:

“Bizde de Ruslarda da mektep, öğrenim ve millet meseleleri canlandığı bir zamanda, Müslüman mekteplerine hükümet erbabının ne gözle baktıklarını bilmek faydadan hali olmasa gerek. Biz Müslümanların eskiden beri kendi halleri ile meşgul olup yaşayan bir halk diye biliyoruz. Bunlar, eskiden beri kendi dinlerini korumaya çalışıyorlar. Lakin ilim ve marifet-i cedideden bihaber olduklarına göre Avrupa milletlerinde olduğu gibi din ve dil vasıtasıyla kendi medeniyetlerini neşrederek başka milletleri yutmaya çalışmamışlardır. Ruslar bir yanda dursun hatta dil, örf ve âdet ve de usul-i maişet cihetince kendilerine pek yakın olan Çuvaş, Ar, Murdva gibi birtakım Mecusi kavimler arasına da kendi dinlerini ve dillerini yaymaya çalışmamışlardır. Sadece bu da değil, hatta kendilerine dil, kan ve din kardeşi olan Kreşinlerin İslâmiyetini yaşrub durmalarına mecbur olmalarına da ses çıkarmamışlardır. Eğer önceki Tatarlar, babalarımız olan Müslümanlar, Balkan şube-i ceziresindeki Slav kavimleri gibi din ve dil vasıtasıyla komşularını yok etme politikasına hizmet eder olsalar Türk-Fin neslinden olan Rusya’daki birtakım küçük kavimlerin uzun zamandır İslâm dinine girip, Tatarlaşıp bitmiş olmaları akla gelmektedir. Lakin biz, o babalarımız zamanında Rusya Hükümetinin inarodisler hakkındaki şiddetli muamelesini, bir piskoposun işareti ile mollaların guberniyadan çıkarıldığını, mescide bir Kreşin girip namaz kıldığı için imamın Sibirya’ya gönderildiğini ve sair her türlü zulüm ve cebirlerini akla getirecek olsak o vakitteki babalarımızdan çok şey talep etmeye hakkımızın olmadığını belki dinlerini ve şu vasıta ile dil ve milletini koruyup geldiklerine teşekkür etmek gerekmektedir. Mesele bize böyle görünüyor. Lakin Hükümet ehillerinin nazarında iş başkadır. Onlar, Tatarlarda tecavüzi bir hareket görüyorlar. Rusya’daki inarodisleri Tatarlar kendi dinleri vasıtasıyla yutmaya çalışıyorlar, bu nedenle Rusya’nın Müslümanların çok olduğu yerlerinde Garp ve Şark medeniyeti tartışılmaktadır diye zannediyorlar.” (F.K., 1908: 203-204, Bagin, 1913: 23-24).

Muhammed Fatih Kerimî tarafından yapılan bu açıklama, misyoner Bagin’in düşünceleriyle tamamen ters düşmektedir. Bagin her ne kadar Tatarların misyonerlik faaliyetleri yürüttüklerini iddia etse de ifadeler, tam tersi istikamette Rusların baskı ve zulümler aracılığıyla Müslümanlara karşı durdukları belirtilmektedir. Zira Tatarların, iddia edilen misyonerlik faaliyetlerini gerçekleştirmeleri için uygun bir zemin mevcut değildi. Kerimî tarafından açıkça izah edilen nokta da burasıdır. Söz konusu toplum, yıllardır idari, siyasi, dinî ve kültürel baskılar altında din ve milliyetlerini korumalarının gerekliliği üzerine mesai harcamışlardır. Muhtemelen bu süreç içerisinde eskiden Müslüman olan ve pek çok

yönden ortak değerleri paylaştıkları akrabaları üzerinde etkileri olmuş, onların dinî tercihlerine yön vermiş olabilirler. Fakat bunun Bagin'in bahsettiği şekilde bir misyonerlik faaliyeti çizgisinde gerçekleştirildiğini kesin olarak söylemek mümkün görünmemektedir.

Şura Dergisi'nde yer alan makalenin ardından Kazan'da yayınlanan Ahbar Gazetesi'ne dönen Bagin, 1908 yılına ait 84. sayıda yer alan "İki Parti (yöneliş-grup)" adlı makaleyi incelemeye koyulmaktadır. Söz konusu makalede, Ruslar arasında Tatarlara yönelik iki farklı yaklaşım ele alınmaktadır. Bunların ilki Hristiyanlığı yayma amacıyla hareket eden gruptur. Bunlar inanç temelinde Çuvaş, Çeremiş ve diğer halkları etkilemeye çalışırken, Tatarların etkisinden tutmak amacıyla da idari önlemlere başvurmaktadırlar. Ahbar Gazetesi'nde ifade edilenlere bakılırsa bu grup, İslam inancına tamamen düşman olup, İslam'ın yayılmasına engel olmak ve Tatarları söz konu halkların gözünden düşürmek amacıyla misyonerlerden de yardım almaktadırlar. Bu gurup amaçlarına ulaşmak için sadece eğitimi kullanmamakta, idarenin baskı yapmasına dahi başvurmaktadır. Dolayısıyla bu sayede zorla vaftiz edilenlerin etki altından çıkmasının önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Ahbar'da yazılanlara göre bu gurubun dikkat çeken bir özelliği bulunmaktadır. Her ne kadar Hristiyanlığı yayma amacıyla olsalar da bu konuda farklı bir tercih yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu kapsamda onlar, Tatarların Hristiyanlaştırılmasından ziyade onları diğer halklardan uzak tutmaya çalışmakta, Hristiyanlığı da cahil kesim üzerinden yayma amacı gütmektedirler. Zira onlara göre bilgili kesimlerin sorgulamaları artacak ve din konusuna ılımlı yaklaşmayacaklardır. Bunun karşısında cahil halkları yönetmek ve yönlendirmenin daha kolay olduğunu düşünmektedirler (Bagin, 1913: 24-25). Ahbar Gazetesi'nde bahsedilen ikinci grup ise Tatarların dini inançlarını değiştirmekten ziyade, onları eğitim aracılığıyla Rus kültürü içerisinde eritmek ve milliyetlerinin yok olmasına hizmet etmek amacıyla hareket etmektedir. Bu kapsamda Wilhem Radloff'u zikreden gazete, onun Ufa ve Kazan'da Tatarlar için açtığı çok sayıda okulu örnek olarak göstermektedir. Makale yazarına göre, her ne kadar Tatarların din ve edebiyatlarına yönelik bir karışma söz konusu olmasa da bu grup nihayetinde Tatarların milliyet anlamında yok olmasına çalışmakta ve dolayısıyla ilk gruba nazaran daha tehlikeli olarak görülmektedir (Bagin, 1913: 25).

Misyoner Bagin'e göre Ahbar Gazetesi'nde yer alan satırlar, Tatarların bugüne kadar, Rusların inarodetsler arasındaki aydınlatma faaliyetlerini anlamadıklarını göstermektedir. Ona göre söz konusu tanımlamalar veya değerlendirmeler, Tatarların ön yargılı düşüncelerinin bir ürünüydü ve bu faaliyetleriyle Rusları küçük düşürmeyi amaçlamaktaydılar. Ruslar, dar bir bakış açılarıyla kendi kültür ve dinleri dışında hiçbir şeyi görmeyen Tatarların iddia ettikleri gibi misyonerlik faaliyetleri yürütmüyorlardı. Bu konuda İlmiskiy'e atıfta bulunan Bagin, inarodetslerin eğitimine çok büyük hizmetler yapıldığını, özen gösterildiğini ifade ederek, yazılanları bir suçlama olarak değerlendirmiştir. Yine, Yu. Muzafferov tarafından kaleme alınan "K Svetu (Aydınlığa Doğru)" adlı misyonerler hakkındaki bir broşürden alıntı yaparak, misyonerlerin insan duygusundan anlamayan ve insani vasıflardan yoksun şekilde tanımlamasını kabul etmemekte ve bu yorumları aşırı ve palavra olarak nitelendirmektedir. Bagin'e göre Rus misyonerler, Tatarların inarodetsler arasındaki faaliyetlerine rağmen onlardan nefret etmedikleri gibi İslam'ı evrensel bir din olarak kabul ediyor, Tatar toplumunu ve İslam'ı anlamak için gayret gösteriyordu. Tatar matbuatı ise misyonerlerin bu yaklaşımı karşısında özellikle son zamanlarda Müslümanları haklı çıkarmak amacıyla yazılar kaleme almakta ve dolayısıyla bir fanatizm yaratmaktaydılar (Bagin, 1913: 26-27). Diğer taraftan Bagin, yukarıda bahsedilen broşürleri fanatizm olarak kabul etmekle birlikte, Müslüman Tatarlar arasındaki yenilikçi kesimin bu tür çalışmaları doğru bulmadığını, bunu "çöp ve çamur tortusu" olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Zira Bagin'in ifade ettiklerine bakılırsa yenilikçi kesime göre bu eserlerden tam olarak İslam'ı öğrenmek mümkün değildi ve fanatizmi canlandırıyor. Bunun karşısından aynı yayınlar geleneksel din adamları tarafından mektep ve medreselerde okutularak İslam'ı öğrenmede gerekli eserler olarak kabul edilmekteydi (Bagin, 1913: 28).

Bagin, çalışmasının devamında Beyan'ül Hak Gazetesi'de yer alan "Misyonerler" adlı makaleyi de ele almaktadır. Söz konusu makalede; misyonerlerin Müslümanları yok etmeyi amaçladıkları, bunun için

İslam'ı ve İslam toplumunu öğrenmeye çalıştıkları kabul edilmekle birlikte bu konuda başarısız oldukları, olaya temel noktalarından bakmayıp söz konusu dini avam, inanç esaslarını bilmeyenlerin dini olarak kabul ettiklerini, işin felsefesinden ve bu dinin temel kitaplarından habersiz oldukları belirtilmiştir. Bagin'e göre bu açıklama misyonerlere karşı aşırı derecede önyargılarla doluydu. Zira bahsedilenler meselenin sadece bir yönüydü ve Müslümanların da birtakım etkileri söz konusuydu. Bu anlamda onların kendi düşünceleri, isteksizlikleri ve fanatiklikleri etkiliydi. Yine yukarıda bahsedilen broşürlerde yer alan geleneksel düşünceler de Müslümanların bu bakışlarında etkili olmaktadır (Bagin, 1913: 28).

Misyoner Bagin, çalışmasının devamında Rusya Türkleri arasında oldukça popüler olan Orenburg merkezli çıkan Vakit Gazetesi'ndeki bir habere yönelmektedir. 1908 tarihli bu haberde şu satırlara yer verilmiştir:

“Reç”in haberine göre İyul (Temmuz) ahirlerinde Paris'te Rusya Müslümanları tarafından “Müslüman” adlı Rus dilinde haftalık bir jurnal (dergi) çıkmaya başlayacaktır. Jurnal Rusya Müslümanları, hususan Kafkasyalılar için neşredilip maksadı; nadanlıkta (cahillik içinde) yatmakta olan öz dindaşları hem vatandaşları arasına ilim, fen ve teknikaya (teknîğe) muhabbet göstermek” dir. Jurnalın programı pek geniş olup siyasi işlerle meşgul olmayacaktır. Jurnal idaresinin halk ismine taratmış beyannamesinde (şöyle) denilmiştir: Dağıstanlılar Rusya'yı öz vatanları sanıp, onun şan ve şerefi için fedakarlıklar gösterebildiklerini defalarca ispat ettiler. Kafkas Dağıstanlıları Rusya'yı seviyorlar, onu büyük ve kuvvetli hükümet sanıyorlar ve her bir Rus gibi hukuklu grajdan bulurğa tililer (vatandaş olmayı talep ediyorlar)” (İsimsiz, 1908: 4).

Misyoner Bagin, söz konusu haber üzerinden yaptığı değerlendirmesinde, derginin Müslüman Tatarlar için çıkarılacağını fakat Rus dilinde olmasının şaşırtıcı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu durum, Tatarların, Rus kamuoyuna hitap etmeleri, onlar arasında kendilerinden söz edilmesini sağlamaları için yapılan bir girişimdi. Zira, sadece Tatarca basın üzerinden ihtiyaçlarını ortaya koymak, Ruslar arasında var olabilmek mümkün değildi (Bagin, 1913: 29).

Misyoner Bagin, çalışmasının son kısmında, özel olarak bir misyonerlik dergisinin çıkarılması gerektiğini gündeme getirmektedir. Ona göre söz konusu dergi Kazan İlahiyat Akademisi'nin kontrolü altında olmalıydı. Zira burada misyonerlik konusunda deneyimli bir ekip bulunuyordu ve derginin yönetilmesi için gerekli insan kaynağına sahipti. Böylece İslam'ın öğrenilmesinin yanı sıra, Tatar matbuatı da yakından takip edilebilir, onların ve diğer gayri Rusların sorun ve problemleri incelenebilirdi. Ayrıca dergide misyonerlik faaliyetlerinin geliştirilmesine dair yazıların yanı sıra gayri Rusların misyonerlik faaliyetleri de izlenebilecekti. Gayri Ruslar arasındaki olumlu ve olumsuz gelişmeler hakkında bilgi edinilecek ve bu, gayri Rusların aydınlatılması yolunda büyük yarar sağlayacaktı. Bagin derginin adını da “Volga Gayri Rus Bölgesi” olarak önermekteydi (Bagin, 1913: 30-31).

Sonuç

Bir misyoner olarak Sergey Afanaseviç Bagin'in çalışmasını, Rus idaresinin gayri Ruslar hakkındaki kanaatini ortaya koyan bir incelemedir şeklinde tanımlamak mümkün değildir. Bununla birlikte, özel olarak İdil-Ural toplumu hakkındaki görüşleri, en azından misyonerlik faaliyetlerini yürüten kadroların yirminci yüzyıl başlarında Tatarlar arasında cereyan eden bazı gelişmeleri nasıl değerlendirdikleri hakkında ip uçları vermektedir. Zaten, çalışmayı değerli kılan nokta da burasıdır. Her şeyden önce ifade etmek gerekir ki, 1905 Rus Devrimi ve 17 Ekim Manifestosu, İdil-Ural toplumunun siyasi ve kültürel alanda canlanmasına vesile olan önemli bir gelişmedir. Bu gelişme sadece söz konusu alanlarda etkili olmakla sınırlı kalmamış, Bagin'in çalışmasının işaret ettiği şekilde dinî alanda da hukuki taleplerin Rus idaresine yöneltilmesinde temel faktörlerden birisine dönüşmüştür. Bununla birlikte Bagin'in, gelişmeleri Tatarların akraba toplulukları arasında İslam'ı yaymak amacıyla kullandıklarına dair iddialarının, kuvvetli argümanlar olmadığını belirtmek gerekmektedir. Zira,

yüzyıllardır Hristiyanlaştırma ve Ruslaştırma faaliyetleri altında ezilen bir toplumda, dinî alanda ortaya konulan özgürlük taleplerini misyonerlik çerçevesinde yorumlamak iddialarla örtüşmemektedir.

Bagin'in çalışmasında dikkat çeken bir diğer nokta ise 1905 Devrimi sonrasında İdil-Ural Tatarları arasında matbuat alanında görülen gelişmelerin, misyonerlik faaliyetlerini yürüten kadrolar tarafından da yakından takip edildiğidir. Bagin'in bu konudaki uyarılarından anlaşıldığı üzere, matbuat sahasındaki gelişmeler, Tatarların hem Müslüman çevrelerde hem de Gayri Ruslar arasında etkin olduklarını, olmaya çalıştıklarını işaret etmektedir. Bagin tarafından, İdil-Ural yayınlarında çıkan incelemelere yönelik yapılan uyarılar bu konuda bir delil olarak görülebilir. Bununla birlikte söz konusu uyarıların, bir misyonerin kişisel düşünceleri olduğunu ve genel durumu ifade eden tespitler olmadığını belirtmek gerekmektedir.

Çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç da Tatar süreli yayınlarından ve bazı Tatarca yazılan (bazen Arap bazen de Kiril harfleri kullanılmıştır) risalelerin tercümelerinin verilmesi ve içeriği göz önünde bulundurularak Rus idaresine Tatarlar konusunda uyarıların yapılması, önemli bir noktaya işaret etmektedir. Zira söz konusu metinlerde Çarlık idaresinin politikalarına karşı bir duruş sergilendiği görülmektedir. Bu doğrudan 1905 Rus Devrimi'nin Tatarlar üzerindeki etkisini göstermekte ve Rus imparatorluğunun eleştirilmesi söz konusu olmaktadır. Diğer taraftan özellikle "İslam İnancı" adlı broşür üzerinden verilen örnekle, misyoner Bagin'in bir genellemeye gittiğinden bahsetmek bir dereceye kadar mümkündür. Söz konu broşürün Kiril harfleri ile Tatarca yazılması, içerisinde Hristiyanlaştırılmış Tatarların İslam'a davet edilmesi, Bagin tarafından Tatarların misyonerlik faaliyetleri olarak değerlendirilmiştir. Halbuki burada, 17 Ekim Manifestosundan kaynaklı olarak elde edilen haklar üzerinden, önceden Müslüman olan fakat zorla dinleri değiştirilen halklara "din ve vicdan özgürlüğünün" hatırlatılması yatmaktadır.

Son olarak, Bagin'in bu küçük çalışmasında dikkat çeken bir husus da Tatarlar arasında var olan iki gruba temas edilmiş olunmasıdır. Bunlar, siyasi, sosyal ve kültürel olarak toplumu yönlendiren Ceditçiler ve Kadimcilerdir. Çalışmada, Ceditçilerin modern eğitim talepleriyle ortaya çıkışları, geleneksel düşünceye karşı duruşları belirtilirken, Kadimciler tam aksi şekilde tanımlanmış, yaptıkları çalışmalarla mutaassıplığa neden oldukları gibi toplumun Rus idaresine bakışına da yön vermektedirler. Bu değerlendirme, Ceditçi ve Kadimci anlayışın keskin ayrılığına bir kez daha işaret etmekle birlikte Bagin'in söz konusu gruplardan Ceditçileri tehlikeli olarak nitelendirmesi, misyoner anlayışın iki taraftan hangisini tercih edeceği konusuna açıklık getirmektedir.

Kaynakça

- Alp, Alper. (2016). İdil-Ural Bölgesinde Ruslaştırma Siyasetine Misyonerlerin Katkılarına Bir Örnek Olarak Mihail Aleksandroviç Maşanov'un Çalışmaları. Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştay II Bildiri Kitabı, (Bülent Bayram, Ed.) içinde (ss 215-228). Kırklareli.
- Bagin, S. (1909). Propaganda İslama Putem Peçati, Kazan: Tsentralnaya Tipografiya.
- İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 2: Fikrî Eserleri. (2015). (Yavuz Akpınar, Haz.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Lipakov, E. V. Pravoslavnii Sobesednik, Tatarskaya Entsiklopediya, <https://tatarica.org/ru/razdely/sredstva-massovoj-informacii/periodicheskie-izdaniya/pravoslavnyj-sobesednik> adresinden erişildi.
- Maksudof, Ahmed Hadi. (1906). Devlet Duması. Kazan: İ. N. Haritova Tipografyası.
- Özsoy, Emre. (2023). Stalin'in Darağacında Bir Tatar Aydınının Portresi: Muhammed Fatih Kerimî ve Ceditçilik Hareketi. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Rorlich, Azade Ayşe. Volga Tatarları. (Mehmet Süreyya Er, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Rusya’da İnarodis Mektepleri. (1908). (F.K., Çev.). Şura, 7, 202-205.

Rusya’da İnarodis Mektepleri. (1908). (F. K., Çev.). Şura, 10, 306-309.

Velidof, C. (1914). İsmail Bey Gaspıralı I. Vakit 1584, 1-2.

Сергей Сергей Афанасьевич Багин 1869 - после1929 <https://stihi.ru/2018/04/22/7799> adresinden erişildi.

“DUL KADININ OĞLU” ADLI MASALDA GÖRÜLEN ANNE TİPLERİ¹

The Mother Types Seen in The Fairy Tale Called “The Widow's Son”

Esmâ ŞİMŞEK

Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elazığ / Türkiye, esimsek@firat.edu.tr

Sevim ÇİFTÇİ

Öğr. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Rektörlük, Çankırı / Türkiye, sevimciftci@karatekin.edu.tr

Özet

Genellikle olağanüstü zaman, mekân ve şahıs kadrosu içerisinde cereyan eden olayları anlatan, anlatıldığı yerin özelliklerini bünyesinde taşıyan, hayali olmasına rağmen gerçek hayatla yakından ilgili olan ve dinleyiciler üzerinde inandırıcı etkiler bırakan masallar, halk edebiyatı anlatı türleri arasında önemli bir yere sahiptir. Masallar, dinleyiciyi bir taraftan eğlendirirken diğer taraftan da başka bir âleme götürüp eğiten, öğreten, düşündüren ve çeşitli mesajlar veren bir yapıya sahiptir.

Sözlü kültürün ürünü olan masallar, anlatıldığı toplumun inanışlarını, gelenek ve göreneklerini, yaşam biçimlerini kısaca kültürel değerlerinin tamamını içine alarak çeşitlenmiş ve her çeşitlenmede yeniden hayat bulmuştur. Basit bir olaylar dizisinden ibaret olmayan masalarda birçok mesaj, birtakım semboller yoluyla örüntülenmiştir. Sembol ve motif yönünden oldukça zengin olan masalarda “anne” tipinin de olumlu ve olumsuz özellikleriyle yer aldığı görülmektedir. Anne; besleyen, koruyan, seven, yol gösteren, cezalandıran ve yok eden yönleriyle birçok masalda yer alır. Anne, bütün bu özellikleriyle hemen hemen her masalda açık veya örtük bir şekilde görülmekte ve çoğu zaman masalların gidişatına yön veren hâkim unsur olarak kendine yer bulmaktadır.

Bu çalışmada, Elazığ’da derlenen ve Türk dünyasında da varyantları bulunan “Dul Kadının Oğlu” adlı masalda geçen ve olaylara yön veren anne tipleri, annenin masal mekânındaki yeri ve önemi tespit edilip belirlenen tipler sembolik ve psikolojik açıdan değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Masal, tip, anne.

Abstract

Fairy tales, which usually narrate the events that take place within the extraordinary time, place and personal staff, which contain the characteristics of the place where they are told, which are closely related to real life despite being imaginary and which leave convincing effects on the listeners, have an important place among the narrative genres of folk literature. Fairy tales have a structure that not only entertains the listener but also takes them to another world, educates them, makes them think and gives various messages.

Fairy tales, which are the product of oral culture, have diversified by including the beliefs, traditions and customs, life styles of the society they are told, in short, all of their cultural values, and have been revived in every diversification. In fairy tales, which do not consist of a simple series of events, many messages are patterned through some symbols. It is seen that the "mother" type is also included with its positive and negative characteristics in the tales, which are very rich in terms of symbols and motifs. Mother; It is featured in many

¹ Bu bildiri Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan “Türk Halk Edebiyatında Anne Motifi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

tales with its nurturing, protecting, loving, guiding, punishing and destroying aspects. With all these features, the mother is seen explicitly or implicitly in almost every fairy tale and often finds its place as the dominant element that directs the course of fairy tales.

In this paper, the mother types that are mentioned and direct the events in the tale called "The Widow's Son", which was compiled from Elazığ and has variants in the Turkish world the place and importance of the mother in the fairy tale setting are determined and the types are determined, symbolically and psychologically, will be evaluated from this perspective.

Keywords: Fairy tale, type, mother.

Giriş

Halk edebiyatının en zengin ve üzerinde en çok çalışılan türlerinden biri olan masallar, yapı ve içerik bakımından zengin bir varlık göstermektedir. Sözlü kültür ortamında oluşturulan ve halk anlatılarının önemli bir kolunu teşkil eden masallar birçok araştırmacı tarafından tanımlanmaya çalışılmıştır:

Şükrü Elçin masalı“ *Bilinmeyen bir yerde, bilinmeyen şahıslara ve varlıklara ait hadiselerin macerası, hikâyesi.*” (1981: 386) şeklinde tanımlamıştır. Saim Sakaoğlu masalı “*Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür.*” (1999: 2) diye tanımlarken, Esmâ Şimşek “*Genellikle özel kişiler tarafından, kendine mahsus (olağanüstü) zaman, mekân ve şahıs kadrosu içerisinde, yaşanan hayat ile hayal edilen hayatın sistemli bir şekilde ifade edildiği; klişe sözlerle başlayıp, yine klişe sözlerle biten hayal mahsulü sözlü anlatım türüdür.*” (2001: 3) şeklinde tanımlamıştır. Ali Berat Alptekin “*Masal, nesirle söylenmiş ve dinleyicileri inandırmak gibi bir iddiası olmayan, tamamı ile hayal mahsulü olan mensur bir türdür.*” (2002: XI) der. Umay Günay ise masalı“ *Asırların birikmiş irfanını ve belirli bir hayat düzenini yaşamak zorunda olduklarımızla yaşamak istediklerimizi bir arada kendisine has bir atmosfer ve üslupla kendi mantık silsilesi içinde geleneksel motiflerle anlatan türdür.*” (1992: 321) şeklinde tanımlamıştır.

Genellikle nesir şeklinde olan masalarda zaman zaman manzum kısımları da görmek mümkündür. Halkın anlayabileceği sade bir dille aktarılan masallar bu özelliği sayesinde geniş halk kitlelerine ulaşabilmiştir. Belirli yerlerinde kalıplaşmış ifadeleri barındıran bu anlatı türü, destan ve halk hikâyelerine göre daha kısadır. İçinde tesadüfi hiçbir unsuru barındırmayan masallar, zamanla hem anlatıcının hayal dünyasından hem de anlatıldığı coğrafyanın gelenek, görenek, kültür ve inanışından etkilenerek çeşitlenmeye, varyantlaşmaya uğramıştır. Bu çeşitlilik masalların her anlatılışında yeniden hayat bulmasına katkı sağlamıştır. Öyle ki aynı anlatıcının her anlatışında farklı özellikler sergileyebildiği gibi anlatıldığı yer değişikçe de bünyesine farklı unsurları alarak canlılığını kaybetmeden anlatı dünyasında varlığını sürdürmüştür.

Masallar daha çok hayal dünyasının ürünleri olarak tanımlansa da bir milletin kolektif (ortak) bilincini yansıtan masalarda rasyonelitenin varlığı da görmezden gelinemez. “*Dünün imkânsızını bugün mümkün kılan insanoğlu, olağanüstü masallarından acaba hangisini rasyonaliteye aykırı bulacaktır? Uçan halıyı ya da uçan atı mı, uzaklardakiyle anında haberleşmeyi sağlayan sihirli kılı veya sihirli aynayı mı; yoksa kahramanı aydınlık dünyaya çıkaran dev kuşu mu? Hem de uçağa binip, telefonla konuşup, televizyon seyrederken...*” (Sarı – Ercan, 2008: 24).

Anlaşılabacağı üzere masallara sadece hayal ürünü olarak bakıp masalarda yer alan kişileri ise “hayale mahsus” olmakla baş başa bırakıp gerçek hayattan dışlamak, bizi masallardan uzaklaştırır. Zira masal ne sadece hayalleri ne de gerçekleri ihtiva eder. Hem gerçeği hem de hayali aynı potada eritebilen masallar, bu yönüyle insanla benzerlik gösterir. Nitekim nasıl ki her insan ayrı bir dünya ise her masal

da ayrı bir gerçek dünyanın gölgesi, masalın kahramanları ise gerçek dünyanın oyuncularındır. Masalın iletmek istediği mesajı anlayabilmek, her biri ayrı bir gerçeği temsil eden masal kahramanlarını ve onların psikolojik yapılarını detaylı bir şekilde incelemeyi gerektirir (Çiftçi, 2021: 48).

Gelenek, görenek ve inanış yönünden ait olduğu toplumu temsil eden masallar, kültürümüz açısından da oldukça önemlidir. Milletlerin ilerleyebilmesi için geçmişini iyi tanıyıp iyi irdeleyebilmesi gerekir. Bunun en sağlam yolu ise üzerinde hâlâ geçmişin dumanı tüten halk anlatılarını derinlemesine incelemektir. Bu nedenle geçmişin kodlarını barındıran masallar incelenirken hiçbir ayrıntı gözden kaçırılmamalı, masaldaki olaylar ve durumlar tesadüfe bağlanmamalıdır. Masallar incelenirken masal-sembol ilişkisi göz önüne alınıp derin bir okuma ile masalın arka planındaki anlam tespit edilmeye çalışılmalıdır.

Sembol, bir hareketin bir durumun veya bir şeyin arkasındaki gizli anlamdır. Rene Wellek ve Austin Warren'in Ömer Faruk Huyugüzel tarafından çevrilen çalışmalarında "imaj, istiare, sembol ve mit" terimlerinin anlam bakımından birbirleri ile birleştiği ve açıkça aynı ilgi alanına işaret ettiğine değinmiş, sembolün bizi başka bir nesneye götüren fakat bir canlandırma, gösterme olarak kendi başına dikkat isteyen bir nesne olduğunu ileri sürmüştür (2001:160-169). Mehmet Ateş'e göre basit bir sembolik işaret bile son derece geniş bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle onu bir teorinin içine sıkıştırmak veya kısaca bir tarifini yapabilmek olanaksız görülmektedir (2001: 17-20). "*Semboller, temsil nesnelerin hakikat âlemindeki gerçek şekillerini yansıtır. Nesnelerin hakiki şekillerinin sembollerdeki bu görüntüleri bizim 'düz bir aynaya yansıyan üç boyutlu çehremizin görüntüsü' ise ve nasıl kelimeler 'ilahi âlemdeki kavramsal hakikatlerin zahirde anlaşılabilmelerini sağlayan görüntüler' ise semboller de aynı şekilde temsil ettikleri nesnelerin hakikatlerinin eser üzerindeki yansımaları veya gölgeleridirler.*" (Livingston, 1998:115).

Çocuğun anne ile olan ilişkisi, daha dünyaya gelmeden anne rahminde başlar. Anne karnındayken başlayan bu ilişki, annenin seçimleri ile çocuğu şekillendirmeye başlar. Huzursuz bir hamilelik dönemi geçiren annenin çocuğunun aksisi, mutsuz; mutlu bir hamilelik dönemi geçiren annenin çocuğunun ise mutlu, özgüvenli olduğunu yapılan çalışmalar ortaya koymuştur. Hayata gözlerimizi açtığımızda da ilişki kurduğumuz ilk varlık annedir. Çocuğun ilk göz teması yine annesi ile olur. Sevilen bir çocuğun annesinin gözünde bulunduğu bu ilk sevgi hayat boyu onu her merhalede takip edecek, yalnız bırakmayacaktır.

Gerçek hayatta görülen bu ilişkinin izlerine aslında hayatın bir izdüşümü olan masallarda da rastlamak hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Daha çok kadınların hükümrân olduğu masal dünyasında anneler, bu dünyanın her karışında karşımıza çıkmakta ve gerçek hayatta olduğu gibi çocuğun dünyasında dokunulmaz bir tahtta oturmaktadır. Çocuğunun gözünde hiçbir anne çaresiz veya güçsüz değildir. Annesini sürekli bir üretme ve mücadelenin merkezinde gören çocuklar için anne; yenilmez bir savaşçı ve yıkılmaz bir kalenin sultanıdır. Hangi şartlarda olursa olsun anne dik durmak ve etrafını güzelleştirmek durumundadır. İşte bu yıkılmaz kalenin sultanı olan annelerin masal dünyasında da bazen baştan sona hükümdar olduğu yahut bir gölge gibi masal mekânında gizlenerek örtük bir şekilde masal mekânına yön verdiği görülmektedir.

İncelemeye esas aldığımız bir Elazığ masalı olan "Dul Kadının Oğlu" adlı masalda bir annenin masalın başından sonuna kadar nasıl bir güce sahip olduğunu kahramanın annesi ve masal mekânına dâhil olup ileriki safhalarda anne olacak padişahın kızı nezdinde incelemeye çalışacağız. Masalda görülen annenin temsil ettiği tipler sembolik ve psikolojik açıdan incelenerek annenin masal mekânındaki önemi göz önüne çıkarılacaktır.

1. Masalda Görülen Anne Tipleri

Masallarda en sık görülen tiplerden biri de annedir. Hemen hemen her masalda karşılaştığımız anneler masallarda hem iyi hem kötü özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Masallarda genellikle merhametin, sabrın, vefanın, cesaretin, aklın sembolü olan anneler çok az da olsa zaman zaman kötü özellikleriyle karşımıza çıkmaktadır. Elazığ'dan derlenmiş olan “Dul Kadının Oğlu” adlı masalda yer alan annelerin temsil ettiği tipleri şu şekilde inceleyebiliriz:

1.1. Dul / Yalnız Anne

Bir kadının anne olduktan sonra tek amacı ya da ayakta durma gayesi çocuğudur. Anne olduktan sonra bir kadının -bu en güçsüz, en zayıf kadın da olsa - gücünün arttığına ve hayatla olan mücadelesinde âdeta kahramanlaştığına gerçek hayatta sıkça rastlamaktayız. Bu durum, gerçek hayatın bir aynası olan masal dünyasında da geçerliliğini korumaktadır

Daha masal başında kadının “dul” olarak tanımlanması, bu amansız mücadelenin masalın sonuna kadar devam edeceğinin bir işaretidir. Masalın asıl kahramanı her ne kadar bir erkek olsa da asıl ve gizli kahramanın anne olduğu apaçık ortadadır. Zira masala adını veren kahraman kadının (annenin) kendisidir. Masalın adında doğrudan çocuğun/erkeğin adı verilmez, onun adı “dul kadının oğlu” dur. Bir erkeğe/eşe dayanmadan masal mekânında yer alan bu kadının “dul” olarak verilmesi erkek egemen bir yaşamın duvarlarının yıkılmasının sembolünden başka bir şey değildir.

“Bir dul kadının oğlu varmış. Dul kadının çocuğu ormana gidiyor, ne yapsın zavallı biraz odun toplayıp getiriyor.” (Günay, 1975: 350).

Anneler eşleri yanında olsalar dahi çocuğun bakımı ve eğitimi hususunda her zaman birincil varlıklardır. Başka bir deyişle eşleri olsa da aslında büyük oranda yalnızlardır. Baba figürü, çocuk için elbette ki çok önemlidir ancak çocuğun asıl eğitmeni ve yol göstericisi kadındır. Bu durum masalda annenin “dul” olarak verilmesi ile anlatılmaya çalışılmış ve kadın yani anne, tek olarak ön plana çıkarılmak istenmiştir. Annelerin çocuk yetiştirirken daha çok yalnız mücadele verdiğine “Menim Payımı Ağlasın” adlı Nasreddin Hoca fıkrasında da rastlamaktayız: Gece çocuk ağlayınca hocanın karısı, hocayı uykudan uyandırır. Çocuğa ortak olduklarını, çocuğun yarısının kendininse yarısının da onun olduğunu söyleyip çocuğu bu kez de hocanın avutmasını ister. Hoca, yorganı başına çeker ve karısına sen kendi payını uyut, senin işin yoktur, benim hakkımı ağlasın, diye cevap verir (Tahmasib, 2004: 169-170). Fıkırada annelerin çocuğun yetiştirilmesinde daha çok yalnız başına kaldıkları ve annelerin bu görevi yalnız tamamladıklarına dikkat çekilmiştir. “Dikkat edilirse Hoca, hanımının sözüne karşı çıkmaz, yani hanımı kadar kendisinin de çocuğa bakmakla yükümlü olduğunu bilir. Ama yorgunluğunu, dışarıda çalıştığını, evdeki işleri de hanımının yapması gerektiğini; ‘senin işin yohdur’ sözleriyle vurgular.” (Şimşek, 2014: 75). Toplumun anneye bakışını da yansıtan fıkıradan hareketle diyebiliriz ki anneler toplumda hangi şartlarda olursa olsun çocuğun yetiştirilmesinde asıl sorumluluk sahibi olan ve genellikle bu sorumluluğu tek başına yüklenen kişilerdir.

Dul kelimesi Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük'te “Eşi ölmüş veya eşinden boşanmış kadın veya erkek” olarak tanımlansa da genellikle kadınla özdeşleştirilmiş ve toplum içinde âdeta kadının bir sıfatı olarak kullanılmıştır. Dul kelimesi ile eşi ölen veya eşinden boşanmış bir birey tanımlansa da bu kelime, arka planında kadının baş başa kaldığı bir yalnızlığı ve ayakta tek başına durabilmesini sezdirir. Bu ifade bir erkeğe bağlanmadan hayatını idame ettiren annelerin gücünü ve aslında dokunulmazlığına da gözler önüne serer.

1.2. Akıllı Anne

Çocuğunu iyi yetiştirmek ve koca dünya ile baş edebilen doğru bir birey olarak hazırlamak bir annenin yegâne amacıdır. Bu nedenle anneler, çocukları için her zaman daha ilerisini düşünüp kendi isteklerinden ziyade aklı ön plana alarak ona göre hareket etmektedirler.

Ormandan odun toplayıp çarşıda satan çocuk bir gün yorulup padişahın sarayının önünde oturunca padişah tarafından fark edilir. Çocuğun durumunu öğrenen padişah çocuğa eşek alması için bir altın verir. Odunu çarşıda satıp öteberi alan çocuk sevinçle eve gider ve annesine durumu anlatır:

“Ana, al sana bir altın. Padişah, kendime bir eşek alayım diye verdi. Odunları üstüne yükle, dedi.”

“Evlâdım, Padişah da sen de sağ olun. Bak çulumuz yok, kabımız yok, eşyamız yok. Bununla öteberi alalım, ne yapalım evlâdım, Allah büyüktür.”

“ Anacağızı böyle deyince çocuk da anacığının hatırını kırmadı. Kalktı gene sabahta, ‘Ya Allah’ dedi, ipini aldı, dağa ormana gitti. Odununu topladı, dönüşte gene Padişahın sarayının önünde oturdu, dinlenmeğe başladı...” (Günay, 1975: 350).

Masalda çocuğun dünyasının tek ve yıkılmaz kalesinin sultanı olan anne, bu çetrefilli ve zorluklarla dolu mekânda “padişah (erkek)” ile karşı karşıya gelir. Bu anne, erkek egemen bir toplumda yaşayan annenin bir padişah da olsa erkeğe karşı pasif düşmeyip dimdik duruşunu simgeler. Anne; bir erkeğin gelebileceği en yüksek makamda olan padişahın bile aklını önemsemez ve padişahın kararlarını, prensiplerini ortadan kaldırmasına izin vermez. Nitekim çocuğunu en iyi tanıyan ve onun için en iyisini bilen kendisidir.

Padişahın bir altın vererek çocuğa eşek almasını söylemesi masum bir öneri gibi görünse de annenin gözünde onu kolaycılığa itip pasifleştirmekten başka bir şey değildir. Tek evladı olmasına rağmen anne; bu pasifleştirmeyi reddeder ve çocuğunun fiziksel ve ruhsal gelişimine katkı sağlayan ormana gidip odun toplama eyleminden ve bu odunu taşıma, zorluklara katlanma hareketinden alıkoyacak kolaycılığı reddeder. Padişahın verdiği altınla bir eşek almaz, gerekli olan “öteberi” yi alır. Gayet önemsiz görülebilecek ve hafifsenebilecek bu “öteberi” aslında çocuğun eğitiminde oldukça önemli bir mesajın simgesidir. Kadın (anne) çocuğuna ilk hayat dersini böylece verir. Anne, çocuğunun işini kolaylaştıracak eşeği almaması ile çocuğuna hayatlarını devam ettirebilmek için gerekli şeylerin kendi rahatından önce geldiğini anlatmaya çalışır. Bu tutum “Emeksiz yemek olmaz.” atasözünün gizli bir ifadesi gibidir.

Dul kadının haricinde masalda akıyla öne çıkan kadınlardan bir diğeri de masalın erkek kahramanının evlendiği padişahın kızıdır. Masalın başında “dul kadın” ile başlayan bu anne hükümdarlık ve egemenliği, masal mekânına ikinci annenin (padişahın kızı) gelmesiyle daha bir güç kazanır ve kuvvetlenir. Masal mekânına dâhil olan ve “kadının isterse her şeyi yapabileceği” ni söylediği için padişah babası tarafından reddedilen bu ikinci genç anne, oldukça geniş ve ihtişamlı bir mekândan her açıdan yoksul/dar mekâna geldiğinde bile tökezlemez. Zira o içinde bulunulan mekânın ancak bir kadın tarafından güzelleştirileceğini bilen, aklını kullanan, ayakları üzerinde durabilmeyi başarmış, bir erkeğe dayanma ihtiyacı duymayan, kişiliğini tamamlamış bir annedir.

Çocuğun annesi duldur ve yalnızdır, başka bir ifadeyle aklını kullanarak erkeğe sığınma ve onun gücüne dayanma ihtiyacı duymaz. Masala dâhil olan ikinci anne/eş de pasifleştirmek istenilen “padişahın evi” nden kaçır, oldukça fakir bir mekâna dâhil olur. İkinci annenin masal mekânında sınındığı bu ev; onun sonunu belirleyecektir. Toplumda baskın bir güç olan erkek egemenliğine karşı çıkıp her şeyi elinin tersiyle iten bu anne, evlendikten sonra da yalnızdır. Eşini yola gönderir ve bir kez daha bir erkeğe dayanmadan bir kadının özellikle de bir annenin aklını kullanarak ayakta

kalabileceğinin ve bulunduğu ortamdan çok daha güzel imkânlarla ulaşabileceğinin mesajını verir. Bu mesaj masal yoluyla okuyucuya şöyle iletilir:

“Sabah oluyor, narın yarım parçasını götürüyorlar, sarraf bir sürü altın veriyor. Padişahın sarayından daha mükemmel bir saray yaptırıp içine gömüyorlar. Orada bir zaman barınıyorlar.”
(Günay, 1975: 353).

Masal dünyasında sınanan bu iki akıllı anne, bir saray (ev) yaptırarak içine girerler. Bu ev hem onları toplumda baskın bir güç olan erkek egemenliğinin baskılarından koruyacak hem de başarılı ve ayakları yere sağlam basabilen bu iki annenin hayata karşı sığınacakları, güç alacakları bir mekân olacaktır. Bütün kötülük ve tehlikelerden koruyacak olan “ev”, aynı zamanda masal mekânını yöneten bu iki annenin heveslerine, bilinçaltının tehlikelerine karşı onları çevreleyen bir zırh ve savunmanın merkezi olacaktır.

Masal mekânına dâhil olan ikinci annenin (padişahın kızı) bir oğlu olur. Oğlan okula gidip gelirken padişahın yani dedesinin sarayının önünden geçer. Dedesinin çocuğa kanı ısınır ve onu sarayına davet edince çocuk; *“Padişah hazretleri, anneme danışayım sana öyle haber vereyim.”*(Günay, 1975: 353) diye cevap verir.

Çocuğun verdiği bu cevapla masalın başında rastladığımız anne-padişah karşılaşmasının ikincisi gerçekleşir. Eşinin padişaha karşı annesinin sözünü dinlemesine destek veren padişahın kızı, babası tarafından reddedilse de kendi fikirlerinden vazgeçmeyerek padişahın sarayından çıkmış ve onun için benliğini tamamlama yolculuğu masalın başındayken başlamıştır. Çocuğunu kayınvalidesinin yöntemiyle yetiştiren annenin bu çabası meyve vermiş, çocuğu çok küçük bile olsa annesinden aldığı eğitimle “saray” a girmemiş ve böylece padişah farklı bir deyişle erkek egemenliği bir kez daha anne karşısında etkisiz hâle gelmiştir. Saraya girme veya daveti kabul etme; anneyi tanımama onu yok sayma ile eşdeğerdir. Ancak çocuk padişahın bu isteğini aldığı eğitimin de bir sonucu olarak *“Padişah hazretleri, anneme danışayım sana öyle haber vereyim.”* (Günay, 1975: 353) şeklinde kibarca reddeder.

1.3. Otoriter Anne

Her anne çocuğuna karşı sınırsız sevgi ve şefkat besler ancak onu en iyi şekilde yetiştirmek ve hayatın her türlü olumsuzluğuna karşı korumak adına en hoşgörülü annelerin bile bazı konularda katı kuralları koyduğuna ve çocuğu üzerinde az çok otorite kurmaya çalıştığına şahit olmaktayız.

Masalda annenin çocuğunu tek başına yetiştirirken takındığı otoriter tutum, yıkıcı değil yapıcı bir özelliktedir. Çocuğu ikinci kez gören padişah acıyıp çocuğa bir altın daha verir.

“Odununu topladı, dönüşte gene Padişahın sarayının önünde oturdu, dinlenmeğe başladı. Padişah bu çocuğu gördü. Yazığı geldi, çağırdı, dedi ki:

*‘Evladım, ben sana dün bir altın verdim, gidip kendine bir eşek almasını diye, sırtına yazıktır.’
‘Padişah hazretleri, ne yapalım fakirlik, anacağızım, kabımız yoktur, çulumuz yoktur, yatağımız yoktur, onunla alalım dedi. Bende anacağızımın hatırını kırmadım.’*

‘Öyleyse şu altını da al, git kendine bir hayvan al, canına yazıktır.’ dedi.” (Günay, 1975: 350-351).

Masalda akıllı anne çocuğunu yetiştirirken merhametinin yanı sıra otoriter bir tavır takınarak çocuğuna yine eşek aldırılmaz ve bunu söyle açıklar:

“Çok güzel, çok münasip ama evimizin deliği yoktur. Bu bir altınla bir göz ev yaptıralım, altına siper olalım evladım.” (Günay, 1975: 351).

Otoriter bir tavır çizen anne, yine bir erkek hükümdarlığına başkaldırıcısına padişahın düşüncesini reddeder ve çocuğunu geliştirecek olan vasıtasız odun toplama serüveninin devam etmesini sağlar. Orman; bilinç dışının karanlık alanlarını simgeleyen ve yoldan çıkmanın, isteklere, heveslere yenik düşmenin de bir ifadesidir. Anne çocuğunun psikolojik anlamda yoldan çıkmasına, bilinçaltının karanlık ve tehlikeli yollarında yürütmesine göz yumar fakat bu göz yumma bir kontrole tabiidir. Anne, çocuğunun kişiliğini tamamlayıp bir birey olabilmesi için gerekirse hata yapabileceği yolda yürütmesine izin verir hatta o yolda kolaycılık sağlayacak ve çocuğu rahata alıştırıp kişiliğini arama yolunda yarım bırakacak “eşek” alma fikrini ısrarla farklı sebepler sunarak engeller. Masaldaki çocuğun ormana gidip odun toplaması bize Yunus Emre’yi hatırlatır. Nitekim Yunus Emre de nefsinden, dünyevi arzularından vazgeçip olgunluğa erişme yolunda rütbesini, makamını yok edip yıllarca Taptuk Emre’ye odun toplamaya devam etmiştir. Her iki durumda da odun toplama ya da odunun toplandığı yer/ orman; kişiliğin kazanılmasında nefsanî duyguların öldürülüp tam birey olma yolunda kahramana basamak atlatan eşiklerdir.

Masalda anne, her ne kadar çocuğunu ormana götürüp odun toplatsa da nihayetinde çocuğun bilinçaltının karanlık alanlarının da sembolü olan ormanda kaybolmasına izin vermez. Kazanılan altınla bir göz de olsa “ev” yaptırmak ister. Annenin öne çıkardığı “ev” çocuğun kendi kimliğini bulma yolunda dağılmasına, tamamen yoldan çıkmasına engel olup onun tehlikeli dürtü ve isteklerini devşirecek, bir araya getirecek ve onu koruyacak bir iradenin sembolüdür.

Böylece anne çocuğa ikinci hayat dersini ve mesajını verir: Hayatta kişinin korunacağı ve padişah hükmü süreceği tek yer evidir, evlenmek yani ev sahibi olup sorumluluk bilincine sahip olmak her şeyden önemlidir: *“...Ev, insan yaşamında, kazanılmış şeylerin korunmasını sağlar, bunları sürekli kılar. Ev olmasaydı, insan dağılıp giderdi. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı olduğu gibi, yaşamında yaşadığı fırtınalara karşı da ayakta tutar. Aynı zamanda hem beden, hem ruhtur. İnsan varlığının ilk evrenidir. Üstünkörü metafiziklerin öğrettiği gibi, insan ‘dünyanın ortasına bırakılmadan önce’ evin beşiğine yatırılır...” (Bachelard, 1996: 34-35).*

Masalda dikkat çeken bir husus da anne - çocuk ilişkisidir. Bu ilişki *"Gene evladı anasını kıramadı. Sabahtan kalktı, “Ya Allah“ dedi, ipini aldı, ormana düştü.” (Günay, 1975: 351)* ifadesiyle belirtilir. Anne masalda otorite sahibidir ancak bu yıkan/yok eden bir otorite değildir. Hayatın zorluğuna karşı geliştirilen bir direncin ifadesidir. İtaat edilen anne, tavrını değiştirmez ve çocuğun kahraman olma yolundaki macerasına yön verir. Çocuk ve anne arasındaki bu kırılmaz/ zedelenemez güven ve itaat ilişkisi padişah tarafından sorgulanıp zedelenmek istense de annenin iyi ve geliştiren eğitimi sayesinde bu çaba amacına ulaşamaz ve anne kararlarının arkasında dimdik durabilir. Erkek egemen toplumun temsilcisi olan padişahın bu tavrı, masal mekânında ileriki safhalarda anne olacak ve geleceği temsil edecek padişahın kızı tarafından da eleştirilir.

“...Padişah çocuğu tekrar huzuruna çağırttı, kızı da yanında, dedi ki:

‘Sana hayvan alasin diye üç altın verdim, neden yalan söyledin?’

‘Yok, Padişahım, ben yalan söylemem. Sana meseleyi anlattım, ihtiyar anacığım böyle böyle yaptı.’

Padişahın kızı döndü:

‘Baba, evi yapan da kadın, yıkan da kadın.’ dedi” (Günay, 1975: 351).

Padişahın kızı “*Baba evi yapan da yıkan da kadın*” başkaldırısıyla annenin aslında dört duvarı ev yapan asıl kişi olduğunu, ailenin dolayısıyla da toplumun annenin eğitmesi ve yönlendirmesi ile şekillendiğini ifade eder. Annenin sonsuz gücü karşısında masalda padişah “*Padişah hiddetlendi, “sen benim evladım değilsin.” diye kızı erseledi...*” (Günay, 1975: 351) ifadesi ile toplumun otoriter ve akıllı anneye dolayısıyla kadına karşı ön yargısı gözler önüne serilir. Nitekim toplumdaki ataerkil yapının en üst noktasındaki padişah bu gücü reddetme, yok sayma yoluna gider.

“Padişah kızını evlatlıktan reddetti. Kız da çocuğun evine geldi. Tuttular Allah’ın emriyle hocayı çağırdılar, orada bunların nikâhını kıydılar. Padişahın kızını bu çocuğa verdiler...” (Günay, 1975: 351).

Masalda padişahın kızı, babasının masal kahramanı olan çocuğu baskı altına alıp çocuğu annesine olan itaatinden dolayı suçlamasına göz yummaz ve babasına karşı tüm kadınları /anneleri cesurca savunur. Bu çıkış, erkek otoritesine karşı çıkan ve bu bağımlı kılan otoriteden kurtulmak isteyen bir kadının başkaldırısıdır: “*Kendi zayıflığımıza ve duyarlılığımıza ne ölçüde katkıda bulunduğumuzu, gerçekte ruhsal bağımlılığımızı nasıl besleyip savunduğumuzu görmeye başlayınca yavaş yavaş kendimizi daha güçlü hissetmeye de başlarız. Kendi çatışmalarımızla yüzleşip kendi çözümlerimizi aradıkça, daha çok iç özgürlük ve güç kazanırız. Ağırlik merkezinin başkasından öze yönelik belirleyici kayma göstermesi, kendi sorunlarımızın sorumluluğunu aldığımız zaman başlar.*” (Dowling, 1995: 248).

Çokça rastlanan baba-kız arasındaki bu çatışmaya “Padişahın Gızıyla Çoban” adlı masalda da rastlamaktayız. Masalda padişah, kızını çobana vermez ancak padişahın kızıyla çoban evlenirler. Kadın evini çekip çevirir ve babasına bir insanlık dersi verir. Masalın sonunda padişah, kızının kocasını vezir yapar (Şen, 2004: 90).

Masalın kahramanı olan oğlanın annesinin pasifleştirmeyen bir otorite sahibi olduğunu ve bu yönüyle padişahın kızına da örnek olduğunu görmekteyiz. Annenin gelini tarafından saygı gösterilen ve değer verilen bir karakter olması aynı zamanda gelin- kaynana arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğinin bir mesajıdır. Toplumun gelenek, görenek örf ve âdetlerinin yaşatılmasında çok büyük önemi olan büyüklerimize nasıl davranılması gerektiği, masalın ilerleyen safhalarında anne olacak padişahın kızı şahsında okuyucuya iletilerek ikinci kuşak anneler de masal yoluyla eğitilir:

Padişahın kızı sordu:

“Anacığım, yanında para mara yok mu?”

“On beş kuruşum var.”

“Bu on beş kuruşla bir kilo yün aldır anacığım.” (Günay, 1975: 351).

Masalda padişah, annenin/kadının evi yapan ve yıkan ve yegâne güce sahip olduğunu söyleyen kızını evlatlıktan reddeder. Annesine itaat eden oğlanın peşinden giden kız, onunla evlenir ve masala yön veren annenin tarafına geçip onunla işbirliği içine girerek kendini tamamlama yolundaki macerasına başlar. Masalın bu ikinci annesinin yaptığı ilk iş aklını ve cesaretini kullanıp hayata tutunabilmesi adına kendi ayakları üzerinde durup üretmeye başlamasıdır. Bu üretimde padişahın kızı kaynanasıyla birlikte hareket eder çünkü tecrübeli ve görmüş geçirmiş bir annenin aklıyla gelecek kuşağın temsilcisi olan şahsının güçlerini birleştirdiğinde her türlü zorluğu aşabileceklerinin farkındadır:

Ana, oğlunu yolladı bir kilo yün aldırdı. Padişahın kızıyla beraber yünü eğirdiler. Padişahın kızı da hünerliymiş, bu yünden seccade yaptı, dedi ki:

“Kocacığım, bunu şu köşe başındaki Yahudiye götür, bir sarı altına sat, noksanına verme.”

Çocuk, seccadeyi bir sarı altına sattı, dönerken baktı bir adam, bir altına bir söz satıyor. Götürdü bir altını verdi, sözü sordu, adam da dedi ki:

"Gönül kimi severse güzel odur."

Altın da gitti, çocuk pişman. Anasının yanına gitti, padişahın kızı sordu:

"Altın nerede?" "Hal-i keyfiyet böyle."

İhtiyar kadın hiddetlendi, çocuğa bir tokat vurdu." (Günay, 2011: 351-352).

Altını bir söz karşılığında veren çocuğun pişman olup annesinin yanına gitmesi dikkat çekicidir. Anne her ne kadar çocuğu üzerinde sınırlı bir otorite kursa da onun pasifleşmesine/ işlevsizleşmesine kendi otoritesi altında ezilip kişilik gösteremeyen birey olmasına gönlü razı olmaz. Annenin temkinli yaklaşımına karşın çocuğun bilinçaltında o, koruyup kollayan anne olarak yer etmiştir. Bu anne aslında her erkeğin içinde bir yerlerde yaşayan "anima"nın ifadesidir. *"Erkeğin bir kadınla ilk ve en önemli deneyimi annesidir ve bu kendisini biçimlendirmede ve etkilemede en güçlü deneyimdir. Kendilerini annelerinin büyüleyici etkisinden kurtarmayı sonuna değin başaramayan erkekler vardır. Fakat çocuğun bu deneyiminin önemli bir özel karakteri de şudur ki, önemli olan yalnızca annenin nasıl davrandığı değil, çocuğun annesinin davranışını nasıl hissettiğidir. Her çocukta bulunan anne imajı, annenin doğru bir portresi değil, bir kadın imajı yaratmada doğuştan var olan kapasitenin yani "anima"nın ortaya çıkardığı ve renklendirdiği, bir portredir."* (Fordham, 2003: 66).

Yüce Allah'ın Cemal ve Celal sıfatlarını en güzel şekilde yansıtan kutsal varlık annedir. Her ne olursa olsun çocuğunun iyiliğini isteyen bu yüce anneler, gerektiğinde çocuklarını doğruya yöneltmek için çocuk üzerinde otorite kurup onları doğru yoldan çıkmamaları yolunda uyarırlar. Masalda kazandığı altını bir söz karşılığında veren çocuğun annesi çocuğuna bir tokat atar. Bu tokat aslında çocuğa farkındalık kazandırmak adına yapılan bir uyarıdır. Nitekim masalın ilerleyen bölümlerinde çocuk ikinci ve üçüncü kez altınlarını bir söz karşılığında verse de annesinden bir tepki görmez. Annesi ilk hatasında çocuğunu "tokat" ile uyarılmış ancak tercihleri konusunda çocuğu üzerinde daha sonraları ezici bir baskı kurmamıştır. Çocuk, annesinin büyüleyici etkisi altında kalmayıp kendi tercihlerinde ısrar etmiş ve bağımsız bir birey olmayı başarmıştır.

1.4. İnançlı / İtikatlı Anne

Gerçek hayatta olduğu gibi masallarda da binbir zorlukla karşılaşan anneler pes etmez, zorlu koşullara teslim olmazlar. Bu gücü annelik içgüdülerinin yanı sıra sağlam inançlarından alan anneler, isyan etmez ve yaşanan zorluklarda bir hayır arama ve sonucun hayırla sonuçlanacağı noktasında bir zayıflık göstermezler. Annelerin gücüne güç katan inanca masalda da şahit olmaktayız. Var olma mücadelesi veren ve toplumun erkek egemenliğine baş eğmeyip aklı ve namusuyla ayakta durabileceklerine inanan kaynana ve gelinin mücadelelerine "seccade" yaparak başlamaları bunun en güzel örneğidir:

Ana, oğlunu yolladı bir kilo yün aldırdı. Padişahın kızıyla beraber yünü eğirdiler. Padişahın kızı da hünerliymiş, bu yünden seccade yaptı, dedi ki:

"Kocacığım, bunu şu köşe başındaki Yahudi'ye götür, bir sarı altına sat, noksanına verme." (Günay, 1975: 351).

Masalda çocuğu üç kez elindeki altını bir söz karşılığında verince maddi açıdan zor bir duruma düşen anne bu durum karşısında paniklemeden oğlunu inanç yönünden de eğitmeye devam eder:

Üç altın gitti, üç söz aldı. Kapandılar kaldılar. Bunların evinin altında büyük bir tarla vardı. Bir büyük bezirgân gelip oraya konakladı. İhtiyar kadın dedi ki:

“Yavrum haydi git, o bezirgâna hizmet et. Birkaç kuruş verir barınırız... Hele dur bakalım Cenabı Allah ne yazdı.” (Günay, 1975: 352).

Çıkılan yolda aklını ve cesaretini kendine kalkan yapan annelerin sırtlarını sağlam bir inanca yaslayarak karamsarlığa düşmediklerine, yeni çıkış yolları arayıp var olma mücadelelerini hız kesmeden sürdürdüklerine şahit olmaktadır.

1.5. Yönlendiren / Çocuğunun Kişilik Kazanmasına Yardımcı Olan Anne

Çocuğun eğitiminde en önemli rol model annedir. Anne çocuğu baskı altına alıp ezdiği takdirde pasif, ayakları üzerinde duramayan bağımlı kişilikler yetiştirecektir. Annenin aşırı rahat olduğu durumlarda ise çocuk; sorumluluklarının farkına varamayacak, dayanıp güç aldığı anne ve babanın desteklerinin veya varlıklarının ortadan kalktığı durumlarda yolunu bulamayıp hayatın zorlu basamaklarını tırmanamayacak, hayat boyu başarısız olacakları bir serüvenin etkisiz figüranları olarak yola devam edeceklerdir.

Evveliyatı konargöçerliğe dayanan Türk toplumunun o zorlu koşullarında bile Türk kadınları ve esasında Türk anneleri pasif, bağımlı özellikler sergilememiştir. Bazen tek başına bazen de eşinin yanında yer alarak toplumun temelini oluşturan aile yapısının sağlamlaştırılmasında büyük rol oynamışlardır. Türk toplumunun kodlarını, şifrelerini içeren masalarda da annelerin büyük bir kısmının asırlar öncesi görülen özelliklerini yitirmediklerine şahit olmaktadır.

Çocuğunun üç kez “altın”ı bir söz karşılığı vermesi sonucu zora düşen, bütün ailenin geçiminden sorumlu olan anne; karamsarlığa kapılmaksızın oğlunu çalışması için evinin yakınlarındaki tarlada konaklayan bezirgânın yanına yollar. Anne, tökezleyen çocuğunun hatasını görünce onu kanatlarının altına alıp bir daha hata yapmaması için bir çembere hapsetmez. Aksine türlü zorluklarla büyütüp hayatını adadığı çocuğunu pes etmeden kahraman olma yolundaki yeni maceraların içine atar:

“Yavrum haydi git, o bezirgâna hizmet et. Birkaç kuruş verir barınırız...” (Günay, 1975: 352).

Ev; insanın hayata açılan kapısıdır. Anne oğlunu ikinci maceranın içine attığında evinin yakınındaki bezirgânın yanına yollar. Bu “evin yakınındaki” ifadesi annenin çocuğunu hem koruyup örtük bir şekilde kollamasının hem de bir birey olarak ayakta kalabilmesi için evden uzaklaştırmasının güzel bir ispatıdır.

Masaldaki çocuğun kahramanlık macerasında danışılan, yol gösteren “bilge” rolünü anne üstlenmiştir. Bezirgân yanına gelen çocuktan kendisiyle birlikte yolculuğa çıkmasını isteyince çocuk, annesine danışmak ister:

“Hele gideyim ihtiyar anama danışayım, git derse gelirim.”

“Bu çocuk anasından müsaade aldı, bezirgân başıyla beraber koydu gitti. Az gitti, çok gitti, dere tepe düz gitti, Bir de arkasına baktı ki bir çuvaldız yol gitmişler.” (Günay, 1975: 352).

Anne- çocuk arasındaki bu ilişki, anneye bağımlı ayakları üzerinde duramayan çocuğun psikolojisinden farklıdır. Çocuk çıkacağı yolda kararlı ve isteklidir. Anne otorite sahibi olarak görülse de bu otorite çocuğun üzerinde pasifleştiren, harekettten alıkoyan bir baskı şeklinde değildir. Bu danışma Türk toplumunda oldukça önemli ve kutsal bir yere oturtulan annenin gönlünü alma, onun

duası ve iyi dileklerinden mahrum olmama adına yapılan saygı ve itaatin bir sonucu olarak yorumlanabilir.

Dul kadının oğlunun çıktığı yol, zorluklarla ve sınavlarla doludur. Masal kahramanlarının erginleşme ve tam bir birey olabilme yolunda sayısız sınavlardan geçirilip nefsanî duygu ve arzularından tamamen arındırıldıktan, heves ve isteklerinden sıyrılıp akli merkeze alan bireyler olduktan sonra rahata ulaştıklarına şahit olmaktayız. Masalımızda da bezirgânla yola çıkan çocuk, hayvanları sulamak için gerekli olan suyu çıkarmak amacıyla bir kuyuya indirilir. Kovaları doldurup tam kuyudan çıkacağı sırada kuyunun ağzından bir Arap çıkararak çocuğu içeri çeker ve çocuğa oradaki Dünya Güzeli ile bir kurbağayı gösterip hangisinin güzel olduğunu sorunca çocuk, bir altın karşılığında aldığı sözü hatırlar ve “*Gönül kimi severse güzel odur*” der (Günay, 1975: 352). Çocuğun cevabı üzerine Arap, çocuğunun beline vurup iki nar çıkarır, çocuğa verir ve onu kuyudan atar. Çocuğun kuyudan çıkmasında altın karşılığında aldığı söz kadar annesinden aldığı eğitimin de etkisi büyüktür. Dul kadın, daha masalın başında çocuğuna heves ve isteklerinden ziyade aklını kullanarak seçimler yapması gerektiğini eşek yerine öteberi, ev vs. aldirarak iletmiştir.

Yeryüzüne çıkış noktası olan kuyu; bilinmeyen, karanlığın mekânıdır. Bunun yanı sıra bireyin dokuz ay misafir edildiği ve gerekli fiziksel ve ruhsal olgunluğa ulaştığı ilk evimiz olan anne rahmini simgeleyen bu motif, çile çekmeyi ve olgunlaşmayı işaret eder. “*Anlatım esasına dayalı türlerde mağara, kuyu, yer altı, mahzen ya da zindan gibi bir yere giriş/iniş başka bir âleme geçişin işaretidir. Gerçek anlamda ve sembolik anlamdaki bu geçiş, bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Kahraman, bu kapalı mekânlara kendi isteği dışında girer, buradan ancak kendi iradesi, akli ile çıkar. Bu sebeple onun mağaradan çıkışı, kendi farkına varışının, kendini buluşunun ispatıdır.*” (Çetindağ, 2007: 446). Masalda karanlığın, çilenin başlangıcını ifade eden kuyuya indirilen kahraman bilinçaltının tehlikeli isteklerini bastırıp akli merkeze oturarak kuyudan çıkmayı başarır. Kahramanın istek ve arzularının etkisinden kurtulup kuyudan olgunlaşarak çıkması masalda “nar”ı hak etme ile gösterilir. “*Bilinçaltını ifade eden kuyu/mağara, kahramanın aşama geçirdiği bir erginlenme mekânıdır. Mağaradaki bir ağaç üzerindeki nar, hayat/bilgi ağacının meyvesi olup, akli simgeler. Bu yüzden mücevherlerden bile daha değerlidir. Nar ağacı, gövdesiyle tıpkı bir insanın iskeletini oluşturur. En tepesindeki nar ise insan başını, dolayısıyla aklını ifade etmekte olup, kahramanı karanlık bilinçaltının labirent mekânlarından/mağara/kuyudan kurtarır.*” (Şenocak, 2016: 244). Masalda kahraman, aklını kullanarak verdiği cevapla Arabın elinden kurtulmayı başarmış ve akli sembolize eden nara dolayısıyla da güce ulaşarak erginleşme aşamalarından birini daha geçmiş ve kendine olan güvenini pekiştirmiştir.

1.6. Sabırsız / Doyumsuz Anne

Masalda erginleşme yolunda emek harcayan tek kişi erkek kahraman değildir. Çocuğunun kişiliğini kazanıp olgun birey olması için evladını gurbete yollayan annesi de bu yolda yoksullukla, hasretle sınıanıp maddî ve manevî doyumsuzluğunu yendikten sonra oğlu gibi olgunlaşmaya hak kazanır. Annenin masal mekânında sabırsızlıktan kemale doğru uzanan yolculuğu şu ifadelerle göz önüne serilir.

“Aradan epeyce zaman geçer, üçüncü sene bezirgânın memleketine gelirler. Çocuğun hesabına düşen parayı verirler. Çocuk narları torbaya koyar, parayı da anacığımıza yollar.”
(Günay, 1975: 352).

Çocuğun narları annesine yolladığına şahit olmaktayız. Masalda çocuğun narları eşine yolladığı söylenemez ve narlar anneye yollanır. Bu Türk toplumunda ataya - anaya gösterilen saygının en güzel örneği olmasının yanı sıra annenin de çocuğu tarafından gönderilen ve akli simgeleyen narlar vasıtasıyla isteklerine ve arzularına yenik düşmeden olgunlaştırılmaya çalışıldığını gösterir. Bu olgunlaşmada akli ile ön plana çıkan ve masalda ikinci anne olarak varlık gösteren gelinin de katkısı

vardır. Nitekim narları alan annesi bir taraftan oğlunun gurbette üç sene çalışmasına ağlarken bir taraftan da bu üç senenin sonunda kendisine sadece nar göndermesine içerler ve narları küçümser:

Postacı anacağızına mektubunu götürür, ihtiyar kadın, padişah kızıyla postahaneye gider parayla narları alırlar. Akşam Padişah kızı narı açar ki içi hep cevahir elmas. Anası da ağlamaya başlar.

“Ananın canı nar mı istedi, diyarı gurbette üç senedir kaldın, canım çıka bir de nar yolladın.”

“Anacığım bunlar nar değil, seninle yarın sarrafa gidelim de bunların satalım” (Günay, 1975: 353).

Mücevher, elmas özün simgesidir. Oğlanın gönderdiği elmaslar vasıtasıyla anne; özünü, karakterini kazanan bir kadına dönüştürülür. Böylece isteklerine yenik düşen sabırsız, doyumsuz anne tipi de iyileşmeye yüz tutar.

1.7. Sadakatli Eş Rolündeki Anne

Türk toplumunda kadınlar genelinde anneler, genellikle eşlerinin her koşulda yanında durup onlara sonsuz bir güç ve destek vermiş olmakla birlikte eşleri yanlarında olmadığı zamanlarda da toplum hayatında her zaman bir birey olarak ayakta kalabilmiş güçlü karakterler olarak hayatlarını idame ettirmeyi başarmışlardır. İçine doğdukları gelenek- görenek, kültür, dinî inancın yanı sıra aldıkları ahlaki eğitimin de bir sonucu olarak eşlerine sadık olan bu annelerin sadakatine masallarda sıkça rastlanmaktadır.

Eşi yıllardır evde olmayan anne (padişahın kızı) eşinin yokluğunda bile eşine olan kalbi aidiyetini yitirmemiş Türk aile yapısının sevgi ve sadakatle örülü sağlam bir temel üzerine oturtulduğunun mesajını en güzel şekilde vermiştir:

Çocuk gider annesine der ki:

“Anacağızım, bugün Padişah beni çok sevdi, beni sarayına davet etti.”

“Sen de dersin ki, Padişah hazretleri, Allah izin verirse, benim diyarı gurbetten babam gelecek, o gelince önce biz seni davet ederiz, sonra sen bizi davet edersin.” (Günay, 1975: 353).

Çocuk üzerinde ezici olmayan bir otorite, çocuğu kendi yolculuğunda tamamlar. Çocuğunun fikirlerine saygı göstermekle birlikte onu yaşadığı toplumdaki tehlikelerden korumak bir annenin tek ve en kutsal amacıdır. Anne, masalda çocuğuna hayat boyu sürecek zorluklarla mücadele etmeyi öğretip yaşamı boyunca ait olduğu ailenin bel kemiği olan anne- babaya itaatin çok önemli olduğunu hatırlatarak bu önemi çocuğu şahsında iletip gelecek nesillerin ruhuna ustaca işlemeye devam etmiştir. Kısacası annenin toplumun can damarı olan çocukları kültürel belleğin hazinesi olan masallar yoluyla eğitmeye devam ettiğine ve çocuklar (nesiller) üzerinde annenin herkesten daha fazla bir güce sahip olduğuna şahit olmaktayız.

“Çocuk gider Padişaha söyler, Padişah kabul eder, çocuk on iki yaşına gelir, babası hala gurbettedir.” (Günay, 1975: 353).

Geçmişin kodlarını, töre, ahlak ve âdetlerini yansıtan bir ayna vasfı taşıyan masallarda kadınlar/anneler üzerinde görülen baskı, esasında çoğu zaman kadınların/ annelerin töre ve geleneklerle örülü sağlam bir yapıya sahip olan Türk toplum yapısında aşama aşama sınımmasından başka bir şey değildir. Anneler veya kadınlar her ne kadar gerçek hayatta olduğu gibi yaşamı boyu devam eden güçlükler karşısında zorlanıp erkek hâkimiyeti karşısında etkisiz hâle getirilmeye çalışılsa

da bir Türk kadınından beklenen onun güçlü, cesur, akıllı, sadık ve namuslu bir birey olarak öz benliğine kavuşmuş bir olgunluğa ulaşmasıdır. Masalda ikinci kez reddedilen padişahın çocuğun bu tavrı karşısında itiraz etmeyip sessiz kalması masal başında reddedildiği zamanki gibi hiddetlenip gücünü kullanarak zorla anneyi ezip geçmemesi ya da anneyi reddedip yok saymaması bunun en güzel örneğidir.

Daha çocukluktan annesi tarafından sevilen, doğru eğitilen ve yolu kesilmeden desteklenen çocuklar, hayatlarının geri kalan kısımlarında ayaklarına dolanan taşlara takılıp tökezlemezler. Her ne olursa olsun gelişimini tamamlayarak bir birey olarak toplumda yer edinmeyi ve kendini ispatlamayı başarılar. Masalda macerası devam eden “dul kadının oğlu” yanında çalıştığı bezirgânın düğüne gittiği bir gün bezirgânın karısı tarafından ahlaksız bir yola çevrilmeye çalışılır. Kadın, çocuk tarafından reddedilince de ona iftira atarak çocuğu karalamaya çalışır (Günay, 1975: 353). Bu, bize Hz. Yusuf kıssasını hatırlatmaktadır. Masallar gelenek, görenek ve geçmişin kodlarını bünyesinde taşıyan eşsiz hazinelerdir. Bir yandan gelenek, görenek, töre disiplini masallar yoluyla aktarılırken dini eğitim de okuyucunun bilinçaltına ustaca kazınır.

Her çocuğun kafasında yaşattığı bir anne-baba vardır. Çocuk doğru ve ezici olmayan bir otorite ve eğitimle yetiştirildiği takdirde kafasında yaşattığı anne-baba tarafından doğru yönlendirilecek ve yanlış yola sapmayacaktır. Nitekim dul kadın tarafından ustaca yetiştirilen çocuk, kendi dürtüleri ve isteklerine boyun eğmeyip bilinçaltının karanlık dehlizlerinde kaybolmak yerine kadını reddeder ve yanlış yola saptıktan kurtulur.

Olayı karısından öğrenen ve kadın tarafından suçlanan çocuk, bezirgânın ölümle sonuçlanabilecek sınavından da başarıyla geçer (Günay, 1975: 354). Zira o, çocukluğundan beri yalnız ve fakir olmasına rağmen dimdik ayakta durabilen ve gücünü yitirip heveslerine, isteklerine uyarak yoldan çıkmayan annesinin geliştiren, tamamlayan eğitimi sayesinde bütün sınavları başarıyla geçerek masal mekânında aklanır ve ödüllendirilir.

1.8. Özlem Duyulan Anne

Anneler ve oğulları arasında kolay kolay zedelenmeyecek bir ilişki vardır ve aslında erkek çocuk için anne ilk sevgilidir. Bir sebeple memleketlerinden ayrılan çocuklar için memleket demek anneye eş değerdir. Sılanın adını duyunca akla ilk gelen ve insanın kalbini acıtan yegâne varlık annedir. Bu da çocukların üzerinde annenin ne kadar önemli bir etkiye sahip olduğu, anneye henüz rahimdeyken başlayan kutsal ilişkinin hayatın her safhasında korunduğunu ve hiçbir koşulda zedelenmeyeceğini göstermektedir.

Masalda yaşanan olumsuz olaylardan sonra bezirgândan memleketine gitmek için izin isteyen çocuk için memleketinde özlem duyduğu bir kişi vardır. O kişi, dünyaya geldiği günden beri kendini koruyan, eğiten, uyaran ve kişiliğini tamamlaması için yola çıkaran annesinden başkası değildir: “Artık ben memleketime döneyim, benim anacığımda öldü mü kaldı mı bir bakayım.” (Günay, 1975: 354).

Türk toplumunda anne, her zaman kutsal ve dokunulmaz bir varlık olarak görülmüş ve en kıymetli yere oturtulmuştur. Türk kültürünün eşsiz bir hazinesi olan Dede Korkut Hikâyeleri’nden “Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanması” adlı boyda Salur Kazan, annesini kaçıran Şökli Melik’e şöyle seslenir:

Aydur:

Mere Şökli Melik

Dünlügi altun ban ivlerümi getirüp-durursın

Saňa kölge olsun

Ağır hazinem bol akçam getirüp-durursın

Sana harçlık olsun

Kırk ince billü kız-ile Burla Hatunı getirüp-durursın

Saňa yesir olsun

Kırk yigid-ilen oğlum Uruzı getirüp-durursın

Şuluñ olsun

Tavla tavla şahbaz atlarum getirüp-durursın

Saňa binit olsun

kaçar kaçar develerüm getirüp-durursın

Saňa yüklet olsun

Şarıçık anamı getirüp-durursın

Mere kâfir anamı virgil maña

Savaşmadın uruşmadın kayıdayım

Girü döneyim gideyim bellü bilgil (Ergin, 2001: 110).

Anne- oğul ilişkisinin en güzel örneklerinden biri olan bu hikâyede Salur Kazan, Şöklı Melik'ten evini, parasını, mallarını hatta karısını ve çocuğunu bile istemez; onun istediği tek kişi annesidir. Zira anne; kutsaldır, dokunulmazdır. Dört duvarı ev yapan, yaşanılan yere hayat veren, milli kimliğin ve vatanın korunması için nesiller yetiştirip yeri yurt yapandır. Anneye dokunma mahremiyete, millî kimliğe, namusa ve geleceğe dokunmakla eş değerdir. Annenin bu biricik ve kutsal olduğu inancı asırları aşarak masalda da devam ettirilmiştir. Masalda yıllarca eşinden ve çocuğundan ayrı kalan masal kahramanının merak ettiği tek kişi annesidir, eşini ve çocuğunu merak etmesine gerek yoktur. Eşi ve çocuğu asırlardan beri Türk toplumunda namusunun ve evinin tek başına koruyuculuğunu üstlenen anneye emanettir. Anne iyiyse namusu da geleceği de teminat altındadır.

Çocuk, uzun bir kimlik bulma yolculuğundan sonra memleketine döner fakat yaşadığı evi bulamayınca oradaki bekçi tarafından sorgulanır: “Hey hemşerim, sen bir saattir buralarda ne dolanıyorsun?” “Ben filan kadının çocuğuyum, bizim evimiz buradaydı, şimdi evimi bulamıyorum ki gideyim” (Günay, 1975: 355) deyince önünde durduğu sarayın kendi evi olduğunu öğrenir.

Masala adını veren “dul kadın”, masalın sonunda da ortaya çıkar. Masalın erkek kahramanı; gelişimini tamamlamış, çocuğu olan bir adam olmasına karşın kendisini “Ben filan kadının çocuğuyum...” (Günay, 1975: 355) diye tanıtır. Bu tanıtımda masalın başından sonuna kadar annenin çocuk için ne kadar önemli ve güçlü bir etkisinin olduğunu gösterir. Çocuk kaç yaşında olursa olsun annesinin gözünde bir çocuktur ve çocuk hayatı boyunca annesinin adına ve varlığına muhtaçtır. Masal kahramanı “Ben filan kadının çocuğuyum” cevabıyla aslında annesi sayesinde kişiliğini tamamlama ve tam bir birey olarak ayakta durabilme gücünü kazandığını ifade ederek anneye hakkını teslim etmiş, onu unutmadığını vurgulamak istemiştir.

Ataerkil bir toplumda da olsa çocuğun kendini tanıtırken annesini ön plana çıkarması anne- çocuk bağının ne kadar güçlü olduğunu ve annelerin çocuklar ve dolayısıyla da nesiller üzerindeki büyük etkisini gözler önüne sermektedir.

1.9. Fedakâr (Özverili) Anne

Masalda çocuğunu yalnız başına ve yoksulluk içinde büyüten, çocuğunun maddi ve manevi açıdan gelişebilmesi için gurbete yollayıp yıllarca çocuğuna hasret kalan fedakâr bir annenin olgunluğuna şahit olmaktayız. Kadın yıllardır göremediği çocuğunu karşısında görünce; *“Oğlum, filân odaya git, ailen orada, ben hayvanı içeri çekeyim”* (Günay, 1975: 355) diyerek çocuğuna bir kez daha asıl görevinin eşi ve çocuklarına sahip olmak olduğunu hatırlatarak okuyucuya toplumun büyükleri olan anne-babaların çocuklarına ve neslin devamını sağlayacak gelinlerine karşı nasıl bir tavır takınması gerektiğinin mesajını vererek eğitici rolünü devam ettirir.

Masalda dikkat çeken bir husus da annenin çocuğuna olan tutumudur. Anne çocuğunun sınırlarını çizdiği alandan çıkmasına, pek gönüllü değildir. Bu nedenle oğlunu evinin yakınlarında konaklayan bezirgânın yanına yollar: *“Yavrum haydi git, o bezirgâna hizmet et. Birkaç kuruş verir barınırız.”* (Günay, 1975: 352). Anne önceleri çocuğu kontrollü bir şekilde rahat bırakıp çocuğu üzerinde tam hâkimiyet kurarak onu korumak istese de daha sonraları bu tavrından vazgeçerek çocuğunu ferdi kararlar alabilmesi için rahat bırakır. Erkek kahraman(çocuk) ilk başlarda koruma içgüdüsüyle annesinin uyguladığı bu sıkı otoriteye karşı çıkmayıp kararlarına saygı gösterir ancak ilerleyen safhalarda annenin çevrelediği mekândan çıkar.

Çocuğun mekândan ayrılışı anne hâkimiyetinden çıkıp kendi kişiliğini kazanmak için attığı bir adımdır. *“Erkeğin bir kadınla ilk ve en önemli deneyimi annesidir ve bu kendisini biçimlendirmede ve etkilemede en güçlü deneyimdir. Kendilerini annelerinin büyüleyici etkisinden kurtarmayı sonuna değin başaramayan erkekler vardır. Fakat çocuğun bu deneyiminin önemli bir özel karakteri de şudur ki, önemli olan yalnızca annenin nasıl davrandığı değil, çocuğun annesinin davranışını nasıl hissettiğidir. Her çocukta bulunan anne imajı, annenin doğru bir portresi değil, bir kadın imajı yaratmada doğuştan var olan kapasitenin yani “anima”nın ortaya çıkardığı ve renklendirdiği, bir portredir.”* (Fordham, 2003: 66). Masalda annenin kendi fikirlerini baskı altına alıp çocuğu evden çıkarmasıyla çocuk, “anima”nın esirleştiren, sınırlayan baskısından kurtularak indirildiği kuyudan çıkmayı, atılan iftiradan aklanıp çıkabilmeyi başararak tam bir kişiliğe ulaşmış olur.

Masaldaki ikinci fedakâr (özverili anne) eş rolündeki padişahın kızıdır. Padişahın kızı da eşi yanında olmamasına karşın tek başına çocuğunu cesur ve akıllıca yetiştirir. Bu anne yaşadığı zorluklar karşısında şikâyet etmeyip bulunduğu ortamı güzelleştiren, kendisini yalnız bırakan eşini sadakat ve sevgiyle bekleyen fedakâr annelerin en güzel örneğidir.

1.10. Hünerli Anne

Türk toplumunda anne; cinsel bir cazibe oluşturacak güzelliğinden çok akıllı, zekâsı, fedakârlığı ve cesareti ile ön plana çıkar. Toplumun temel taşı olan ailenin esas kurucusu ve koruyucusu olan annede aranan en önemli özelliklerden biri de hünerli yani becerikli olmasıdır. Geçmişinde göçebe bir hayat tarzının zorlu koşullarını da deneyimleyen Türk anneleri girdikleri mekânlarda şartlar ne olursa olsun bir düzen kurup hayatlarını idame ettirebilmişlerdir.

Masalda görülen her iki anne de oldukça hünerlidir. Masalın başında yoksul ve yalnız bir profil çizilen anne, akıllı ve hüneri sayesinde azı çok yapabilmiş ve kendi dünyasının çerçevesini kendi çizebilmiştir. Aynı şekilde padişah babasına karşı çıkıp saraydan harabe denilebilecek bir eve gelen ikinci anne (padişahın kızı); dâhil olduğu bu harabe ve her şeyden yoksun mekândan korkup geri dönmez. Akıllı ve

hüneriyle ayakları üzerinde durarak hayatlarını devam ettirebilmek adına üretmeye başlar. Bu üretim, her iki anneyi bağlarından kurtarıp aktif bireyler hâline getirir:

“Padişah hiddetlendi, ‘Sen benim evlâdım değilsin.’ diye kızı erseledi. Oğlan kaçtı kız da arkasından. Padişah kızını evlâtlıktan reddetti. Kız da çocuğun evine geldi. Tuttular Allahın emriyle hocayı çağırdılar, orada bunların nikâhını kıydırdılar. Padişahın kızım bu çocuğa verdiler. Padişahın kızı sordu:

“Anacığım, yanında para mara yok mu?”

“Ön beş kuruşum var.”

“Bu on beş kuruşla bir kilo yün aldır anacığım.”

Ana, oğlunu yolladı bir kilo yün aldırdı. Padişahın kızıyla beraber yünü eğirdiler. Padişahın kızı da hünerliymiş, bu yünden seccade yaptı....” (Günay, 1975: 351).

Masalın erkek kahramanı memleketine döndüğünde evini bulamaz. Nitekim bırakıp gurbete gittiği küçük ev bir saraya dönüşmüştür: *“Gecenin saat on ikisinde memleketine kavuştu. Anacağızının vatanına gitti baktı oraya bir saray çökülmüş. Dolandı fırlandı. Geldi baktı, bizim ufak bir evimiz vardı, bu büyük saray bizim değildi diye.”* (Günay, 1975: 355). Bu durum, aslında annenin ruhsal gelişiminin sembolik bir dille ifadesidir. Kadınların bağımlılığı harabe evle temsil edilir. Her iki anne de harabe denilecek fakir evden sonunda saray gibi bir eve taşınacak kadar kendilerini geliştirirler. Fakir “ev”den “saray”a geçme erkek egemen toplumdaki annelerin bağlarından, korkularından kurtulmalarının da bir sembolüdür. *“Nihai hedef coşkusal kendiliğindedir. Yaptığımız her şey her işe, sosyal karşılaşmaya, her sevgi ilişkisine yayılan bir canlılık. Bu ‘yaşamımdaki birinci güç benim.’ İncından kaynaklanır ve Horney’in yüreklilik dediği şeyle, yani ‘aldatmacasız olma, duygusal açıdan samimi olma kendini tamamiyle işine, duygularına, inançlarına verebilme’ yetisiyle sonuçlanır.”* (Dowling, 1995: 248). Masalda hem çocuğun annesi hem de eşi (ikinci anne) kendi güçlerinin farkına vardıldıktan sonra işbirliği yaparak her türlü zorluğa karşı durmuş, kendi ayakları üzerinde durarak masal mekânına yön verebilmişlerdir.

Sonuç

Geçmişin birikmiş irfanını günümüze taşıyan, geçmiş -günümüz ve gelecek arasında bir köprü vazifesi gören masalların serüvenlerinin bilinmeyen dönemlere rastladığını söylemek mümkündür. Çoğunlukla mitlerin kalıntıları olarak kabul gören masallar döneminin bilgilerini de bünyesinde taşımakta ve bu bilgileri günümüze kadar aktarmaktadır.

Masal mekânında görülen insanların yaşantıları insanın kişilik gelişimini ve toplumdaki bireyselleşme yolundaki çabasını da yansıtır. Bütünüyle hayal ürünü olduğunu ileri süren görüşlerin aksine masallar hayal ile gerçeği bir potada birleştiren ve ancak dikkatli bir okuma ile arka planındaki anlamları anlayabileceğimiz sembollerle örülü bir anlatı türüdür.

İncelemeye esas aldığımız, oldukça zengin ve derin anlamlar içeren “Dul Kadının Oğlu” adlı masalda görülen anne tipleri sembolik ve psikolojik açıdan incelenmeye çalışılarak masalın üzerindeki perde aralanmaya çalışılmıştır.

Hayata gözlerimizi açtığımız ilk andan itibaren ilişki kurduğumuz kutsal varlıklar olan anneler elbette ki gerçeğin bir aynası olan masal mekânında da hak ettiği yere oturtulmuş ve anneye gereken önem verilmiştir. İncelemeye esas aldığımız “Dul Kadının Oğlu” adlı masalın en önemli karakterlerinden biri olup esasında masalın asıl kahramanı olan anne, masala ismini veren ve masalın başından sonuna kadar aktif bir rol üstlenip masalın gidişatına yön veren bir tiptir.

Masalda kahramanın annesi ve ilerleyen safhalarda anne olan eşi olmak üzere iki anne vardır. Masalda görülen her iki anne de temsil ettiği tipler yoluyla dinleyiciye mesaj vererek toplumu bilinçlendirme ve eğitime görevini üstlenmektedir. Bu anneler her annenin aklını ve gücünü kullanarak kendisini sınırlandıran/durduran bağlarından kurtulduğunda her türlü zorluğu aşip kendi ayakları üzerinde durabileceğinin mesajını verirler. Masalın başından sonuna kadar mekâna yön verici görev üstlenen anne; yalnız, otoriter, ayakları yere basan, akıllı, inançlı, çocuğunun kişilik kazanmasında rol oynayan, sadakatli eş rolünde, özlem duyulup sevilen ve itaat edilen, fedakâr ve hünerli tipler olarak masalda olumlu yönleriyle yer almakla beraber zaman zaman sabırsız tipler olarak da kendine yer edinmiştir.

“Dul Kadının Oğlu” adlı masaldan hareketle diyebiliriz ki çocuğu üzerinde sınırsız bir güç ve etkiye sahip olup genellikle olumlu yönleri ile ön plana çıkan anne tipi, gerçek hayatta olduğu gibi zaman zaman sabırsız ve doyumsuz olarak görülse de masal kahramanının erginleşmesi yolunda değişime uğrayarak olumsuz yönlerini törpülemiş ve ideal anne tipine ulaşmıştır.

Kaynakça

- ALPTEKİN, Ali Berat. (2002). Taşeli Masalları. Ankara: Akçağ Yayınları,
- ATEŞ, Mehmet. (2001). Mitolojiler ve Semboller “Ana Tanrıça ve Doğurganlık Sembolleri”. İstanbul: Aksiseda Matbaası.
- BACHELARD, Gaston. (1996). Mekânın Poetikası (A. Derman, Çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- ÇETİNDAG, Gülde. (2007). Türk Kültüründe Mağara Motifi, 38. ICANAS Uluslar Arası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, C.I, ss.443-455, Ankara.
- ÇİFTÇİ, Sevim. (2021). Anadolu Masallarında Kadın. Ankara: Eğiten Kitap.
- DOWLING, Collette. (1995). Sindrella Kompleksi Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu (S. Budak, Çev.). Ankara: Öteki Yayınları.
- ELÇİN, Şükrü. (1981). Halk Edebiyatına Giriş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERGİN, Muharrem. (2001). Dede Korkut Kitabı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- FORDHAM, Fredia (2001). Jung Psikolojisinin Ana Hatları. (A. Yalçiner, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- GÜNAY, Umay. (1975). Elazığ Masalları (İnceleme). Yayımlanmış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- GÜNAY, Umay. (1992). Masal. Türk Dünyası El Kitabı. C.3. (ss 321-331) Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- LIVINGSTON, Ray. (1998). Geleneksel Edebiyat Teorisi (Nejat Özdemiroğlu, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim. (1999). Masal Araştırmaları. Ankara: Akçağ Yayınları.
- SARI, Ahmet – ERCAN, Cemile A (2008). Masalların Psikanalizi. Ankara: Salkım Söğüt Yayınları.
- ŞEN, Sevim. (2004). Elazığ İlinden Derlenen Halk Edebiyatı Örnekleri. Yayımlanmamış Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- ŞENOCAK, Ebru (2016). Halk Anlatı ve İnanışlarında Mitolojik Bir Meyve: Nar. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 4 (8), 228-251.
- ŞİMŞEK, Esmâ. (2001). Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırmaları I-II. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- ŞİMŞEK, Esmâ. (2014). Halk Anlatılarında-Cinsiyet Ayrımı Ötesinde-İnsan Anlayışı ve Kadının Yeri. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, İstanbul, (3), 67-78.
- TƏHMASİB, Məmmədhüseyn. (2004). Molla Nəsrəddin Lətifələri. Bakı: Öndər Nəşriyyat.
- WELLEK, Rene, Austin WARREN. (2001). Edebiyat Teorisi. (Ömer Faruk Huyugüzel, Çev.). İzmir: Akademi Kitabevi.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri (sozluk.gov.tr)

CLASSIFICATION OF MUSIC THEORY IN THE VIEWS OF ABU NASR FARABI

Fakhriddin A. YULDASHEV

Associated Professor, PhD in Philosophical Sciences Ferghana State University, UZBEKISTAN,
f.y.abduvasitovich@pf.fdu.uz

Abstract

Philosophy of music of the most important thinkers between the 9th and the 15th centuries cover topics ranging from the physics and aesthetics of sound, the nature of music, its place in the total scheme of things and in human life, the relation between music, astronomy, astrology and meteorology, the relation between music and human feelings character and behaviour, to the question of whether a good Muslim should be allowed to listen to music at all, and if so, to which type. This article traces thinking Farabi on music subject, and aims to provide a philosophically coherent statement of thinking of the thinker concerned, a clarification of their central arguments, as well as a critical evaluation of their line of thought.

Keywords: Musical heritage, rhythms, instruments, musical model, melodic structure.

The musical heritage of the East has a rich and diverse history that stretches back thousands of years. Eastern music differs from Western music with its unique melodies, rhythms and instruments. Eastern music is traditionally based on tonality systems that differ from Western scales. The instruments used in Eastern music are also different from Western ones. Some famous oriental instruments include sitar, sarod and tabla in Indian music, guzhen and erhu in Chinese music, and kaval in Turkish music. Oriental music has deep roots in the religious and cultural traditions of the region. For example, Indian classical music is closely related to Hinduism, while Sufi music in Turkey has its roots in Islam. Oriental music also influences contemporary music and art. Many Western musicians and composers are inspired by Oriental melodies and rhythms and integrate them into their music. For example, the use of instruments such as sitar and tabla has become popular in Western music.

The great thinker who influenced the musical science of the East is Al-Farabi, an Arab philosopher and musician who lived in the IX-X centuries. He developed the theory of music and its connections with ethics and aesthetics. Al-Farabi also studied musical instruments and developed new methods of teaching music. Al-Farabi considered music one of the highest arts and a means to achieve harmony and spiritual perfection. He developed a theory of musical models based on the concept of harmony and proportions. Al-Farabi also studied the psychological impact of music on a person and claimed that it can cause various emotions and states. He also developed new methods of teaching music, including the use of rhythm and melody to memorize and transfer knowledge. Al-Farabi also studied musical instruments and developed new techniques for playing them.

In the creative legacy of Abu Nasr Farabi, much attention was paid to issues related to the art of music. It is worth noting that music occupies a central place in medieval Islamic culture. The aesthetic development of being, the understanding of “goodness” and “beauty” in the universe has its expression in Farabi’s philosophy. In the aesthetic views of the thinker, we can see that the ideas of “goodness” and “beauty” are aimed at the content and essence of the mind, the spiritual world and human perfection, the high quality of human life and the prosperity of society.

The most important thing is that in the philosopher’s teaching, the phenomenon of music is interpreted in a way that is based on the whole in detail and in essence. The treatise “The Big Book on Music” is

recognized in the spiritual culture of medieval Islam as a description of universal reflections. It would not be an exaggeration to note that this book once made a huge revolution in Eastern musical culture. Firstly, it expresses the creation of music theory, which was historically formed in medieval Islamic culture; and secondly, it shows that at that time musical instruments were famous for their specific tonal palette.

Farabi provides an opportunity to get acquainted with the musical culture not only of Arabic music, but also of various peoples through the book “The Big Book about Music”. “...because it was established cultural cooperation”. The treatise “The Big Book on Music” was written on the basis of a set of subjects of the Middle Ages, such as philosophy, mathematics, pedagogy and psychology. It served to harmonize the knowledge of thinkers of ancient times and medieval Islam, to connect the cultures of the state with each other. In medieval Islamic culture, the source is musical art, which includes the artistic and aesthetic creativity of Farabi. This culture is imbued with music from beginning to end and is represented by the tone of divine verses, which are intertwined with high minarets, and the tones of folk musical instruments. It was during this period that musical performances were brought to the level of professionalism, music developed as a theoretical science, closely connected with the philosophical and aesthetic views of medieval thinkers, as well as with musical performance schools that transmit the traditions of musical art from generation to generation.

Al-Farabi’s ideas about music had a significant impact on the development of the musical science of the East. His works have been widely studied and used in further research and practice of music. He made a significant contribution to the understanding of music as an art and science, and his theories continue to influence modern music practice.

Al-Farabi developed a theory of musical models based on the concept of harmony and proportions. He believed that music is one of the highest arts and a way to achieve harmony and spiritual perfection. In his works, it was claimed that music is capable of evoking various emotions and states in a person.

Al-Farabi has also developed new methods of teaching music, including the use of rhythm and melody to memorize and transfer knowledge. He studied musical instruments and developed new techniques for playing them. Al-Farabi’s ideas about music had a significant impact on the development of the musical science of the East. His works have been widely studied and used in further research and practice of music. He made a significant contribution to the understanding of music as an art and science, and his theories still influence modern music practice.

Al-Farabi not only developed the theory of musical models, but also made a significant contribution to the development of musical practice. He studied various musical instruments and developed new methods of playing them. He also developed new methods of teaching music, using rhythm and melody to memorize and transfer knowledge. Al-Farabi’s ideas about music were based on the concept of harmony and proportions. He believed that music is the highest art, a way to achieve harmony and spiritual perfection. He also claimed that music can cause various emotions and states in a person.

The Middle Ages in the East, also known as the Islamic Golden Age, was a period of significant development of science, philosophy, art and music. During this period, music played an important role in culture and education, and Al-Farabi was one of the leading scientists and philosophers of this era. His influence on the development of the musical science of the East was enormous. Al-Farabi’s works have been widely studied and used in further research and practice of music. He made a significant contribution to the understanding of music as an art and science, and his theories still influence modern music practice.

In conclusion, it should be noted that Al-Farabi’s ideas and concepts continue to influence contemporary musicians and researchers, contributing to new discoveries and innovations in this field.

Literature

- Farabi. (2004). El Medinet'ül-Fazıla, Second edition, Translation: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Publishing.
- Yuldashev, F. A. (2022). The influence of moral values in the formation of personality in Farabi's philosophy. In Проблемы психологического благополучия (pp. 440-444).
- Юлдашев, Ф. А. (2022). ИЗУЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ АЛЬ-ФАРАБИ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В НОВОМ УЗБЕКИСТАНЕ. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 2 (Special Issue 23), p.81-87.

KAHRAMANLIK DESTANLARINDA RÜYA MOTİFİ (Oğuz ve Kelt Metinlerine Dayanarak)

The Motif of Dream in Heroic Epics (Based on Oghuz and Celtic Texts)

Fidan GASIMOVA

Doç.Dr. Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Folklor Teorisi Bölümü,
Bakü/AZERBAYCAN, gasimovafidan@yahoo.com

Özet

Kahramanlık destanlarında rüya motifi oldukça yaygındır ve metnin genel olay örgüsüyle de ilgilidir. Destanı oluşturan hikayeler bir sıra motiflerle yanaşı rüya motifinin de farklı fonksiyonlarını içermektedir. Genel olarak folklor örneklerinde rüya bir insanın ölümüne, özellikle de diğer dünyaya yaklaştığı şeklinde algılanır. Arkaik düşünceye göre rüya sırasında insan ruhu bedeni terk ederek farklı dünyalara seyahat eder. Rüya ve onun gizemli faaliyetlerinin en yaygın olduğu folklor türlerinden biri de araştırma konusu olan kahramanlık destanlarıdır. Burada rüya, genellikle destandaki olayların seyrinde önemli bir rol oynayan ana karakterlerle bağlantılı olur. Ancak bazen de düşman imgeler, esas kahramana yardımcı karakterler ve başkaları da bu motifle bağlantılı şekilde verilmektedir.

Kahramanlık destanlarında esas kahramanların doğumu, gelecek kaderlerinin belirlenmesi de rüya motifi ile bağlı olur. Örneğin Kelt destanında esas kahramanın doğumu bir rüyayla haber verilmektedir. Aynı zamanda Kuhulinin Hastalığı hikayesinde esas kahramanın rüyasından bahs edilir ve bu hikayede kahramanın gördüğü rüyanın peşinden gitmesi, destan kahramanı için en büyük başarı olan “öteki dünyaya” seyahati ve oradaki sınavlardan başarılı bir şekilde kurtuluşundan bahs edilmektedir.

“Kitab-ı Dede Korkut” destanında ise rüyada esas kahramana baş vermiş beladan bahsedilmektedir. Avlanırken uyuya kalan Kazan Han, eve döndüğünde evinin yağmalandığını gördü. Görüldüğü gibi rüya burada kahramana karşı bir uyarı görevini gerçekleştirir. Destanlarda rüya motifinin bir sıra fonksiyonlarından biri de, bahs ettiğimiz uyarıdır.

“Koroğlu” destanının baş kahramanı Koroğlu ile ilgili mitolojik metinlerden birinde de rüya motifine rastlıyoruz. Buradaki rüya kahramana yol göstermek fonksiyonu içermektedir. Araştırmadaki bulgulara esasen çıkan sonuçta göre ister Türk, isterse de Kelt kahramanlık destanlarında rüya motifi esas karakterlerle ilişkilendirilir, kahramanın doğumu, hatta ölümü, kahramana uyarı, gelecekle ilgili bilgiler, tavsiyeler vb. gibi fonksiyonları içermektedir. Bildiride esas amaç Türk dünyası kahramanlık destanlarında oldukça yaygın olan rüya motifinin içerdiği anlamlar, fonksiyonlar açısından kelt kahramanlık destanlarındaki aynı motifle karşılaştırma yöntemi ile incelenmesi ve söz konusu halkların tarihi, kültürü ve folklorunun araştırılmasına önemli bilgilerle katkı sağlamaktır.

Anahtar kelimeler: Kahramanlık destanları, Oğuz, Kelt, rüya motifi

Abstract

The motif of dream is quite common in heroic epics and it is related with the general plot of the text as well. The stories that make up the saga include a number of motifs, as well as different functions of the dream motif. In general, in folklore examples, a dream is perceived as a person approaching death, especially in the other world. According to the archaic idea, during the dream, a human soul leaves the body and travels different worlds. One of the folklore genres in which the dream and its mysterious activities are most common are heroic epics, which are also the subject of research. Here, the dream is usually connected with the main characters, who play an important role in the course of events in the saga. However, sometimes enemy images, supporting characters to the main hero and others are given in connection with this motif.

In heroic epics, the birth of the main heroes and the determination of their future destinies are also connected with the dream motif. For example, in the Celtic epic, the birth of the main hero is announced by a dream. At the same time, in the story of Cuchulain's Illness, the main hero's dream is mentioned, and in this story, the hero's pursuit of the dream he saw, his trip to the "other world", which is the greatest achievement for the epic hero, and his successful liberation from exams there are mentioned.

In the epic "Kitab-ı Dede Korkut", it is mentioned about the trouble that caused the main hero in a dream. Kazan Khan, who fell asleep while hunting, saw that his house had been looted when he returned home. As it can be seen, the dream performs a warning duty against the hero here. One of the functions of the dream motif in epics is the warning we are talking about.

We also come across a dream motif in one of the mythological texts about Koroghlu, the main hero of the "Koroghlu" epic. The dream here includes the function of guiding the hero. According to the findings in the research, the dream motif is associated with the main characters, whether in Turkish or Celtic heroic epics, and the functions about the birth or even the death of the hero, warnings to the hero, information about the future, advice, and others are included here. The main purpose of the paper is to examine the dream motif, which is quite common in the heroic epics of the Turkic world, by comparing it with the same motif in the Celtic heroic epics in terms of meanings and functions, and to contribute important information to the research of the history, culture and folklore of the peoples in question.

Keywords: Heroic epics, Oghuz, Celtic, dream motif

Biyolojik açıdan insan için gerekli olan rüya ibtidai halklar tarafından bir çok sıradışı özellikleri olan, sırlarla dolu bir durum gibi görülür ve bunun için de rüyalarla ilgili sayısız varsayımlar ortaya çıkmaktaydı. İlkel insan tarafından rüya ölülerin dünyasına giden bir yol ve aynı zamanda aksine ölülerin dünyasından yaşayanların dünyasına açılan bir kapı olarak algılıyordu. Yani uyku alanı, bu dünyalar arasında kendine özgü bir temas bölgesiydi. Rüya dünya mitolojisinde önemli yere sahiptir. Bazı durumlarda rüyaların dini kavramların ve inançların ortaya çıkmasının temeli olduğuna inanılmaktadır. Düşünölmüştür ki, rüya aracılığıyla öteki dünya, insanın geçmişi ve geleceği öğrenilir, aynı zamanda rüya geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasındaki sınırın bir tür açılışdır, dolayısıyla rüyaların geleceği anlattığına olan inançtır.

Sigmund Freud'un teorisine göre rüyalar bilinçaltındaki arzuları açığa çıkarmanın bir yoludur. Rüyaları anlamak, kendini tanıma yolunda bir kişi için çok önemli bir araç olabilir. Çünkü rüyada gördüğümüz her küçük şeyin, her sembolün kendine has bir anlamı vardır ve rüyalar bizim gelecekle ana bağlantımızdır. Rüyalar yaşadığımız diğer hayatlardır. Hem bize verilen bir mesaj, hem de ayrı bir dünya. Ancak ilkel insanların rüyaya dair düşünceleri farklı ve oldukça ilginçtir. Bu konuda S.Freud şunu belirtiyor: "düşlere tarihöncesi bakış acısı, kuşkusuz, klasik antikite insanların düşlere karşı benimsedikleri tutumda yankılanmıştır. Onlar, düşlerin, inandıkları insanüstü varlıklar dünyasıyla bağlantılı olduğunu ve tanrılarla yaratanrılarının mesajları olduklarını kesin gerçek saymışlardı. Dahası, düş gören için düşlerin önemli bir amacı bulunduğu ve bu amacın da kural olarak geleceği haber vermek olduğu tartışma götürmezdi" (Sigmund, 1996: 56). Bunlardan bahsederek araştırmanın asıl amacının "düşleri yorumlamak için ruhbilimsel bir teknik bulunduğuna ve de eğer bu yöntem kullanılırsa, her düşün, kendini, bir anlamı olan ve uyanıklık yaşamının zihinsel etkinlikleri arasında kayda değer bir yere yerleştirilebilecek ruhbilimsel bir yapı olarak ortaya koyacağına kanıt getirmek olduğuna" söylemektedir (Sigmund, 1996: 55).

Gustav Jung'a göre "Rüyalar, bilincin diğer içeriklerinin aksine psişik bir yapıya sahiptir; çünkü şekil ve anlamlarından anlayabileceğimiz üzere, bilinçli içerikler gibi sürekli bir gelişim sergilemezler. Rüyalar genellikle bilinçli psişik yaşamımızın ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkmazlar; daha çok konu dışı, rastlantısal oluşumlara benzerler. Rüyaların bu istisnai durumunun sebebi, olağandışı oluşumlarıdır: Diğer bilinçli içerikler gibi fark edilir, mantıklı ve duygusal bir deneyim sonucu

oluşmazlar; uyku sırasında meydana gelen olağandışı bir psişik aktivitenin kalıntılarıdır. Sadece oluşma şekilleri bile rüyaları, bilincin diğer içeriklerinden ayrı tutmak için yeterlidir ve bu durum rüyaların, bilinçli düşünmemizin tamamen zıt içerikleriyle daha da güçlenir” (Gustav, 2015: 35).

Rüya gerçeklerini belirleme, aslında rüya olgusunu ortaya çıkarma isteği karşısında çaresiz bir insanın onu her zaman ilgi odağında tutmasına neden olmuştur. Yaranışından bu yana rüyaya karşı kesin bir tutum olmamıştır. Bazıları bunu bir kurgu, bir hayal olarak değerlendirirken, diğerleri onu öngörüyle, insanüstü vizyonlarla bağlayıp, kehanetle ilişkilendirdi ve rüyanın insanın gerçek hayatı, arzuları, tabiatı ve dünyayı anlama süreçleriyle olan ilişkisine dair yargıları reddettiler. Ancak tüm bu yaklaşımlara rağmen rüya, insan yaşamının psikolojik durumunu belirleyen sanatsal düşünce paradigmaları olarak folklor yaratıcılığında geniş nüanslarla yaşamış ve daha mükemmel bir biçimde folklor haline gelmiştir (Nəbiyev, 2011: 21).

Aslında rüya her zaman için bir mucize olarak kabul edilmiştir. Yıllardır çeşitli alanlardaki araştırmacılar konuyu incelemeye çalışmış ve bu nedenle rüya her zaman ilgi odağı olmuştur. Rüyanın incelenmesini gerektiren alanlardan biri de halk bilimidir. Burada rüya motifi uzun süreden beri ilgi odağı olmuştur. Nitekim folklor metinlerinde farklı anlamlar ifade ettiğine inanılan rüya örneklerine rastlanmaktadır. Ayrı ayrı kitaplar toplu olarak rüya yorumlarını ele alıyor ve bu kitaplarda rüyalara ve rüya yorumlarına farklı konulardan yaklaşan araştırmacılar görüyoruz. Bazen rüyayı bir öngörü olarak açıklarlar, bazen de başarıyı ve başarısızlığı işaret eden insanüstü bir nitelik taşıdığını düşünürler. Rüyalar farklı şekillerde yorumlanır ve rüyanın farklı şekillerde yorumlanmasından dolayı kişinin hayatındaki ve faaliyetlerindeki yeri tespit edilmeye çalışılır. Rüyaların en sık ilişkilendirildiği alanlardan biri folklorlardır. Celal Beydili şöyle yazıyor: “Mitolojik düşüncenin kanunları açısından ruhlarla doğrudan iletişim olarak düşünülen rüya, aynı zamanda anlamlar ve semboller dünyasına dalmanın da bir yoluydu. Rüya yorumlarında kullanılan tasavvurlar bir zamanlar mitler ve büyülerle ilişkilendirilirdi” (Bəydili, 2003: 406).

Rüya, araştırmacıların folklor metinlerinde defalarca değindiği motiflerden biridir. Çünkü bu motif ayrı ayrı folklor metinlerinde yer almakta ve farklı işlevleri ifade etmektedir. Rüyaların motif olarak yer aldığı geniş çaplı folklor örnekleri arasında destanlar da önemli bir yere sahiptir. Genel olarak rüya motifine destanlarda oldukça sık rastlıyoruz. İster aşk destanları olsun ister kahramanlık destanları, rüyanın ifade bakımından içerdiği birçok fonksiyonları barındırmaktadır. Araştırma konumuz olan kahramanlık destanları da rüyanın pek çok işlevini birleştirir. Bunu da belirteli, kahramanlık destanları imgelerde olduğu gibi motiv açısından da oldukça zengindir. Konusu kahramanlık olan destanların içerdiği motiv açısından incelenmesi ilginç sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü buradaki motiflerin kökü mitolojiye dayanmaktadır. Bilindiği gibi mitolojik unsurlar folklor metinlerine aktararak yaşamını kısmen de olsa devam ettirmişler. Kahramanlık destanlarındaki motifler de bu açıdan oldukça ilgiçektir ve önemli bilgiler içermektedir. Söz konusu motifler içerisinde en yaygın motiflerden biri de bahs ettiğimiz rüya motividir. Araştırdığımız zaman bu motifin folklorlarda büyük bir anlam taşıdığını görüyoruz. Çünkü folklor metinlerinde rüya genellikle bir insanın ölüme, özellikle de diğer dünyaya yaklaştığı şeklinde algılanır. Rüya sırasında insan ruhunun bedeni terk ettiği ve farklı dünyalarda seyahat ettiği düşünülüyordu. Bu motif çeşitli folklor türlerinde bulunur. Rüya ve onun gizemli faaliyetlerinin en yaygın olduğu folklor türlerinden biri destanlardır. Burada rüya, destandaki olayların seyrinde önemli bir rol oynayan ana karakterlerle bağlantılı olur.

Kahramanlık destanlarındaki rüyanın çeşitli işlevleri esas olarak destanın olay örgüsüne bağlıdır. Çünkü rüya bazen ana karakterle, bazen de yan karakterlerle bağlantılı olarak verilmekte ve aslında destandaki hikâyelerin genel olarak temasını doğrudan etkilemektedir. Bu işlevleri ayrı ayrı ele alalım.

Öncelikle araştırma konusu olarak ele aldığımız hem Dede Korkut'un hem de Keltlerin Kuhulin hakkındaki destanının ayrı ayrı hikayelerden oluştuğunu belirtelim. Her hikayenin kendine ait bir olay örgüsü vardır. Bu olay örgüleri de genel bir olay örgüsünün bileşenleridir. Bahsi geçen destanlarda

bunu açıkça görmek mümkündür. Bu hikayelerde kahramanların rüyası çoğu zaman iç olay örgüsünün gelişmesine hizmet eder ve eksiksiz bir öykü akışı sağlar. Bu iç olay örgülerinde destan kahramanlarının farklı içerikteki rüyalarıyla karşılaşırız. Bu rüyalar şu anda bile farklı şekillerde yorumlanıyor. Bu nedenle söz konusu destanlarda yer alan kahramanların rüyaları farklı işlevlere sahiptir. Bu işlevler arasında başlıcaları şunlardır: arabuluculuk, geleceği görme, uyarı, koruma, rehberlik, tavsiye vb.

Rüyanın Ana Karakterin Doğuşundaki İşlevi

Kahramanlık destanlarında esas karakterin doğuşu bazen bir rüya motifiyle ilişkilendirilir. Öyle ki destanlarda bu motif, diğer temel motiflerle bağlantılı olarak kahramanın doğuşunda hem haberci hem de aracı olur. Rüyanın mucizesine ve gücüne inanan ilkel insanlar, destan yaratıcılığında bu motifi başka bir motif olan mucizevi doğumla bağdaştırırlar. Destanın kahramanını yaratan halk, ona tüm olumlu özellikleri, mucizeleri ve farklılıkları aşıladıkları bilinmektedir. Çünkü kahramanın halkın gözünde alışılmadık özellikleri vardır. Doğumundan gençliğine, kahramanlıklarına, savaşlarına, evliliğine, ölümüne kadar farklı ve daha etkileyici olmalıydı. Bu nedenle ilkel düşüncenin tüm özellikleri kahramanda birleşmiştir. Oğuz ve Kelt halklarında da destan kahramanları doğal olarak tüm bunları bir araya getirir. Destandaki karakterlere bakıldığında kahramanlık destanlarının tüm çizgilerini taşıyan bir imge sistemini görmek mümkündür. Kısacası çeşitli motif ve kültürleri başarıyla birleştiren destanın mitolojik kökü de derinleşir ve araştırmaya konu olan rüya, destanın olay örgüsünde esas araçlardan biri haline gelir. Örneğin araştırma metni olarak ele aldığımız Kelt destanının baş kahramanı Kuhulin'in doğuluşu rüya motifi ve mucizevi doğum motifi ile bağlantılıdır. Destan genel olarak mitolojik unsurlarla doludur. Kuhulin'in doğuşunu anlatan hikayede, Kral Konhobar'ın kız kardeşinin, evlatlığının ölümünden etkilendiği ve yemek yemediği, içmediği, bunun sonucunda da susuzluktan boğazının kuruduğu anlatılır. İçmesi için kendisine su verilir. Destandan görüldüğü gibi Dehtireye içtiği suyla rahmine düşen varlıktan mucizevi şekilde hamile kalır ve oğlu Kuhulini dünyaya getirir. Çocuğun babası ise güneş tanrısı Lugdur. O şekil değiştirir, küçük bir hayvana dönüşerek Dehtirenin içtiği suyla rahmine düşür ve onun hamile bırakır. Suyu içen Dehtire hemen ertesi güne kadar süren bir uykuya dalır. Rüyasında ona bir erkek görünür ve şimdi ondan gebe kaldığını haber verir. Sonda da oğlu olacağını ve adının Setanta olacağını da bildirir (Bakınız: Ирландские саги, 1933: 100-101). Burada rüya motifi, şekil değiştirme, mucizevi doğuluş motifleri, su kültürü, astral alanla bağlantılı kendini göstermektedir. Bu da destanın olay örgüsündeki mitolojik içeriği bariz şekilde sergilemektedir.

Oğuz destanında kahramanın doğuluşu Kelt destanından farklı olarak rüyayla gerçekleşmez. Ancak yakınlık budur ki, destan kahramanlarının doğuluşu mitolojik unsurlarla ilgilidir. Kelt destanında bunlar açıkça belli olduğu halde Oğuz destanında kahramanın doğuluşu sözün magik fonksiyonu ile bağlıdır. Oğuz destanında “kahramanın dua ile doğulması da arkaik dönem düşüncesinde sözün magik gücüne inanın ne kadar mühim yer tuttuğunu gösterir” (Bəydili, 2003: 275). Destan boyunca biz buna defalarca şahit olacağız.

Destan Kahramanının Kaderinde Rüyanın Rolü ve Bu Bağlamda İfade Ettiği İşlevler

Kahramanlık destanında esas kahramanın doğuşunda rüyanın rolünün yanı sıra, kahramanın kendisine ait rüyalar da vardır. Bu rüyalar geleceğe dair vizyonlar, uyarı, koruma, rehberlik, tavsiye vb. gibi işlevleri birleştirir.

Bazen kahramanın gördüğü rüya onun için bir *uyarı*, *haberdarlık* niteliğinde olur. Örneğin “Kitab-ı Dede Korkut” destanında bu içerikli rüyaya rastlıyoruz. Bu destanın baş kahramanlarından biri olan Kazan Han'ın rüyasıdır. Burada rüya kahramana baş vermiş beladan bahseder. Avlanırken uyuya kalan Kazan Han karışık rüya görür ve uyanınca hemen eve döner ve evinin yağmalandığını görür (Kitab-ı

Dədə Qorqud, 1988: 142). Görüldüğü gibi rüya burada kahramana karşı bir uyarı görevini gerçekleştirir. Destanlarda rüya motifinin bir sıra fonksiyolarından biri de, bahs ettiğimiz uyarıdır.

“Kitab-ı Dede Korkut” destanında Karaca Çobanın rüyası da Kazan Hanın rüyası gibi uyarı işlevi görmektedir. Destanda şöyle anlatılır: “Karaca Çoban gece uyurken rüyasında kara, kötü bir olay gördü. Hovlnak ayağa kalktı. Gabangücü ve Demirgücü isimli iki kardeşini yanına çağırdı. Ağılım kapısını kapattı. Taşları üç yere tepe gibi yığıdı ve ala kollu sapanını eline aldı” (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988: 141). Görüldüğü gibi buradaki yardımcı kahraman olaylardan önce bir uyarı alır ve uyanır uyanmaz hazırlanıyor. Burada rüyaya olan inancın geniş etkisi ile karşılaşılıyor. Rüya aynı zamanda bir nevi *kurtarıcı* işlevi de görür.

Destanın “Gazılığ Goca oğlu Yeynek boyu”nda babasını hapsedildiği kaleden kurtarmağa giden Yeynek rüya görür (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988: 193). Aslında destana dikkat ederseniz, bütün kahramanlar önemli yolculuklarda, savaş arifesinde rüya görürler. Rüya hem bir uyarı hem de zaferin habercisidir. Yeyneğin gördüğü rüya kazanacağına işaretler. Ayrıca amcasının yerini de açıklar. Kahramanın rüya zamanı gördüklerinin yorumuna baktığımızda bu gün bile rüya yorumları kitaplarında anlamı aynıdır.

Burada Kazan Han'ın rüyası ile Yeynek'in rüyasını karşılaştıralım. Kazan Han'ın rüyasında siyah renk, Yeynek'te ise beyaz renk hakimdir. Siyah halk arasında da yas alameti olduğundan, burada siyah rengiyle görülen rüya, Kazan Han'a kötü bir haberin, başına gelen kötü bir olayın habercisidir. Genel olarak eski Türklerde siyah rengin farklı anlamları vardır. Buna dikkat çeken Yaşar Çoruhlu'ya göre “Türklerde kara renk genellikle şu anlamlarda kullanılmıştır: 1. Kuzeyde olan bir yer (şehir, ırmak, göl vs.) ya da kuzeyde yaşayan bir topluluk. 2. Şiddet, güç ve yoğunluğu ve gerçeği vurgulamak için. 3. İyi ya da iyilik ilkesinin karşısında olumsuz ya da kötü olan ilkeyi belirtmek için. Yas, ölüm gibi insanın hayatında meydana gelebilecek üzüntü verici hususları ifade etmek için. 4. Olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirmeden iki farklı şeyi belirtmek için” (Çoruhlu, 2011: 209). Yeynekse rüyasında ak-boz atlar, ak ışıklı yiğitler, aksakallı Dede Korkutu görür. B.Ögelin araştırmasına göre “Türklerde «aklık», temizliktir, anlıktır. Ululuktur. Yaşlılık, tecrübe ile dolu oluş ve bir kocalıktır, büyüklüktür. Devletin ululuk, adalet ve güçlülüğünün bir sembolüdür. Devlet büyüklerinin, özellikle savaşlarda giyindikleri bir geysi, elbise rengidir” (Ögel, 2000: 377). Ayrıca kahramanın rüyasında sakın bir deniz, bir gemi, bir yelken belirir ve bu da olumlu bir yoruma sahiptir. Bütün bunların halk tefekküründe olumlu bir yorumu vardır. Bu rüya kahramana kazanacağına ve babasını geri getireceğine dair bir güven duygusu verir. Her zaman belirli bir özelliklerle öne çıkan kahramanlar, farklılıklarını gördükleri rüyalarla da ortaya koyarlar. Burada da rüya, kahraman için *yardımcı* bir araç olduğu izlenimini yaratır.

Destanlarda rüyanın yorumlanması önemlidir. Oğuz Kağan destanından da rüyanın Oğuz Kağan'ın yanındaki ak sakallı ve beyaz saçlı Uluğ Türük tarafından yorumlandığını görüyoruz. O, destanda hayırsever ve bilge bir kişi olarak anlatılır. “Bir gün rüyasında altın bir yay ve üç gümüş ok görür. Altın yay gün doğumundan gün batımına kadar uzanıyordu ve üç gümüş ok kuzeye doğru kanatlanıyordu (Bayat, 1993: 135-136). Uyandıktan sonra Oğuz Kağana Gök Tanrı bana anlattı söyleyerek rüyasını anlatır. Oğuz Kağan onun söylediklerini yapıyor. Görüldüğü gibi bilgeliğiyle öne çıkan ve Oğuz'a yol gösteren Uluğ Türük, rüya aracılığıyla Tanrı ile iletişim kurur ve onun taleplerini Oğuz'a iletir. Türklerde rüyanın işlevlerinden biri de *Tanrı ile irtibatı* sağlamaktır.

Buna Köroğlu destanının da mitolojik metninde rastlıyoruz. Burada rüya Oğuz Kağanda olduğu gibi Köroğluya da yol gesterendir. Bir gün nehir kıyısına yerleşen Köroğlu'ya rüyasında anlatılır: “Nehr kıyısı sel yoludu, düzengâhlar el yoldu. Köroğlu, kahramanın dayanağı dağlardı. Uykudan uyan, dinle. Kırat'ın kişnediği dağda taştan bir kale inşa et” (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988: 50). Köroğlu uykudan uyanır ve rüyasını icra eder. Bilindiği gibi, “Köroğlu” destanı “Kitab-ı Dede Korkut”un

devamı gibi o da kendinde destanın bütün motiflerini içerir. Destanın mitolojik metinlerine baktığımızda da buna tanık oluyoruz.

“Uşun goca oğlu Seyrek boyu”nda rüya kahramana güç-kuvvet verendir (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988: 211-212). Kardeşi Eyrey'i kurtarmak için yola çıkan Seyrek, düşmanla savaştan sonra her seferinde uykuya dalıyor. Atını da bileğine bağlar. Hem rüya hem de at, kahramanın koruyucularıdır. Kahraman üç kez uykuya dalar, güç toplar ve sonunda kardeşini bulur ve düşmana karşı birlikte savaşır.

Destan kahramanlarının olağanüstü özelliklerinden bahseden Özkul Çobanoğlu kahramanın uykusundan da bahs etmiştir. “Kahramanın uykusu da, bir uyuduğunda, üç, altı ve ya dokuz gün yahut altı bazen Alp Manas örneğinde olduğu gibi dokuz ay süren “küçük ölüm”dür ve çoğunlukla da başlarına ne gelirse bu sıradışı uyku esnasında gelir” (Çobanoğlu, 2020: 348).

Bahsettiğimiz gibi uyku bazen ölüm olarak algılanır. Mitolojik düşüncede uyku başka bir dünyaya geçiştir. Geçici bir ölüm halidir. Bu düşüncenin izleri destanda açıkça görülmektedir. Destanın bu bölümünde kardeşi Seyrey'i uyandırmaya çalışan Eyrey'in “Allah veren tatlı canını uyku almış” ifadesi de bunu doğrulamaktadır. Ya da Salur Kazan'ın esir düştüğü ve oğlu Uruz'un onu kurtardığı hikâye'de kahramanların “küçük ölümü” vurgulanır (Kitab-i Dədə Qorqud, 1988: 214). Avlanmaya giden Kazan'ın, düşman toprağına gitmesi, sonra yorulduğu için uyuyakaldığı tasvir edilir. Destanın bu bölümünde Oğuz yiğitlerinin yedi gün uyudukları anlatılır. Uykunun ayrıca kahramanın güç toplamasına yardımcı olduğu da bilinmektedir. Oğuzların yedi gün uyumayı “küçük ölüm” olarak nitelendirdiği kaydedilmiştir. Bu mitolojik düşüncenin kalıntılarıdır. İlkel insan, çok uyursa ruhunun geçici olarak bu dünyayı terk edip öbür dünyaya gittiğini sanıyordu. Genel olarak “eski Türklere göre ruh, yalnızca insan öldüğünde değil, uykuda ve hastayken de bedenden ayrılabilirdi” (Bəydili, 2003: 295-296). Bunu şaman rüyalarında da görüyoruz. Bilindiği gibi her şamanın kendine ait koruyucu ruhu vardır. Bu ruhlara ilk olarak şamanların rüyalarında karşılına çıkar ve kendilerini seçtiklerini söylerler. Şaman olarak seçilen kişiler de uzun süre bilinçsizce uyurlar. Uyuduklarında diğer dünyayı ziyaret ederler, ölümlerle konuşurlar, ruhlardan tavsiye alırlar vb. Uyandıktan sonra şaman olarak faaliyetlerine başlarlar. Buna uygun olarak destanın kahramanı da bir bakıma seçilir. Şamanlar ruhlardan seçilirse, kahraman da halk tarafından seçilir. Aynı zamanda bir şaman gibi farklı özelliklere de sahiptir. Şaman gibi kahraman da halsiz şekilde uyur ve bir bakıma ölür ve hayata yeniden geri döner. Destan kahramanları da “geçici olarak ölüyor” ve daha güçlü, bazen farklı şekilde, düşünceleri netleşerek doğuyorlar. Burada kahramanın düşman tarafından ele geçirilmesinin sebebi onun uykuda olmasıdır. Yani geçici ölümdür. Halk düşüncesine göre yenilmez olan destanın kahramanları, ancak bu “küçük ölüm” halindeyken düşmana esir olabilirler. Aksi takdirde düşman, kahramanın gücü karşısında daima güçsüz kalır. Genel olarak araştırmalara bakıldığında eski Türklerin rüyanın gerçekliğine inandıkları ve yorumunun kişinin gelecekteki kaderinde farklı şekillerde belirleyici rolünü kabul ettikleri açıkça ortaya çıkıyor.

Uykunun geçici bir ölüm durumu olduğu algısına Kelt destanında da rastlanır. Örneğin Kelt destanındaki Kuhulinin Hastalığı hikâyesinde kahramanın rüyası verilir. Destanda yılda bir kez Samayn bayramından önce tüm halkın bir araya toplanıp üç gün boyunca kahramanlıklarını konuştukları anlatılır. Bu zaman destanın baş kahramanı Kuhulin'in bazı olaylardan sonra büyük bir taşa yaslanarak büyümlü bir uykuya daldığı ve bir yıl boyunca uyuduğu söylenir. Hikâyenin bu bölümünde Kuhulin'in rüya gördüğü için uyandırılmasına izin verilmiyor. Genel olarak şunu da belirtelim ki, “çoğu ilkel halkta uyuyan kişinin ruhunun bedenden ayrılarak sadece uyuyanın görebileceği yerlere gittiğine inanılırdı. Bu halkların düşüncesine göre uyuyan bir insan aniden uyandırılmaz. Çünkü ruhu bedeninde değildir ve uyanıncaya kadar bedenine dönemez. Eğer kişi ruh bedenine girmeden uyanırsa hastalanabilir. Bu nedenle uyuyan bir insanı uyandırmak önemliyse, yavaş yavaş uyandırılmalıdır ki ruhun bedene dönme zamanı olsun” (Фрээер, 1986: 177-178).

Kuhulinle bağlı bu hikayede bir yıldan sonra uykudan uyanan kahraman gördüğü rüyanın izinden gider. Burada bir taraftan destan kahramanı için en büyük başarı olan “öteki dünyaya” gitmek ve orada sunulan denemelere onurlu bir şekilde katlanmak tasvir edilmiştir. Kuhulin, ilahi varlıkların daveti üzerine “öteki dünyaya” gider ve ölümsüzlerle savaşır ve kazanır. Öte yandan, buradaki kahramanlık motifi, tutkulu aşk motifi ile bağlantılıdır. Burada ölümlü olan kahramanın peri ile sevgisi verilir. Hikâyenin sonunda rüyasında büyümlü güçlerin etkisi altına giren ve uzun süre aç-susuz dağlarda gerçek hayatından uzak yaşayan kahraman, druidler tarafından tedavi edilerek ailesinin yanına döner (Bakınız: Ирландские саги, 1933: 173-203). Uyku, Oğuz destanlarında da bahs ettiğimiz geçici ölüm halidir. Ancak kahramanın bu hali Oğuz destanından farklı olarak tam bir yıl sürer. Bu dönemde kahramanın öbür dünyaya gitmesinin tasviri de aynı zamanda rüyanın ölüm hali olarak da ifadesidir. Hatta destanın bir bölümünde Kuhulin'in eşi Emer'in dilinden uykunun ölümün akrabası ve kardeşi olduğu söylenir. “İnatçı uyku hastalık taşır, sağlıksızdır. Uzun süre uzanmak gücü alır, aşırı uyku, doymak kadar zararlıdır, o ölümün habercisi, kardeşi akrabasıdır” (Ирландские саги, 1933: 188).

Sonuç

Sonuç olarak halk düşüncesine göre rüyanın diğer dünyaya açılan qapı olması, ecdadlar ve diğer doğaüstü güçlerle iletişim aracı sayılması, geleceği görme imkanı sunuşu gibi mitolojiden gelen fonksiyonlarının folklor türlerinin birçoğunda bulunduğunu söyleyebiliriz. Onun bu mitolojik işlevlerini hem Oğuz hem de Kelt destanlarında da bulmanın mümkün olduğunu gördük. Burada rüya mitolojik metinlerde olduğu gibi bir dünyadan diğerine geçişi temsil etmektedir. Aynı zamanda uyarı ve kurtarma fonksiyonlarını da yerine getirir. Geleceği görme işlevine de tanık oluyoruz. Destanlarda rüya motifi çeşitli motif ve kültürlerle bağlantılı olarak anlatılır. Genel olarak insanların uyku konusundaki ilkel düşüncelerinin tezahürü bu destanlarda yeterince. Rüya destanlardaki bireysel hikayelerle, bazen de sadece kahramanlar ve onların karakterleriyle ilgilidir. Gördüğümüz gibi her rüyanın özel bir açıklamaya ihtiyacı var. Çünkü rüya temasıyla destanın kadimliği ve mitolojik unsurları hakkında da bilgi vermektedir. Araştırmadan çıkan sonuca göre destandaki olay örgüsünün oluşmasında bu motifin büyük rolü olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Azərbaycan mifoloji mətnləri.* (1988). Bakı: Elm.
- Bayat, Füzuli. (1993). *Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı.* Bakı: Sabah.
- Bəydili, Cəlal. (2003). *Türk mifoloji sözlüyü.* Bakı: Elm.
- Çobanoğlu, Özkul. (2020). *Türk dünyası epik destan geleneği.* Ankara: Akçağ.
- Çoruhlu, Yaşar. (2011). *Türk mitolojisinin ana hatları.* İstanbul: Kabalcı yayıncılık.
- Gustav, Cari Jung. (2015). *Rüyalar.* İstanbul: Pinhan yayıncılık.
- Kitabi-Dədə Qorqud.* (1988). Bakı: Yazıcı.
- Nəbiyev, Azad. (2011). *Folklor yaradıcılığında fasiləsiz transfer və yuxu paradıqmaları.* Bakı: Elm və təhsil.
- Ögel, Bahaeddin. (2000). *Türk kültür tarihine giriş.* Cilt: 6. Ankara: Kültür bakanlığı yayınları.
- Sigmund, Freud. (1996). *Düşlerin yorumu.* I. (E.Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel yayınevi.
- Ирландские саги.* (1933). Перевод, предисловие, вступительная статья и комментарии А. Смирнова. Москва: Academia.
- Фрээр, Джеймс Джордж. (1986). *Золотая ветвь.* Москва: Политиздат.

MENKİBEVÎ DESTAN SİLSİLESİNİ TAMAMLAYAN BİR ESER OLARAK KISSA-İ HURÛC-KERDEN-İ MÂLİK ECDÂR¹

Kıssa-i Hurûc-Kordan-i Mâlik Ajdâr Bin Al-Hârith As a Work Completing Sequence of Hagiographic Epic

Filiz KILIÇ

Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Nevşehir/TÜRKİYE, filizkilig@nevsehir.edu.tr

Mustafa HAN

Dr., Nevşehir/TÜRKİYE, mmustafahann@gmail.com

Özet

Bir kültür kaynağı olarak menakıp-nâmeler, destan geleneğinin İslamiyet'in kabulüyle birlikte kendinden önceki kadim kültürün tip ve motif yapısını koruyarak ve İslam geleneğinde halk arasında yeniden yorumlanarak teşekkül etmiş, daha sonra farklı müelliflerce yazıya geçirilmiş, halkın inanç ve anelerini büyük oranda içinde barındıran önemli anlatılardır.

Özellikle gazâ ve cihat ruhuna hitap eden ve coşkun bir üslupla ele alınan menakıp-nâmeler, birbirinden farklı olsalar da dil, üslup ve muhteva özellikleri bakımından benzerlik gösterirler. Bunun yanında bu ürünler birbirini bazen ipucu bazen de bizzat haber vererek parçadan bütüne bir birliği temsil edip kendileri içinde bir silsile teşkil ederler.

Çalışmamız kahramanlık temalı bu silsilenin öğeleri olan menakıp-nâmeler ve bu menakıp-nâme silsilesi içinde önemli bir boşluğu doldurduğunu düşündüğümüz *Kıssa-i Hurûc-kerden-i Mâlik Ecdâr* adlı eserin gelenek içindeki yerini tespit etmeye yöneliktir. İslamiyet'in kabulünden sonra ortaya çıkmış olan menakıp-nâme türü ve bu türün özellikleri hakkında genel bilgiler verilmiştir. Verilen bilgiler ışığında *Kıssa-i Hurûc-kerden-i Mâlik Ecdâr*'dan alınan örnek parçalarla eserin bu tür içinde ve silsilenin önemli bir ögesi olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu ürünlerin birbiriyle ilişkileri ve bilimsel çalışmalarla ortaya konan menakıp-nâme silsilesi hakkında yapılan çalışmalara yer verilmiştir. Yapılan tasnifler mevcut menakıp-nâmelerin dönem ve konularına göre değerlendirilerek yeniden yorumlanmıştır. Bunun neticesinde daha önce sadece tarihsel olarak sınıflandırılıp bir silsile halinde değerlendirilen menkıbevi destanlar, tarihsel bağlamı yanında konuları açısından da mukayese edilerek *Kıssa-i Hurûc-kerden-i Mâlik Ecdâr*'ın da aralarında bulunduğu sekiz menakıp-nâme üç evre hâlinde yeniden tasniflendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Menakıp-nâme, menakıp-nâme silsilesi, *Kıssa-i Hurûc-kerden-i Mâlik Ecdâr*.

Abstract

As a cultural source, hagiographies are narratives that; were formed by which epic tradition maintained type and motif/pattern of antecedent ancient culture with acceptance of Islam, and were reinterpreted it among people in Islamic tradition; later, were written by different authors; and contain within greatly themselves people's belief and traditions.

Hagiographies, which appeal to spirit of ghaza/holy war and jihad/crusade, in particular, and which are addressed with a lyrical style, show similarity in terms of linguistic, stylistic and content features even though

¹ Bu bildiri Prof. Dr. Filiz KILIÇ danışmanlığında hazırlanan “*Kıssa-i Hurûc-kerden-i Mâlik Ecdâr b. Hâris (İnceleme-Metin)*” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

they are different from each other. In addition to this, these products constitute a sequence in themselves, representing a unity from part to whole, by now giving each other clue and then informing themselves.

This study is for determining place of hagiographies which are elements of heroic-themed this sequence, and the work titled *Kıssa-i Hurûc-Kordan-i Mâlik Ajdâr Bin Al-Hârith* which we think that it has filled a gap within this hagiographic sequence, in the tradition. In the study, we give information about hagiography genre which emerged after acceptance of Islam, and about features of this genre. In the light of information given, with samples taken from *Kıssa-i Hurûc-Kordan-i Mâlik Ajdâr Bin Al-Hârith*, it was determined that the work was an important element within this genre and of the sequence. We mentioned relationships of the said products with each other, and studies which were carried out on hagiography sequence that were presented by scientific studies. Classifications made were re interpreted evaluating by periods and subjects of the current hagiographies. As a result of this, we re-classified hagiographic epics, which were classified previously historically only, and were evaluated in sequence by researchers, eight hagiographies, including *Kıssa-i Hurûc-Kordan-i Mâlik Ajdâr Bin Al-Hârith*, in three phases, by comparing also in terms of their subjects as well as their historical context.

Keywords: Hagiography, hagiographic sequence, *Kıssa-i Hurûc-Kordan-i Mâlik Ajdâr Bin Al-Hârith*.

Giriş

Dil, gerek yazılı gerek sözlü olsun edebiyatın değişmez ve en önemli ifade edilme aracıdır. “Temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi” (Ergin, 2009: 3) olup tarihi ise insanlık tarihi ile müsavidir. İnsanoğlunun bilincini ve bilinçaltını dışarı vurma silsilesinin nihai halkasıdır. Kişioğlu dilini bazen amacına göre nazım/ezgi ile süslemiş bazen daha doğal olarak nesirle ifade etmiştir. Bunu duygu ve coşkunluk amacıyla, estetik bir mahiyette ağırlıklı olarak ezgili; bir olayı anlatma ve aktarma amacıyla daha çok nesir yoluyla yapmıştır. Edebî eserler ister anonim olsun ister bir yazar/şair tarafından üretilmiş olsun dilin her iki yönüyle de sözlü veya yazılı bir şekilde oluşturulmuştur.

Dünya medeniyetleri içinde en eski ve etkisi en geniş medeniyetlerinden biri de Türk kültürü ve medeniyetidir. Medeniyetler rüştünü ortaya çıkardıkları dilin geniş coğrafyalara yayılmalarına, kültür ve bilim adamlarının diğer milletleri etkileme gücüne ve yetiştirdiği müellif ve sanatkârlarının eserlerini dünyadaki uç noktalara ulaştırmalarıyla ispatlarlar. Türk medeniyeti de tüm bu bileşenleri bir araya getirip dünya kültürüne büyük katkılar yaptığından insanlığın gelişmesine, bilgi ve kültür birikimine çok mühim katkılar sağlamıştır.

Destanlar dönemi de dâhil olmak üzere epik anlatı Türklerde kadim bir gelenektir. “Türk milletinin geçirdiği muhtelif destan devirleri ve o devirlerin verimi olan birçok ‘destan parçaları’ni yahut onların bazı kalıntılarını; kısmen şifahî (ağızdan) halk şiirlerinde, kısmen de eski kitaplara geçmiş olarak buluyoruz.” (Sakaoğlu ve Duymaz, 2006: 14). İslamiyet’in kabulünden sonra dahi üretilen bu gibi anlatıların kökenlerini, tip ve motif yapılarını başlangıcı tespit edilemeyen Türkçenin kadim tarihinde, Türk milletinin tarihî bilinç mekanizmalarında aramak gerekir.

Türklerin İslam ile tanışmaları neticesinde bu kadim kültürün ögesi olan anlatılar, terk edilmemiş aksine İslamiyet’le olgunlaşıp orijinal bir zenginliğe ulaşmıştır. Toplum hayatında bir silsile hâlinde cereyan eden ve toplumda kalıcı izler bırakan olaylar, anlatı hayatının da canlı kalmasını ve yeni destansı kahramanlar ile ürünler oluşturulmasını sağlamıştır. İslamiyet sonrasında da Türkler kendilerine bu daire içerisinde yeni toplumsal olgularla birlikte yeni kahramanlar bulmuşlardır. *Müseyyeb-nâme* kahramanı Müseyyeb Gazi, *Ebâ Müslim-nâme* kahramanı Ebâ Müslim, *Danışmend-nâme* kahramanı Danışmend Ahmed Gazi, *Saltuk-nâme* kahramanı Sarı Saltuk, İslamiyet’in etkisiyle gaza ve cihat ruhunu yansıtan Türk kökenli olduğu düşünülen destansı kahramanlardır. Bu kahramanlardan Müseyyeb Gazi etrafında şekillenen *Müseyyeb-nâme*, Arap coğrafyasında teşekkül etmekle birlikte Emevî politikalarına başkaldırı ve Kerbela hadisesinin intikamını almaya yöneliktir. Kahramanı Türk olan bir diğer menakıp-nâme olan *Ebâ Müslim-nâme* ise coğrafi olarak büyük bir

kısmı Türklerin yaşadığı Horasan bölgesinde teşekkül etmekle birlikte ihtiva ettiği olaylar ve destanlaşan mücadeleler Emevî hilafetini ve politikalarını ortadan kaldırma ile İslami hoşgörüyü yeniden tesis etme rolündedir. Bir diğer menakıp, kahramanının Türk olduğu hiç şüphe götürmeyen Danişmend Ahmed Gazi şahsında destanlaşan *Danişmend-nâme*'dir. Coğrafi olarak Anadolu'da geçen bu menkıbe İslam'ın Anadolu'da sağlamlaşması ve yayılması aynı zamanda Anadolu'nun tam anlamıyla Türkleşmesi amacıyla çoğu Anadolu Rumları ile yapılan mücadeleleri anlatmaktadır. Kahramanı Türk olan ve coğrafi olarak Anadolu'da ve Rumeli'de geçen gaza ve cihat anlayışı ile destanlaşan son menkıbe Sarı Saltuk Gazi etrafında oluşturulan *Saltuk-nâme*'dir.

Türkler İslamiyet'le birlikte bazen de farklı milletlerde kendilerine yakın buldukları kahramanları Türkleştirmişler ve onların hayatları etrafında anlatılar oluşturup kendi tarihsel şuuru altında yeni kahramanlar ve destansı edebî ürünler meydana getirmişlerdir. Bu eserlerin kahramanları ve olayların çekirdeği daha çok Arap kökenli olsalar da olayların anlatılış şekli, eserdeki olaylara bakış açısı, gösterilen tavırlar Türkçedir ve Türk'ün kültürel tahayyülüyle yerleştirilmiştir. Bu eserlerde bahsedilen veya anlatılan kahramanlar tarih kitaplarında farklı bir millete ait olsalar da destana konu olan şahısların tamamı Türk'tür.

Kahramanı Arap kökenli olan ilk destansı menkıbe *Hamza-nâme* (Sezen, 1991;VIII) olup Uhud Savaşı'nda şehit edilen Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'nın şahsında şekillenmiştir. Türkler onun savaşçı, cesaret veren karakterini kendilerine yakın bulup şahsının etrafında destansı anlatılar oluşturmuştur. Kahramanı Arap kökenli olan bir diğer destansı anlatı *Hz. Ali Cenk-nâmeleri*'dir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in damadı olup Türklerin hayatında en büyük tesirlerden birini oluşturan Kerbela hadisesinin mazlum şehidi Hz. Hüseyin'in ve yine Hz. Peygamber tarafından Ehl-i beyt olarak ümmete sunulan dört kişiden biri olan Hz. Hasan'ın babasıdır. Hz. Ali, Türkler arasında peygamberden sonra en çok muhabbet duyulan ve savaşlardaki kahramanlıkları dolayısıyla en çok anlatılan, destanlaştırılan kişidir. Kahramanı Arap kökenli olup Türk'ün donuyla Türkleştirilen bir diğer kahraman Battal Gazi olup onun şahsında anlatılan olaylar birçok İslam bölgesinde geçmekle birlikte daha çok Anadolu'da Bizans ile yapılan destansı mücadelelerden müteşekkildir. (Demir, 2006: 21).

Menkıbevî Destan Geleneği ve Bu Geleneğin Unsurları

İslamiyet'ten sonra halk arasında teşekkül etmiş bu eserler üslup ve muhteva açısından birbirine benzerlik ve birbirini haber vermeleri, işledikleri olayların tarihi ve menkıbevi olarak birbirine benzerliği açısından ayrılmaz bir bütün ve bu bütünün birer halkası olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Burhan Paçacıoğlu, *Melik Ahmet Danişmend Gazi ve Danişmend-nâme* sempozyumunda sunduğu *Danişmendnâme'de ve Diğer Destânî Halk Hikâyelerinde Battal Gazi* adlı bildirisinde bu tür eserlerin birbiriyle ilişkisini ve içeriklerinde birbirinden haber verme durumları hakkında geniş bir malumat verdikten sonra bu eserleri 1) *Hz. Ali Cengleri*, 2) *Hamza-nâme*, 3) *Müseyyeb-nâme*, 4) *Ebû Müslim-nâme*, 5) *Battal-nâme*, 6) *Danişmend-nâme*, 7) *Saltuk-nâme*. (1995: 32) şeklinde silsilelendirmiştir.

Necati Demir ise *Müseyyeb Gazi Destanı* çalışmasında menkıbevi destan zincirine vurgu yaptıktan sonra destanlar içinde Müseyyeb Gazi 'nin yeri bahsinde *Hamza-nâme* ve *Hz. Ali Cenk-nâmeleri*'nden sonra *Müseyyeb-nâme*'nin geldiğini, bu menkıbenin devamında *Ebû Müslim-nâme* ve eğer bu boşluğu dolduracak bir eser tespit edilmezse hemen sonra *Battal-nâme*, *Danişmend-nâme* ve son halka olarak *Saltuk-nâme* ile geleneğin son bulduğunu belirtmektedir (2007; 25-26).

Müjgan Cunbur, *Anadolu Gazileri ve Edebiyatımız* adlı konferansında İslami destan kahramanlarını ve bu kahramanların edebiyatımızdaki etkisini dört başlık altında değerlendirmiştir:

1. “İslam dinini yayma dönemi.
2. Yurt edinme, devlet kurma, geliştirme dönemi.
3. Durgunlaşma, bir bakıma idealde güçsüzleşme dönemi.
4. Kurtarma ve koruma dönemi.” (1987: 780)

Onun tasnifine göre menkıbevi destanlardan *Hz. Ali Cenk-nâmeleri*, *Hamza-nâme*, *Müseyyeb-nâme* ve *Ebâ Müslim-nâme* birinci dönemin mahsulleri, *Battal-nâme*, *Danişmend-nâme* ve *Saltuk-nâme* ise ikinci dönemin mahsulleridir.

Söz konusu eserler dikkatli bir şekilde incelendiğinde, kahramanların muhatapları ve amaçları doğrultusunda yaptıkları mücadeleler ile eserlerin konuları *Hz. Ali Cenk-nâmeleri* ve *Hamza-nâme*'yi *Müseyyeb-nâme* ve *Ebâ Müslim-nâme*'den ayrıldığı görülür. Zira *Hz. Ali Cenk-nâmeleri* ve *Hamza-nâme* daha çok asr-ı sadet döneminde yapılan fetihlerle birlikte amaç İslamiyet'i daha çok müşrikler, masalsı düşmanlar ve putperestler içinde tesis etmeye yöneliktir. Oysa *Müseyyeb-nâme* ve *Ebâ Müslim-nâme*'de amaç İslamiyet'i yaymaktan çok Kerbela hadisesinin intikamını alma ve Emevî hilafetini devirip İslam'ın hoşgörüsünü Ehl-i beyt kanalıyla temin etmektir. Dolayısıyla *Hz. Ali Cenk-nâmeleri* ve *Hamza-nâme*'yi bir evrenin, *Müseyyeb-nâme* ve *Ebâ Müslim-nâme*'yi başka bir evrenin eserleri olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Daha sonraları gelecek olan *Battal-nâme*, *Danişmend-nâme* ve *Saltuk-nâme* adlı eserleri ise yine konuları açısından Anadolu özelinde yurt edinme, dini yayma, devleti kurup geliştirme amaçlarına yönelik son evrenin eserleri olarak değerlendirmek gerekir.

Menkıbevî Destan Geleneği İçerisinde Kıssa-i Hurûc-kerden-i Mâlik Ecdâr'ın Yeri

Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr kahramanı Arap olup Türk'ün tavır ve duruşunu yansıtan, Kerbela faciasından duyulan derin teessürün destanıdır. Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra Emevî hanedanına başkaldırıcıyı anlatan, Kerbela hadisesinin intikamını alıp yeryüzünde huzuru ve sükûneti yeniden tesis etme maksadını ortaya koyma amacıyla işlenen *Müseyyeb-nâme* ve *Ebâ Müslim-nâme* ile konu ve içerik olarak aynı kategori içinde değerlendirilebilecek, menkıbevi destan silsilesinin boşluğunu tamamlayan önemli bir eserdir.

Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr'ın en önemli kahramanlarından biri olan Useyyd ibn-i Munzır asıl kahraman olmamasına rağmen müellifçe menkıbenin devamlılığı ve bölümler arası bütünlüğün sağlanması açısından önemli ve kilit bir role büründürülmüştür. Useyyd Gazi, henüz on altı yaşında olmasına rağmen intikam kalkışmasına ilk destek veren ve kıssanın sonuna kadar kahramanlıklarıyla olayların akışında etkili olan bir şahıstır. Müellif bu kahramanın şahsında eserden önce ve sonraki menkıbe kahramanları arasında telmihler yaparak soy bağı neticesinde bir bütüne temas ederek eserini oluşturmuştur.

Şevkî, henüz eserin başında Useyyd Gazi'yi Hz. Hamza ile aynı soya dayandırmaktadır.

“Meger Medîne'de ‘Abdumuttalib neslinden bir yigit var idi. Adına Useyyd ibn-i Munzır ibn-i Nevfel ibn-i Hâris ibn-i ‘Abdumuttalib dirler idi. Şecâ’atda salâbetde ‘adîmü’l-misâl idi. Sûretde vü sûretde Hamza ibn-i ‘Abdumuttalib’e müşâbih idi. Bu seyyidün [adına] Hamza-i sâni dirler idi. [5/6-9]”²

Bir başka yerde yine Useyyd sual edildiğinde soyuna vurgu yapılarak şöyle denmektedir;

² Kıssa-i Hurûc-kerden-i Mâlik Ecdâr'dan alıntı yapılan söz konusu metinler, köşeli parantez “[]” içerisinde “/” işaretinden önceki rakamlar sayfa sayısını, sonraki rakamlar satır sayısını göstermektedir.

“Andan soñra Useyyd’i görünce Mûsâ su’âl itdi. Aytdılar: bu yigit ‘Abdumuttalib oğlanlarından adı Useyyd’dür. Merdânlukda Hamza’ya beñzer ve heybetde salâbetde ‘Alî’ye ve dilîrlükde Hâlid ibn-i Velîd’e beñzer didiler.” [117/4-6]

Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr her ne kadar Mâlik Ecdâr ismiyle başlıklandırılrsa da hikâyenin ortalarında bu kahraman ölür. Onun vasiyetiyle sırayla Kerb Gazi, Muhammed Hanefî, Müseyyeb Gazi ve Cüneyd Gazi ile anlatı son bulur. Bu kahramanların liderliğiyle devam eden olaylar zincirinde Useyyd Gazi yardımcı kahraman olarak hep vardır. Onun soyunun devam ettiği Cüneyd Gazi’de de aynı Useyyd Gazi’de olduğu gibi soy ve karakter vurgusu sürekli yapılmaktadır.

“Cüneyd’ün böyle seçâ’atın ve sehâvetin görüp yanına getirüp ‘izzet ü hürmet idüp aytdı: ey yigit bu seniñ bize itdigiñ eyilügi Benî-hâşim içinde ancak Hamza oğlu ider didi. Cüneyd aytdı: anlar benim ‘ammucamdur.” [435/11-12-13-14].

Useyyd Gazi savaş meydanında bir nara attığında düşman askerlerini perişan edebilen bir kahramandır. Onun bu özelliği de sürekli Hz. Hamza’ya benzetilmektedir. Onu gören dost ve düşmanları Hamza’nın dünyaya yeniden geldiğini sanırlar.

“Hemân mü’minlerden Useyyd-i cihân-gir ejderhâ gibi gelüp Mâlik Ecdâr’dan izin alup meydâna girdi. Ra’dî-var na’râ urup haykurdı. Yer gök gürlledi. Ve cihân ırgalandı. Sandılar ki Hamza ibn-i ‘Abdumuttalib gine dünyâya geldi.” [89/8-11]

“Andan Useyyd gelüp ‘Amr ibn-i Ümeyye’nün elin öpüp ‘Amr ibn-i Ümeyye Useyyd’ün yüzine bakup Hamza’yı añup agladı.” [50/5-6]

“On iki âdem yir sıçrayup Hamza-vâr atına süvâr oldu.” [12/17-13/1]

“Yine Useyyd meydâna geldi. Er talep itdi. Ayruk kimse gelmedi. Useyyd gördi ki meydâna kimse gelmez Hamza gibi na’râ urdı.” [16/8-10]

Useyyd Gazi metin içinde bazı vasıfları dolayısıyla Hz. Hamza ile birlikte bazen de Hz. Ali’ye benzetilmektedir.

“Useyyd Aryos’ün üç okunu men’ itdi. Kerb, Useyyd’ün pehlevânlığın görüp insâf idüp pehlevânlık ise ancak olır didi. Yezîd, Mervân’a aytdı: bu oğlan heybetde ‘Alî’ye beñzer. Selâbetde Hamza’ya beñzer.” [237/1-3]

Menakıp-nâme içinde devamlılığı ve akıcılığı sağlayan Useyyd Gazi, Hoca Amr ile yer altında ve mağaralarda devler, cadular ve cinler ile mücadele ettiği acayip ve garayip olayların anlatıldığı bölümde bir sandığın içinden Hz. Hüseyin’in şehit edildiği sırada giydiği cübbesi, üzerinde Fetih Sûresi, kelime-i tevhid ve Hacı Bektaş Veli adının olduğu sancağın yanı sıra Hz. Ali’nin siperi ile Hz. Hamza’nın kılıcını bulur. Bu emanetler intikam hareketinde müminlerin cesaretini ve güvenini kazanmasında sürekli birer sembol olarak kullanılır.

Nâgâh bir büyük sanduk gördiler. Çapagın bozup gördiler ki bir dülbend var kana garç olmuş. Ve bir kara cübbe var. Hoca ‘Amr cübbeyi görünce bildi. İşte bu cübbe İmam Hüseyin’indür didi. Ol cübbeye nazar itdiler. Gördiler ki ok zahmından nîze zahmından cübbe kalbûra dönmiş. Ve sanduk kapagında bir hatt gördiler. Yazılmış bu sandukda olan esbâb Hazret-i İmâm Hüseyin’indür demiş. Tamâm i’tikâdları muhkem oldu. Bu esbâb Hüseyin’ün imiş. Andan soñra bir ‘alem baş yapraklar ile buldılar. Bu ‘alemün başında yazmışlar: müşebbek hattıyla Lâileheillallâh Muhammedu’r-Resulullâh ‘Aljyyi’l-veliyullâh vâsi-i Resulullâh mürşid-i kâmil Hazret-i Hünkâr Hacı Bekdâş-ı Velîyullâhu kuddisAllâhu sırri’l-‘azîz. Bayraklar kızıl atlasdan halilullâhe nasara minallâhu ve fethün karîbün ve beşiri’l-mü’minin yâ Allâh yâ Muhammed yâ ‘Alî yâ Hünkâr Hacı Bekdâş-ı Velî kuddisAllâhu sırri’l-‘azîz yazmışlar. Andan soñra bir kılıc çıktı. Balcıgından yazılmış: Sâhib;

Hamza ibn-i ‘Abdumuttalib. Andan soñra bir siper çıkdı. Kenârında sâhib; ‘Alî ibn-i Ebî Tâlib ve dahı bir cübbe çıkdı. Yakasında yazılmış: Hüseyin ibn-i ‘Alî. [81/8-17. 82/1-4]

Eserdeki ilk evre menkıbevi destanlarının izlerinden biri de Hz. Hüseyin’i şehit edenlerden birinin daha önce Hz. Ali’nin Van Irmağı’nda yaptığı mücadelelere telmihen Hz. Ali’ye karşı savaşan kişilerden biri olduğu şu ifadelerle anlatılmaktadır:

“‘Ömer Nahs’uñ bir kara kulu var idi. Adına Nu’mân ibn-i Erdşîr dirlerdi. Hazret-i ‘Alî ile Van ırmağında muhârebe idenleriñ biri idi. Dört oğlu var idi. Biriniñ adına Beşîr ve biriniñ adı ‘Âmîr, digeri Kesîr, sagîri Dâvûd idi.” [12/6-9]

“Meger bir hâricî var idi. Adına Esed-i Kıttâl dirler idi. Gürbüz la’in idi. İmâm ‘Alî ile Van’da ceng idenlerden idi.” [196/15-16]

Eserin Müseyyeb Gazi’nin harekete liderlik yaptığı bölümündeki mücadeleler anlatılırken Müseyyeb Gazi’nin şeceresi şu ifadelerle Hz. Ali ile ilişkilendirilmektedir.

“Ebû Minhef ve Hasan-ı Kübrâ şöyle rivâyet ve böyle hikâyet iderler ki Emîrû’l-mü’minîn Hazret-i ‘Alî ibn-i Ebî Tâlib kerremullâhu vechehu ve radiyu’l-lahu ‘anhu hazretleri Van Irmağında cenge şurû’ idünce Huzâ’a Kabîlesi’nüñ seyyidi Ka’ka’a ibn-i ‘Amreviyeh iki oğlu var idi. Hazret-i ‘Alî’ye yardım itmege gelmiş idi. Ol cengde Ka’ka’a ile büyük oğlu Hasan şehîd oldılar. Küççük oğlu Müseyyeb kaldı. Hazret-i ‘Alî, Müseyyeb[‘i] yanına aldı.” [341/6-11]

Eserden alınan yukarıdaki örnekler, *Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr* adlı menkıbevi destanın kendisinden önce teşekkül edip yayılım gösteren birinci evre eserleri olan *Hamza-nâme* ve *Hz. Ali Cenk-nâmeleri*’nden sonra ortaya çıktığını ve onlar ile bağlantılı olduğunu, onların devamı mahiyetinde kendi devrinin olaylarını yansıttığını göstermektedir.

Eser kendisinden önceki eserlerle konu ve muhteva açısından benzerlikleri yanında kendisi ile aynı devri ve konuları işleyen *Müseyyeb-nâme* ve *Ebâ Müslim-nâme* ile de çok büyük benzerlikler göstermekte olup Kerbela’nın intikamını konu edinen menakıp-nâmelerin de ilkidir.

Yukarıda belirtildiği gibi bir silsile hâlinde teşekkül etmiş olan bu eserler silsilesi *Müseyyeb-nâme*’nin tespit edilmesiyle kısmen tamamlanmıştır. Demir’in dediği gibi *Müseyyeb-nâme*’nin tespitiyle birlikte *Ebâ Müslim-nâme*’den sonra bir veya birkaç destan tespit edilmezse hemen ardından *Battal-nâme* teşekkül etmiştir. (Demir, 2007) Bu konuda aynı kanaati taşımaktayız. Fakat *Müseyyeb-nâme*’den önce bir destanın varlığı muhakkaktır. Nitekim tespit edilmiş olan *Müseyyeb-nâme* nüshası şu ifadelerle başlamaktadır.

“İmdi ey ‘azîzler, bir şîrîn habere başlayup râvî dilinden size hikâyet idelim. İnşâ’allâhu te’âlâ. Yukarıda bir rivâyet kılındı ki Hazret-i ‘Âyişe anı fetvası ile yazdı idi. Halâya düşürüp, oğlu Mu’âviye’yi katil idüp yerine ol ‘avratın oğlu ‘Abdü’l-mâlik’i halife kıldılar. Andan soñra igvâ-y-ıla Mu’âviye şehîd olup ‘Abdü’l-mâlik halife olmuş idi. Andan Müsayyeb Gazi ol zaman çıkmış idi.” (Erdem, 2007;121)

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Müseyyeb Gazi’nin huruç hareketi Emevî hilafetinin Abdülmelik zamanına denk gelmektedir. Bahsedilen Abdülmelik (öl. H. 86/M. 705), Babası Mervân b. Hakem, annesi Âişe bint Muâviye b. Mugîre’dir. (Yıldız, 1988.). Kerbela hadisesi (H. 61/M.680) ile onun hilafeti (H. 65/M. 685) arasında yaklaşık beş yıl bulunmaktadır. Bu beş yıllık boşluğa denk gelebilecek bir menkıbevi destanın olması gayet olağandır.

Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr, Kerbela hadisesinden hemen sonra Mâlik Ecdâr’ın intikam amacıyla huruca başladığı henüz eserin başında şöyle anlatılmaktadır.

“Râviyân-ı ahbâr ve nâkılân-ı âsâr ve muhaddisân-ı rûzgâr şöyle rivâyet ve böyle hikâyet ider ki çün Yezîd-i pelîd, İmam Hüseyin’i şehîd itdiği ‘âleme münteşir oldu. Her taraftan dilâverleri bu hâlden haberdâr olup muztarâbü’l-ahvâl oldılar. Yemen’de Nechî Kabîlesinin seyyidi Mâlik Ecdâr ibn-i Hâris bu hâli istima’ idüp perişân oldu. Zîrâ İmâm Hüseyin ile mâbeyninde ziyâde mahabbet-i [ü] meveddet var idi. Mâlik Ecdâr, Hüseyin’ün Kûfe’ye gitdiğin işidünce ‘asker cem’ idüp müsâdesinde(?) idi. İttifâk bu asl-ı haber-nâk[i] işidünce ziyâde gam-nâk oldu. Figân u nâle kılup sînesini çâk itdi. Ahşam olucak hâba vardı. İmâm Hüseyin’i düşünce gördi. Mâlik’e aytdı: Yâ Mâlik-i tûr yûri yukarı leşkeriñi al. Var benim kanım ‘Ömer ibn-i Sa’id ile Şimr-i Zi’l-cevşen’den al. İşde saña ihtiyâc için benim dest-i hattım diyüp Mâlik’iñ eline bir mektûb virdi. Mâlik beliñledi uyandı. Elinde bir mektûb buldı. Okudu yazılmış ki:

Hazâ Kitâb-ı Mâlik Ecdâr Cengi

Bismi’l-lâhi’r-rahmani’r-rahîm

Ben ki Hüseyin ibn-i ‘Alî’yem. Saña Mâlik icâzet virdüm ki varup benim kanım ‘Ömer’den ve bâğî havâricden alasin. Her kim ki ehl-i sünnî ve ehl-i imân ola saña tâbi’ olalar.” [1/17. 2/1-16]

Metinden alınan yukarıdaki parçada Hz. Hüseyin’in şehadetinden hemen sonra olay Mâlik Ecdâr tarafından duyulmuş ve intikam hareketi İmam Hüseyin’in rüya yoluyla bir mektup yazıp taraftarlarına ulaştırılmak suretiyle derhal başlatılmıştır.

“Mâlik bu mektûbu okıyup şâd oldu. İki oğlu ve bir kızı var idi. Büyük oğlunuñ adı İbrâhîm ve küçük oğlunuñ adı Saffân ve kızınıñ adı Safiyye idi. Bunları yanına cem’ idüp gece olan düşüni takrîr itdi. Hüseyin’ün nâmesini i’lâm itdi. İbrâhîm ve Saffân aytdı: Ey baba lâzım geldi ki yarak görüp Ma’dî ogullarına haber idüp Ma’dî ve Esed’e i’lâm eylediler. Vâki’ olan haberi bildürdiler ve kendisi cem’ olan ‘askeri hesâb idüp kırk biñ er defteri aldı. Hicret târihi altmış bir yıl Rebî’ü’l-evvelîñ gurreinde göç itdi.” [2/16-17. 3/1-6]

Eserde Mâlik Ecdâr’ın harekete geçmesi H. 61 yılı, Rebî’ü’l-evvel ayının ilk günüdür. Kerbela hadîsesi aynı yılın Muharrem ayının 10’unda gerçekleştiği düşünülürse arada sadece 50 günlük bir süre olduğu görülür.

Tarihî kaynaklara göre Kerbela faciasından sonra Hz. Hüseyin’in şehadetini dava eden birtakım hadîseler yaşanmıştır. Bunların ilki ve en önemlisi Muhtar Sekkâfî ve İbrahim b. Mâlik el-Eşter’in birlikte bir isyan hareketi başlatmaları ve devamında Kerbela hadîsesine adı karışan bazı kişiler öldürülmüşlerdir. (Yiğit, 2020: 54-55)

Eserde Mâlik Ecdâr ile oğlu İbrahim anlatıcılar tarafından birbirine karıştırılması ihtimali oldukça yüksek olup destanlaştırılan olaylar tarihî kaynaklarda kaydedilen Muhtar es-Sekkâfî ile İbrahim b. Malik el-Eşter’in başlattığı intikam hareketinin olabileceğini düşündürmektedir. Bu ihtimal benzer konuları anlatan ikinci evre menkıbevi destan geleneğinin ilk halkasının *Müseyyeb-nâme*’den hemen öncesinde yer alan *Kıssa-i Hurûc-kerden-i Mâlik Ecdâr*’ın olduğunu göstermektedir.

Eserde intikam hareketi başladıktan sonra casuslar aracılığıyla Yezit’in zindanında mahbus olan Zeynelabidin’e nihayet ulaşılmıştır. Kurtarılmasına henüz muvaffak olunamasa bile onun harekete destek amaçlı mesajları Müslümanlara ulaştırılmış ve devamında güç kaybeden intikam ordusuna destek amaçlı Muhammed Hanefî, Müseyyeb Gazi ve Kerb Gazi’ye harekete geçmeleri talimatı verilmiştir. Bu talimatın devamında mezkûr kahramanların harekete katılım sağlamaları da *Kıssa-i Hurûc-kerden-i Mâlik Ecdâr*’ın *Müseyyeb-nâme*’den önce geldiğini kanıtlamaktadır.

“Andan Hoca ‘Amr’a aytdı: ey peyk-i Nebî benden mü’mînler selâm eyleñ. Er gibi olup gayreti elden komasunlar. Ve andan soñra Mâlik Ecdâr ile Mûsâ-yı Eş’ârî’ye selâm idesin. Vaktları yakındur. Er gibi olalar. Ve hem işitdim ki Kerb, Magrib’den gelür imiş. Saña bir mektûb vireyim.

Ol dahı gelsün müslimânlara yardım itsün. Ve andan Muhammed Hanefî'yi bulasın. Ol dahı gelüp mü'minlere arka ve yardım ide. Ve andan soñra Huzâ'a Qabile'si'nde Müseyyeb nâm bir yiğit vardır. Aña dahı haber idesin diyüp ol dahı mü'minlere mu'ayyen ola." [170/12-17]

Diğér taraftan eserdeki kilit ve bağlayıcı rolündeki Useyyd Gazi'nin bir rüyası eserin *Ebâ Müslim-nâme*'ye varan destan halkalarının haritasını ortaya koymaktadır:

"Useyyd ibn-i Munzır yirinden kalkup Mâlik'e du'â itdi. Ey pehlevân-ı cihân ve ey sâhib-kırân-ı zamân bu gice ru'yâmda gördüm ki sînemde bir ağaç çıkdı. Dal budak virüp gâyet büyük olur. Bir zamândan soñra ol ağaç kurudı. Gine iki fidân çıkdı. Zâhir olup iki fidân dahı kurudı. Ol iki fidânun birisinün dibinden bir fidân dahı çıkdı. Evvel ki ağaçlardan büyük oldı. Andan soñra 'âleme nazar iderüm. Dünyâ ser-be-ser cefâ ile tolmış. Soñra gördüm ki ol agacıñ ortasından bir âb akdı. Vardukca bu 'âlemde ne deñlü cefâ var ise giderüp ser-be-ser cihâni pâk ider. Belinleyüp uyandım didi. Mâlik Ecdâr, Useyyd'den bunı işidüp ta'accüb idüp baş kalkdırup Hoca 'Amr'ün yüzine bakdı. Aytdı: bu düşünün ta'bîrine ne buyurursın didi. 'Amr ibn-i Ümeyye aytdı: Ya Mâlik bu ru'yânın ta'bîri oldur ki evvelâ bir ağaç zuhûr oldı. Useyyd'ün sülbünden bir evlâd vücûda gele. Gâyet pehlevân ola. 'Âlemi ser-â-ser seyr ide. Andan soñra iki fidân zâhir oldı. Ol pehlevânun sülbünden iki evlâd gele. Ol evlâdın birisinden bir evlâd dahı zâhir ola kim anuñ sebebinden cihândan havâric tâ'ifesini dünyâdan gidere. Zîrâ 'âlem ser-â-ser tutmak havârice devlet ider. Ol su ağaç ortasından akdı ki anuñ kuvvetidür ki havâric cefâsını giderüp dünyâyı pâk ide." [71/16-17. 72/1-17]

Metinde geçen bu bölümdeki rüyanın tabirine göre Useyyd Gazi'nin bir evladı olacak. Bu evladından iki kişi daha doğacak daha sonra bu iki kişiden birinin bir evladı daha olacak ve zulmü yeryüzünden pak edecektir. Rüyada Ebâ Müslim'in adı geçmemekle birlikte bir ima söz konusudur.

Useyyd Gazi ile Hoca Amr'ın Yezit'in zindanında Zeynelabidin ile görüşmesinde de Zeynelabidin kerâmet göstererek gelecek hakkında Useyyd'e şunları söylemektedir:

"Zeyne'l-âbidin Useyyd'e aytdı: ey pehlevân göreyim sizi er gibi oluñ. Bizi düşmân hapsinden çıkaruñ. Bizim dâdımızı hâricilerden sen ve seniñ evlâduñ alıserdür." [170/10-12]

Burada da intikam hareketinin tamamlanma müjdesi verilmekte, bunun ilerde Useyyd'in sülbünden gelecek bir yiğit tarafından gerçekleştirileceği vurgulanmakla birlikte Ebâ Müslim'in adı yine kullanılmamaktadır.

Menakıp-nâmenin devamında Useyyd'in Abdullâh b. Abbas'ın cariyelerinden biriyle nikâhlanması neticesinde doğan Cüneyd Gazi'nin kıssası anlatılırken yine gelecekte haber verilir. Fakat burada artık Ebâ Müslim ismi açık bir şekilde vurgulanmaktadır:

"Şimden-soñra gam yime hiç kimse saña mu'azzarat idemez. Haylî 'acâyib seyr itseñ gerekdür. Ve dahı senün neslinden bir evlâd gelse ve benim hânedânımuñ düşmânların helâk itse gerekdür. Adı 'Abdullâh lakabı Ebu'l-Müslim olsa gerekdür. Cüneyd aytdı: sizler kimlersiñiz? Ol zât-ı şerif aytdı: ben Muhammed ibn-i 'Abdullâh 'aleyhi's-selâm'am didi." [449/8-11].

"Sakin korkma. Ben câzû degilem. Melâ'ikeym. Hakk Te'âlâ melâ'ike şeklinden dönderüp dördüncü kat gökden indirüp aytdı: saña Cüneyd ibn-i Useyyd cedd-i Ebu'l-Müslim gelse gerek. Bir du'â okıyup ol du'â sebebiyle sen anı gözleyüp bu çeşme-i sâra getüresiñ." [467/2-4].

Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr'da geçen yukarıdaki bölümlerden anlaşıldığına göre Eba Müslim'in tarihsel şeceresi ne olursa olsun menkıbevi şeceresi Hz. Muhammed ve Hz. Hamza gibi Hz. Abdulmuttalib'e dayandırılmaktadır. Ebâ Müslim'e varan soy silsilesi sırasıyla Abdulmuttalib, Haris, Nevfel, Munzır, Useyyd, Cüneyd olarak zikredilmektedir. Cüneyd'den sonra ise yine yukarıda metinden verilen örneklerden hareketle iki babanın daha var olduğu söylenebilir.

Ebâ Müslim-nâme'de Ebâ Müslim'in şeceresi hakkında şöyle ifadeler geçmektedir:

“Esed oğlu Ebâ Müslim bu oğlan

Ebu'l-Hayr eşidüp çün oldu hayrân

Ebu'l-Hayr eytdi n'oldı şimdi Esed

Mekânı kanda ne yerde mü'ebbed

Kelîme didi şeh-i İsfihan'da

Şehîd eyledi Haccac ol mekânda” (Demir vd., 2007; 44-45)

“Atamın adı Esed'dir aňlagıl

Esed dahı Cüneyd oğlu şöyle bil

Çün bu sözlere kulak ur ya habîb

Dedemiz adıdır 'Abdu'l-muttalib

Eşidüp bu sözi Âhî anladı

Cân gönülden yüregini tagladı

Çanı Esed eşitdim İsfihân'da

Yûsuf-ı Haccac şehîd etmişdi anda” (Demir vd., 2007: 62)

“Didi külhâncı Cüneyd oğlu Sa'id

Başra'dadır bilür misiñ ey yigit

Ebâ Müslim didi 'emmimdir benim

Nûr-ı 'aynim çiger-güşemdir benim” (Demir vd., 2007: 149)

Ebâ Müslim-nâme'den alınan yukarıdaki beyitlere göre Cüneyd'in iki evladı olmuştur. Bunlardan biri Ebâ Müslim'in amcası Sa'id olup Yusuf-ı Haccac tarafından öldürülmüştür. Diğeri ise Ebâ Müslim'in babası Esed'dir. Bu bilgiler *Ebâ Müslim-nâme* ile çalışma konumuz olan *Kıssa-i Huruc-kerden-i Malik Ecdar*'ın birbiriyle mutlak bir şekilde bütünleştiğini ve birbirinin devamı olan menkıbevi destanlar olduğunu göstermektedir. *Müseyyeb-nâme* ise kahramanı Müseyyeb Gazi'nin hareketi harlandığı, duraklama dönemine yeniden ivme kazandırdığı ve soy olarak olmasa da efsanevi bir kahraman olarak bu vasfı dolayısıyla menkıbevi destan silsilesinde ikisinin ortasında yer aldığı sonucu çıkarılabilir. Soy silsilesi olarak menkıbe kahramanlarının bir halkasını teşkil eden Cüneyd Gazi'nin müstakil olarak bir hikâyesi olmakla birlikte bu hikâye, *Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr*'ın ayrı bir bölümü olarak menkıbenin devamı şeklinde cereyan etmektedir. Lakin bu bölüm menakıp-nâmenin kurgusuna uygun olan Kerbela'nın intikamı ve Emevî hanedanına başkaldırılı anlatmadığı için

menkıbevi destanlar silsilesinin bir halkası olarak değerlendirilmeyip sadece soy olarak Ebâ Müslim'in atasının bir hikâyesi şeklinde görmek yeterli olacaktır.

Çalışmamıza konu olan *Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr*, kahramanı Arap olup Türk'ün tavır ve duruşunu yansıtan, Kerbela faciasından duyulan derin teessür neticesinde halkın şuurunun edebî açıdan dışa vurumu olan önemli bir menkıbevi destandır. Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra Emevî politikalarına başkaldırıcıyı anlatan, Kerbela hadisesinin intikamını alıp yeryüzünde huzuru ve sükûneti yeniden tesis etme maksadını ortaya koyma amacıyla işlenen *Müseyyeb-nâme* ve *Ebâ Müslim-nâme* ile konu ve içerik olarak aynı kategori içinde değerlendirilebilecek, menkıbevi destan silsilesinin boşluğunu tamamlayan önemli bir eserdir.

Sonuç

Menakıp-nâmeler, başlangıcı tespit edilemeyen destanlar döneminden başlayarak İslamiyet'in kabul edilmesiyle toplum hayatında varlığını kısmen farklı şekilde devam ettiren anlatı geleneğinin ürünleridir. Dolayısıyla içerisinde toplumun tarihsel ve kültürel yaşantısına mahsus özellikleri ile teşekkül ve yayılım gösterdiği dönemlere kadar ihtiva ettikleri zenginlikler açısından birçok disipline de dolaylı olarak kaynaklık edebilecek ürünlerdir. Özellikle kahramanlık konulu olan bu ürünler, birbirinin devamı olabilecek şekillerde yayılım göstermişlerdir. *Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr* da bu geleneğin bir parçası olarak önem arz eden ve menakıp-nâme silsilesinin bir boşluğunu dolduran mühim bir eserdir.

Tüm bu bilgilerden yola çıkarak menkıbevi destanların kendi içinde birbirinin devamı niteliğinde, silsilenin birer halkası olarak teşekkül edip yayıldığı söylenebilir. *Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr*'ın da içinde olduğu silsilenin halkaları olan ürünleri teşekkül ettikleri tarihe ve işledikleri konulara göre tasnifini de aşağıdaki gibi güncellemek mümkündür:

- I. Evre
 1. Hamzanâme
 2. Hz. Ali Cenknâmeleri
- II. Evre
 1. Kıssa-i Huruc-kerden-i Mâlik Ecdâr
 2. Müseyyebnâme
 3. Ebâ Müslimnâme
- III. Evre
 1. Battalnâme
 2. Danişmendnâme
 3. Saltuknâme

Kaynakça

- Aycan, İrfan. (2004). Mervân I-TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mervan-i>. (11.08.2023).
- Banarlı, Nihat Sami. (1987). Resimli Türk Edebiyatı Tarihi C.I. Ankara: MEB Basımevi.
- Ciga, Özkan. (2018). *Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman.
- Cunbur, Müjgan (1987). Anadolu Gâzileri ve Edebiyatımız. Erdem, 3(9): 777-808.
- Çetin, İsmet (1997). Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Demircan, Adnan (2001). Kerbela Olayı ve Etkileri. Diyanet Aylık Dergi. vol.142, 45-49.

- Demir, Necati. (2020). Danışmendnâme C.I. İstanbul: AKM Başkanlığı Yayınları.
- Demir, Necati. (2006). Müseyyeb Gâzi Destanı (Kerbela'nın İntikamı). Ankara: Hece Yayınları.
- Demir, Necati; Erdem, Mehmet Dursun. (2006). Battal-nâme. Ankara: Hece Yayınları.
- Demir, Necati; Erdem, Mehmet Dursun. (2007). Hazret-i Ali Cenklere. Ankara: Destan Yayınları.
- Demir, Necati; Erdem, Mehmet Dursun. (2007). Saltık Gâzi Destanı C.I-II-III. Ankara: Destan Yayınları.
- Demir, Necati; Erdem, Mehmet Dursun; Üst, Sibel. (2007) Ebâ Müslim-nâme C.I-II. Ankara: Destan Yayınları.
- Erdem, Mehmet Dursun. (2007). Müseyyeb-nâme. Ankara: Hece Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (2009). Türk Dil Bilgisi. İstanbul: Bayrak Basım Yayım Tanıtım.
- Güngör, Şeyma. (1987). Fuzûlî Hadikatü's-Sü'edâ. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İz, Fahir. (2014). Eski Türk Edebiyatında Nesir. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kavruk, Hasan. (1998). Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler. İstanbul: MEB Yayınları.
- Kılıç, Ünal. (2013). Yezid I-TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yezid-i>. (11.08.2023).
- Köksal, Hasan. (1984). Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Köprülü, Mehmed Fuad. (1989). Edebiyat Araştırmaları I. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Levent, Agah Sırrı. (2000). Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi. Ankara: TTK.
- Melikoff, İrene. (2012). Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı Ebu Müslim (çev. A. Sarı, Çev.). Ankara: Elips Kitap.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1983). Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2010). Kültür Tarihi Olarak Menakıbnâmeler. Ankara: TTK Basımevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2013). Türk Folklorunda Kesikbaş (Tarih-Folklor İlişkisinden Bir Kesit). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Okuyucu, Cihan. (1994). Manzum Halk Hikâyelerinin Yeni Bir Örneği "Kerbnâme". Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (5) 175-202.
- Paçacıoğlu, Burhan. (1995). Danışmendnâme'de ve Diğer Destânî Halk Hikâyelerinde Battal Gâzi, Melik Ahmet Danışmend Gâzi ve Danışmendname Sempozyumu. Tokat, Haziran 10.
- Sakaoğlu Sakaoğlu; Duymaz, Ali. (2003). İslamiyet Öncesi Türk Destanları. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Sezen, Lütfü. (1991). Halk Edebiyatında Hamzanâmeler. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Toprak, İsmail. (2016). Hz. Ali Cenklere. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Tuğluk, Mehmet Emin. (2020). Kerb-nâme (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım). İstanbul: Efeakademi Yayınları.
- Ünlüer, Ceyhun. (2010). Muhammed bin Hanefiyye Cengi. Ankara: TDV Yayınları.

KÜLTÜRÜN İLK HALİ OLARAK TÜRK BOYLARINDA HALK OYUNLARI VE GÖSTERİMLERİ

Folk Games and Performances in The Turkic Areal as The First Manner of The Culture

Galib SAYILOV

Doç. Dr., Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakü/ AZERBAYCAN,
qalibsayilov@mail.ru

Özet

Halkımızın gösteri ve oyun kültürünü incelemenin sorunları modern bilim tarafından çok az araştırılmış ve henüz çözümü bulunamamıştır. Ancak bu, tüm oyunlara ve gösterilere değil, bazılarına uygulanabilir. Etnografya biliminde oyun kavramının kesin bir tanımı yoktur. Ansiklopediler ve bilimsel çalışmalar, genel anlamı bu ilkelerin sonuçtan ziyade süreçte ifade edilen etkisiz bir faaliyet türü olduğu fikrine yol açan formüllerden oluşur. Yaklaşık olarak böyle bir oyun türü ilk kez I. Heizinga'nın "Oynayan Adam" adlı eserinde ifade edilmiştir. Şöyle yazar: "Oyun – anlam dolu bir eser... Her oyunun bir anlamı vardır. Oyunun amacı, özünde yer alan her türlü soyut unsura ışık tutar"(Heyzinga, 2011, s.64) Yazar oyunun kökenine dikkat çeker. Yazar, "hayvanların insanın onlara nasıl oynanacağını öğretmesini beklemediğini" öne sürerek oyunun kökeni sorununa basit bir yaklaşımla yaklaştığı için suçlanabilir. Şu gerçek tartışılmaz: Biyolojik bir olgu olarak oyun hem hayvanlar hem de insanlar tarafından bilinmektedir. İnsan, sosyal bir varlık olarak, kendisinde saklı olan oyun içgüdüsünü öyle bir düzeye çıkarmıştır ki, sadece ayrı bir oyundan değil, bir bütün olarak oyun kültüründen söz etmek mümkündür. Halk oyunları ve gösterileri yalnızca yaşam ve eğlence için gerekli becerilerin geliştirilmesine yönelik değildir. Oyun, her toplumda bireyi belirli bir faaliyet türüne yönlendirir ve gerekli becerilerin kazandırılması yoluyla toplumdaki davranış kurallarını oluşturur. Bu nedenle oyun, belirli bir hedefe ulaşmayı amaçlayan etkisiz bir faaliyet türü olarak görülmemelidir.

Anahtar Kelimeler; halk, oyun, Türk, çocuk, gösteri

Abstract

The problems of studying the performance and game culture of our people have been studied a little by modern science and have not been solved yet. However, it can be attributed not to all plays and performances, but to some of them.

There is no exact definition of the concept of the game in ethnographic science. Encyclopedias and scientific works consist of such formulas, the general meaning of which leads to the idea that these foundations are an inefficient type of activity, expressed not in the result, but in the process. Approximately such kind of the game was mentioned for the first time in the work "The playing man" by I.Kheyzinga. He wrote: "A play is a work full of meaning... Each game has its meaning. The purposefulness of the game sheds light on any intangible element embedded in its essence" (Kheyzinga, I). The author draws attention to the origins of the game. Its author telling the thought "The animals did not expect the formation of the human at all, so that he would teach them to play" could be blamed for the simplified approach to the problem of the origin of the game, while uttering his opinion. This fact is indisputable: the play as a biological phenomenon is known to both animals and humans. The human, as a social being, has raised the game instinct hidden in himself to such a level that one can speak not only about a separate game, but also about the game culture as a whole. Folk games and performances are not only for improving skills necessary for life or entertainment. In each society the game directs the individual to a certain type of activity and through it inculcates the necessary skills, it forms the rules of behavior in the society. Thus, the game should not be viewed as an ineffective type of activity aimed at achieving a specific goal.

Keywords: Folk, game, Turkic, child, performance.

Halk oyunları farklı olabilir. Kızlara, gençlere vb. yönelik, gelişmiş içerikli veya basit bir yarışma şeklinde olabilir. Oyun her ne şekilde olursa olsun kesin, belirlenmiş veya tanımlanmamış hedeflere ulaşmak için oynanılır.

Çocuk oyunları ile yetişkin eğlenceleri arasında önemli bir fark görülmektedir. Çocuk oyunları geleceğe yöneliktir. Büyüklerin oyunları, eğitimin nihai sonucunu, kendi geliştirdikleri deneyimleri gösterir. Kadın ve erkeğin hayatında oyun belli bir zaman dilimini kapsar, çocuklar ise neredeyse her zaman oyun oynar.

Azerbaycan halkının kültürel düşüncesinde eşsiz bir yere sahip olan oyun-gösteri kültürünün birçok erken model sözlü edebiyat gelenekleri bağlamında ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Oyunun uzun bir süre etnografya ile ilgili görülmesi nedeniyle sözlü edebiyattaki yeri ve konumu araştırmaların dışında bırakılmış, bazı durumlarda gösteri kültürü unsurlarını canlı tutan örneklerden biri olarak değerlendirilmiştir.

Aslında oyun kültürü, insan kültürü sisteminde özel bir yere sahiptir. Toplumun manevi yaşamını efsaneler, masallar ve benzeri bileşenleriyle karıştırılmamalıdır. Ancak hem orada hem de burada ortak katılımcıların olduğunu kabul etmeliyiz. Çocuklara yönelik oyunlar hem deneyimsel hem de eğlencelidir. Ve efsanenin dini bir özü vardır, dini bir hikaye olarak kabul edilir, inanılır. Efsane, ilkel toplum yapısı döneminde ortaya çıkmış, ancak toplumsal işlevi yerine getirildikten sonra masal aşamasına geçmiştir. Ancak araştırmalar (bizimki dahil) bir efsanenin sadece masal olarak değil, aynı zamanda bir oyun olarak da var olabileceğini gösterir. Çoğu durumda son sürümün daha uzun süre korunduğunu kabul etmek gerekir. Efsaneye yakın büyüdür. Bazen onları efsaneye bir eklemeye olarak kabul edilebilirler. Büyüler, kura ve sayılar şeklinde oyunlarda önemli eklemeler olarak yer alır. Bir yandan efsane ve masallardaki katılımcıların, diğer yandan büyülerdeki benzerlikleri ve oyunlardaki temaların veya bölümlerinin uyumluluğu da bununla açıklanmaktadır. (Nebiyev, 2010, s.269)

Halk oyunlarının çoğu ve neredeyse mükemmel olan erken dönem örnekleri ayrı ayrı törenlerle ilişkilendirilmiştir. Akademisyen M. Arif “Azerbaycan halkının en eski şarkılarının ve eğlencelerinin doğa, ekonomi ve çalışma hayatıyla ilgili olduğunu” yazmıştı (Dadaşzade, 1986, s.92). Nitekim halkımızın sözlü yaratıcılığının ilk örneklerine baktığımızda, emek şarkılarından başlayarak küçük türlerin çoğunluğunun, insanların ekonomik yaşamı, günlük yaşamı ve hayatlarını tatmin etme arzusuyla yakından ilişkili olduğu görülebilir. Bu şarkılarda halk bereket dilemiş, mevsimleri yüceltmiş, onların gelişini şarkılarla, danslarla, oyunlarla, gösterilerle karşılamıştır. Ataların düşüncesi öyle bir inanca hakimdi ki, insan ne isterse, onun gelişini kendi şenlikleriyle süslerse, ortaya çıkan bu mevsimde mahsul bereketli olur ve insan bundan daha çok faydalanır. İnsanın doğaya dair iyimser görüşünün ilk formülü buydu.

Bu nedenle kışın ilk karın yağdığı gün halk onu bereket sembolü olarak kabul etmiş, onun onuruna bir dizi oyun ve kutlamalar yaparak sevinmiş ve dans etmiştir. Bu oyunların bir kısmı bugün çobanlar arasında korunmaktadır. İnanışa göre ilk kar yağdığı gün akşam karanlığında bir ateş yakılır ve insanlar onun etrafında yallı oynarlar. Ateşin yanında dana kesilirdi, ateşin üzerine tencere asılırdı. Yere sofraya serilir, masanın üzerine tuz ve ekme konulurdu. Gece yarısına kadar yiyip içerlerdi. Törene katılmayan yaşlı ve hastalara şenlik ateşi üzerinden pay yani hediye gönderirlerdi. Tören sırasında herkes şenlik ateşinin etrafında yallı oynardı. Dansçılar eğilip kalkar, başını göğe kaldırarak şarkı söyler, herkes yallı oynardı.

Şarkıda gökyüzünün adı rengine göre değişir, üç dönüşlü koronun başında Siyah gökyüzü, ardından Beyaz gökyüzü ve ardından Mavi gökyüzü denir. Siyah gökyüzünün çağrısıyla başlayan şarkı aynı zamanda “Kara gök” manasıyla da biterdi. (Kadiradjiyev,1992, s.453)

Tören genel olarak keyifli geçirdi. Buraya çocuklar, kadınlar ve gelinler de katılırdı. Tıpkı ateşin etrafında yaşlıların birlikte yaptıkları yallılar gibi, kız ve oğlanlar da ayrı gruplar olarak yallı oynarlardı.

Tören gece yarısı çobanların yallısıyla sona ererdi. Çobanlar ateşin etrafında dolaşıp koro halinde şarkı söylerlerdi.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi bilimde oyunların sistemleştirilmesi konusu ciddi bir sorun haline gelmiştir. Sınıflandırmanın gerekliliği açıktır çünkü açık bir bilimsel anlamı vardır. Ancak söz konusu eserde yazar, farklı kaynak türlerini, bazen de bunlardan bir takımını kullanarak bilinçli olarak mevcut tek prensipli sınıflandırmadan uzaklaşmaktadır. Böyle bir yaklaşım onaylanmıştır, nüfusun mesleği ve yaşam tarzından kaynaklanan oyun kültürünün bütünlüğü sahnesini açmak için belirlenen görevleri başarma fırsatı yaratır, oyun kültürü ne olursa olsun temellerini koruyan tek ve bütünsel bir tezahürdür, bu da Başkurt etnik grubunun oyun kültürünün tanımından sistematik ve karşılaştırmalı analizine geçmemizi sağlar.

Azerbaycan coğrafyasında yer alan etnik çeşitlilik, Azerbaycan halkının kökenindeki zorlu süreçlerin sonucudur. Azerbaycan halkının temeli Oğuzlar ve Kafkasya'ya bağlı eski Türk boylarıdır.

Bilimsel literatürde oyun ve oyun kültürünün kültürün en muhafazakar unsuru olduğu zaten dile getirilmiştir. Ancak aynı zamanda son derece plastiktir. Oyun sadece dış özellikleri değiştirilerek her zaman temelleri üzerinde tutulmuştur. Dolayısıyla oyun kültürünün insanın hayvanlar aleminden seçilmesiyle başladığını dikkate alırsak, insan toplumunun mesleği ve yaşam tarzıyla yakından ilgili olan gelişiminin belirli aşamalarından bahsedebiliriz.

Azerbaycan halk oyunlarının incelenmesi alanında farklı yıllarda pek çok çalışma yapılmıştır. Ayrı oyunlar toplanmış, yayınlanmış ve bunlarla ilgili bazı bilgiler verilmiştir.

Türk halk oyunları araştırmacıların dikkatinden kaçmamıştır. Kendi zengin kültürünün dünya kültüründeki yeri ile ilgili değerlendirmelerde halk oyunlarına ilişkin değerli araştırmalar ortaya konulmuştur.

Şükrü Elçin'in Türk halk oyunlarını ritüeller ve oyunlar olarak gruplandırıp incelemesi, eski Türk tören düşüncesinin incelenmesine dahil edilmesi, Rafiq Ahmed Sevengül'ün "Eski Türklerde Drama Sanatı" adlı kitabının, oyunları drama sanatının başlangıcı olarak ele alması, bu alanda yapılmış en büyük çalışmalardan biridir. R. Sevengül'ün Türk tarihi savaş oyunları şövalyeliği fikrine ilişkin değerlendirmeleri (Sevengül, 1997, 59) 'de önemliydi, bugün Azerbaycan savaş oyunlarının kökenini incelemek açısından değerli kaynaklar olarak kabul edilmelidir. Ahmet Caferoğlu'nun "Anadolu Diyalektolojisi ÜzerineMalzeme" adlı çalışmasında halk oyunlarının Türkiye'nin yanı sıra Kayseri, Çorum, Konya, Isparta'daki yayılışı ve kendine özgü özellikleri de geniş biçimde ele alınmıştır. A. Caferoğlu'nun oyunların menşe özelliklerine ilişkin değerlendirmeleri burada özellikle dikkat çekicidir (Caferoğlu, 1967, s.67). İnsanlığın en eski mesleği avcılıktı. Av her bireyden güç, beceri ve dayanıklılık talep eder. Yalnızca fiziksel olarak güçlü ve psikolojik olarak mükemmel bir insan topluma uygundu. Bu hedefe işle yakından ilgili olan beden eğitimi yoluyla ulaşıldı. Burada oyunun ayrı bir önemi vardı. Oyunlar aracılığıyla belirli beceriler kazanılır: fiziksel güç, el ve parmak becerisi, göz çabukluğu vb. geliştirilirdi. Etnopedagoji her şeyi hesaba kattı: olgunluk, büyüme aşamaları, çocuğun karşılaştığı sorunların giderek karmaşıklaşması. Açık havada birçok oyun ve yarışma düzenlendi ve bunların büyüyen genç neslin sağlığı üzerinde şüphesiz olumlu etkisi oldu.

Bizce çocuklarda yukarıda sayılan nitelikleri geliştiren oyunlar seçilmelidir. Deneysel yöne uygun olarak uygulanma kurallarının basitliği dikkate alındığında, oyun kültürünün bu bölümünün eskiliğini ve organizasyonunu doğrulamak mümkündür. Örneğin başkurtlar arasında en basit ve en popüler

yarışma türü koşu yarışmasıydı. S.I. Rudenko ve M. Baishev tarafından tanımlanmıştır. Başkurt masallarında kahramanın hız ve mesafe için koştuğu motiflere sıklıkla rastlanır. (Rudenko ve Bayishev, 2000, s.200)

Oyun çok sayıda karşılaştırma gerektirir. Gezgin Marco Polo (XVIII. Yüzyıl), Moğol devletinde iyi koşan ve hızlı yürüyen insanlardan söz ederek, onların gelenek gereği önemli haberler gönderdiğini kaydetti. Atlardan hızla kaçan insanlarla ilgili bilgiler Tuvalılarda korunmuştur. V.G. Bogoraz kuzey halkları hakkında ilginç bilgiler verir. Pek çok Avrasya halkında (Kırgız, Kazak, Evens, Eskimo, Nivh, Hantı, Mansi) alışlagelmiş koşunun yanı sıra baskı uygulanarak yapılan bir koşu türü de bulunmaktadır. Bu durumda koşucunun bacağına bir taş bağlanır, yani ağırlığın direncini aşarak koşması gerekir. Bu versiyonda Başkurtlardaki oyun tanımlanmamıştır. Ancak Başkurt masallarında, bir katılımcının çok hızlı koştuğu için sıklıkla ayağına bir taş bağlandığı görülür. Başkurtlarda baskıyla gözlemlenen kaçışa tanık olduğumuz varsayılabilir. (Boqoraz, 1998, s.21)

Saha kaynaklarında çocukların yarışması nefes nefese koşmak olarak tanımlanmaktadır. Bu, çocukların “Uu-u-u” nefesini verirken belirlenen bir yere koştuğu bir tür çizimdir. Çocuk yüksek sesle nefes vererek herkesten uzağa kaçarak bir sonraki oyuna başlar. Başkurt çocukları için bu, Mordovyalı ve Tuvin çocuklarında olduğu gibi bir tür “oyun içinde oyun” idi. Nanaylar ve Nivhlerde fiziksel gücü, hızı ve akciğer hacmini geliştiren bağımsız bir oyundu. Çoğu oyunda koşma bir bileşen olarak vurgulanır: “Ebek” (“topladıkça”, “saklanbac”, atlamak).

“Topalıkaç”, Tatar, Kazak, Kırgız, Türkmen, Çuvaş, Mordovya, Udmurt, Nen, Nanay, Ulchi, Rus, Ukrayna, Özbek analog oyunlarına göre tanımlanır. Kurallar çok basittir. Sayıya göre seçilen sunucu, oyuncuya koşuyor ve “Ebek!” diye bağırarak sözcüğü telaffuz etmelidir. Lekelenmiş oyuncu lider olur ve oyun devam eder. Ebek kelimesinin tam bir çevirisi yoktur. Şu şekilde açıklanabilir: Bulaşma sırasında telaffuz edilen -en sesi ve -ek eki oyunun gerekli adını vermektedir. Bu oyunda, Volga ve Ural halklarında olduğu kadar Rus çocuk oyunlarında da oyunun en önemli unsuru, oyuncuyu kirletirken kutsal kelimenin telaffuzudur. Kuşkusuz oyunun unutulmuş törenle belli bir bağlantısı var ve bu konu bilimsel literatürde iyice araştırılmıştır.

En sevilen çocuk oyunu, her zaman olduğu gibi, dünyadaki birçok insan tarafından bilinen saklambaçtır. Çocuklar büyüdükçe oyun daha karmaşık hale gelir. En basit oyun türü, okul öncesi ve küçük okul çocukları (3-9 yaş) arasında popülerdir. İçerik çok basit: Sunucu oyunun gizli katılımcılarını arar. Bu oyunda koşmanın yanı sıra saklanma, bekleme ve takip etme yeteneklerinin de değerlendirildiğini belirtelim. Avcılıktaki başarı doğrudan bu niteliklere bağlıdır. Avcıların ortamından kaynaklanan avlanma oyununun anlamlı ve pratik önemi uzun zamandır unutulmuştur, ancak oyunun kendisi hala varlığını sürdürmektedir.

Ne yazık ki, diğer uluslarla ilgili literatürde, kural olarak, yazarlar böyle bir oyunun varlığından, onun karmaşıklıklarına girmeden, onu benzer bir Rus oyunuyla karşılaştırarak bahsediyorlar. Ancak aynı zamanda böyle bir not, Doğu'dan Volga'ya kadar halkların saklambaç oyununda önemli farklılıkların olmadığını dolaylı bir kanıttır.

“Kendir” (yani ip) oyunu modern çocuk oyunlarında özellikle şehir ortamında korunmuştur. Üç veya daha fazla oyuncuyu içerir. Oyun için yaklaşık iki buçuk metre uzunluğunda bir ipe ihtiyacınız var. İki oyuncu ipi döndürür, üçüncünün görevi ise ona dokunmadan altından geçmektir. İpin altından kaymak her seferinde daha karmaşık hale gelir: önce serbestçe, sonra tek ayak üzerinde, sonra çapraz bacaklarla yapılır ve bir sonraki aşamada tüm oyun körü körüne tekrarlanır. Kazanan, tüm görevi hatasız tamamlayan oyuncudur. İple temas, oyuncuyu bir sonraki oyuna kadar uzaklaştırır.

Oyunun etnik kökenini konuşmaya gerek yok, çok kültürlü, gelişmiş bir coğrafyada yaşıyoruz. Bu oyunun günümüze kadar korunduğu ve Azerbaycanlılar tarafından bilindiği varsayılabilir. Daha sonra

Başkurt halkının bir parçası haline gelen kabilelerin oyun kültürü, her zaman yaşam tarzlarıyla yakından bağlantılıydı. Her şeyden önce bu durum, sığır çobanı olarak göçebe bir yaşam tarzı sürdüren Türk ve Moğol kabileleri için geçerli olup, onların çiftliklerinde avcılık önemli bir rol oynamaktadır.

Oyunun törensel estetik düşüncedeki yeri zamanla ayrı ayrı merasimler, ritüeller ve inançlarla gözlemlenmiş, etnosların çeşitli etnik yaşam tarzlarını danslarda, minyatürlerde, taş yazıtlarda ve kaya resimlerinde yansıtan atalarımız, konuşma alışkanlıklarını öğrendikten sonra, ilk avcılık, çiftçilik, hayvancılık ve diğerlerini yansıtan oyunlarını ifade etmeye ve cilalamaya çalışmışlar. Bütün bunlar ata kültürünü daha olgun tonlarda kapsayabilen bir dizi oyun sistemi yaratmış ve günümüzde kültürel düşüncenin eski katmanları o oyunlarda kendini koruyabilmiştir.

Oyun, etnosun hayatındaki ilk kültürel etkinliktir. Halkların medeniyet düzeyinin belirlenmesinde bunların rolü ve önemi son derece önemlidir. Oyun, kültürün başlangıcında kendini gösteren ve etnosun estetik düşüncesinin oluşumunu etkileyen birimlerden biridir. Çünkü etnosun uygar kültüre doğru gelişmesine rehberlik etmedeki rolü vazgeçilmezdir. Oyun, bir gerçeklik olarak, insanın çeşitli fikirlerini, ritüellerini ve inançlarını kapsayarak, onu vahşi ve barbar doğasından koparıp evrime yükseltmektedir.

Sığır yetiştiriciliğinin ortaya çıkışı, ardından atların evcilleştirilmesi ve binicilik amacıyla kullanılması yeni oyunların ortaya çıkmasına neden oldu. Sürülerini vahşi hayvanlara ve yabancı göçebe halkların baskınlarına karşı her zaman korumaya hazır olmaları, askeri spor oyunlarına özel bir statü kazandırdı. Askeri oyunların Türk ve Moğol halklarının bayramlarının bir parçası olması tesadüf değildir. Tatil oyunlarında, toplantılarda ve düğünlerde at yarışı, okçuluk ve güreş yaygındı (Şnirelman, 1980, s.198).

Bazı araştırmacılara göre 20. yüzyılın başından itibaren seçkin konukların, pehlivanların ve kahramanların davet edildiği toplu bayramların kaydedildiği Kırgız ve Kazakların aksine, 19. yüzyılda herhangi bir devlet adamının düzenlediği büyük bayram törenleri Başkurtlarda nadirdir. Ama Azerbaycanlıların bahar bayramı olan ve Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar Türklerin askeri oyunlarından oluşan bütün bir programı sunan "Nevruz" var. Ayrıca 19. yüzyıldaki toplantılardan itibaren spor müsabakalarının da programın önemli bir parçası olduğu bilinmektedir.

Kitlesel bir karaktere sahip olan Nevruz Bayramı'nda, çoğu eğlencenin yanı sıra askeri sporlar da olmak üzere pek çok eğlence yer almaktadır. Bazıları hala Nevruz'da düzenlenir.

Kitlesel gösterilerden biri de ulusal güreştir. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarındaki literatürden bilindiği üzere güreşlere katılmak için uzak yerlerden pehlivanlar gelirdi. Bazı yerlerde bu güreş müsabakaları o kadar popüler hale geldi ki, kilometrelerce uzaktan gelen cesur adamlar, diğer pehlivanlar ve yiğitlerle güçlerini ve çevikliklerini test etmeye başladılar. Yarışmanın özel bir kuralı yoktu. Pehlivanlar sahneye çıplak ya da gömlekle çıkıyor, birbirlerinin sırtına kemer ya da mahrab atıyor, ayaklarına ise çorap ya da hafif ayakkabı giyiyorlardı. Pehlivanların görevi rakibin direncini kırıp onu sırt üstü yatırmaktı. Musa Yakub, "Dava-Dava(Savaş) Oyunu" adlı kısa şiirinde bu güreşi canlı bir şekilde anlatmıştır. (Yakub, 2007, s.204).

Kaynakça

- Boqoraz, V.G. (1998). Prisojdenie Başkir, Ufa.
- Caferoğlu, A. (1967). Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme. Ankara.
- Dadaşzade, M. A. (1986). Azerbaycan Halk Dramları, Bakü.
- Kadıradjiyev, K. S. (1992). Zagadki Kumıkskoy İ Tyurskoy İstorii Ot Egeyskogo Do Kaspiyskogo Morey. Makaçkala.
- Nebiyev, A. (2010). Azerbaycan Sözlü Halk Edebiyatı, Bakü.

- Rudenko, F. D., Bayishev, G.N. (2000). Etnografiya v Başkortstane. Ufa.
- Sevengül, A. R.(1997). Eski Türklerde Dram Sanatı. İstanbul.
- Şnirelman, V. A. (1980). Prisojdenie Skotovodstvo, Moskva.
- Yakub, M. (2007). Bu Dünyanın Kara Taşı Göğerməz. Bakü.
- Heyzinga, D.E. (2011). Rəqs edən doğa. Ufa.

DOĞU ANADOLU TOPONİMİYASINDA ESKİ TÜRK ETNONİMLERİNİN TARİHİ İZLERİ

Historical Traces of Old Turkish Ethnonymies in The Eastern Anatolian Toponym

Galibe HACIYEVA

Doç. Dr., Nahçıvan Devlet Üniversitesi, Tarih- Filoloji Fakültesi, Nahçıvan/ AZERBAYCAN,
oguz.haciyev@gmail.com

Özet

Çağdaş Türklerinin tarihi etnik kökenini ve yaşadıkları coğrafyayı doğru tespit edebilmek için öncelikle antik kaynaklarda adı geçen, tarih sahnesini terk etmiş birçok eski etnosların izlerini çağdaş Türklerin yaşadığı farklı coğrafyalarda mevcut onomastik birimlerde aramak gerekir.

Etnonim veya toponimler olmadan hiçbir ulusun soykökü hakkında detaylı bilgi almak mümkün değildir. Dilin onomastik sisteminde özel bir katman oluşturan Türk ad bilimi sisteminin ilginç dallarından bir grubunu oluşturan etnik isimler ve onların adını yansıtan coğrafi adlar dilin en eski tarihi sözlüğünün incelenmesinde önemli bir kaynaktır.

Günümüzde Türkiye’de çok sayıda tarihi M.Ö. çağlara ait eski Türk boylarının adlarını yansıtan bu tarihi etnotoponimler yeterince araştırılmamıştır. Bu coğrafi adlar yeterince araştırılmadığı için, M.Ö. en eski çağlardan bu alanda iskan eden Türk boylarından söz edilen Türk tarihçiliğinde “Türklerin sadece Altay’dan Anadolu’ya gelişi” gibi yanlış bir kavram olarak ortaya atılmıştır. Bu nedenle, Anadolu bölgesindeki mevcut etnotoponimlerin kökenlerinin ve semantikasının tarihi etimolojik açıdan araştırılmasına çok dikkat edilmesi gerekmektedir.

Araştırmalar, Anadolu yer adlarının büyük bir bölümünü oluşturan etnotoponimler, bu bölgede ilkin iskan eden eski Türk boylarının isimlerinin, tarihsel süreçler sonucunda birçok coğrafi ad haline geldiğini göstermektedir. Anadolu üzere yapılan toponimik araştırmalar bu bölgede kayıta alınmış Alpagut, Çakırköy, Hatay, Karahan, Kenger, Karakoyunlu, Bayandır, Başkurdere, Kazançı, Keçili, Kemerli, Kemer kaya, Kazandere, Kuşçu, Tebrizçik, Tekederesi, Tekeli, Tekedaş, Suldız veb. bu gibi yüzlerle etnotoponim bu arazinin eski Türk boylarının M.Ö. daha eski çağlardan ilk yerleşim yeri olduğunu göstermektedir. Çağdaş devirde Anadolu’da mevcut coğrafi adlarda iz bırakan ve tarih sahnesini terk eden eski etnik grupların yardımıyla bu bölgenin milattan önceki tarihi ve kültürü hakkında bilgi edinmek mümkündür. Bu nedenle Anadolu’daki pınar, ırmak, göl ve köy adlarında kalan boy, kabile, aşiret adlarının tarihi etimolojik açıdan incelenmesi, sadece tarihi ve dilbilimi açısından değil, aynı zamanda politik açıdan da büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anadolu, toponim, etnonim.

Abstract

For this reason, when researching the origins of each nation and the geography in which it spread, the ethnic processes that took place in the places where that nation lived must be followed consistently throughout all historical stages. In order to accurately determine the historical ethnicity of contemporary Turks and the geography in which they live, it is necessary to first look for the traces of many ancient ethnos mentioned in ancient sources that have left the stage of history in the onomastic units existing in different geographies where contemporary Turks live. It is not possible to obtain detailed information about the genealogy of any nation without ethnonyms or toponyms. Old ethnic names and ethnotoponyms, which form a special layer in the onomastic system of the language, are an important source in examining the oldest historical dictionary of the language.

One of the interesting branches of the Turkish onomastic system is ethnotoponyms. Today, there are many historical ethnotoponyms of ancient Turkish origin in Turkey, dating back to BC. Unfortunately, these historical ethnotoponyms reflecting the names of ancient Turkish tribes have not been adequately researched. Since these geographical names have not been sufficiently researched, BC. In Turkish historiography, where Turkish tribes inhabiting this area from the earliest times are mentioned, it was put forward as a wrong concept such as quot the arrival of Turks only from Altai to Anatolia quot. Since we are content with the information given about the migration of Turkish tribes to Anatolia in historical sources, unfortunately, in many researches, the current history in Anatolia and its surrounding regions is BC. Much attention should be paid to the historical etymological investigation of the origins and semantics of existing ethnotoponyms based on Research shows that the ethnotoponyms that make up a large part of the place names in Anatolia, the names of the old Turkish tribes that first settled in this region, have become many geographical names as a result of historical processes. Toponymic research carried out in Anatolia recorded in this region *Alpagut, Çakırköy, Hatay, Karahan, Kenger, Karakoyunlu, Bayandır, Başkurdere, Kazançı, Keçili, Kemerli, Kemer kaya, Kazandere, Kuşçu, Tebrizçik, Tekederesi, Tekeli, Tekedaş, Suldız* and b. ethnotonym with such faces is the ancient

Turkish tribes of this land, BC. shows that it was the first settlement from earlier times. It is possible to learn about the history and culture of this region before Christ with the help of ancient ethnic groups that left their mark on the geographical names existing in Anatolia in the contemporary period and left the historical scene. For this reason, the historical etymological examination of the names of tribes, tribes and tribes remaining in the names of springs, rivers, lakes and villages in Anatolia is of great importance not only in terms of history and linguistics, but also in terms of politics.

Keywords: Anatolian, toponym, etnonym.

Giriş

Anadolu, çok eski çağlardan çeşitli Türk boylarının ilk yerleştiği, kaynaştığı ve yaşadığı bir bölge olmuştur. Eski tarihi kaynaklarda Türklerin M.Ö. en eski çağlardan bu coğrafyada ayrı ayrı devletler kurması hakkında bilgiler verilmektedir. Bunu Anadolu'daki mevcut, tarihi M.Ö. bin yıllara dayanan eski toponimler kanıtlamaktadır. Antik kaynaklarda ve birçok araştırmalarda bu konu hakkında yeterli bilgiler olmasına rağmen, ne yazık ki, bazı araştırmacılar Anadolu'nun yerel nüfusu olan Türklerden bahsetmedikleri gibi, tarihi araştırmalarda Anadolu'nun asıl yerel nüfusu olan Türklerin tarihini yaşatan eski coğrafi adların yaranma tarihini de dikkate almamışlardır. Böylece Anadolu'nun çok zengin toponimik manzarası yeterli şekilde araştırılmamış ve sonuçta Türkiye tarihçiliğinde "Türklerin Altaylar'dan Anadolu'ya gelmesi" gibi çok yanlış bir teorik kavram ortaya çıkmıştır. Ancak Anadolu'daki tarihi M.Ö. adların tarihsel etimolojik analizi bu düşüncenin tamamen yanlış olduğunu ve günümüzde Anadolu'dan toprak iddiasında bulunan Ermenilerin ve ayrılıkçı Kürt gruplarının iddialarının tamamen asılsız olduğunu gösteriyor.

Tarihi toponimlerdir Türk tarihinin en eski katmanlarından haber veren kaynaklardan biri sayılır. Araştırmalar Türkiye 'deki mevcut coğrafi adların büyük bir kısmının Roma ve Bizans döneminden çok daha önce, M.Ö. bin yıllarda şekillenmiş olan Türk kökenli tarihi toponimler olduğunu gösteriyor. Her toponim tarihi bir belgedir, maddi kültür ve dil örneği olarak geçmişimizi anlatan bilimsel bir kaynaktır. Araştırmalar Anadolu'daki yer adlarının yaratılış tarihinin farklı tarihsel dönemlere ait olduğunu göstermektedir. Tarihi bilmeden, antik kaynakları incelemeyen bu coğrafyadaki mevcut toponimlerin eski tarihi kökeni hakkında fikir yürütmek, teorik bir kavram ortaya koymak imkânsızdır. Bu nedenle Anadolu'daki daha eski çağ tarihini yansıtan mevcut toponimler antik kaynaklara dayalı olarak tarihle ilişkili incelenmesi oldukça önemli bir konudur.

1. Doğu Anadolu'da yaşayan etnoslar ve onların adını yansıtan etnotoponimler hakkında

Eski Türk tarihinin öğrenilmesinde bu toponimlerin özel bir türü olan etnotoponimlerin rolü daha büyüktür. Birçok tarihi kaynaklar, eski yazılı kitabeler, coğrafyacıların, gezginlerin seyahetnameleri eski devir toponimlerin öğrenilmesi için ilk kaynak olarak çok kıymetli bilgileri içermektedir. Bu

kaynaklarda adı geçen toponimlerin bir kısmı Türk dilindeki mevcut söz ve terimlerden yaranmış olsa da, büyük bir kısmı ise Türklerin genetik yapısında rolü olmuş eski kavimlerin adını yansıtmaktadır.

Tarihi araştırmalar Türkiye'nin Anadolu bölgesinin eski devirlerden günümüze kadar birçok tarihi olayların merkezi konumunda olduğunu gösteriyor. Bu yüzden Doğu Anadolu'nun daha eski tarihiyle ilgili gerçekleri ortaya koymak için bölgedeki eski etnosların adını yansıtan *Alikamarlı, Alpagut, Aşkale, Başkurtdere, Bayandır, Beydalı, Çarıklı, Çullu, Karahan, Karakoçlar, Karakoyunlu, Keçili, Kemer kaya, Kuşçu, Tebrizcik, Tekederesi, Tekeli, Teketaş, Türkeli, Oğuzkent, Sulduz, Şahaplı, Şehsuvar, Kongur, Kazançı, Kazan, Tatar, Badıllı, Çakırtaş, Kalaç, Kenzek, İlanlı, Muğanlı, Yuva/Yıva* ve başka bu gibi eski tarihi etnotoponimlerin kökenin etimolojik açıdan araştırılması çok büyük önem taşımaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin Doğu Anadolu bölgesinin tarihiyle ilgili yazılmış bir çok tarihi eserlerde, ilmi araştırmalarda bölgedeki mevcut tarihi toponimlerin çok az bir kısmı hakkında bilgilere rastlanmış olsak bile, jeopolitik açıdan Türkiye için çok büyük stratejik önem taşıyan bu bölgenin eski tarihi coğrafi adlarının bir çoğu tarihi etimolojik araştırmaların dışında kalmış, bu etnotoponimlerin diğer alanlardaki mevcut paralelleriyle karşılaştırılmamıştır. Doğu Anadolu'da en eski dönemlerden mevcut etnotoponimler bu bölgede ilkin iskan etmiş eski kavim ve kavim birliklerinin ve onların adını yansıtan coğrafi adların tarihini öğrenmek için çok değerli bilgiler vermektedir.

Bu anlamda Anadolu coğrafyasında mevcut etnotoponimlerin yapısal-anlamsal türlerini tarihsel dilbilimsel araştırmaya dahil ederek, oykonimler, oronimler ve hidronimler sisteminin köken ve türetilme yollarına, eski çağlardan günümüze bu adlarda korunan fonetik, sözcüksel, anlamsal ve gramer değişimlerine sistematik olarak dikkat etmek çok önemlidir. Türk halklarının yaşadığı farklı coğrafyalarda, eski Türk boylarının isimlerini yansıtan yer adları dilbilim, tarih ve coğrafya bilimleri için değerli bilgileri ortaya koymaktadır. Bu yüzden Anadolu'nun daha eski dönemleriyle ilgili tarihi gerçekleri ortaya koymak için Anadolu'da eski Türk boylarının adını yansıtan tarihi toponimlerin ulusal kökenin araştırılması çok büyük önem taşımaktadır.

Bu yüzden Doğu Anadolu toponimiyasında mevcut *Yaycı, Alhanlı, Alikemerli, Badıllı, Çakırtaş, Kadıkışlak, Kalaç, Kazançı, Kelekli, Kerimbeyli, Küllük, Mollakemer, Kazançı, Kenzek, Kuşçu, İlanlı, Muğanlı, Ahura, Diza, Hoşkeşin, Kızılkışlak* ve başka bu gibi eski etnosların adını yansıtan coğrafi adların Türklerin yaşadığı ve ilk iskan ettiği diğer coğrafyalardaki mevcut paralellerinin karşılaştırılarak kaynağının araştırılması Doğu Anadolu ve çevresinin en eski çağlardan tarih boyunca Türklerin yaşadığı ve devlet kurdukları araziler olduğunu kanıtıyor.

Çeşitli devirlerin gelişme aşamalarında Anadolu'daki mevcut değişikliğe uğramış bir çok toponimlerin kaynağını kesinleştirip açıklamak bazen zor olsa da, eski tarihi kaynaklara, özellikle Osmanlı dönemi arşiv belgelerine dayanarak bu toponimlerin çoğunu tarihi mukayiseli metod ile araştırmaya yönelerek tarihi gerçekleri ortaya çıkarmak mümkündür. Eski çağ kaynaklarında, özellikle Osmanlı döneminin "Tahrir defterleri"nde adı geçen ve günümüzde Doğu Anadolu toponimiyasında mevcut olan coğrafi adların ilginç bir grubu eski Türk boylarının adından türemiş etnotoponimlerdir.

Bir çok eski kaynaklarda, özellikle, Osmanlı kaynaklarında Anadolu ve onun çevresine yakın bölgelerde, özellikle Nahçıvan ve İrevan Hanlığı'nda (şimdiki Ermenistan) mevcut eski Türk kökenli etnonimlerin adını yansıtan çok sayıda *Yaycı, Alhanlı, Alikemerli, Badıllı, Çakırtaş, Kadıkışlak, Kalaç, Kazançı, Kelekli, Kerimbeyli, Küllük, Mollakemer, Kazançı, Kenzek, Kuşçu, İlanlı, Muğanlı, Ahura, Diza, Hoşkeşin, Kızılkışlak* gibi paralel toponimlerin değişik fonovaryantlarına raslıyoruz ki, bu toponimlerin kökenin açıklanması sonuçta Türk tarihinin günümüze kadar öğrenilmeyen sorunlarının tespiti, aynı zamanda, Ermenilerin Anadolu'dan ve onun çevresindeki bölgelerinden, özellikle Nahçıvan'a karşı yöneltilmiş uydurma toprak iddialarına çok tutarlı tarihi cevaptır. Toponimik araştırmalar Doğu Anadolu ve çevresindeki eski tarihi etnotoponimlerin genelde Türk

kökenli olduğunu kanıtıyor. Tarihi kaynaklar esasında bölge üzere yapılan toponimik araştırmalar buradaki eski Türk kökenli toponimlerin bir çoğunun çeşitli şekilde değiştirildiğini gösteriyor. Zaman zaman bu coğrafi adların bir kısmı halk dilinden çıkarılarak unutturulmuş olsa bile, bir çoğu halkın yaddaşında ve eski çağların tarihi belgelerinde korunmaktadır.

Doğu Anadolu'daki eski yaşayış mıntagalarının adlarını yansıtan toponimlerin bir kısmının fonetik yapısında ses değişimiyle semantik anlamı tahrif edilerek dil mensupluğuna göre anlamı belirli olmayan toponimlere çevrilmiştir. Bu tip coğrafi adların bir kısmı zaman zaman toplumun dilinden çıkarılmış ve unutturulmuşsa bile, bir kısmı halkın dilinde günümüze kadar yaşamaktadır. Bu toponimlerin tarihi lengustik açıdan araştırılması ve çeşitli yörelerdeki paralellerinin karşılaştırılarak tahlil edilmesi bu coğrafi adların hanki dile ait olduğunu aydınlatmakla, tarihi gelişim sürecinde uğradığı değişiklik neticesinde fonovariyantlarının da berpasına imkan yaratıyor. Bu yönden, çağdaş dönem Doğu Anadolu'da değiştirilmiş coğrafi adları Güney Azerbaycan'da olduğu gibi 3 gruba ayırmak mümkündür.

1. Fonetik yapısında değişiklik edilerek değiştirilmiş toponimler,
2. Eski tarihi adları yeni adlarla değiştirilen toponimler,
3. Yabancı dile çevrilmiş toponimler (Hacıyeva, 2008: 67).

Çoğu zaman ses değişimi sonucunda toponimlerin bir kısmının semantik anlamı tamamen değiştirilip tahrif edilmiş olsa da, bazen fonem değişikliği bu coğrafi adların sadece şeklini etkilemiş, semantik açıdan eski kökünden koparamamıştır. 18. yüzyıldan başlayarak, Ermeniler'in Anadolu'ya ve ona yakın bölgelere, özellikle Nahçıvan ve İrevan bölgesine göçlerinin neticesi olarak bu erazilerdeki yer adlarının bir kısmının ermenileştirilerek değiştirilmesi tarihi faktör gibi dikkat çekiyor. Örn: Tarihen Anadolu'da eski hristiyan kıpçaklara ait olan Üç Kilse köyünün adı ermenilerin sonradan bu alana toplum halinde yerleştirilmesinden sonra ermenileştirilerek *Eçmiedzın* adlandırılmıştır. "*Eçmiedzın*" toponiminin eski Türk dilinde "*üç müedzin*" "*ecdadların yurdu*" ("Eçmiadzin" kelimesi Azerbaycan Türkçesinde "Üç müezzin" anlamına gelir.¹ "müezzin", Arapça'da "namaz okuyan" anlamına gelir²) anlamında açılıyor. (Ələkbərli, 2016: 7). Tarihi kaynaklar üzere yapılan araştırmalar ister Anadolu, isterse de eski Oğuz – Türk yurdu olan İrevan Hanlığı'nda (şimdiki Ermenistan'da) çok sayıda eski Türk kökenli coğrafi adların (*Büyük Karakilse – Gukark, Gorus-Goris, Karvansaray-İçevan, Zengibasar-Masis, Düzkent-Axuryan, Basarkeçer-Vardanes* ve b.) çeşitli şekillerde değiştirilerek ermenileştirildiğini veya anlamı belirli olmayan sözler şeklinde mevcut olduğunu kanıtlamaktadır. Bu yüzden eski Türk tarihinin günümüze kadar açılmayan katmanlarının öğrenilmesinde bir çok yörelerde olduğu gibi, Anadolu'daki mevcut toponimlerin Türk halklarının yaşadığı bölgelerdeki paralellerinin tarihi kaynaklar üzere araştırılıp tespit edilmesi çok büyük önem taşımaktadır.

2. Doğu Anadolu'nun bazı etnotoponimleri hakkında

İğdır. Doğu Anadolu toponimlerinin büyük bir kısmı eski Türk kavimlerinin adlarını yansıtan coğrafi adlardan oluşmaktadır. Araştırmalar, Türk halkının etnogenezine katılan ve bu bölgeye ilk yerleşen Türk boylarının adlarının, tarihsel süreçler sonucunda birçok coğrafi alanın adını taşıdığını gösteriyor. Bu etnotoponimlerden biri de İğdır'dır. M.Kaşgarlı'nın "Divan"ında İğdir Oğuz Türklerinin 14. boyu olarak kaydedilmiştir (Kaşgarlı, 2018: 27). Faruk, Sümer tarihi coğrafya kaynaklarında adı pek geçmeyen İğdır bölgesi hakkında bilgi verirken, 16. yüzyılda Osmanlı döneminde Anadolu'da bu bölgenin adını taşıyan 43 yerin bulunduğunu gösteriyor ve İğdir boylarının yayıldığı coğrafya hakkında daha detaylı bilgi veriyor:

"Tarsus bölgesine bağlı Goyçelu arasında yer alan İğdır Köyü iki kola ayrılarak ayrı tarlalarda tarımla uğraşıyordu. Ayrıca Adana çevresinde aynı adı taşıyan iki küçük oyma bulunmaktadır. 16.

¹Şerif K. Qanlı illərin dəyərlı abidəsi. Bakı: 2015, "Xalq Cəbhəsi" qəzeti. 8 yanvar, s. 14.

² https://az.wikipedia.org/wiki/Üçkilse_kafedralı

19. yüzyılda Teke Sancağı'nın Karahisar kazasında 272 kişilik bir İğdır yerleşimi yaşıyordu. İran'daki Kaşkay adı verilen büyük Türk topluluğu arasında 500 hanelik bir İğdır yerleşim bölgesi bulunmaktadır. İğdır boyunun önemli bir kolu da eski çağlardan beri Eymur, Doyar, Çavuldur, Karkin ve Salur boylarıyla birlikte Mangışlaq ovasında yaşamaktaydı. 19. yüzyılın ikinci yarısında bu İğdırlar, Aral ve Hazar Denizi bölgelerinde itaatkar bir çavduar olarak yaşadılar” (Sümer, 2017: 426-429).

Eski çağlardan yöre ahalisinin telaffuzuna uygun *İğdir, İğdır, Yiğdir, Yeğdir, Egdir, Eğdir* gibi kaynaklarda değişik fonovariantlarda kayıta alınmış bu etnotoponim Turani ırka mensup eski Türk kavimlerinin diline mensup *“yiğitlik”, “ululuk”, “büyüklük”, “bahadırlık”* anlamında açıklanmaktadır (Çetinkaya, 1996:125).

16. yüzyılda Teke Sancağı'nın Karahisar kazasında 272 kişilik bir İğdır yerleşimi yaşıyordu. İran'daki Kaşkay adı verilen büyük Türk topluluğu arasında 500 hanelik bir İğdır yerleşim bölgesi bulunmaktadır. İğdır boyunun önemli bir kolu da eski çağlardan beri Eymur, Doyar, Çavuldur, Karkin ve Salur boylarıyla birlikte Mangışlaq ovasında yaşamaktaydı. 19. yüzyılın ikinci yarısında bu İğdırlar Çavuldur'a tabe olarak Aral ve Hazar Denizi bölgesinde yaşıyorlardı (Sümer, 2017: 426).

Günümüzde İğdır'ın ilçelerinde kayıta alınmış *Alihanlı, Alikemerli, Alikamer, Karakoyunlu, İlanlı, Kenzek, Muğanlı, Badıllı, Çakırtaş, Kadıkışlak, Kalaç, Kazançı, Kelekli, Kerimbeyli, Küllük, Mollakemer, Kuşçu* gibi eski Türk kavimlerinin adını yansıtan diğer etnotoponimlerin küçük fonetik farklılıkla Azerbaycan, aynı zamanda çağdaş Türk halklarının yaşadığı farklı coğrafyaların toponimiyasında aynı şekilde paralel olarak kayıta alınması bu arazilerin en eski çağlardan Türk toprakları olduğunu kanıtlıyor: *Alihan mahellesi, İlanlı, Genze, Muğanlı, Kültepe, Çakırlı, Gışlag//Kışlak, Xelec //Halac, Kazançı, Keleki, Kerimbeyli* – Nahçıvan.

Bayandır. Doğu Anadolu bölgesinde eski Oğuz boylarından birinin adını taşıyan etnotoponimlerden biri de Erzurum'un İspir ilçesinin Bayandır köyüdür (Cemalmaz, 1995: 49). Mahmud Kaşgarlı'nın “Dîvânü Lügâti't Türk” eserinde Oğuzların üçüncü boyu olarak gösterilen (Kaşgarlı, 2018: 26) Bayandırların adı Türk coğrafyasında daha çok rastlanan etnotoponimlerdenidir. Osmanlı devletinin “Tahrir defterleri”inde 1728 yılında İrevan eyaletinin Maku kazasında Bayandır adlı etnotoponim kaydedilmiştir (İÖİD, 1996: 33). B. Budagov'un araştırmalarında Sovyet Ermenistan'ında (eski İrevan Hanlığı'nda) Bayandır adında 3 toponimin kayıta alındığını görüyoruz (Budaqov, 1998: 145), İ. Bayramov ise şimdiki Ermenisan arazisinde Bayandır adında 4 etnotoponim ve Bayandır pınarı adında bir hidronimin olduğunu göstermiş ve bu isimlerin her biri hakkında detaylı bilgi vermiştir (Bayramov, 2002: 111-112). A. Elekberli, 1970 yılında Ermenistan'ın Düzkend (şimdiki Akhuryan) ilçesinde kayıtlı 17 köy meclisinden birinin adının Bayandır olduğunu göstererek, bu bölgenin ilçe merkezine 20 km. uzaklıkta Bayandır köyü ve ondan 1 km. Uzakta yerleşen Bayandır istasyonu kasabasının adının Ermenistan'ın resmi devlet belgelerinde kayıta alındığı hakkında bilgi veriyor (Ölökberli, 1994: 100).

B. Bayramov, eski Oğuz vilayetlerinin Ağbaba, Şereyel ve Pemek bölgelerinin yer adlarından bahsederken, 1728 yılında İrevan vilayetinin Şuragel kazasında kayıtlı Bayandır köyünün adından söz ederek, 1886 kaynaklarının verdiği bilgiye dayanarak qədim Oğuzların Bayandır boyunun adını yansıtan bu köyün Türk nüfusunun 1918 yılında kovulmasından ve köyün tamamen yıkılıp yıkılmasından sonra köyün nüfusu tamamen Ermenilerden oluşturulmuştur (Bayramov, 1996:).

Tarihi belgelerde Azerbaycan halkının etnogenezinde önemli rol oynamış Akkoyunlu boyundan olan Bayandırların 15. yüzyılın başlarında Karabağ ve Göyçe Gölü civarında yaşadığı hakkında bilgilere rastlıyoruz. Günümüzde Anadolu'da ve Kuzey Azerbaycan'da olduğu gibi, Türkerin yaşadığı diğer coğrafyalarda da Bayandır adlı etnotoponimler mevcuttur. V.V. Bartold, İ.M. Artamonov, XI-XII yüzyıllarda eski Rus devletinin iç yaşamında önemli bir rol oynayan Benderlerin Bayandırlarla aynı olduğunu gösteriyorlar. R. Eyvazova'nın araştırmalarında Bayandır adlı toponimlerin dağılım alanı

hakkında ilginç bilgilere rastlanmaktadır: “**Bayandurlu** – Kuzey Azerbaycanın Mirbeşiir, Berde, **Bayandur nehri** ise Hanlar ilçesinde, Laçın’da; **Bayandur** - Afganistan’ın Herat ilçesinde; **Bayandır ve Bayandurlu köyleri** – Gorus’da, Ermenistan’da (Eyvazova, 1995: 155), **Bayandır** – Türkiye’de, **Bayandır** – Güney Azerbaycan’ın Serap ilçesinde köy. (Hacıyeva, 2008: 95) Ayrıca, Türkmenistan’da Türk etnonimleri arasında Bayandır adının da yer aldığını görüyoruz (Yusifov, Kərimov, 1987: s.146).

Keçili. Doğu Anadolu’nun Erzurum bölgesinin Olur ilçesinde kayıta alınmış eski Türk kökenli etnotoponimlerden biri de Keçili adlanır (Cemalmaz, 1995: 43). Bazı araştırmalarda Keçililer, aslen Oğuz boyuna ait olan Türk kökenli Kayı boyunun kollarından biridir. Selçukluların bir parçası olarak Azerbaycan topraklarına gelen Keçiller önce Araz Nehri’nin sağ kıyısında yaşamış, daha sonra 16. yüzyılda Safeviler döneminde Nahçıvan’a taşınarak buradaki yerli Kengerleirin arasına karışmışlardır. Bazı kaynaklarda verilen bilgilere göre Keçililer, eski Sümerlerin kökü olan Kengerlerin bir koludur (Гейбуллаев, 1986: 69).

V. A. Gordlevski’nin araştırmalarında Oğuzların Kayı boyunun kollarından birinin Gızıl – Keçili olduğundan bahsedilmektedir (Гордилевский, 1962: s. 71). S. Ataniyazov, Abulgazi Bahadır Han’a atıfta bulunarak yazır ki, Ersarı boyunun kollarından biri olan Keçililer Türkiye’de yaşayan Yuryuklar arasında da kaydedilmektedir (Атаниязов, 1988: 44, 80). Bu boyun adı 1816 yıla ait olan kaynaklarda “Tanereyi Keçili” olarak geçmektedir (Алекперов, 1960: 69).

Kaynaklarda Keçillerin Transkafkasya ve İran’da (Güney Azerbaycan’da) da geniş bir alanda yaşadığı belirtiliyor. Günümüzde Kuzey ve Güney Azerbaycan’da (İran’da), Gürcistan’da bu Türk etnonimi ile ilgili yer adlarının varlığı bu tarihi gerçeği kanıtlamaktadır.

Nahçıvan’ın Şahbuz ilçesine bağlı Keçili köyü MR, Şemkir ilçesinde bir Eneolitik yerleşim yeri ve yine Şemkir ilçesinde Palankend’e 5 km. uzaklıkta, kuzeyde Kura nehrinin sağ kıyısında antik tunç ve demir çağına ait “Keçili mezarlığı”, Gürcistan ve Doğu Anadolu’da Erzurum bölgesinin Olur ilçesinde Keçili oykonimi (Cemalmaz, 1995: c.1, 43) ve İran’ın Keçili köylerinin sayısı bu etnik isimle ilişkilidir. Nahçıvan’ın Şahbuz ilçesine bağlı Keçili köyü, Şemkir bölgesinde Eneolitik döneme ait Keçili adlı bir yerleşim yeri, yine Şemkir ilçesine ait Palankent’ten 5 km. uzaklıkta Kuzeyde Kür nehrinin sağ kıyısında antik bronz ve demir çağından kalma “Keçili mezarlığı” ve İran’daki Keçili köylerinin adı bu etnosun adını coğrafi adlarda yaşatmaktadır. Tarihi araştırmalarda adı eski Türk boyları arasında pek yaygın olmayan Keçili boyunun adının, bugün Türk halklarının yaşadığı çeşitli coğrafyalarda etnotoponim olarak tespit edilmesi, bu eski boyun Türk tarihinde ne kadar önemli bir role sahip olduğunu göstermektedir.

Kemerli. Doğu Anadolu toponimiyasında ilgi doğuran etnotoponimlerden biri de tarihi M.Ö. daha eski çağlara dayanan Kimmerlerin tarihi izlerini yaşatan Erzurum’un Horasan ilçesindeki Kemerli ve Oltu ilçesindeki Kemer kaya etnotoponimleridir (Cemalmaz, 1995: 46; 52). Kimmerlerin adını *Alikemerli* şeklinde taşıyan daha bir coğrafi ad Doğu Anadolu’nun Iğdır ilçesinde kayıta alınmıştır. Araştırmalar dünya tarihinde büyük iz bırakmış Kimmerlerin adının Avrupa’dan Asya’ya kadar geniş bir coğrafyayı kapsadığını gösteriyor.

İlginç ki, Türkiye ve Azerbaycan’ın çeşitli bölgelerinde olduğu gibi, Kimmerlerin adı dünya coğrafyasında da önemli bir yere sahiptir. Türkiyen’in çeşitli bölgelerinde Kimmerlerin adını yansıtan (Akdeniz kıyısında Antalya’ya 32 km. uzaklıkta olan Kemer ilçesi³ İzmir’de Kemeraltı çarşısı⁴ Erzurum’un Horasan ilçesindeki Kemerli köyünün adları buna örnektir (Cemalmaz, 1995: 53) bu gibi tarihi toponimler günümüzde Türk halklarının yaşadığı farklı coğrafyalarda da bulunmaktadır: **Gemerlu** – Ermenistan’da (Ələkbərli, 1994: 89); **Kimmer Kaleleri**, **Kimmer Boğazı** – Kırım’da;

³ https://tr.wikipedia.org/wiki/Kemer,_Antalya

⁴ <https://izmir.ktb.gov.tr/kemeralti.html>

Kemer, Kemerdağ – Güney Azerbaycanın Şahrud bölgesinde (Hacıyeva, 2008: 102), **Gamerli** (Gürcüce-Kamarlo)–Gürcüstanda (<https://tr.wikipedia.org/wiki/-Gamerli>).

F.A. Celilov Kimmerlerin M.Ö. bin yıllardan beri Kırım, Transkafkasya ve Küçük Asya’da yaşadıklarını ve çeşitli tarihi kaynaklarda adlarının **Kimmer** (Yunan), **Qimirri** (Süryani), **Gomer** (İncil), **Gamir** (Ermeni) fonovaryantlarında geçtiğini göstermektedir. **Kimmerler//Gemerler’in** Sakalar (İskitler) ile akrabalığı hakkında bilgi veren F. Celilov bu etnosun adının birçok halkın dilinde “**cesur, yiğit**” anlamında açıklandığını belirtmektedir: Rus dilinde **Koumir**, Oset dilinde **Gaemri**, Gürcü dilinde **Qmrri** (Celilov, 1986: 85-82). Bugün Kuzey ve Güney Azerbaycan’da çok yaygın olan Gemer kadın ismiyle birlikte Kimmerler bir kavim olarak halen Güney Azerbaycan’da yaşayan Kaşgay Türkleri arasında yaşamlarını sürdürmektedirler.

Tarihsel araştırmalar ve çağdaş Türk coğrafyasındaki mevcut toponimik faktörler, aynı zamanda Osmanlı döneminin “Tahrir defterleri”nde Kimmerlerin adını yansıtan etnotoponimler onların Türk kavimleri olduğunu kanıtlamaktadır. Yabancı dillerin fonetik sistemi Türk dilinin fonetik yapısına uygun olmadığı için, bazen yabancı dillerde bu adın değiştirilmiş fonovaryantlarına rastlıyoruz. Osmanlı devletinin resmi belgeleri olan Tiflis ve İrevan eyaletlerinin müfessel ve icmal defterlerinde de Kimmerlerin adı hem toponim, hem de etnonim gibi kayıta alınmıştır. “Tiflis eyaletinin müfessel defteri”nde Tiflis’in İnce ilçesinde Kemerli etnotoponim (Mustafayev, 2001: 187) ve 1728 tarihli “İrevan eyaletinin icmal defteri”nde ise İrevan’ın Hinzrek ve Karni nahyelerinin Almalı Ugurbeyli ve Yuva köylerinde ise Kimmerlerin//Gemerluların bir kavim olarak yaşadıkları hakkında bilgi verilmektedir. Bu defterde aynı zamanda, Kimmerlerin adını yansıtan Eşkemer adlı bir etnotoponimin de kayıtlı olduğunu görüyoruz (İÖİD, 1996: 37; 145).

Günümüzde Gürcistan ve Ermenistan’ın sınırları içerisinde kalan bu eski Türk kökenli oykonimlerin çağdaş devirde Gürcü (Gürcüce – **Kamarlo**) ve Ermeni dilinde ise Artaşat olarak değiştirilmesine rağmen, günümüz Türk halklarının yaşadığı diğer coğrafyalarda bu etnosun adını yansıtan çok sayıda paralel onomastik birimlerin, özellikle **antroponim** (Kuzey ve Güney Azerbaycan’da **Gemer** – şahıs adı ve **Gemerlu** – soyad), **etnonim** (1588 yıl kaynaklarında kışı Karabağ’da, yazı ise Erivan’da geçiren Türk – Müslüman **Kamerlu-ye Atik** ve **Kamerlu-ye Cedid** aşiretleri hakkında bilgi verilmektedir (Budagov, Geibullayev, 1998: s.199) **toponim** (Güney Azerbaycan’da – **Kemer, Kuhkemer** (Eher ilçesinde), **Kemerderq, Kemer//Gemer** (Halhal’da), **Sefidkemer** (Tebriz’de), **Siyahkemer** – Miyana’da) mevcut olması Kimmerlerin yayıldığı ve iskan ettiği bu coğrafyanın Türklerin vatanı olduğunu kanıtlamaktadır (Hacıyeva, 2008: 99).

Kırım Tatar tarihçisi A. Memetov, “Kırım Tatarlarının Kökeni ve Dili” başlıklı makalesinde Kimmerlerin Karadeniz’in kuzeyinde Kırım topraklarında yaşadıklarını ve Ural ve Volgaboyu bölgelerde yapılan arkeolojik kazılarda Kimmerlere ait mezarlar ve Kimmerlerin Büyük Türkistan’a bağlı olduğunu kanıtlayan diğer maddi kültür örneklerinin ortaya çıkarıldığını gösteriyor (Memetov, 1994: 4). Araştırmalar Kimmerlerle ilgili arkeolojik kazıların tarihinin çok daha eskilere, yani M.Ö. 11. yüzyıla dayandığını gösterir (Grousset, 1980: 22-23). Çağdaş devirde Kırım’da mevcut olan **Bospor Kimmerskiy, Kimmer keçidi, Kimmer qalası, Kimmerik** adlı etnotoponimlerin adına antik ve ortaçağ kaynaklarında, aynı zamanda Herodot’un “Tarih”inde de bilgi verilmektedir. Herodot Kimmerlerin yaşadığı coğrafyaya Araz Nehrinin güney kısmınının da ait olduğunu göstermektedir (Herodot, 1991: 196).

Kimmerlerin adını yansıtan etnotoponimler yalnız Kırım’da değil, Kuzey Azerbaycan’da, Güney Azerbaycan’ın Doğu Azerbaycan *Ostanı bölgesinde daha yaygındır: Kemerli Nehri (hidronim), Kemer, Kuhkemer* (Eher’de), *Kemerderg, Kemer//Qemer* (Xalxal’da), *Sefidkemer* (Tebriz’de), *Siyahkemer* (Miyana’da) (Hacıyeva, 2008: 99). Osmanlı döneminin 1727-ci il tarihli “İrevan eyaletinin icmal defteri”nde İrevan Hanlığına’da, şimdiki Ermenistan’ın Sisyan bölgesinde **Eskemor** köyü, İrevan Hanlığı’nın Garnıbasar mahalindeki **Kemerli köyü**, Araz nehri kıyısında bugünkü

Ermenistan'ın Artaşat bölgesinin geçmiş adı **Gemerli gibi** etnotoponimlerinin her biri bu bölgelerde eski Türk tarihin izlerini yaşatan coğrafi adlardır.

Zeki Velidi Togan'ın araştırmalarında M.Ö. 12.-8. yüzyıllarda Karadeniz'in kuzeyinde hakim bir konuma sahip olan Kimmerler, Kafkasya'ya doğru ilerlemişler ve M.Ö. 714'ten önce Azerbaycan'a, oradan da Urartu devletine kuvvetli bir darbe indirerek Doğu Anadolu'ya girdikleri bildirilmektedir (Toğan, 1981: 34). Mehmet Bilgili'nin verdiği bilgiye göre, Kimmerler daha sonra Ege Denizi kıyılarına kadar daha geniş alana yayılmıştır (Bilgin, 1999: 49). Türkiye'nin birçok bölgesinde Kimmerlerin adını yansıtan adlardan biri de İzmir'in merkezinde, Ege Denizi kıyısında, çok eski bir tarihe sahip mimari bir anıt olan **Kemeraltı Çarşısı** bulunmaktadır.

R. Eyvazova'nın araştırmalarından belli olur ki, Kimmerlerin adı Afganistan toponimiyasında da öz tarihi izlerini yaşatmaktadır: (**Qaraqəmər//Karakemer mağarası** – Semenga'nın Aybek bölgesinde; **Qaraqəmər//Karakemer** - Badakhşan'da). Yazar ayrıca Herat'ta **Gemer dağı** adıyla ilgili bir oronim hakkında da bilgi vermektedir (Eyvazova R. 1995: 196).

Pek çok yabancı kaynaklarda Kimmerlerin Anadolu'ya geldikten sonra güçlendiğini belirtmektedir. Asur kaynaklarına göre, Kimmerlerin Güney Kafkasya'da ortaya çıkışı Sargon saltanatının son dönemine (M.Ö. 722-705) rastlamaktadır (Minns, 1970: 188). İskitlerin göç yollarını bırakıp güneye doğru ilerleyen Kimmerlerin ilk durağı Gürcistan ovaları olmuştur. Kimmerler buraya geldikten sonra bölgede siyasi durumu kökten değiştirdiler ve Gürcistan'ın Karadeniz kıyısındaki Kolhis Krallığı'nı devirdiler (Siharulidze, 1998: 43).

Gürcistan tarihinin araştırmacıları Allen ve Lang'ın verdiği bilgilere göre, Kimmerlerin bu bölgeye akını Gürcistan'ın sosyo-kültürel yaşamında son derece önemli bir rol oynadı. Lang, Kimmer ve İskit göçlerinin Kolkhis Krallığı ile Kuzeydoğu Anadolu ve Gürcistan'da yaşayan İbero-Kafkas halklarını uzun süre öz egemenliği altında tuttuğunu gösteriyor. Bunun sonucunda günümüz Gürcü halkının ataları olan İber-Kafkas halkları dağlık bölgelere sığınarak Medler ve Perslerin egemenliği altında yaşamak zorunda kalmışlardır. Lang'a göre, Kimmerlerin hakimiyet etkisini İbero-Kafkas halkları, Abhazya ve Mağrip'in yanı sıra, Gürcü halkı da atlayamadı (Lang, 1997: 67). Lang gibi Burney'in araştırmasından da anlaşıldığı üzere Ermeniler ve Gürcüler uzun süre Asur, Urartu ve Babil devletlerini deviren Kimmerler ve İskitlerin egemenliği altında kalmışlardır. Gürcülerin Kimmerlere karşı uzun süren mücadeleleri başarısızlıkla sonuçlanınca ilk şehirlerini Gori yakınlarındaki bölgede kurdular (Burney, 1971: 183-194).

Anadolu'ya ilk kez M.Ö. 709 yılında gelen Kimmerler Kapadokya'ya yerleşmişlerdir (Olmstead, 1923). Kimmerler Anadolu'ya girince tüm Ortadoğu'yu tek bayrak altında toplamaya çalışan Asurlular, Kargamış, Malatya, Maraş ile Kilikya ve Toros bölgelerinde 24 şehri ele geçirmiş olsalar da, daha sonra Kimmerlerin tehlikesi nedeniyle geri çekilmek zorunda kalmışlardır. (Günaltay, 1993: s.18). Richard N. Fryen'in araştırmalarında Asur devletinin siyasi ve etnik yapısında önemli rol oynayan Kimmerler'in 696-695 yıllarında Orta Kızılırmak'ın batısındaki Frigler'in istilasını anlatması tarihte Kimmerlerin çok büyük güce sahip olduğundan haber veriyor (Richard, 1962: 71).

Anadolu'nun her bölgesinde olduğu gibi, Karadeniz bölgesinde de büyük ekonomik ve siyasi güce sahip olan Kimmerler, Sinop'tan Trabzon'a kadar olan bölgeleri kontrol altına almışlardır (Tellioğlu, 2004: 20). Bu nedenle 7. yüzyılda Yunanlıların bu toprakları ele geçirip kendi kolonilerini kurma iddiaları gerçekleşemedi (Atasoy, 1997: 19). Kaynaklardan da görüldüğü gibi Macaristan'dan Çin Seddi'ne kadar uzanan bozkırlarda hakim konuma sahip olan Kimmerler, sadece Türk tarihinde değil, dünya tarihinde de büyük rol oynamıştır. Türk mitolojisindeki efsanelere göre en eski kaynaklar Kimmerlerin Türk halklarının büyük ataları olduğunu göstermektedir (Ögel, 1993: c.1, 579).

Kalac//Halaç//Xalac. Doğu Anadolu toponimiyasında eski Türk etnoslarının tarihi izini yaşatan coğrafi adlardan biri de Iğdır'ın Tuzluca ilçesindeki Kalaç etnotoponimidir. Eski Çağ kaynaklarında adı Kalaç//Qalac//Halaç//Halac//Xalac//Xələc gibi değişik fonovaryantlarda kaydedilen Halaçlar hakkında pek çok bilgi bulunmaktadır.

Halaçlara ilişkin ilk bilgilere Abulgazi Bahadır Han'ın "Şecarei – terakeme" adlı eserinde rastlanmaktadır. Abulgazi Bahadır Han'ın verdiği bilgilerden **Galac//Kalac//Halac**ların Oğuz boyundan olduğu anlaşılmaktadır. Eserin "Oğuz Han'ın İran, Suriye ve Mısır'a yaptığı seferleri"nin anlatıldığı bölümünde Abulgazi Bahadır Han'ın **Kalac** boyu hakkında verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır ki, Qalac//Kalac kabilesi (şimdi Halac olarak anılmaktadır) esas olarak Belh'e ait Gur eyaletinde yerleşmiş olsa da, onların bir kısmı ise İsfahan, Horasan, Hindistan dahil olmak üzere Rum ülkesinde yayılmıştır (Əbulqazi, 2002: 60-62). Günümüzde Güney Azerbaycan'da ayrıca bir toplum olarak yaşayan **Halac//Xalac//Xələc** Türkleri şu an kendi dillerinde konuşarak Tehran'ın 160 km. Güney – batısında Save, Gum, ve Erak şehirleri arasında yerleşen Telxab, Vaşgan, Nadirabad, Mensurabad gibi bölgelerde farslarla iç-içe kalmışlardır (Cavad Heyet, 2011: 69).

Tarihi toponimik araştırmalar bu etnosun adının sadece Anadolu'da değil, **Kalaç//Halaç//Xələc** gibi değişik fonovaryantlarda çağdaş Türk halklarının yaşadığı diğer bölgelerin toponimiyasında da mevcut olduğunu gösteriyor. Azerbaycan, aynı zamanda şimdiki Ermenistan toponimiyasında bir çok yer adları **Halaç//Xələc, Xalac, Xalacçay, Xalac**lar yurdu gibi kayıta alınmıştır (Bayramov, 2002: 569; Budagov, 1998: 403).

Arap coğrafyacıların eserlerinde Halaçlar uzun zaman önce Amur-Derya'yı geçerek Afganistan'ın güney bölgelerinde yaşadığı, onlardan bir kısmının İran topraklarını geçerek, Farsça, bir kısmının da Türkmençe konuşmaya başladığı hakkında bilgi verilmektedir. İran'da Tahran'ın batısında Halac kabilesinin bulunduğu bölge, isminden dolayı Halacistan adlandırılmıştır. 19. yüzyılın ortalarında tarımla uğraşan Halaçlar, 70'li yıllardan itibaren yerleşik hayata geçmeye başlamışlar. T. Ahmadov, Halaçların daha önce çöl (bozkır) ve yaka halaçları olarak ikiye ayırdığını gösterdi. Bozkır Halaçlarının göçmenlikten yerleşik hayata geçtikleri ve 10 küçük yerleşim yeri kurdukları belirtiliyor. 19. yüzyılın 80'li yıllarında Cevad kazasında göçebe bir devlette 73 aileden oluşan başka bir Halaç topluluğu yaşıyordu. M. Avdeyev bu Halaçların Berezler, Hüseyinler, Beylik, Hacılar, Ahmedli, Güdekli, Çemenli, Hacıgurbanlı, Hacıpaşalar vb. Kollara bölündüğünü gösteriyor.

Kazançı. Doğu Anadolu'nun Iğdır Merkez ilçesinde kayıta alınmış eski etnotoponimlerden biri de Kas//Gaz etnoniminin adını yaşatan Kazançı köyünün adıdır. Şu an Iğdır'ın Merkez ilçesinde mevcut bu toponim aynı fonovaryantla Nahçıvan Özerk Cumhuriyetinin Culfa ilçesinde bir köy adı olarak kalmaktadır. Iğdır ve Nahçıvan toponimiyasında paralel kayıta alınmış bu toponimin Türk halklarının yaşadığı bölgelerde işlenme arealı oldukça büyüktür. Güney Azerbaycan (şimdiki İran'da) toponimiyasında Kas//Gaz etnonimiyle bağlı değişik fonovaryantlarda çok sayıda toponim kayıta alınmıştır: *Kaşan, Kasyen, Melxas//Mekkas (Eher), Uçgaz (Halhal), Kascin, Kaslan (Miyana), Gaskasak (Batı Azerb. ostanında), Gazzak (Sulduz), Gazgaz (Mengur)*. B.Budagov Kaspi, Kazax, Kazbek, Kapkaz gibi toponimlerin Kaz//Kas//Gaz etnoniminden törediğini iddia ediyor (Budaqov, 1994: 153). Bir çok kaynaklarda Gafgaz//Kafkasya toponiminin terkinde Kaz//Gaz etnosunun adının yaşadığını görüyoruz. Günümüzde Türkiyede oronim gibi kayıta alınmış Kaz dağları da bu etnosun adından yaranmıştır. C.H.Mirzezade arap kaynakları esasında Gafgaz//Kafkasya sözünün (gaf ve gaz) terkinlerinden birleşik söz gibi eski Kaspi kavimlerinin adını yansıttığını ve bu sözün ilkin şeklinin eski kaynaklarda Kaspios gibi yazıldığını göstermiştir (Mirzazade, 1988: 115).

Iğdır ve Nahçıvan toponimiyasında paralel mevcut olan Kaz//Gaz terkinli etnotoponimlerin paralellerine Azerbaycan'da (**Kazançı köyü** – Nahçıvan'da, Kazax şeheri) şimdiki Ermenistan'da (**Gazançı, Gazanlıdere, Gazangölüdağı, Gazarapad**), Afkanistan'da (**Gezan, Gazançı**), Rusya'da (Tatarların yaşadığı **Kazan** şeheri) rastlanıyor. Ayrıca, Kaz terkinli etnotoponimlere günümüzde

İrak'ta daha çok rastlıyoruz: *Kaza'tepe, Kazan otağı, Kazanbulak, Kazançılar, Kazankayner, Kazanobağı, Kazar çayı, Kazbeyi, Kazıbağı, Kazıhanı, Kazıkbuluğu, Kazuktepe, Kazugtepe* (Kevseroğlu, 2012: 277-278). Çağdaş Azerbaycan toponimiyasında *Qazançı* adlı 10 etnotoponim kayıta alınmıştır. Bunlardan 3 Qazan və 4 Qazançı oykonimi, 4 Qazan oronimi, 3 Qazn adlı hidronim bellidir.

Sonuç

Anadolu coğrafyası üzere yapılan tarihi onomastik araştırmalarda elde edilen sonuçlar, Anadolu toponimiyasının çok eski bir tarihe sahip olduğunu ve bu bölgenin sadece Altaylar'dan gelen Türklerin değil, aynı zamanda en eski çağlardan itibaren bu bölgede ilkin iskan etmiş *Kenger, Kimmer, Sak/İsskit, Halaç, Uz, Az, Peçenek* gibi birçok eski Türklerin ilk iskan ettikleri yerleşim yeri olduğunu kanıtlamaktadır. Makalede kökenine değindiğimiz etnotoponimlerin yanı sıra, Anadolu'daki diğer eski Türk etnik gruplarının adlarını yansıtan *Yaycı, Alhanlı, Alikemerli, Badullı, Çakırtaş, Kadıkışlak, Kalaç, Kazançı, Kelekli, Kerimbeyli, Küllük, Mollakemer, Kazançı, Kenzek, Kuşçu, İlanlı, Muğanlı, Ahura, Diza, Hoşkeşin, Kızıkişlak* gibi pek çok sayıda coğrafi ad, çağdaş Türklerin etnogenezinde rol oynayan kavimlerin tarihlerinin ve Türk halklarının yaşadıkları tarihi coğrafyanın tam bir resmini oluşturmaktadır.

Kendi araştırmalarında Anadolu coğrafyasındaki tarihi M.Ö. ait olan bu etnotoponimlerin yaranma tarihinden söz açmayan bazı tarihçiler Doğu Anadolu topraklarında ilk iskan etmiş eski Türk boylarının tarihini çarpıtarak her ne kadar onların 11. - 12. yüzyıllardan sonra bu bölgeye Altaylardan geldikleri konusunda kurgusal fikirler ileri sürmüş olsalar da, antik kaynaklarda ve tarihi belgelerde bulunan toponimik faktörler inkar edilemez tarihi kanıt olarak onların Türklere karşı yönlendirmiş oldukları sahte teorik kavramları ortadan kaldırmaktadır.

Günümüzde Doğu Anadolu'nun farklı bölgelerinde mevcut olan etnotoponimlerin tarihsel-dilsel ve etimolojik analizi, Türk halkının etnogenezinde rol oynayan eski kavimlerin tarih boyu izlediği yolu aydınlatarak bir takım tarihsel ve politik açıdan sorunlu meselelerin çözümüne de olanak sağlamaktadır. Bu etnotoponimlerin ulusal kökenlerinin belirlenmesi, aynı zamanda onların yaşadığı tarihi alanlara dayanarak eski Türklerin yayıldığı tarihi coğrafi bölgeleri de belirlememize olanak sağlar.

Kaynakça

- Алекперов, А.К. (1960). Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку: Изд.-во АН Азербайджанской ССР.
- Atasoy, Sümer.(1997). Amisos. Karadeniz Kıyısında Antik Bir Kent. Samsun.
- Атаниязов, С. (1988). Словарь туркменских этнонимов. Под ред. П. Азимова, М. Аннанепесова. Ашхабад: “БІЛЫМ”.
- Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. (2007) 2 cildə. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2007.
- Bayramov, İ. (2002). Qərbi Azərbaycanın Türk mənşəli toponimləri. Bakı: “Elm”.
- Bayramov, A. (1996). Qədim Oguz ellərinin-Agbaba Şorəyel və Pəmbək bölgələrinin yer-yurd adları. Bakı.
- Budaqov, B.Ə. (1994). Türk uluslarının yer yaddaşı. Bakı: “Elm”.
- Budaqov, B.Ə., Qeybullayev, Q.Ə. (1998). Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti. Bakı: “Oğuz eli”.

- Burney, Charles, Lang, David Marshall. (1971). The people of the Hills. New York and Washington: Praeger
- Çetinkaya, Nihat. (1996). Iğdır Tarihi. İstanbul: TDAV.
- Cavat Heyet. (2011). Türk dilləri və ləhcələrinin Tarixi. Bakı: “Təhsil”.
- Caferoğlu, A. (1988) Türk Kavimleri. İstanbul: Enderun Kitapevi.
- Cemalmaz Efrasiyap. (1995). Erzurum İli Ağızları. 1. Cilt. Ankara: TDKY.
- Cəlilov, F.A. (1986). Qədim Türk etnonimləri. AOP-a həsr olunmuş konfrans materialları. Bakı: APİ.
- Eyvazova, R. H. (1995). Əfqanıstanda türk mənşəli toponimlər. Bakı: “Elm”.
- Əbülqazi Bahadır xan. (2002). Şəcərəi-tərkəmə. (Türklərin soy kitabı). Bakı: “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası”.
- Ələkbərli, Ə. (1994). Qədim Türk-Oğuz yurdu-Ermənistan. Bakı: “Sabah”.
- Əziz Ələkbərli, Elbrus Qaraqoyunlu. (2016). Türkmənşəli erməni soyadları. Bakı: “Qaya”.
- Günaltay, M.Ş. (1987). Yakın Şark II Anadolu. Ankara: TTKB, 1987.
- Grousset, René. (1980). Bozkır İmpəratörlüğü. (nşr. M.R.Uzmen) İstanbul.
- Гейбуллаев, Г. (1986). Топонимия Азербайджана. Баку: “Елм”.
- Гордилевский, В.А. (1962). Избранные сочинения. т.3, Москва: Вост. Лит.
- Насиёва, Q. (2008). Cənubi Azərbaycan toponimləri. Bakı: “Elm”.
- Herodotos. (1991). Herodot Tarihi. (nşr. M.Ökmen.) İstanbul: Remzi Kitapevi.
- İrəvan əyalətinin icmal dəftəri. (1996) Araşdırma, şərh, və tərcümə Z.Bünyadov və H.Məmmədovundur. Bakı: “Elm”.
- Kaşgarlı, M. (2018). “Divanü Lüğati’t Türk”. Ankara: TDKY.
- Károly Czrglédy. (1998). Bozkır Kavimlerinin Doğudan Batıya Göçleri (nşr. E.Çoban) İstanbul: ÖZNE Yayınları.
- Kevseroğlu, N. (2012). İrakta Türkçe Yer Adları Klavuzu. Irak-Kerkük. Fuzulu Basım ve Yayın Matbaası.
- Lang, D.M. (1997). Gürcüler. (nşr.N.Domaniç). İstanbul:1997.
- Манандян Я.А. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен. Ереван: 1954
- Меметов, А.О. (1994). О происхождении Крымских татар и их языка Журнал «Гасавет» Кыргыз.
- Mehmet, Bilgin. (1999). Doğu karadeniz Bölgesinin Etnik Tarihi Üzerine. Trabzon tarihi. Bildiriler. Trabzon.
- Minns, E.H. (1970). The Seythines and Northen Nomads. The Cambrige Ancinet Histori, III. Cambrige.
- Мирзаде Ч.Х. (1988). Топонимы Азербайджана в средневековых арабских географических источниках. Баку: “Элм”
- Mustafayev, Ş. (2001).Tiflis əyalətinin müfəssəl dəftəri (Borçalı və Qazax 1728-ci il). Bakı: “Pedaqogika”.
- Olmestaed, A.T. (1923). The Assyrians in Asia Minor. AS (W.M.Ramsay Armağanı, nşr. W. H Bucler- W.M.Calder.

- Ögel, Baheddin. (1993). Türk Mitolojisi. c.I. Ankara: TTKB.
- Richard, N.Frye. (1962). Frye. The Heritage of Persia. London: Weidenfeld & Nicolson
- Sandaljian, Lospen. (1917). Historie Documentarie De l'Armenie. I. Rome.
- Sümer, F. (2017). Oğuzlar. Naxçıvan: "Əcəmi".
- Siharulidze, Y., Manevaşvili, A. (1998). Trabzon'dan Abhazy'a Doğu Karadeniz Halklarının Tarih ve Kültürleri. (nşr. H,Hayrioğlu). İstanbul: Sorun Yayınları.
- Şarifl K. Qanlı illərin dəyərlı abidəsi. Bakı: 2015, "Xalq Cəbhəsi" qəzeti. 8 yanvar, s. 14.
- Tellioğlu, İ. (2004). Osmanlı Hakimiyyətinə Kadar Doğu Karadeniz'de Türkler. Trabzon: Serander Yayınları .
- Toğan, A. Zeki Velidi. (1981). Ümumi Türk Tarihine Giriş I. İstanbul: Enderun kitapevi/
- Yusifov, Y.B., Kərimov S.K.(1987). Toponimikanın əsasları. Bakı: "Maarif".
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Kemer,_Antalya
- <https://izmir.ktb.gov.tr/TR-77370/kemeralti.html>
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Gamerli>
- https://az.wikipedia.org/wiki/Üçkilsə_kafedralı

TÜRK KÜLTÜREL DEĞİŞİMİ VE ETKİLEŞİMLERİ: ORTAK TÜRK MİRASINI ŞEKİLLENDİRMEK

Turkic Cultural Exchange and Interactions: Shaping A Common Turkic Heritage

Gulmira KARİMOVA

Assoc. Prof., Kazakh National Pedagogical University named after Abay – KazNPU, Almatı/
KAZAKİSTAN, karimova_g77@mail.ru

Özet

Bu çalışma edebiyat, müzik, sanat, folklor ve geleneklere odaklanarak Türk toplulukları arasındaki tarihi ve çağdaş kültürel alışverişleri araştırmaya dayanmaktadır. Bu etkileşimlerin ortak Türk mirasının oluşumu üzerindeki etkisini anlamayı amaçlamaktadır. Multidisipliner bir yaklaşımla çalışma, tarihsel analiz, edebiyat eleştirisi ve antropolojik araştırmaları birleştirmektedir. Bu araştırma, tarihi kayıtları, edebi eserleri, sanatsal faaliyetleri ve sözlü gelenekleri inceleyerek, farklı bölge ve zaman dilimlerindeki Türk toplulukları arasındaki kültürel alışverişin dinamiklerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Ticaret yolları, göçler ve diplomatik ilişkiler de dahil olmak üzere kültürel etkileşim örneklerini ortaya çıkarmak için birincil ve ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Çalışma aynı zamanda kültürel festivaller, sanatsal işbirlikler ve dijital platformlar gibi kültürel alışverişin çağdaş tezahürlerini de inceleyerek bu etkileşimlerin sürekliliğini ve gelişimini de anlatmaktadır. İlk bulgular, Türk kültür alışverişlerinin ortak Türk mirasının oluşmasına önemli katkı sağladığını göstermektedir. Paylaşılan edebi motifler, müzik gelenekleri, sanatsal teknikler, halk bilimi unsurları ve ritüel uygulamalar bu ortak mirasın işaretleridir. Bu kültürel etkileşimler Türk toplulukları arasında milli kimlik ve aidiyet duygusunu geliştirirken aynı zamanda bilgi, değer ve sanatsal ifadelerin aktarımını da kolaylaştırmaktadır. Akademik söylemin ötesinde, bu araştırma Türk dünyasının birbirine bağlılığının ve kültürel zenginliğinin daha derinlemesine anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır. Bu ortak mirasın tanınması ve takdir edilmesi, Türk topluluklarının bağlarının güçlendirmesine, kültürel çeşitliliği teşvik etmesine ve toplumsal başarıları getirmesine olanak sağlamaktadır.

Bu çalışma, Türk toplulukları arasındaki kültürel etkileşimlerin dinamiklerine ilişkin değerli bilgiler sunmakta ve ortak Türk mirasının oluşumuna ve değişimine ışık tutmaktadır. Türk topluluklarına ait çalışmaları araştırmak, sözlü kültür malzemelerini belgelemek ve küreselleşmenin çağdaş Türk kültürel alışverişleri üzerindeki etkisini araştırmak için daha fazla çalışmalara ihtiyaç vardır. Sonuçta bu araştırma, Türk dünyasındaki akademisyenler ve kültür araştırmacıları arasında gelecekteki işbirliğini teşvik ederek Türk kültürel mirasının korunmasına ve tanıtılmasına katkı sağlayacaktır..

Anahtar Kelimeler: Türk kültür alışverişi, Türk toplulukları, edebiyat, müzik, sanat, halk bilimi, gelenekler, ortak miras.

Abstract

This study explores historical and contemporary cultural exchanges between Turkic communities, focusing on literature, music, art, folklore, and traditions. It aims to understand the impact of these interactions on the formation of a shared Turkic heritage. Utilizing a multidisciplinary approach, the study combines historical analysis, literary criticism, and anthropological research. By examining historical records, literary works, artistic expressions, and oral traditions, this research delves into the dynamics of cultural exchange among Turkic communities across different regions and time periods. Primary and secondary sources are utilized to uncover instances of cultural interactions, including trade routes, migration patterns, and diplomatic relations. The study also investigates contemporary manifestations of cultural exchange, such as cultural festivals, artistic collaborations, and digital platforms, to understand the continuity and evolution of these interactions. Preliminary findings indicate that Turkic cultural exchanges have significantly contributed to the formation of a common Turkic heritage. Shared literary motifs, musical traditions, artistic techniques, folklore elements, and ritual practices serve as markers of this shared heritage. These cultural interactions foster a sense of identity and

belonging among Turkic communities while facilitating the transmission of knowledge, values, and artistic expressions. Beyond academic discourse, this research contributes to a deeper understanding of the interconnectedness and cultural richness of the Turkic world. Recognizing and appreciating this shared heritage enables Turkic communities to strengthen bonds, promote cultural diversity, and celebrate collective achievements.

This study offers valuable insights into the dynamics of cultural interactions among Turkic communities, shedding light on the formation and evolution of a common Turkic heritage. Further research is needed to explore specific case studies, document oral traditions, and investigate the impact of globalization on contemporary Turkic cultural exchanges. Ultimately, this research contributes to the preservation and promotion of Turkic cultural heritage, fostering future collaboration among scholars and cultural practitioners within the Turkic world.

Keywords: Turkic cultural exchange, Turkic communities, literature, music, art, folklore, traditions, common heritage

Cultural heritage is a rich, multifaceted domain reflecting the intricate tapestry woven by generations, weaving their beliefs, traditions, and experiences into a shared collective memory. Within this sphere, the Turkic heritage emerges as a compelling field of study, encompassing numerous communities that, while distinct, share threads of common cultural, linguistic, and historical ties. Spanning across a vast geographical realm, from the steppes of Central Asia to the straits of Istanbul, Turkic communities have been protagonists in a vibrant narrative of cultural exchange and interaction that has continually shaped and redefined their collective heritage.

At the heart of these interactions lies a confluence of literature, music, and art - mediums through which cultural symbols, stories, and traditions are exchanged, preserved, and transformed. Amidst the ebbs and flows of empires, migrations, and civilizations, these cultural mediums have acted as vessels, carrying the ethos of Turkic peoples, and fostering a shared heritage that bridges geographical and political divides. Yet, the intricate web of these exchanges, especially against the rich historical backdrop and in the context of the modern, globalized world, remains a field ripe for exploration and understanding.

Despite the pivotal role that cultural exchange and interactions have played in shaping Turkic heritage, scholarly explorations often remain segmented, exploring cultural phenomena within the bounds of political or geographical entities. The significance of studying cultural exchanges among Turkic communities extends beyond academic inquiry. It propels into the realms of fostering cultural understanding, preserving heritage, and facilitating dialogue among communities that, despite divergent paths, share common historical and cultural roots. Thus, understanding these exchanges is not merely an exploration of the past but a dialogue with the present, providing insights that might guide the preservation and promotion of a shared Turkic heritage amidst the global cultural milieu.

The Turkic cultures, originating from the Turkic peoples, embody a complex tapestry of history, influenced by migrations, conquests, and cultural exchanges (Findley, 2005). Tracing back to the Altai Mountains in Central Asia, these semi-nomadic tribes began expanding across vast territories, establishing formidable entities like the Göktürks Khaganate, Timurid Empire, and the Ottoman Empire, each playing pivotal roles in shaping the world's historical and cultural landscapes. Turkic cultures, despite their extensive geographical dispersion, have retained shared linguistic, mythological, and traditional threads, interwoven with influences from neighboring civilizations like the Persians, Mongols, and Byzantines. Furthermore, the amalgamation of various religious and philosophical doctrines, especially Tengrism and Islam, has provided a rich, multifaceted spiritual and cultural framework that has permeated literature, art, and societal norms.

Turkic communities sprawl across diverse geographical landscapes, from the steppes of Central Asia to the straits of Turkey, embracing a variety of ecological, political, and cultural configurations. The Silk Road, which traversed through many Turkic territories, not only fostered economic prosperity but also facilitated the exchange of ideas, technology, and cultural practices among the Turkic peoples and with other civilizations. The varied ecosystems of steppes, deserts, and mountains influenced the Turkic communities' economic practices, such as nomadism and agriculture, also acting as conduits and barriers for cultural and political interactions. The geopolitical importance of Turkic regions throughout history has often rendered them as pivotal nodes in global trade, cultural exchanges, and political maneuvers, consequently shaping their own cultural and sociopolitical dynamics.

Though bound by certain common linguistic and cultural ties, Turkic communities have evolved unique sociocultural and political characteristics shaped by their respective histories and geographies. This evolution is influenced by their respective histories and the geographies they inhabit, a phenomenon comprehensively covered by Golden (1992). The Turks, Kazakhs, Uzbeks, and other Turkic peoples, despite their distinct identities, share common linguistic roots, myths, and symbols, such as the Grey Wolf in their origin stories and the prevalent use of the Orkhon script in ancient inscriptions. The yurt, a traditional dwelling, stands as a symbol of common architectural heritage, while epics like the "Dede Korkut" and "Köroğlu" transcend political boundaries, weaving a shared literary tapestry. Socially and politically, Turkic communities have navigated through various forms of governance and social organization, from tribal confederations to imperial bureaucracies, reflecting a *mélange* of indigenous practices and external influences. These diverse yet interconnected experiences form a rich matrix that has perpetually shaped their collective and individual identities.

Migration has been a cornerstone in sculpting the shared and varied cultural heritage of Turkic communities. The migratory patterns, driven by conquests, quest for resources, and escape from conflicts, as explained by Fleet and Faroqhi (2016) in the context of Ottoman expansions, created a milieu where Turkic communities interacted, adapted, and assimilated diverse cultural elements. Historical patterns depict migrations for establishing trade, fledging empires, or escaping natural calamities, and each movement added a new thread to the weaving of the cultural tapestry of the Turkic world. Such migrations have heralded cultural diffusion, leading to the shared commonalities we identify today among Turkic communities in aspects like language, traditions, and artistic expressions. The Turkic migrations, especially during the medieval periods, have introduced a fusion of indigenous and migrant Turkic cultures, fostering a shared cultural and linguistic heritage while also nurturing regional variations, thereby forming a vibrant mosaic of interconnected yet distinct cultural entities.

Diplomatic relations among Turkic entities and with external entities have also been influential in shaping the cultural exchanges among Turkic communities. Alliances and treaties, forged for political, military, and economic reasons, often entailed cultural exchanges in the form of marriage alliances, exchanges of artisans, and sharing of cultural and technological knowledge. As reflected in Johanson's (2009) work, the linguistic and cultural exchanges were often embedded within the diplomatic and political interactions, where languages and cultural practices were molded and influenced by the power dynamics and alliances among Turkic entities and with their non-Turkic neighbors.

Moreover, cultural and diplomatic missions served as significant vehicles for the propagation of art, literature, and technological advancements among Turkic communities. Emissaries, scholars, and artists, often accompanied diplomatic missions, introducing new techniques, ideas, and cultural practices to the courts and communities they engaged with, thereby contributing to the crafting of a shared yet variegated Turkic cultural heritage.

In scrutinizing these historical exchanges and interactions, it becomes palpable how trade, migrations, and diplomatic relations have been pivotal in weaving a shared cultural narrative among Turkic

communities. This exploration is synthesized from the perspectives and findings of prior scholars, ensuring a rooted understanding while offering new insights into the interconnected web of Turkic cultural exchanges and heritage. Through this lens, the research affords a glance into the rich, intertwined histories and cultures of Turkic communities, each thread of interaction contributing to the shaping of a complex, shared heritage that has transcended through epochs and continues to evolve in the contemporary era.

Turkic literatures, although marked by regional peculiarities, echo with shared themes, reflecting a mutual historical and cultural canvas. Lewis (2002) also underscores the significance of these shared themes and their influence in shaping regional literary landscapes. Central to these are narratives of heroism, migration, love, and mysticism which percolate through epic poems, folk tales, and literary works across Turkic societies. Themes of nomadism, warrior ethos, and nature reverence, commonly found in works like the epic of "Manas" from Kyrgyzstan and "Dede Korkut" stories from Azerbaijan and Turkey, underscore a shared cultural and historical experience that transcends geopolitical boundaries. Prominent writers like Chinghiz Aitmatov, whose works reflect the melange of modern dilemmas and ancient cultural ethos, have articulated a Turkic consciousness that, while anchored in regional realities, resonates across Turkic world. Similarly, the philosophies enunciated by Yunus Emre in Turkey have found echoes across various Turkic literary landscapes, reflecting a shared affinity for Sufi thoughts and a communal, egalitarian ethos.

Navigating through the domain of music and performing arts, the cultural threads among Turkic societies are markedly vibrant, exhibiting both a shared heritage and localized diversities.

Instruments like the baglama, komuz, and dombra, with their diverse regional variations, weave a common musical narrative across Turkic societies. The musical styles, characterized by a rich blend of melodic and rhythmic structures like "makam" and "uşak", provide a shared acoustic canvas upon which regional variations and innovations are painted. Feldman (1996) delves deep into this shared acoustic canvas, highlighting the blend of melodic structures and rhythms that resonate across the Turkic world. The Ashik tradition in Turkey and Azerbaijan, for instance, while distinctly practiced, resonates with common themes, musical instruments, and melodious expressions across various Turkic societies.

Folklore and performative traditions, laden with historical and mythical narratives, not only serve as repositories of cultural memory but also as mediums for continuous cultural exchange and renewal among Turkic communities. The Karagoz shadow theater of Turkey and the Kazakh traditional epic performances, while being culturally and regionally distinct, intertwine to illuminate the shared mythological, historical, and moral narratives that pervade Turkic performative arts.

Iconography and symbolism, often entwining nature, cosmology, and nomadic life, permeate through Turkic visual arts. Motifs such as the wolf, moon, and tree of life, omnipresent from Turkish carpets to Kyrgyz shydaks, encapsulate shared mythologies and aesthetics, reflecting a visual vocabulary that, while being articulated through varied mediums and styles, resonates with shared symbolic meanings and cultural narratives across Turkic societies. As Holod (1983) illustrates, while there is a shared palette of symbols, the diverse artistic styles and techniques exhibit a rich tapestry of regional influences and external integrations.

While there's a shared palette of motifs and symbols, the artistic styles and techniques exhibit a rich diversity, reflecting regional adaptations, innovations, and external influences. The miniature paintings from the Ottoman era and the wall paintings of Sogdian-influenced Uyghur cities embody how local aesthetics, imperial ideologies, and external influences coalesce to form distinct yet interconnected artistic expressions within the Turkic visual arts.

Through exploring literature, music, performing arts, and visual arts, this research endeavors to untangle the intricate weave of shared cultural elements and exchanges among Turkic communities. Each domain, while echoing with a shared Turkic cultural heritage, also unfolds a rich array of regional, historical, and innovative variations, crafting a vibrant, evolving tapestry of Turkic cultural exchanges and heritage. The exploration and analysis of these cultural elements and exchanges, anchored in historical and contemporary contexts, provide nuanced insights into understanding the complexities and continuities of Turkic cultural heritage, as well as the underpinning and emerging dynamics that shape it.

In the modern era, cultural festivals and events have burgeoned as vibrant arenas where cultural exchanges among Turkic communities are celebrated, explored, and perpetuated. Festivals play an indispensable role in both the preservation and propagation of cultural expressions. As Özdalga (2011) notes, these events not only ensure the preservation of cultural expressions but also act as crucibles for new, hybrid forms of cultural expressions, forging a dynamic pathway for the evolution of Turkic cultural heritage. By facilitating spaces where artists, musicians, and writers from different Turkic communities can share their work, these events actively participate in the preservation of traditions and also in the creation of new, hybrid cultural expressions. Moreover, they become a space where the youth engage with their heritage, and where cultural workers can develop networks, ensuring the sustenance and evolution of Turkic cultural heritage in a globalized world.

The advent of digital technology has significantly redefined the scope and dynamics of cultural exchanges among Turkic communities, offering new platforms and methodologies for interaction, collaboration, and preservation. The digitization of archives, literature, music, and artworks plays a crucial role in both the preservation and the global dissemination of Turkic cultural heritage. Online archives and platforms have democratized access to cultural materials, enabling researchers, artists, and the general public from across the Turkic world and beyond to access, interact with, and contribute to the evolving tapestry of Turkic cultural expressions. Additionally, through digital means, intangible cultural heritage, such as traditional practices, oral histories, and performing arts, can be documented, archived, and shared widely, ensuring their preservation and continuation amidst the shifting dynamics of the modern world.

Intrinsically, through modern instances of cultural exchanges, via festivals and digital platforms, this research posits that the processes of preserving, exploring, and transmitting Turkic cultural heritage have been enriched and diversified, aligning traditional practices with modern methodologies. These instances act not only as contemporary expressions of ongoing cultural exchanges among Turkic communities but also as mechanisms ensuring the sustained vitality and evolutionary trajectory of Turkic cultural heritage amidst the global, digital era. This examination, while rooted in the observed phenomena, also invites further research into understanding the nuanced, multifaceted impacts of these modern exchanges on the perpetuation and transformation of Turkic cultural heritage.

The cultural exchanges and interactions among the Turkic communities have paved the way for the formation of a shared cultural heritage that extends beyond geographical and political boundaries. The shared narratives, themes, and symbols within literature, music, and visual arts, for example, have constructed a collective identity and a cultural continuum that intertwines the diverse Turkic communities. This shared heritage, enriched and continually reshaped through centuries of interactions, has formed a cohesive cultural tapestry that both unifies and diversifies Turkic identities and expressions. The symbiosis of various Turkic cultures through these exchanges has facilitated the preservation, evolution, and transmission of cultural heritage across generations and regions, safeguarding its continuity amidst the socio-political and temporal transitions.

Cultural exchanges, both historical and contemporary, have significantly enhanced mutual understanding among Turkic communities by providing insights into shared histories, common values,

and collective experiences. This encompasses not merely the appreciation of shared themes and aesthetics but also an understanding of the varied contexts, interpretations, and innovations emanating from different Turkic cultures. Events, festivals, and online platforms have become conduits for the expression, exploration, and appreciation of these diverse cultural expressions, fostering a deeper understanding and appreciation of the intra-cultural diversities and commonalities among Turkic communities. Consequently, these exchanges have contributed to a nuanced understanding of shared and distinct cultural narratives, enabling communities to recognize, relate to, and respect the multi-dimensional facets of Turkic cultural heritage.

Through the mosaic of cultural exchanges, the social and cultural ties among Turkic communities have been considerably fortified. Cultural commonalities and exchanges provide a foundation upon which solidarity, camaraderie, and mutual respect are fostered among Turkic peoples. Shared festivals, collaborations among artists, and digital interactions weave together a network that bolsters social and cultural ties, facilitating not only the sustenance of shared cultural expressions but also fostering a sense of collective identity and mutual support among Turkic communities. Furthermore, these enriched ties are not limited to cultural realms but also percolate into socio-political and economic domains, providing a socio-cultural framework that can potentially enhance cooperation, understanding, and collaboration among Turkic nations and communities in various aspects of societal life.

In retrospect, the impacts and significance of cultural exchanges among Turkic communities underscore the profound and multi-dimensional roles these exchanges play in shaping, preserving, and transmitting Turkic cultural heritage. Beyond the tangible and intangible cultural expressions, the exchanges fortify a shared cultural identity, enhance mutual understanding, and strengthen cultural and social ties, thereby ensuring the vitality, continuity, and evolution of Turkic cultural heritage. This analysis, while shedding light on the overarching impacts, also illuminates the intricate dynamics and varied facets of these exchanges, inviting further exploration and understanding of their nuanced influences and potential in shaping the Turkic cultural landscape.

The global interchange of cultures, while fostering a wealth of opportunities for cross-cultural understanding and collaboration, has also posed substantial challenges for Turkic communities. The influx of global influences, particularly through media and technology, has in some instances led to the erosion or dilution of traditional cultural expressions. It becomes a meticulous balancing act to embrace globalization while concurrently safeguarding authenticity and ensuring the persistence of indigenous cultural practices. Nonetheless, these global intersections also offer opportunities to Turkic cultures: they present platforms through which Turkic communities can showcase, share, and integrate their rich cultural heritage into the global cultural narrative, engendering novel, hybrid cultural expressions and fostering global appreciation of Turkic heritage.

The intricate and varied tapestry of Turkic cultural heritage encompasses both tangible and intangible elements, some of which are at risk due to factors like modernization, globalization, and socio-political changes. The challenge lies in systematically documenting, preserving, and revitalizing these cultural elements, particularly those that are orally transmitted or practiced by marginalized or small communities. Opportunities emerge in the form of employing modern technologies and methodologies – such as digital archiving, 3D modelling, and virtual reality – to document and preserve cultural expressions. Furthermore, initiatives that empower communities to be active participants in the documentation and preservation of their own cultural heritage can ensure the authenticity, continuity, and sustainable management of cultural resources.

The contemporary promotion of cultural exchanges amidst the socio-political, economic, and technological landscapes presents its own set of challenges and opportunities. Engaging the younger generation, who are deeply embedded in the digital world, and ensuring the continuity of cultural

expressions and exchanges in meaningful and relevant ways is crucial. The advent of digital platforms provides a phenomenal opportunity to engage in decentralized, widespread, and innovative cultural exchanges. Online forums, social media platforms, and virtual reality can potentially bridge geographical and social divides, fostering a new era of cultural exchange that is expansive, inclusive, and adaptive to the modern context. Moreover, global collaborations, international cultural festivals, and academic exchanges also serve as significant avenues through which contemporary cultural exchanges can be promoted, studied, and enriched.

Future research endeavors may delve deeper into specific elements of cultural exchange, exploring, for instance, the role of individual artists, specific literary works, or particular musical traditions in shaping and transforming Turkic cultural heritage. Investigations into the impacts of contemporary global phenomena, such as globalization, digitalization, and socio-political changes, on Turkic cultural expressions and exchanges would further enrich the discourse. From a policy perspective, it is imperative to establish frameworks that safeguard and promote cultural heritage, facilitating platforms for cultural exchange, and ensuring that modern adaptations and global influences do not erode the authenticity and continuity of traditional cultural expressions.

In closing, the exploration of Turkic cultural exchanges underscores a profound and enduring narrative of shared heritage, collective identity, and continuous evolution, weaving through the threads of history into the fabric of modernity. While the research casts light upon the significant aspects of these exchanges, it also unfolds a vast and vibrant field awaiting further exploration, understanding, and appreciation. The interwoven narratives of Turkic cultural heritage do not merely recount the tales of the past but also weave the stories of the future, where the shared and distinct threads of each Turkic community continue to intertwine, shaping a rich, dynamic, and enduring tapestry of cultural heritage and exchange. This living, evolving tapestry, with its myriad of colors, textures, and patterns, invites future generations to engage, explore, and contribute to the ongoing saga of Turkic cultural exchanges and heritage.

References

- Findley, C. V. (2005). *The Turks in World History*. Oxford University Press.
- Golden, P. B. (1992). *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Harrassowitz Verlag.
- Fleet, K., & Faroqhi, S. (2016). *The Cambridge History of Turkey*. Cambridge University Press.
- Johanson, L. (2009). *Discoveries on the Turkic Linguistic Map*. Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul.
- Lewis, G. (2002). *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. Oxford University Press.
- Feldman, W. (1996). *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*. Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- Holod, R. (1983). *The Visual Culture of Chinggis Khan*. Cornell University Press.
- Özdalga, E. (2011). *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. Routledge.

ALİ ŞİR NEVAÎ VE WILLIAM SHAKESPEARE SANATININ KARŞILAŞTIRILMASI

Comparison of The Art of Ali Shir Nevaî and William Shakespeare

Gulnoz KHALLİYEVA

Prof. Dr., Dünya Dilleri Üniversitesi Dünya Edebiyatı Bölümü, ÖZBEKİSTAN, gulnoz7410@mail.ru

Özet

Temelinde karşılaştırmaya dayanan karşılaştırmalı edebiyatın ilk tohumları XVI. yüzyılın başında atılmıştır. Daha sonra Alman edebiyatında Gottschedt, Lessing ve Schelling'le giderek daha sağlam temeller üzerine oturmaya başlamıştır. Aslında kaynaklarda karşılaştırmalı edebiyat araştırmaları konusuna eğilen ya da bu konu ile ilgili olarak düşüncelerini dile getirenlerin söylemlerine dikkat edildiğinde, temelde kendi ulusal kültürlerini daha ileriye taşımak ve daha da güçlendirmek amacı taşıdıkları görülmektedir. Karşılaştırmaların bir yöntem olarak edebiyatın içinde yer almasından önce tıp, biyoloji, filoloji ve tarih gibi bilim alanlarında uygulama alanı bulduğu bilinmektedir. Özbek edebiyat biliminde karşılaştırmalı bilimsel çalışmaları gerçekleştirme süreci XX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlatılmıştır. Bugün komparatistik araştırmaların sayısı da kapsamı da artmış durumdadır. Bilimsel edebî ilişkiler sayesinde gerçek eserler diğer halkların edebiyat dünyasına hızla girerek onların da manevî mülküne dönüşür. Bu kapsamda bakıldığında; Nevaî, Babur, Shakespeare, Dante ve diğer birçok şair ve yazarın eserleri de dünya halklarının ortak entelektüel mülküdür. Bu süreçte karşılaştırmalı bilimsel araştırmaların önemi tartışılmaz. Bugün komparatistik araştırmaların sayısı da kapsamı da artmış durumdadır. Özbek edebiyat biliminde Z.Mirzayeva Abdulla Kahhar ile diğer Cedid yazarlarının eserlerini, B.Halikov Tahir Melik'in eserlerini, N.Kabilova Abdulla Kahhar'ın eserlerini dünya edebiyatı genelinde araştırarak, karşılaştırmalı edebiyatın gelişmesine katkı sağlamıştır. Uluslararası kültürel edebî ilişkilerin gün geçtikçe daha da geliştiği günümüzde karşılaştırmalı araştırmalar edebiyatın gelecek vaat eden dallarından biri olmuştur. Uluslararası edebî ilişkiler çerçevesinde komparatistik araştırmaları gerçekleştirirken en az iki halkın, iki edebiyatın, bilhassa da manevî değerlerin, lirik ve nesrî eserlerin mahiyetini daha derinden idrak etme imkânı elde edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Edebî komparatistik, sintetizm, intermetin, parametin, metametin.

Abstract

The first seeds of comparative literature, which is based on comparison, are in the XVI. was laid at the beginning of the century. Later, in German literature, Gottschedt started to sit on more solid foundations with Lessing and Schelling. In fact, when attention is paid to the discourses of those who focus on comparative literature studies or express their thoughts on this subject, it is seen that they basically aim to further and strengthen their own national culture. It is known that before the comparison took place in literature as a method, it found application in science fields such as medicine, biology, philology and history. The process of carrying out comparative scientific studies in Uzbek literary science XX. It was started from the second half of the century. Today, the number and scope of comparative studies have increased. Thanks to scientific literary relations, real works quickly enter the literary world of other peoples and become their spiritual property. When viewed in this context; The works of Nevaî, Babur, Shakespeare, Dante and many other poets and writers are also the common intellectual property of the peoples of the world. The importance of comparative scientific research in this process cannot be disputed. Today, the number and scope of comparative studies have increased. In Uzbek literature, he has contributed to the development of comparative literature by researching the works of Z. Mirzayeva Abdulla Kahhar and other Jadid writers, the works of B. Halikov Tahir Melik, the works of N. Kabilova Abdulla Kahhar throughout the world literature. Comparative research has become one of the promising branches of literature today, where international cultural and literary relations are developing day by day. While carrying out comparative researches within the framework of international literary relations, it is possible to gain a deeper understanding of the nature of at least two peoples, two literatures, especially spiritual values, lyric and prose works.

Keywords: Literary comparatistics, synteticism, intertext, paratext, metatext.

Giriş

Özbek edebiyat biliminde karşılaştırmalı bilimsel çalışmaları gerçekleştirme süreci XX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlatılmıştır. Bugün komparatistik araştırmaların sayısı da kapsamı da artmış durumdadır. Bilimsel edebî ilişkiler sayesinde gerçek eserler diğer halkların edebiyat dünyasına hızla girerek onların da manevi mülküne dönüşür. Bu kapsamda bakıldığında; Nevaî, Babur, Shakespeare, Dante ve diğer birçok şair ve yazarın eserleri de dünya halklarının ortak entelektüel mülküdür. Bu süreçte karşılaştırmalı bilimsel araştırmaların önemi tartışılmaz.

Bugün komparatistik araştırmaların sayısı da kapsamı da artmış durumdadır. *Hamse*'nin Ali Şir Nevaî sanatının en büyük başarısı olduğunu söyleyen Nevaîşinas A. Hayitmetov, söz konusu eserin hem Özbek edebiyatı tarihinde hem dünya edebiyatı tarihinde büyük hadise teşkil ettiğini, "*Nevaî ve dünya edebiyatı*" konusu görece yeni olduğundan henüz az sayıda çalışmanın gerçekleştirildiğini vurgulamıştır (Abdukadir Hayitmetov, 1996:68).

Bilimsel edebî ilişkiler sayesinde gerçek eserler diğer halkların edebiyat dünyasına hızla girerek onların da manevi mülküne dönüşür. Bu kapsamda bakıldığında; Nevaî, Babur, Shakespeare, Dante ve diğer birçok şair ve yazarın eserleri de dünya halklarının ortak entelektüel mülküdür. Bu süreçte karşılaştırmalı bilimsel araştırmaların önemi tartışılmaz.

Özbek edebiyat biliminde; S. R. Babayeva Gafur Gulâm'ın eserlerini, G. Halliyeva Nevaî ile Babur'un eserlerini, Z. Mirzayeva Abdulla Kahhar ile diğer Cedid yazarlarının eserlerini, B. Halikov Tahir Melik'in eserlerini, N. Tairova Aman Muhtar'ın eserlerini, F. Hacıyeva Maksud Kariyev'in eserlerini, N. Kabilova Abdulla Kahhar'ın eserlerini dünya edebiyatı genelinde araştırarak, karşılaştırmalı edebiyatın gelişmesine katkı sağlamıştır. Edebî ilişkiler çerçevesinde gerçekleştirilen bilimsel çalışmalara; M. Halbekov, Ş. Şamusarov, A. Kasimov, M. Bakayeva, S.Kamilova, T.Sultanov, S.Metkerimova gibi uzmanların araştırmaları da önemli katkı vermiştir.

E. Açılov'un *XX. Yüzyıl Fransız şiiri Özbekçede (tercümede anlam ve şekil birliği meselesi)* konulu çalışması, M. Tacihocayev'in *Martin Hartmann tercümesi ve yorumu ile Özbek edebiyatı örnekleri* adlı eseri, F. Sapayeva'nın Mahtumkulu şiirlerinin Özbekçe tercümesinin karşılaştırmalı analizine ait araştırması, R. Şirinova'nın âlemin milli görünüşünün edebî tercümede yeniden canlandırılmasını işleyen doktora tezi, tercüme bilimi çalışmalarına örnek teşkil etmektedir.

Karşılaştırmalı araştırmayı konu alan birçok çalışma edebi manada ortaya konulmuş ve araştırmacı kitlesinin incelemesine sunulmuştur. Burada Ali Şir Nevaî ve William Shakespeare'in eserleri arasındaki karşılaştırmaların bir analizini göstereceğiz.

Edebî söz ustaları olan Nevaî ile Shakespeare'in mirasına ait tipolojik benzerliklerin önemli yönleri üzerinde dururken onların bakış açısında değeri yüksek olan aşk konusunu ihmal etmemeliyiz. Ali Şir Nevaî'nin eserini (*Leyla ile Mecnun*) Shakespeare'in eseri (*Romeo ve Juliet*) ile karşılaştırmak onun XVII. Yüzyıldan itibaren bilimsel analize tabi tutulmaya başlayan sanatını dünya edebiyatı genelinde araştırma yolunda bir deneme olduğunu söylersek, yanlış olmaz. Sanatçılar aşk konusunda yüksek değere sahip eser vermeye çalışırken esas konu olarak acıklı sevgi tarihini seçerler.

Aynı zamanda Romeo ve Juliet'in aşk tarihi de İtalyalı sanatçılar tarafından birkaç defa işlenen Matteo Bandello öyküsü (1554) gibi bu aşkı tüm Avrupa'ya meşhur kılmıştır. Bu aşkın tarihini Fransız dilinde Pierre Buato yarattı (1559). Fransızcadan William Peytner İngilizceye çevirerek yayımladı. İngiliz şairi Arthur Brooke *Romeo ve Juliet'in Acıklı Tarihi* adlı destanı yazdı. Doğu düşünürü "*Allah'ın kudretinin belirtisi*" olan büyük duyguyu *Mahbubu-l kulub* adlı eserinde çok güzel tanımladı (Ali Şir Nevaî, 1983: 49). Leyla ile Mecnun'da da aşk meselesine ait düşüncelerin aktarıldığı beyitler ortaya konuldu:

Ey aşk, garip kimyasın,

Bal ayine-i cihannümasın.

Hem zatına derc kimyalığ,

Hem ayine-i cihannümalığ (Ali Şir Nevaî, 1992: 293).

Açıklaması:

Ey aşk, garip kimyasın,

Belki de ayna-yi cihannümasın.

Senin zatına kimya dercedilmiştir,

Cihannüma aynası derecesindedir.

Nevaî'nin kaydettiğine göre aşk hem kimyadır hem ayna-i cihannümadır. Aşk yaklaşırsa vücudu çamurdan başkası olmayan insanın yüzünü, tenini parlak bir altına dönüştürür. Bununla da yetinmez onu ateşte yakarak tamamen eritir. Bunun beraberinde onun vücudu ve ruhu altın gibi pak olur. Paklanma sürecinde onun vücudu tüm kusurlarından arınarak erdem kazanır ve kemale ulaşır.

Shakespeare'in eserinde de aşk konusu birçok yönden yorumlanır. Şairin karakterleri bu konuda farklı koşullarda farklı düşünür. Eserde aşk hakkında önce hizmetçiler konuşur. Onlar için aşk kızlarla birlikte yapılan bir eğlencedir. Dadının da Juliet'in çocukken düşmesi ile ilgili hatıralarına dayanarak söyledikleri onlarınkinden pek farklı değildir. Eserde Benvolio ve Mercutio aşkı konuşurlarken hizmetçilerin kaba ve bayağı sözlerinden farklı olarak genç asilzadeler böyle aşağılık duygudan nefret ederler ve Romeo'nun sevgisiyle dalga geçerler.

Batı düşünürü Shakespeare oksimorondan verimli bir şekilde yararlanarak aşk tavsifinin en güzel örneklerini ortaya koyar: a brawling love-kavgacı aşk; a loving hate-sevgili nefret; a heavy lightness-ağır hafiflik; a cold fire-soğuk ateş; a sick health-hasta sağlık. Bilgin şair aşk tarifine devam ederken poetik bir maharetle onun ateş gibi yakıcı olduğunu, bu ateşin âşığı göz yaşlarından oluşan denizde boğduğunu beyan eder.

Doğu ve Batı'da aşk konseptine yaklaşımda yakınlık vardır. Aşkın edebî çözümünde de fikri benzerlik bulunmaktadır. Bunu V. M. Jirmunskî şöyle kaydeder: “*Dünyevi aşk (aşkı mecaz) konsepti Hakka olan aşkın mecazı olarak tasavvuf gelenekleri ile ilgilidir*” (Jirmunskî, 1979: 182). Tasavvufun klâsik Doğu şiirine, özellikle *Leyla ile Mecnun*'un aşk konseptine etkisi bilim dünyasında bilinen gerçektir.

Leyla ile Mecnun'da da *Romeo ve Juliet*'te de kahramanların dramı kaleme alınırken haksızlık ve adaletsizlik kınanır. “*Çelişki kahramanların duygularından doğmaz... Dram, düşmanlık dünyası ile kahramanların güzel duygusunun çarpışmasından meydana gelir.*” (Aleksandr Anikst, 1963: 228). Her iki eserde de kahramanların davranışlarını yönlendiren 5 ana kare vardır:

1. İlk görüşme.
2. Aşk itirafı.
3. Ayrılık.
4. İstenmeyen kişi ile evlenmeye zorlama.
5. Son.

Her iki eserde aşk, geleneksel ilişkiler kuralını çiğner. *Leyla ile Mecnun*'da sosyal eşitsizlik söz konusu olup Leyla'nın babası "divane" Kays'a kızını vermeye utanır (Necmiddin Kamilov, 1996: 225). *Romeo ve Juliet*'te aileler arasındaki ezeli düşmanlık buna engel olur. Romeo ve Juliet gizlice nikâhlanırlar. Bu konuda anne babalarını haberdar etmezler. Onların onayını alamayacaklarını bildiklerinden gizlerler. *Leyla ile Mecnun*'da sadece Mecnun anne babasının isteğine karşı çıkar. Leyla ise anne babasının emrine tabi olur. Her iki yazar da kahramanlarının özgünlüğüne dikkat ederler.

Her iki eserde de sevgililer helak olur. Mecazi aşk vücudu yok der. Romeo'nun ölümü Juliet'in, Leyla'nın ölümü de Mecnun'un bedenen ölümüne sebep olur. Leyla'nın annesine vasiyeti gereği ikisini aynı kefene sararlar ve aynı mezara koyarlar. Sevgililer bu şekilde ebediyen birbiriyle kavuşurlar:

*Kirdi iki cisim bir kefenge,
Yok, yok, iki ruh bir bedenge
Danedek olub iki beden bir,
Dane kabuğu gibi kefen bir
Yaşurdi çu ay-u kün yüzün abr,
Çün gör bir irdi, boldi bir kabir. (s. 292)*

Açıklaması:

*Girdi iki vücut aynı bedene,
Hayır, hayır, iki ruh aynı bedene,
Tane gibi oldu iki beden; bir,
Tane kabuğu gibi kefen bir.
Ay, gün ve bulut yüzünü gizledi,
Mezar bir idi, oldu bir kabir.*

Yukarıda beyan edilenlerden şu sonuçlara varabilir: Nevaî ile Shakespeare'in ileri sürdüğü fikirler arasındaki benzerliğin sebebi edebî ilişki ve üslupların etkisi değil, belki de eserlerin yazıldığı dönemin problemleri, halleri ve bunları edebî açıdan kaleme alma konusunda yazarların yeteneği, düşünce imkanlarına dayanır. Nevaî ve Shakespeare, insancılığı harekete geçiren tüm ilkeleri sanatsal, bilimsel, toplumsal faaliyetlerinde ifade etmeye çalıştılar. Bunu onların devlet başkanı ve milli dilin makamını yükseltme, milli dilin gelişmesini sağlama, bireyin hürriyeti ve insan sevgisi gibi meselelerde ileri sürdükleri ortak düşüncelerde net bir şekilde görebiliriz.

Ali Şir Nevaî'nin *Leyla ile Mecnun*'unu Shakespeare'in *Romeo ve Juliet*'i ile karşılaştırılması iki büyük sanatçının aşk konseptine yaklaşımda benzer fikre sahip olduklarını gösterir. Her iki sanatçıya göre kamillığın muhteşem temeli de, zirvesi ve sönmez ışık kaynağı da aşktır.

Batı Uyanış dönemi düşünürü dikkatleri insanın kendi güzelliğine, bedenî ve batınî kamilliğine (yüksek erdem sahibi olmasına) çekerek bu kamillığı eserlerinde ifade etmeye çalışır. Ona göre güzel insan muhakkak güzel dünya hayatına sahip olmalıdır.

Doğu Uyanış dönemi düşünürü de tüm dikkatini insanın ruhsal kamilliğine yöneltir. Onun için güzel dünya hayatı ana hedef olmayıp baki ruhsal yükselme yolunda sadece bir sınav aracıdır. Ali Şir Nevaî ile Shakespeare'in analize çektiğimiz eserlerinin temelinde bu fikir ve ayırım vardır. Buna rağmen her iki şair de dünya güzellikleri arasında aşkı, güzelliğin ana kaynağı olarak bilir. Kahramanlar dünyadaki büyük manevi güç olarak aşkı bilirler. Onun ilahi kudretine dayanarak yaşarlar. Bu inanç onları insan olarak eşsiz yüksekliklere yani hayat, dönem, âlem ve âdem mahiyetinin kökenini belirleyen fikir genişliklerine götürür.

Sonuç

Karşılaştırmalı analizi sonuna kadar götürmek isteyen araştırmacının karşılaştırmalı edebiyat biliminin teorik, metodolojik ve yönetsel temellerini bilmesi gerekir. Bu konuda araştırmacının, bilmenin teorik ve deneysel vasıtalarının imkânlarından verimli bir şekilde yararlanabilmesi önemlidir.

İkincisi, karşılaştırmalı analiz hadiselerinin bulunduğu ortamın özellikleri dikkate alınmalıdır. Diğer bir ifadeyle, araştırmacının karşılaştırmalı analiz sürecini etkileyebilecek tüm durumlarını tahlile çekmesi gerekir.

Üçüncüsü, karşılaştırma sırf bilgi toplamak ve bilgi ulaştırmaktan ibaret olmamalıdır. Karşılaştırma hadiseleri devamlı olarak değiştiği için araştırmacı bunun farkında olmalıdır. Araştırılmakta olan hadiselerin istatistik tablosunun onların dinamik özellikleri ile tamamlanması gerekir. Bu kapsamda istatistik, dinamikle birlikte tahlil ve yorumlanmalıdır.

Dördüncüsü, analizde öznel yaklaşım tarzından uzak durulmalıdır. Sahte kıyaslama kimi menfaatlere hizmet edebilir ama bilimin gelişmesine katkı sağlamaz. Bazı araştırmacıların birbirine uymayan filolojik hadiseleri kıyaslaması böyle bir sahte karşılaştırmaya yol açar. Böyle bir durum, karşılaştırmalı analizin anlam ve sonuçlarının hata vermesine neden olur. Örneğin Abdulla Kahhar'ın Geçmiş Günler adlı eserindeki Atabek'in aşk maceraları ile George Bayron'un Don Juan karakterinin aşk serüvenlerinin karşılaştırılması beklenen sonucu vermez.

Demek ki karşılaştırmalı analizin ana kuralları, talepleri yerine getirilmezse edebî hadiseleri karşılaştırma süreci nesnel olmayan sonuçlar doğurur.

Uluslararası kültürel edebî ilişkilerin gün geçtikçe daha da geliştiği günümüzde karşılaştırmalı araştırmalar edebiyatın gelecek vaat eden dallarından biri olmuştur. Uluslararası edebî ilişkiler çerçevesinde komparatistik araştırmaları gerçekleştirirken en az iki halkın, iki edebiyatın, bilhassa da manevi değerlerin, lirik ve nesrî eserlerin mahiyetini daha derinden idrak etme imkânı elde edilmektedir.

Kaynakça

Abdukadir Hayitmetov. (1996). *Temuriylar Davri O'zbek Adabiyoti*. Taşkent: Fen Yayınevi.

Aleksandr Anikst. (1963). *Tvorçestvo Şekspira*. Moskova: Nauka.

Ali Şir Nevaî. (1983). *Mahub ul-Qulub*. Taşkent.

Ali Şir Nevaî. (1992). *Mukammal Asarlar To'plami*. XI. Taşkent: Fen Yayınevi.

Viktor Jirmunskî. (1979). *Sravnitelnoye Literaturovedeniye*. Leningrad: Nauka.

Kerimov Bahadır. (2011). *Adabiyotshunoslik Metodologiyasi*. Taşkent: Muharrir.

Necmiddin Kamilov. (1996). *Tasavvuf. Birinci Kitap*. Taşkent: Yozuvchi.

- Siraciddinov Şuhrat. (2011). *Ali Şir Nevaî Manbalarining Qiyosiy-Tipologik Tekstologik Tahlili*. Taşkent: Akademnashr.
- Suleymanova Fazıla. (1978). *Shekspir O'zbekistonda*. Taşkent: Fen Yayınevi.
- Clemens R. J. *Comparative Literature as Academic Discipline. A Statement of Principles, Praxis, Standards*. New York, The Modern Language Association of America, XXII.
- Comparative Literature in an Age of Multiculturalism*. (1995). Charles Bernheimer-Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

“TANRI VARSA, KÖTÜLÜK NİÇİN VAR?” SORUSUNA BÜYÜK MÜFESSİR İMAM MÂTÜRÎDÎ’NİN PERSPEKTİFİNDEN CEVAPLAR

Gülhan MADEN

Öğr. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (Temel İslam Bilimleri-
Kıraat), Ankara/ TÜRKİYE, gulhan.maden@hbv.edu.tr

Özet

“Kötülük problemi” olarak bilinen ve dünyada meydana gelen zulüm, doğal afet, hastalık, sakatlık gibi acı verici olaylar ile merhametli bir tanrı inancını bağdaştıramayan, bunun sonucunda da tanrının varlığı hakkında bazı tereddütlere yol açan düşünce, özellikle kelim âlimleri tarafından tartışılmış ve bu konuda epeyce söz söylenmiştir. Genellikle fiziksel, metafiziksel ve ahlâkî kötülük olmak üzere üç farklı kategoride ele alınan bu meseleye Mâtürîdî de eserlerinde değinmekte, insanın hoşuna gitmeyen bu tür şeylerin niçin yaratılmış olabileceğini tartışmaktadır. Hatta o *Tevhîd*’de, kötülüğün fiziksel ve metafiziksel boyutunu müstakil bir bölüm halinde ele almaktadır. Ona göre doğal afetlerin, beşerî arzuların, tehlikeli ve zararlı varlıkların var oluş hikmeti çok yönlüdür. Sözgelimi bunlar sayesinde, iyinin ve güzelin değeri ortaya çıkmaktadır. Ayrıca insanoğlu bu sayede, bütün zıtlıklarına rağmen müthiş bir denge üzerine kurulu olan kâinata bakarak onun yaratıcısının birliğini, kudretini ve her şeyden müstağni olduğunu anlama fırsatı elde etmektedir. Yine bu sayede iyiyi kötüden ayırma bilinci kazanmakta, böylece iradesini güçlendirerek olgunlaştırma fırsatı elde etmektedir. İnsan, dünyadaki eksikliklerin tetiklediği itici güç sayesinde kemâli ve kâmil olanı aramakta, bütün bu acılardan ve elemlerden korunmak için yüce kudret sahibi Allah’a sığınıp yönelmektedir. Dahası, ahirette kendisini bekleyen acı akıbetin örneklerini görmekte ve böylece kötülüklerden uzak durmaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Allah dünyada var ettiği bazı kötülükler sayesinde zalimlere hadlerini bildirmektedir. Hem, dünyada iyi-kötü, faydalı-zararlı şeyler olacak ki Allah faydalıyı emredip zararlıyı yasaklamak suretiyle insanları imtihan etsin, onları eğitsin ve ikaz etsin. Velhasıl Mâtürîdî’ye göre dünyada zararlı, eksik, kötü olarak algılanıp nitelenen unsurlar, aslında imtihan dünyasının vazgeçilmez sonucudur. Tamamının hikmetine akıl ermese de bunlarda mutlaka nice faydaların gizli olduğu bilinmelidir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Kötülük Problemi, Husün-Kubuh.

Abstract

The idea known as the "problem of evil", which cannot reconcile the belief in a merciful God with the painful events that occur in the world such as cruelty, natural disasters, disease, and disability, and as a result, leads to some doubts about the existence of God, has been discussed especially by theologians and a great deal has been said on this subject. Mâtürîdî also touches upon this issue, which is usually dealt with in three different categories: physical, metaphysical and moral evil, in his works, and discusses why such things that displease human beings could have been created. He even discusses the physical and metaphysical dimensions of evil in a separate chapter in *Tawhîd*. According to him, the reason for the existence of natural disasters, human failures, dangerous and harmful beings is multifaceted. For instance, they reveal the value of the good and the beautiful. In addition, by looking at the universe, which, despite all its contradictions, is built on a perfect balance, human beings have the opportunity to understand the unity, power and omnipotence of its creator. In this way, he gains the consciousness of distinguishing good from evil and thus has the opportunity to strengthen and mature his will. Thanks to the driving force triggered by the shortcomings in the world, man seeks perfection and perfection, and turns to Allah, the Almighty, for protection from all these pains and sorrows. Moreover, he sees examples of the bitter fate that awaits him in the Hereafter and thus tries to stay away from evil. On the other hand, Allah puts the oppressors in their place through some of the evils He has created in the world. Besides, there will be good and bad, beneficial and harmful things in the world so that Allah can test, educate and warn people by commanding the beneficial and forbidding the harmful. In short, according to al-Mâtürîdî, the elements in the world that are perceived and characterized as harmful, deficient, and bad are in fact the indispensable result of the world of testing. Even if the mind cannot understand the wisdom of all of them, it should be known that many benefits are hidden in them.

Keywords: al-Mâtürîdî, problem of evil, husun kubuh.

Giriş

Dünyada insanoğlunun hem bireysel hem de toplumsal anlamda arzu etmediği, hoşlanmadığı, hatta ürküp korktuğu, ne kendi başına ne de başkasının başına asla gelmesini istemediği türlü olaylar tarih boyunca var olmuştur ve hâlâ da var olmaya devam etmektedir. Bu tür olaylar, özellikle masum kabul edilen çocukların veya hayvanların başına geldiğinde, insanın içinden doğal olarak “Tanrım, neredesin? Niçin buna izin veriyorsun?” şeklinde birtakım düşünceler geçebilmektedir. Hemen hemen her gün medya organlarında karşılaşılan; küçük bebeklere tecavüz, çocukların hunharca katledilmesi, kadın cinayetleri, göçmenlerin karşılaştıkları trajedik ölümler, masumların başına gelen çeşitli işkenceler, patileri kesilmiş, gözleri oyulmuş kedi ve köpekler gibi insan vicdanını kanatan pek çok *ahlâkî kötülük* yanında depremler, seller, hastalıklar, sakatlıklar gibi *doğal kötülükler* 18. yüzyıl filozoflarından David Hume’un (1711-1776) Epicuros’tan aktardığı şu meşhur sorgulamayı hatırlara getirmektedir:

“Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?”

O halde erksizdir.

Gücü yetiyor da istemiyor mu?

O halde kötücüdür.

Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?” (Hume, 1995: 209).

“Kötülük problemi” olarak bilinen ve Tanrı’nın varlığı konusunda deistleri, ateistler karşısından belki de en müşkül durumda bırakan bu mevzu hakkında gerek Doğu’dan gerekse Batı’dan pek çok filozof ve düşünür fikir beyan etmiştir. Kimisi evrende var olan ve kötülük olarak nitelenen hususları insanın noksanlığı ve kusuruna bağlamış (Albayrak, 2001: 185-193), kimisi de yine insanın doğal eğilimleri ile ahlak yasaları arasındaki uyumsuzluğun kötülüğe neden olduğunu savunmuştur (Arıcan, 2006: 217-235).

Kötülük ile Tanrı’nın aynı evrende var olmasını kabul edemeyen, bunun sonucunda her gün yüz yüze gelinen kötülüğün varlığını tartışılmaz bulup Tanrı’nın varlığını sorgulayan hatta reddeden akımlara karşı deist düşünürler tarafından çeşitli argümanlar geliştirilmiştir. “Tanrı varsa kötülük niye var?” şeklinde özetlenebilecek “mantıksal çelişki” sorununa, böyle bir çelişkinin var olmadığını ispatlamaya çalışan “savunmacı” yaklaşım ile cevap verilmeye gayret edilmiştir. Dünyada “haddinden fazla kötülük” olduğundan hareket eden “delilci kötülük” sorunu ise “ilahi adalet” olarak isimlendirilebilecek “teodise” yaklaşımları ile çözümlenmeye çalışılmıştır (Yaran, 1999: 72-73).

Bu çalışmada, İslam düşünce geleneğinin öncü isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944), kötülük probleminde nasıl yaklaştığı ele alınacaktır. Konu hem ahlâkî kötülük hem de doğal kötülük bağlamında incelenecek, bunların var oluş hikmetine dair Mâtürîdî’nin tespitleri ortaya konulacak, böylece günümüzde özellikle ilgili problem üzerinden tartışılan “Tanrı’nın varlığı” meselesine ne tür cevaplar üretilebileceği tespit edilecektir.

1. Genel Olarak Mâtürîdî’nin Hüsün-Kubuh Meselesine Yaklaşımı

Hüsün ve kubuh; “İyilikle kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olan kelâm, ahlâk ve fıkıh usulü terimi”dir (Çelebi, Hüsün ve Kubuh). Genel olarak “hüsün” iyi, “kubuh” ise kötü anlamında kullanılmaktadır. Kelâm âlimleri meseleyi çeşitli açılardan ele almışlardır. Aslında hüsün ve kubuh hakkındaki kelâmî tartışmalar, fıkıh usulünde ortaya çıkan “Şer’î hüküm koymada aklın fonksiyonu ve yetki alanı nedir?” şeklindeki soruların bir uzantısıdır (Bardakoğlu, 1987: 59). “Bir fiilin dünyada övgüyü ya da yergiyi, ahirette ise azabı ya da mükafatı gerektirip gerektirmemesi

anlamında iyi veya kötü olduğuna akıl tek başına karar verebilir mi?" şeklinde özetlenebilecek bu tartışmaya, biri olumlu diğeri olumsuz cevap veren iki temel yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Söz konusu soruya olumlu cevap veren Mutezile âlimleri, eşyada bizatihi iyilik ya da kötülüğün var olduğunu, bunu vahyin yardımı olmadan aklın da tespit edebileceğini ve bu şekilde tespit edilen iyi ve kötüden de insanın sorumlu olacağını savunmuşlardır. Eş'arî ulemâ ise eşyada bizatihi hüsün ve kubbun bulunmadığını, Allah'ın yasakladıklarının kötü, diğerlerinin ise iyi olduğunu, dolayısıyla vahyin haricinde akıl ile tespit edilen iyi veya kötüden insanoğlunun sorumlu olmayacağını düşünmüşlerdir. Onları böyle düşünmeye sevk eden temel gerekçe ise aklın kabullerinde ortaya çıkan izafiliktir. Bir şey kimine göre iyi kimine göre kötü, ya da bir zaman iyi başka bir zaman kötü olabilir. Bulduğu çevreden ve ön kabullerden bağımsız bir akıl olamaz. Dolayısıyla her akılda yanılma payı mevcuttur ve bu yüzden de dinî anlamda aklın iyi-kötü, sevap-günah, haram-helal gibi yargılara vahiyden tamamen bağımsız bir şekilde ulaşması doğru değildir (Cüveynî, 1418/1997:1/8; Gazzâlî, 1413/1993:8,45; Âmidî, 1402/1982: 1/79-87; Şa'ban, 1999: 274-275; Bardakoğlu, 1987: 62-69). Mâtürîdî ise bu iki temel yaklaşımdan birincisine daha yakın durmakla birlikte bazı açılardan ondan ayrılmakta ve ikinci düşünceye yaklaşmaktadır. Şimdi onun konu hakkındaki temel fikirlerine bir göz atalım.

Pek çok konuya olduğu gibi Mâtürîdî bu konuya da kategorik yaklaşmaktadır. Ona göre dünyadaki iyilik ve kötülükler iki çeşittir. Bunlardan birincisi li-zâtihî iyidir ve onun zıddı da kötüdür. Örneğin adalet her halükârda iyidir; bunun kötü olması düşünülemez. Onun zıddı olan zulüm ise daima kötüdür. Aynı şekilde iyiliğe karşı teşekkür etmek ve ihlanda bulunmak tabiatında iyi, yalan söylemek ve nankörlük etmek ise kötüdür. İşte evrensel ahlâkî ilkeleri oluşturan bu tür temel konularda akıl tek başına doğruyu bulabilecek potansiyele sahiptir. Vahiy gelmeseydi de insanoğlu akılla ve tabiatının yardımıyla bunları tespit edebilirdi. Buraya kadar Mutezile ile aynı fikirde olan düşünürümüz, bunlardan sorumlu olma noktasında Eş'ariyye gibi düşünmekte ve vahiy olmadan sadece akılla tespit edilen iyilik ve kötülüklerden insanoğlunun uhrevi bir mesuliyetinin olmayacağını belirtmektedir. İkinci tür iyi ve kötü ise bizatihi olmayıp niyet ve akıbeteye göre ortaya çıkan iyi ve kötüdür. Mâtürîdî bu ikinci tür için hayvan kesme örneğini vermektedir. Onun böyle bir örneği vermiş olması, kendi döneminde, İslam'daki kurban ibadetinin tartışıldığını, insan tabiatına hoş gelmeyen böyle bir şeyi bir dinin ibadet olarak ortaya koymasının belli çevrelerce yadırgandığını hissettirmektedir. Ona göre hayvan kesmek, özünde iyi veya kötü olarak nitelenemez. İntikam duygularıyla, belki işkence ederek, sadece o hayvanı telef etmek gayesiyle bir hayvanı kesmek "kötü" iken, söz konusu hayvanın ızdırabını dindirmek ya da insanlara faydalı olmak amacıyla sonucunda bir menfaat bulunduğu bu eylem "iyi" bir fiil olmaktadır. Ayrıca hayvan kesimi çoğu insanın tabiaten hoşlanmadığı bir şey olmasına rağmen kasaplar gibi bazı insanlar, itiyat kesp ettikleri için bundan hoşlanabilmektedir. Yani bunda genel geçer bir kötülükten söz etmek mümkün değildir. Her halükârda iyi veya kötü olarak nitelenemeyecek, akılların ve tabiatların ihtilaf ettiği bu tür meselelerde hüküm verebilmek için üstün bir akla ihtiyaç duyulur ki Tanrı buyruğu yani vahiy bunun için vardır. İnsanoğlunun, bütün boyutlarıyla kavrayamayacağı, dolayısıyla hata edebileceği böyle mevzularda vahiy, ona iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış göstermektedir (Mâtürîdî, 2018: 389-392; Mâtürîdî, 2005: 5/195-196, 8/76-77, 251, 322).

Yani kısaca Mâtürîdî'ye göre hüsün ve kubbun; biri aklın diğeri ise tabiatın kabul ettiği iyi ve kötü olmak üzere iki çeşittir. Bu konuda aklın kabulleri genel geçer olup değişmez. Akıl, bizatihi iyi veya kötü olanı kendi başına tespit edebilir. Ancak vahiy olmadan insan bunlardan sorumlu değildir. İnsan tabiatının hoşlandığı ya da hoşlanmadığı şeyler ise iyi ve kötüyü belirlemede ölçüt olamaz. Çünkü tabiat değişkendir ve yanılıcıdır. Tabiaten hoş olmadığı halde baştaki niyet veya sondaki menfaat dolayısıyla iyi olan şeyler olduğu gibi tam tersi de mümkündür. İşte zaten vahyin geliş amacı da budur. İnsan tabiatı ile akıllı çeliştiğinde çoğu zaman doğruyu bulmakta zorlanır. Vahiy bu konuda her şeyi bütün boyutlarıyla bilen zat tarafından acziyet içindeki insanoğluna yol göstermek için gönderilmektedir.

2. Dünyadaki Doğal Kötülüklerin Var Oluş Hikmetine Dair Argümanlar

Evrende, insanın herhangi bir müdahalesi olmadan gerçekleşen tabii afetler, hastalıklar ve sakatlıklar “doğal/fizikî/kozmetik kötülük” olarak adlandırılmaktadır. Bunların hakikati ve var oluş hikmetleriyle ilgili Mâtürîdî çok önemli tespitlerde bulunmaktadır. Şimdi onları bazı başlıklar altında inceleyelim.

a) Kötülükler İzaftır

Depremlerde, sel, heyelan ve çığ felaketlerinde hayatını kaybeden ya da sakat kalan pek çok insan olmaktadır. Bunlar arasında hiçbir günahı olmayan çocuklar ya da dini bütün insanlar da bulunabilmektedir. Merhametli bir Tanrı ile bu tür kötülükleri aynı evrende tahayyül edemeyen, dolayısıyla tanrıyı inkâr eden düşünce tarzı, sadece günümüze mahsus değildir. Benzer fikirler tarih boyunca var olagelmıştır. Nitekim Mâtürîdî de tefsirinde söz konusu düşüncenin bir uzantısından söz etmekte ve ona cevap vermektedir. İlgili ibare şu şekildedir:

“Şayet Seneviler derse ki: ‘Siz Rabbinizin merhametli olduğunu söylüyorsunuz. Oysaki o sizi öldürüyor, sizi katlediyor, size büyük sıkıntılar ve belalar gönderiyor. Oysaki merhametli olsaydı böyle yapmazdı.’ Onlara şöyle cevap verilir: Normalde insanoğlu kendi nefesine karşı oldukça merhametlidir. Bununla birlikte, şayet sonucunda fayda ve hayır umut ediyorsa, kendisine hacamat gibi, kan aldırma gibi, acı ilaçlar içmek gibi eziyetli ve büyük sıkıntılar veren şeyleri uygular; sonunda elde edeceği yarar hatırına bunlara katlanır. Aynı şekilde bütün anne babalar, evlatlarına karşı sonsuz merhamet hisleriyle doludurlar. Fakat çoğu zaman bu merhametlerinin bir sonucu olarak çocuklarını çeşitli sıkıntılara ve acılara maruz bırakırlar. Çünkü bilirler ki bu acılar ve sıkıntılar neticesinde çocukları çok büyük faydalar elde edecektir. İşte aynı şekilde Allah Teala’nın, kullarını çeşitli belalara ve felaketlere duçar etmesi de Onun merhametine ve hikmetine gölge düşürmez; zira bu meşakkatler neticesinde kullar büyük kazançlar elde ederler. Dolayısıyla O, bizzat kendi buyurduğu gibi ‘merhametlilerin en merhametlisi’dir.” (Mâtürîdî, 2005: 7/322).

Aslında bu ifadeleriyle Mâtürîdî, sorunu büyük ölçüde halletmiş görünmektedir. Kendi dönemindeki bazı akımlara yönelik yukarıdaki açıklamalar, kendisinden yüzyıllar sonra yaşamış Hume’a da günümüzde kötülüklerle merhametli bir Tanrı’yı bağdaştıramayan ateistlere de çok esaslı cevaplar içermektedir. Bir çocuğun bile anlayabileceği basitlik ve yalınlıkla, herkesin kabul edeceği gerçeklikler üzerinden problemi ele alması oldukça dikkat çekicidir. Bu ifadeleri günümüz dünyasına şu şekilde aktarmak mümkündür: Bazen insan, büyük bir hastalıkla yüz yüze geldiğinde, o hastalıktan kurtulma ümidiyle, belki çok acı çekeceği ameliyatları kabul etmekte, kemoterapi gibi oldukça zor tedavi yöntemlerine başvurmakta, hatta kimi zaman bazı organlarını kaybetmeyi göze alabilmektedir. Normalde bir kimsenin mesela bacağına kestirmesi ya da midesini aldırması, insan aklının ve tabiatının kabul etmeyeceği bir şeydir. Oysaki bunun neticesinde daha büyük bir hastalıktan ya da ölümden kurtulma söz konusu olduğunda, bütün bunlar büyük bir hayır olarak görülebilmektedir. Aynı şekilde çoğu anne baba, çocuklarının sağlığına kavuşması için, çocukları hiç istemese hatta ağlasa, onlara dirense de ona acı ilaçlar içirebilmekte, iğneler vurdurmakta, ameliyatlara sokmaktadır. Ya da hayatta başarılı olabilmesi için sıkı bir çalışma içine girmesini sağlamakta, çeşitli konularda çok zor antrenmanlara tabi tutabilmektedir. Bütün bunları gören bir kimsenin “Ne kadar vicdansız ne kadar merhametsiz bir anne babaymış bunlar.” demesi nasıl akla uzaksa, aynı şekilde gerek bu dünyada gerekse ahirette çeşitli menfaatlere kavuşması için Allah’ın, kullarını bazı hastalıklar ve felaketlerle denemesini, Tanrı’nın merhametsizliği ile izah etmek de öylece akla uzaktır.

Kâinata var olan doğal kötülüklerle ilgili olarak yukarıdaki izah tarzı, kötülüğün izafî oluşuna dayanır. Ona göre kötü ya da zararlı olarak nitelenen her şey aslında görecelidir; biri için zararlı iken bir başkası için faydalı olabilmektedir. Ya da bir şey özü itibarıyla sefeh ve batıl iken başkası için hikmet ve delil olabilmektedir (Mâtürîdî, 2005: 12/133). Yahut başlangıcı itibarıyla kötü gibi gözükürken sonuçları bakımından iyi olabilmektedir. Bazen de aynı fiil bir konumda hikmet, başka bir konumda sefeh, bir yerde adalet başka bir yerde zulüm olabilmektedir. Tıpkı bir ilacın kimine şifa kimine zehir

olması gibi. Ya da ateşin yakıcı özelliğiyle kimine zarar verirken, aynı ateşin yemek pişirmede faydasının olması gibi. Yine normalde hayatın kaynağı ve zorunlu unsuru olan suyun, kimi durumlarda bazılarını boğarak onların ölümüne sebep olması gibi. Yeryüzünde biten pek çok acı ya da zehirli bitki veya bazı kimyasal maddelerde, nice müzmin hastalıklara şifaların bulunması gibi. Bütün bunlar dünyadaki hiçbir şeyin mutlak iyi ya da mutlak kötü olarak nitelenemeyeceğini gösterir. Dolayısıyla bir nesneye ya da olguya “kötü” damgasını vurmak, tamamıyla ona bu perspektiften bakan kişinin kendi yorumudur ve yanıltıcı olabilir. Bir şeyde hem fayda hem de zarar halk edip bunu evrenin işleyişi içinde belli bir düzen içinde var etmek ise ancak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir varlıkla izah edilebilir (Mâtürîdî, 2018: 232, 341, 425.)

Mâtürîdî’ye göre her şerde bir hayır vardır. Birine şer gibi gözükken bir şey başkası için ibret vesilesi olabilir. Ya da bazı şerler insana hayrın kıymetini bildirir ve nimeti fark edip şükretmesine vesile olur. Bazen de birinin başına gelen bir musibet, başkalarının ona karşı önlem almasını sağlar. Bütün bunların ötesinde başa gelen felaketler ve müşahede edilen kötülükler; onları yaratmaktan korkmayan, hepsini belli bir düzen içinde sistematize eden, kâinatta yaratma ve emretme yetkisine sahip sonsuz ilim ve kudret sahibi bir Tanrı’ya delalet etmeleri sebebiyle bile birer hayra dönüşmektedir (Mâtürîdî, 2018: 426; Mâtürîdî, 2005: 6/369).

Buraya kadar söylenenler, Mâtürîdî’nin, kötülüğü sadece mecazi olarak algıladığını göstermez. Bilakis o, kötülüğü bir olgu olarak tanımakta, onun varlığını kabul etmektedir. Şu ifadeler bunun delilidir:

“Allah Teâlâ mahlukatı zararlı ve faydalı olmak üzere iki statüde yaratmış ve her nesneyi hem eleme hem de hazza müsait kılmıştır.” (Mâtürîdî, 2018: 350).

“Azameti yüce olan Allah hem şer hem de hayır cevherinin yaratıcısı, şer olsun hayır olsun mükelleflere ait fiilin halikidir.” (Mâtürîdî, 2018: 333).

Aslında Pessagno’nun da dikkat çektiği üzere Mâtürîdî, bu ve benzeri ifadeleriyle, Tanrısal düzende zararlı tözlerin hem gerçekliğini hem de amaçsallığını, diğer İslam ulemasında rastlanmayacak boyutta cesaretle savunmaktadır (Pessagno, 2016: 1110). Kötülüğün varoluşsal gerçekliğini kabul edip onun varlık amaçlarını açıklamaya dönük bu tutum, esasında Kur’an’ın bizzat kendisinden mülhem bir tutumdur. Zira Kur’an da kötülüğün hakikatini kabul ederek işe başlar ve onu örtbas etmek gibi bir yola başvurmaz. Bilakis onu bir yandan ilahi hakimiyet, adalet ve merhamet, diğer yandan insanın sorumluluğu ve izafi özgürlüğü bağlamında izah eder (Ayoub, 2016: 1068). Mâtürîdî’nin benzer bir yaklaşımla konuyu ele aldığını söylemek mümkündür.

b) İlahi Fiiller Sorgulanamaz

Mâtürîdî’ye göre Tanrı’nın eylemlerinin illetini sorgulamak anlamsızdır. Çünkü bu bir anlamda Allah’ı sigaya çekmek kabilindedir ve bu da Onun üzerinde belli oranda hâkimiyeti gerektirir ki Tanrı için bu muhaldir. Aynı şekilde Tanrı’nın fiillerinin hikmet dışı olma ihtimali yoktur. Dolayısıyla kimi zaman akıl anlamakta yetersiz kalsa da Onun bütün eylemlerinin bir hikmete mebni olduğunu kabul etmek akli bir zorunluluktur (Mâtürîdî, 2018: 276, 429-430). Bu izahlarıyla Mâtürîdî konuyu mantıksal bir tutarlılıkla ele almaktadır. Devamında ise insan sorumluluğu perspektifinden mevzuya yaklaştığı görülmektedir. Ona göre evrende var olagelen ilahi tasarrufları sorgulamak abesle iştigaldir. Çünkü hem insanın böyle bir sorumluluğu yoktur hem de bu tür bir sorgulama insana hiçbir şey kazandırmaz. Binaenaleyh insan Tanrı’yı tanımak ve Ona kulluğun gereklerini yerine getirmek gibi mesul olduğu şeylerle meşgul olmalı, böylesi boş ve faydasız işlerle uğraşmamalıdır (Mâtürîdî, 2018: 276). Ancak bu, ilahi fiillerdeki hikmeti keşfetmeye çalışmanın kötü bir şey olduğu anlamına gelmez. Burada önemli olan niyettir. “Allah’ın bu işinde ne gibi bir hikmet olabilir ki sanki?” şeklinde sorgulayıcı ve yargılayıcı bir tutum doğru değilken “Acaba Allah’ın bu işinde ne gibi hikmetler saklıdır?” biçiminde ilahi gayeleri öğrenip keşfetmeye dönük bir tavır gayet doğaldır ve hatta teşvik edilmelidir. Böyle iyi

niyetli bir gayretin sahibini de Allah doğru yolu iletcek ve gizli hikmetlerinden dilediği kadarına onu muttali kılacaktır (Mâtürîdî, 2018: 430).

c) Kötülükler İmtihan Dünyasının Bir Gereğidir

Tanrı'nın varlığı ve insanın bu dünyada imtihan için var olduğu baştan kabul edildiğinde evrendeki kötülüklerin hikmetini anlamak kolaylaşacaktır. İnsan bu dünyaya mademki imtihan için gelmiştir, imtihanda zorlukların ve çeldiricilerin olması kaçınılmazdır. Faydalı ve zararlı nesnelere, nimetler ve belalar olacak ki insanoğlu sabırla ve şükürle imtihan edilebilsin; nerde ne yapması, neyi nereye koyması gerektiği şeklinde adalet ile sınansın. Kötülükler ve zararlar olacak ki insan onlara karşı mücadele edebilsin; gerektiğinde aklını kullanarak onlardan sakınmanın yollarını bulabilsin (Mâtürîdî, 2018: 342).

Bu açıklamaları yine günümüz dünyasına şu şekilde intikal ettirebiliriz: Çoktan seçmeli bir sınav düşünelim. Beş seçeneqli bir sorunun sadece bir doğru cevabı vardır; diğer dördü ise yanlıştır ve çeldirici olarak eklenmiştir. Birinin çıkıp da “Bu yanlış seçenekleri neden soruya eklediniz, seçeneklerin hepsi doğru olması gerekirdi.” demesi nasıl akla uzak ve imtihanın mantığına aykırı ise aynı şekilde “Dünyada neden kötülükler var ki?” şeklindeki bir soru da imtihan dünyasının gereklerine aykırıdır.

Hem dünyada yararlı ve zararlı şeyler olacak ki Allah, imtihan ettiği kullarına faydalı olanları emredip zararlı olanları yasaklasın. Mâtürîdî bunu şu şekilde beyan etmektedir:

“Allah, insanoğlunu iyiyi kötünden, güzeli çirkinden ayıt edebilecek bir kapasitede yaratmıştır. Buna ilaveten nelerin kendisi için faydalı, nelerin zararlı olduğunu ona bildirmiştir. Doğru ve yanlış yolu, delilleriyle birlikte son derece açık bir şekilde beyan etmiş, hangi yolun insanı nereye götüreceğini sonsuz bir şeffaflıkla izah etmiştir. Sonra da onu bu noktada imtihana tabi tutmuş, imtihanın bir gereği olarak, sonunun nereye çıkacağını açıkça gösterdiği bu iki yoldan istediğini tercih etme hakkını ona vermiştir. En nihayetinde Allah kendisine râci bir menfaat ya da sakındığı bir zarar dolayısıyla değil, şayet batıl yolu bırakıp hak yolu tercih ederse, bizzat insanın kendisine râci bir menfaat için onu imtihan ettiğini de haber vermiştir.” (Mâtürîdî, 2005: 12/340-341).

d) Kötülükler Ahiretteki Acı Akıbetin Bir Misalidir

İnsan dünyadaki imtihanının sonucunda ahirette ya mükafat ya da azap görecektir. Cennet'te vad edilen mükafatın benzerleri dünyada mevcut olduğu gibi Cehennem'de karşılaşacağı azabın misalleri de var olmalı ki, insan onlara kıyasla kendisini bekleyen acı akıbetin boyutlarını tartabilsin ve böylece nefsinin kötülüklerden uzak tutabilsin (Mâtürîdî, 2018: 342). Nitekim Allah, metafizik denilen, duyulur âlemin ötesindeki boyut için, insanın mukayese edebileceği hususları, bu dünyada gözler önüne sermiş, böylece müşahedeyi aşan inanç konularının, görülen ve bilinen ile kıyas edilerek tanınmasına fırsat sağlamıştır. (Mâtürîdî, 2018: 334). Buna göre dünyadaki bela ve musibetlerin, acı ve elemelerin var oluş hikmetlerinden biri de insana ahiret âleminde karşılaşabileceği sonsuz azabı hatırlatmak ve ona göre önlem almasını, yanlışlardan ve kötülüklerden sakınmasını sağlamaktır (Mâtürîdî, 2018: 350; Mâtürîdî, 2005: 2/257, 6/250, 7/490). Bu hakikat Mâtürîdî'nin dilinden şu şekilde aktarılmaktadır:

“Yılanların ve zararlı nesnelere yaratılmasındaki hikmetlerden birincisi, halihazırdaki zararlı ve yararlı şeylerle kulun imtihan edilmesidir; ta ki bu ikisi sayesinde itaatkâr oluşturma terettüp eden sevabın lezzetiyle isyankârlığa ait cezanın acısı hissedilip öğrenilmiş olsun. Çünkü insanlar yaptıkları işlerin sonuçlarını göz önünde bulundurma hissiyle yaratılmışlardır. Cenâb-ı Hak uhrevî fiillerin sonuçları için duyulur âlemden bir örnek yaratmıştır ki uhrevî akıbet zihinlerde canlandırılabilir ve böylelikle hareket kolaylığı oluşsun.” (Mâtürîdî, 2018: 230).

e) Kötülükler, Allah'ın Her Şeyden Müstağni Olduğunun Delilidir

İblis'in, şeytanların, Allah düşmanı kâfirlerin niçin yaratılmış olduğu kadim bir soru olup bu konuda epey söz söylenmiştir. Dünyadaki kötülüklerin kaynağı sayılabilecek bu unsurların var edilme sebeplerinden biri Mâtürîdî'ye göre Allah'ın yüce kudretini, yenilmezliğini ve her şeyden müstağni olduğunu göstermektedir. Şöyle ki: İslam inancına göre Tanrı, en üstün varlıktır ve hiçbir şeyden korkmaz. Şayet İblis gibi kötü güçler olmasaydı, “Acaba Tanrı onların kendisine galebe çalmasından korktu mu ki onları yaratmadı?” şeklinde bir soru akla gelebilirdi. Oysaki onların varlığı, bu tür kötü güçleri var etmekten korkmayan, var ettiği gibi istediği zaman yok etmeye de kadir olan bir Tanrı'nın en büyük delidir (Mâtürîdî, 2018: 565). Çünkü müstağni olmayan, birtakım ihtiyaçları olan ve zarara uğramaktan korkan bir varlık, kötülüğü bir gün kendisine de ulaşır korkusuyla şerri ve şer odaklarını yaratmaktan çekinirdi. Yeryüzünde zarar ve şer de bulunduğu göre, onları hiçbir şeyden korkmayan yüce bir Tanrı var etmiştir (Mâtürîdî, 2018: 231; Mâtürîdî, 2005: 1/183).

f) Kötülükler, İyiliğin Değerini Ortaya Çıkarır

Mâtürîdî'ye göre kötülüklerin var oluş gayelerinden biri de iyiliğin anlaşılmasıdır. Şayet kötü olmasaydı iyinin, zararlı olmasaydı faydalının, çirkin olmasaydı güzelin ne olduğu bilinmez ve kıymeti anlaşılmazdı. Çünkü her şey ancak zıddıyla bilinir, ortaya çıkar. İşte yeryüzünde eziyet veren varlıkların ve çirkin manzaraların yaratılması, duyu organlarında hastalıklar ve arızaların meydana gelmesi gibi insanın hoşuna gitmeyen şeylerin var oluş hikmetlerinden biri de budur (Mâtürîdî, 2018: 334). Aslında aynı şey ahlakî kötülükler için de söz konusudur. Yalan olmasaydı doğru, sefeh olmasaydı hikmet bilinemezdi (Mâtürîdî, 2005: 12/133).

g) Kötülükler Tanrı'nın Varlığına ve Birliğine Delildir

Gerek Batı gerekse Doğu dünyasında pek çok filozof ve düşünür, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için çok çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir. Ancak Pessagno'nun da dikkat çektiği üzere, âlemdeki kötülüklerden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispata kalkışan tek kişi belki de Mâtürîdî olmuştur (Pessagno, 2016: 1107). O, âlemin bir yaratıcısının olduğuna dair delilleri sıralarken, ikinci sırada şöyle bir kanıt ileri sürmektedir:

“Kâinat kendi kendine vücut bulmuş olsaydı bir zaman parçasının diğer zaman parçasından, bir halin diğerinden ve bir sıfatın diğer sıfattan kendisi için şayan-ı tercih ve daha zaruri olması gündeme gelmezdi. Evren şu anda (bütün oluşumlarıyla) çeşitli zamanlara bağlanmış, değişik hallere ve sıfatlara bürünmüş olduğuna göre onun kendi başına vücut bulmadığı kanıtlanmaktadır. Eğer öyle olsaydı oradaki her şey kendisi için en güzel ve en hayırlı konumlara ve niteliklere sahip olur, böylelikle de âlemdeki şerler ve çirkinlikler ortadan kalkardı. Fakat realitede bunların varlığı evrenin kendi dışındaki bir faktörle vücut bulduğunu kanıtlamıştır.” (Mâtürîdî, 2018: 85).

Mâtürîdî, kendisinden önce pek çok filozof tarafından da ortaya konan “Varlığı zorunlu olanın yetkinliği de zorunludur.” ilkesinden hareket ederek, yetkinliği olmayan kâinatın zorunlu bir varlık olmadığı, dolayısıyla hâdis olup bir muhdise ihtiyaç duyduğu sonucuna ulaşmaktadır. Şayet evren kendi kendine var olmuş olsaydı, mükemmel bir varlığı olurdu. Çünkü kendi kendini var etme kapasitesine sahip bir şeyin, kusurlu olması ya da noksanlığına mâni olamaması akla aykırıdır. Dünyada eksikliklerin, zararlı varlıkların ve kötülüklerin bulunuyor olması, onun kendi kendine var olmayıp bir yaratıcı tarafından var edildiğini gösterir. Yani buna göre, dünyadaki kötülüklerin var oluş hikmetlerinden biri de yüce Yaratıcıya delalet etmektir. Akıl sahibi varlıklar, nakıs everene bakarak kâmil bir yaratıcının varlığına ulaşacaklardır.

Tevhîd'deki yukarıdaki ifadelerin tefsiri sadedindeki açıklamalar *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*'da da yer almaktadır. Mâtürîdî Âl-i İmrân suresi 185. ayetin tefsiri bağlamında ölümün niçin var edildiğine dair açıklamalarda bulunurken kötülüklerin varlığından hareketle Tanrı'nın varlığı ve birliği sonucuna

ulaşmaktadır. O öncelikle ölümün, Allah'ın varlığına delil olduğunu söyler. Şöyle ki: Şayet insan ve evren kendi kendine var olsaydı ve tabiatçıların – günümüzdeki evrimcilerin – zannettiği ve iddia ettiği gibi her şey kendi ihtiyaçları doğrultusunda gelişip hayatına yön vermiş olsaydı, ölüm de dâhil hiçbir kötülük ve noksanlığın dünyada var olmaması gerekirdi. Zira hiçbir sağlıklı birey ölmek istemez, ondan kaçır ve korkar. Bu durumda mademki insan istemediği halde ölüm vardır, öyleyse bu dünyanın düzeni onun dışında bir varlık tarafından kurulmuş ve yönetilmektedir. İşte o varlık Allah'tır. Yani ölümün hikmetlerinden biri insana Allah'ın varlığını ve rububiyetini göstermektir. Bütün insanların ve canlıların dünya kurulalı beri ölümlü olmaları ve bu düzenin hiç değişmemesi aynı zamanda Allah'ın birliğine de işarettir. Zira ondan başka tanrılar olsaydı pek çok şeyde olduğu gibi bunda da bir düzen ve süreklilik olamazdı. Tanrılardan biri ölümün olmasını ister, diğeri istemezdi ve kaos meydana gelirdi. Mademki bu kanun her daim aynen devam etmektedir, öyleyse evreni yöneten tanrı tektir. Ölümün bir diğerk hikmeti ise insanlara ahiretin varlığı hakkında delil olmasıdır. Zira insan bilir ki bir şeyi sadece yıkıp yok etmek için yapmak abestir, yani hikmete aykırıdır. Tanrı hikmet sahibi olduğuna göre bütün bu evreni ve onun gözbebeği olan insanı sadece yok etmek ve ölüm için yaratmış olamaz. Öyleyse ölümden sonra bir yaşam daha olmalıdır ki kâinatın var oluş hikmeti ortaya çıksın. İşte böylece ölümün varlığı, ölümsüz bir yaşamın delili ve habercisi olmaktadır (Mâtürîdî, 2005: 2/501-504).

Dünyada yararlı varlıklarla birlikte zararlıların var olması bir başka açıdan da Tanrı'nın varlığına, birliğine ve hikmetine delildir. Zira öz yapıları itibariyle birbirinin zıddı olan bu varlıkları mükemmel bir ahenk ve uyum içinde var etmek, bu kadar zıtlığa rağmen kâinattaki düzeni devam ettirmek, ancak sonsuz ilim ve kudret sahibi, her işini hikmetle yapan tek bir Tanrı'nın varlığıyla izah edilebilir (Mâtürîdî, 2018: 231).

Diğerk taraftan hem zararlı hem de faydalı şeyleri yaratıp onlara hükmünü geçirebilen yüce kudret sahibi bir Tanrı, mutlak yetkin bir tanrıdır ve bu da tanrılığın olmazsa olmaz bir koşuludur. Tanrı bu özelliğe sahip olmalı ki bu kudretin sahibine hem ümit bağlansın hem de Ondan korkulsun. Bu niteliğe sahip olmayanın uluhiyeti eksik olur; uluhiyeti eksik olanın ise Tanrı olması mümkün değildir (Mâtürîdî, 2018: 232).

h) Kötülükler İnsan Eğitiminin Bir Parçasıdır

Mâtürîdî, dünyada yaratılan zararlı varlıkların, insanın eğitiminde ve doğruyu bulmasında önemli bir fonksiyon icra ettiğini düşünmektedir. Şöyle ki: İnsanların gerek bireysel gerekse toplumsal düşmanları vardır ve sürekli onlarla mücadele etmesi gerekir. Çoğunlukla da onlara karşı zorlu bir savaş vermek zorundadır. İşte dünyada karşısına çıkan birtakım basit kötülükler, bazı zararlı yaratıklar sayesinde kişi, onlarla doğal olarak mücadele eder ve böylece daha büyük düşmanlarına karşı yürüteceği savaş için idman yapmış olur. Bu tıpkı, çocukları ibadete ve güzel ahlâka alıştırmak için yerine göre onların çeşitli şekillerde tedip edilmesine benzer. Amaç çocuğa zarar vermek değil, onu daha iyi bir geleceğe donanımlı olarak hazırlamaktır. Aynı şekilde başa gelen sıkıntılar, hastalıklar, doğal afetler, zararlı yaratıklar gibi kozmik kötülükler de insanı, mücadele etmesi gereken daha büyük savaflara hazırlamak için vardır ((Mâtürîdî, 2018: 230-231).

i) Kötülükler Zalimlere Hadlerini Bildirmek İçin Vardır

Dünya, var olalı beri pek çok zalim hükümdar ve zorbaya şahitlik etmiştir. Allah'ın bu yaşamdaki kanunu, yapılan zulümleri ve kötülükleri anında cezalandırmak şeklinde değildir. Ancak O, kimi zaman zalimlere ve günahkârlara hadlerini bildirmek için onların başına bazı sıkıntılar ve musibetler gönderir. Bu tür durumlarda halk içinde "Allah'ın sopası yok ki!" şeklinde bir deyim de söylenir. İşte Mâtürîdî de dünyadaki bela ve musibetlerin var oluş gayelerinden biri olarak bu hususu zikretmektedir:

“Allah nesnelere söz konusu farklı özelliklere sahip kılarak yaratmıştır ki bu sayede zorbalara ve hükümdarlara boyun eğdiresin, bu münasebetle onlar hadlerini bilsinler, maiyetlerinin ve ordularının çokluğuna aldanıp ilahi sınırları aşmasınlar, dilediğini dilediğine musallat kılmak şeklinde tecelli eden kudretinin nüfuzunu göre göre.” (Mâtürîdî, 2018: 231).

j) Kötülükler Rahmete Vesiledir

İnsanların başına gelen bela ve musibetler aslında birer nimet ve rahmettir. Kişi başına gelene sabrederse, bunları Allah'ın adaletinin bir tecellisi olarak görürse ve hayrın da şerrin de Ondan geldiğini bilirse başka türlü elde edemeyeceği nice sevap ve nimetlere kavuşur. Bela ve musibetlere bu açıdan yaklaşmak kişiyi moral ve psikolojik açıdan da rahatlatır. Başına gelene sabreden bir kul için felaketler şu dört açıdan nimet ve rahmettir:

- 1- Günahlarına kefaret olur.
- 2- Kul olduğunun farkına varır ve kendisinin üstündeki yüce kudreti fark eder.
- 3- Çektiği acılara karşılık pek çok sevap kazanır ve Cennet nimetlerine nail olur.
- 4- Nimetlerin kadr ü kıymetini anlar (Mâtürîdî, 2005: 8/178-179).

Diğer taraftan Mâtürîdî, insanların karşılaştığı afet ve musibetlerin, bazılarının iddia ettiği gibi, sadece yapılan kötülüklerin cezası olduğunu kabul etmez. Onun ifadeleri şu şekildedir:

“Dünyadaki musibetlerin tamamı işlenen günahların cezası değildir. Bilakis Allah, kullarını iyiliklerle imtihan ettiği gibi sıkıntılarla da denemektedir. Dolayısıyla başa gelen sıkıntı, kişinin inancının zayıf olduğunu göstermediği gibi yaptığı bir hatanın cezası da olmayabilir. Peygamberlerin başına gelen zorlukları da aynı şekilde düşünmek gerekir. Allah'ın peygamberlerini çetin sınavlara tabi tutmasını iki şekilde izah etmek mümkündür: 1- Allah sevdiği kulunu dünya lezzetlerinden korur ki ahirette daha güzellerine bol bol erişsin. 2- Peygamberlerin de zelle adı altında hataları olabilir. İşte onlara karşılık bu dünyada sıkıntılarla karşılaşmalar ki kıyamet gününde Allah'ın huzuruna tertemiz çıksınlar, yüz yüze kalacakları cezadan kurtulmuş olsunlar. İşte bu şekilde musibetler imtihan olmaktadır. (Mâtürîdî, 2005: 1/287-288).

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre çekilen zorluklar her zaman işlenen kötülüklerin cezası değildir. Kimi zaman öyle olmakla birlikte yine de – sabırla karşılanmak şartıyla – ya yapılan günahlara kefaret olmakta ya da ahirette bol sevap olarak geri dönmektedir. Bu yönüyle doğal kötülüklerin aslında birer rahmet vesilesi olduğunu söylemek mümkündür.

3. Dünyadaki Ahlâkî Kötülüklerin Var Oluş Hikmeti

İnsan eliyle gerçekleşen kötülükler “ahlaki ya da beşerî kötülük” adı verilmektedir. Mâtürîdî bu konuya da çeşitli vesilelerle değinmekte, dünyadaki ahlâkî kötülüklerin var oluş hikmetine yönelik izahlar yapmaktadır. Aslında ahlâkî kötülüklerle ilgili problemi üç farklı soru üzerinden ele almak mümkündür:

- 1- Kurban ve cihad gibi bazı Tanrı buyrukları, şiddet içerikli emirlerdir. Tanrı merhametsiz ve kötü müdür ki hayvanların ve insanların katledilmesini emretmektedir?
- 2- Dünyada vicdanını kaybetmemiş herkesi derinden yaralayan ahlaksızlıklar yaşanmaktadır. Bazen masum bir çocuğa, bir kadına ya da bir köpeğe yapılanları izlemek bile vicdanları kanatmaktadır. Her şeye gücü yeten ve sonsuz merhamet sahibi olduğunu bildiren Tanrı, bütün bunlara nasıl izin vermektedir?
- 3- Her şeyi Allah yarattığına göre bütün kötülükleri ve ahlaksızlıkları da O yaratmaktadır? Bu durumda Tanrı'nın kötü ve ahlaksız olarak nitelenmesi gerekmez mi?

Bu üç sorunun üçüne de ışık tutacak cevaplara Mâtürîdî'nin eserlerinde rastlamak mümkündür. Şimdi bunları üç ayrı başlık altında ele almayı uygun buluyoruz.

a) Tanrı'nın Bazı Emirleri Hikmetsiz Midir?

Günümüzde bazılarının, İslam'daki kurban emrini sorguladıklarını müşahede etmekteyiz. Tanrı, nasıl olur da bir hayvanın boğazlanmasını, kendisine karşı bağlılık alameti olarak kullarından isteyebilir? Bu bir vahşet değil midir? Çok merhametli olduğunu bildiren bir Tanrı'nın böyle bir şeyi kullarından istemesi mantıksal bir çelişki değil midir? Bu ve benzeri sorular etrafında şekillenen tartışmaların sadece günümüze mahsus olmadığını, Mâtürîdî tefsirinden anlamaktayız. Çünkü orada da benzer sorular ele alınmakta, onlara mantıklı cevaplar verilmeye çalışılmaktadır.

Mâtürîdî, konuyu Zenâdîka olarak isimlendirdiği Seneviyye'nin bazı düşüncelerine cevap mahiyetinde özetle şu şekilde ele almaktadır:

“Zenâdîka bize şöyle diyor: ‘Siz Müslümanlar, Rabbinizin hem çok merhametli hem de hikmet sahibi olduğunu iddia ediyorsunuz. Hikmet ve merhamet sahibi bir zatın ise, başka bir varlığın boğazlanmasını ve öldürülmesini emretmesi mümkün değildir.’ Onlara cevap olarak deriz ki: Bir hayvanın boğazlanmasının kötü olarak görülmesi, aklın ulaştığı bir yargı değildir. Bilakis bu, insan tabiatının hoşlanmadığı bir şeydir. İnsan tabiatı hoşlanmadığı halde, sonucundaki menfaat sebebiyle bir şey iyi olabilir. Nitekim insan, aslında acı çekip nefsinin hoşuna gitmese de gidip hacamat olur, kan aldırır ya da acı ilaçları içer. Çünkü onun neticesinde menfaat elde edeceğini bilir ve bu ümit uğruna o acıya katlanır. Bütün bunlar, insan aklının değil tabiatının hoşlanmadığı şeylerdir. Yani bunlar insan tabiatına göre kötüdür. Akıl ise, sonundaki menfaati görüp bilerek bunları iyi kabul eder. Tabiatın kötü gördüğü bir şey, sonundaki menfaat sebebiyle mübah olabilir; ancak aklın kötü gördükleri için böyle bir şey söz konusu olamaz. Ayrıca onlara şu şekilde cevap vermek de mümkündür: Bütün bu varlıklar ve hayvanlar, insan ve onun menfaati için var edilmiştir; kendi kendileri için değil. Böyle olunca, onları bu gaye için var edenin izni ve emriyle onları kesip yemek elbette helaldir. Üçüncü bir cevap da şu olabilir: Size göre âlem, nur ve zulmetin birleşiminden meydana gelmiştir. Ruh nurânî, cisim ise zulmânîdir. Hayvan boğazlandığında ruh çıkar ve aslına rücu eder. Nitekim siz, her şeyin, sonunda, en baştaki aslına rücu edeceğinizi söylemektесiniz.” (Mâtürîdî, 2005: 5/195-196).

Onun bu ifadelerinden hareketle, kurban ibadeti ile merhametli bir Tanrı'yı bağdaştıramayanlara şu şekilde cevaplar vermek mümkündür:

- 1- Bir hayvanın boğazlanması, asıl itibariyle kötü bir eylem değildir. Her ne kadar insan tabiatı genel olarak bundan hoşlanmasa da sonuçta pek çok insanın bundan gıdalanarak menfaat elde etmesi sebebiyle akıl bunu makul ve iyi kabul eder. Bu tıpkı tedavi amacıyla bir organın kesilmesi veya ağır ilaçların kullanılması gibidir. İlk bakışta kötü gibi görünse de içindeki iyi niyet ve sonundaki hayırlı akıbet onu iyi yapmaktadır.
- 2- Hayvanların yaratılış amacı, insanlara hizmettir. Tanrı bazı hayvanları, insanlara gıda olması için yaratmıştır. Dolayısıyla bu gaye ile bir hayvanın boğazlanması yaratılış gayesine uygun olduğu için hikmete aykırı değildir.

b) Sonsuz Merhamet ve Güç Sahibi Bir Tanrı Bu Kadar Kötülüğe Neden İzin Vermektedir?

Ahlaki ya da beşerî kötülük, insan eliyle meydana gelen ve yüce Tanrı'ya isyan neticesinde ortaya çıkan günahları ifade etmektedir. Hemen hemen her dinde olduğu gibi İslam'da da insanı günaha iten gücün Şeytan olduğu kabul edilmektedir. Kur'an'da Âdem kıssası bağlamında, şeytanların atası kabul edilen İblis'in Allah'ın emrine nasıl karşı geldiği, bunun neticesinde Cennet'ten ve rahmetten kovulup lanetlendiği ve Tanrı'ya yakarışı neticesinde kendisine kıyamete kadar mühlet verildiği anlatılmaktadır. (Bkz. Bakara, 2/30-39; Sâd, 38/71-85; A'râf, 7/11-27; Tâhâ, 20/115-123; İsrâ, 17/61-66; 54. Hicr, 15/26-44; Kehf, 18/50-51.) Aslında ahlâkî kötülüğün temelinde şeytan vardır. Nitekim Mâtürîdî “Her kötülüğün başı şeytandır.” diyerek bunu açıkça beyan etmiş, kötülük tohumlarını şeytanın kalplere ektiğini, bunun neticesinde kulda o fiile karşı azimet oluştuğunu ve bu şekilde kulun kötülüğü işlediğini söylemiştir (Mâtürîdî, 2005: 7/272-273). Şeytanın var edilmesi ve ona insanı uyarılması için fırsat verilmesi, merhametli bir Tanrı anlayışı için oldukça problemlili gözükmektedir.

Mâtürîdî, Hicr suresi 36. ayetin tefsiri bağlamında Allah'ın, insanları ayartacağını ve onları isyana davet edeceğini bile bile niçin İblis'i yaratmış ve ona kıyamete kadar neden mühlet vermiş olabileceğini tartışmaktadır. Önce bunun hikmetine dair iki görüşü aktarmakta, sonra kendi görüşünü serdetmektedir. O iki görüşten biri şudur: Allah İblis'i ve diğer bütün zararlı varlıkları yaratmıştır ki âlemi kendi menfaati veya ihtiyacı için yaratmadığı, ayrıca hiçbir şeyden korkmadığı ve hiçbir şeyin Ona ve otoritesine zarar veremeyeceği anlaşılmış olsun. Diğer görüş ise şu şekildedir: Âlemde her şey zıddıyla bilinir. Kötü olmasaydı iyi, zararlı olmasaydı faydalı, bela ve sıkıntı olmasaydı nimet ve ihsan bilinemezdi. Aynı bunun gibi Allah'ın düşmanları ve şeytanlar olmasaydı Allah'ın dostları da bilinemez, Allah'ın onlara diğerlerinden farklı olarak ihsan ettiği seçkinlik ve hususiyet anlaşılamazdı. Mâtürîdî'nin bu görüşleri aktarıp onları eleştirmemesi, onları yanlış görmediğini gösterir. Hatta bu konuda serdedilen pek çok düşünce arasından sadece bu ikisine yer vermesi, onları makul bulduğu manasına da gelebilir. Ancak o, bu iki görüşün dışında kendi düşüncesini özetle şöyle belirtmektedir: Öncelikle insan, sınırlı aklıyla her şeyin hikmetini tam olarak kavrayamayacağını bilmelidir. İşte şeytanlar ve İblis de böyledir. Onların yaratılmasında mutlaka nice hikmetler vardır; ancak bu hikmetleri insan aklıyla tam olarak kavrayamayabilir ve sırrını bilemeyebilir. Ancak şu kadarını söylemek mümkündür ki insanın bu dünyadaki var oluş amacı imtihandır. İmtihanın gerçekleşebilmesi için de çeldiricilerin bulunması zorunludur. İnsan bu imtihanda kendi ihtiyarıyla seçip eylediklerinden sorumlu kılınmıştır. Kötülük olacak ki, onunla mücadele edip iyiliği seçmenin mükâfatı olmasının bir anlamı olsun. İşte şeytan da bu noktada insanın imtihanına anlam katmak için yani kısaca imtihan sırrınca yaratılmıştır (Mâtürîdî, 2005: 8/31-32).

Başka bir yerde yine insan için kendi cinsi dışında, göremediği, fakat kendisini gören bir düşmanın, yani şeytanın niçin yaratıldığı üzerinde durmakta, bunun iki hikmetinin olabileceğini vurgulamaktadır. Bu hikmetlerden biri, şeytanın varlığı sayesinde insanın daima uyanık ve teyakkuzda olması gerektiğini bilmesi, bu bilinç düzeyine erişip gaflete düşmemesidir ki bu, onun imtihanı açısından çok önemlidir. Diğer ise bu gizli fakat tehlikeli düşmanın şerrinden korunmak için daima Allah'a iltica edip sığınması, Ona yönelip tazarruda bulunmasıdır ki bu da yine neticede onun kazançlı çıkmasını sağlamakta, bir anlamda şeytan onun kazanmasına yardımcı olmaktadır. İşte böylece şeytanın yaratılması hikmete dönüşmüş olmaktadır (Öğük, 2013: 219).

Buna göre Mâtürîdî açısından şeytanın var edilmesindeki hikmetleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Allah'ın hiçbir şeyden korkmayan, her şeyden müstağni bir varlık olduğunun anlaşılması için.
- 2- Her şey zıddıyla bilinir. Allah'ın düşmanları olmasaydı Onun dostları da temayüz etmez ve bilinemezdi.
- 3- Dünya insanın imtihan yurdudur. Her imtihanda olduğu gibi bu imtihanda da çeldiriciler ve zorluklar vardır. Kötülükler olacak ki insan onlara karşı mücadele edip iyiliğe ulaşsın. İşte bu noktada şeytanlar da insanın imtihanını tamamlamak için var edilmişlerdir.
- 4- İnsan, göremediği, fakat kendisini gören bir düşmanı olduğunu bilirse daima teyakkuz halinde bulunur. İşte onun her an uyanık ve tetikte olması için şeytanlar yaratılmıştır.
- 5- İnsan, gizli ve tehlikeli düşmanından korunmak için yüce Yaratıcıya sığınır ve Ona dua eder. Böylece aslında Şeytan sayesinde kazanmış olur.

Velhasıl kötülüklerle davet eden bir düşmanla daima mücadele etmek zorunda olan insan her an tetikte olacak ve uyanık olmanın çaresine bakacaktır. Bu açıdan şeytan ve onun güdümündeki nefis, insanın bu dünyada daha dikkatli olmasına ve temkinli bir hayat sürmesine katkı sağlamış olmaktadır. Ayrıca insan bu ezeli düşmanına karşı verdiği mücadeleler neticesinde Allah katında nice dereceler elde etmektedir. Böyle düşünüldüğünde şeytanların yaratılması değil onlara uyup doğru yoldan ayrılmak hikmet dışı ve yanlış olmaktadır (Öğük, 2013: 219).

c) Kötülükleri Yaratan Allah Kötü Müdür?

Dünyada var olan ve “kötü/zararlı/yanlış” olarak nitelenen şeylerin zihinlerde meydana getirdiği sorulardan biri “Tanrı kötü mü ki kötülüğü yaratmıştır?” şeklindedir. Evrende tek bir yaratıcıdan söz eden dinler için bu, cevaplanması oldukça zor bir sorudur. Zira kötülük tartışmasız olarak mevcuttur ve onu Tanrı’dan başkası var etmiş olamaz. Böyle paradoksal bir soruya yanıt olarak pek çok şey söylenmiştir. Mâtürîdî ise bu meseleye – pek çok konuda olduğu gibi – “hikmet” eksenli yaklaşmaktadır. O önce Tanrı’nın fiilinin hikmet dışı olamayacağını mantıki bir biçimde ispat ederek işe başlamaktadır. Şöyle ki: Bu dünyada bir kimseyi hikmet dışı davranmaya iten şey ya cehalet ya da ihtiyaçtır. Tanrı ise zorunlu olarak her ikisinden de uzaktır. Dolayısıyla onun fiilinin hikmet dışına çıkması mümkün değildir (Mâtürîdî, 2018: 423).

Diğer taraftan Tanrı’nın fiilinin sefeh (hikmet dışı) olamayacağını bir başka delili de şudur: Bu dünyada bir fiil şu iki sebepten biri dolayısıyla sefeh olur: Ya o fiilin kontrol hakkını elinde bulunduran zatın izni olmaksızın o hakka tecavüz edilmiştir; ya da emir ve yasak yetkisine sahip olan zatın yasağı çiğnenip emrine uyulmamıştır. Tanrı’nın üzerinde başka bir kuvvet olamayacağı için her iki ihtimal de Ondan uzaktır (Mâtürîdî, 2018: 426).

Bu iki akıl yürütme neticesinde Tanrı’nın fiilinin asla sefeh olamayacağı, mutlaka hikmetli olacağı kesinlik arz ettiğine göre, dünyada sefeh olarak nitelenen fiilleri kim yaratmaktadır? Onları Tanrı yaratmadığına göre Ondan başka yaratıcılar mı mevcuttur? Bu sorulara da Mâtürîdî birkaç açıdan cevap vermektedir. Öncelikle ona göre dünyada mahza kötülük mevcut değildir. Onu kötü olarak gören, bilgisi her şeyi kuşatamayacak olan insandır (Mâtürîdî, 2018: 426). Yani kötülük izafidir. Bu konu hakkında daha önce bilgi verildiği için bu kadarla iktifa edelim.

Öbür taraftan Kur’an’da her şeyin yaratıcısının Allah olduğu bildirilmektedir (ez-Zümer: 39/62.) Bu durumda insanların eylemlerini yaratanın da O olması icap eder. Malum olduğu üzere İslam kelimasında bu konu epeyce tartışılmıştır. Mutezile insanı kendi fiillerinin yaratıcısı olarak görmüş, bu durumda birden fazla yaratıcının olması şeklindeki handikaptan kurtulamamıştır. Bundan kurtulmak için kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı şeklinde ikinci bir görüş ortaya çıkmış, bu sefer de insanın sorumluluğu ile ilgili problemler hasıl olmuştur. Mâtürîdî’nin konuya yaklaşımı, iki uç görüşün arasını telif eder mahiyettedir. O, kendisine verilen cüz’î irade ile kulun kendi fiilini kendisinin seçtiğini, bu seçim neticesinde onu yapmaya tam olarak karar verip onu fiiliyata geçirirken Allah’ın o fiili yarattığını, bunun neticesinde de insanın o fiili kesb ettiğini, yani işlediğini söylemiştir. Fiili seçenin kul olması sorumlulukla ilgili sorunu çözmüş, fiili yaratanın Allah olması ise birden fazla yaratıcı problemini ortadan kaldırmıştır.

Mâtürîdî’nin ortaya koyduğu bu perspektif, kötülük sorunuyla ilgili yukarıdaki soruların de cevabını içermektedir. Buna göre kötü fiili seçen kuldur; Allah imtihan sırrınca onun seçtiği bu fiili var etmektedir. Dolayısıyla kötü olan, o fiili yaratan değil seçendir. Allah, kulun seçtiği kötü fiili hakkıyla, kendi koyduğu kurallara uygun olarak, hikmetle ve en iyi şekilde yaratmaktadır. Her türlü yaratması gibi Onun bu yaratması da mükemmeldir. Kötü fiil, kul açısından – kendi tercihi ve kesbi olduğu için – kötü; Allah’ın o fiili yaratması açısından ise güzel (hasen), kusursuz (mütkan) ve isabetlidir (muhkem) (Mâtürîdî, 2005: 10/422-423). Hikmet, her şeyi yerli yerine koymak, yerli yerince yapmak demektir. Kul kötü bir fiile yönelip ona azmedince o fiili kötü olduğunu bilerek ve bildirerek, kötü bir fiil olarak yaratmak hikmete uygun olandır; yoksa hem kötüye yönelen kulun hem de iyiye yönelen kulun fiilini – kötüye müsaade etmeyerek ve iki kul arasındaki tercih farkını dikkate almayarak – iyi bir fiil olarak yaratmak değil (Mâtürîdî, 2005: 11/271). Tıpkı kötüye kötü demenin kötü olmadığı gibi. Bilakis kötüye iyi demek kötüdür. Mâtürîdî bunu, Bakara suresi 109. ayette geçen “Ehl-i kitap’tan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler.” ifadesi örneğinde şöyle izah etmektedir:

“Mutezile bu ayette geçen ‘sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü’ (حسدا من عند أنفسهم) sözünün zahirini bize karşı delil olarak kullanmakta ve şöyle demektedir: Bu ayet, hasedin Allah katından olmadığı, kulların kendi yarattıkları fiil olduğunun delilidir. Onlara cevaben deriz ki: Evet, hasedin Allah katından olmadığı noktasında haklısınız. Nitekim biz de aynı fikirdeyiz ve biz de hiçbir hal ve şartta hasedin Allah Teala’ya izafe edilemeyeceği kanaatindeyiz. Ancak şu kadar var ki; (sizin, kulların hasedi kendi filleri olarak kendilerinin yarattığı şeklindeki düşüncenizden farklı olarak G.M.) Allah hased fiilini insanların bir seçimi olarak yaratmaktadır. Aynı şey pislikler, yılanlar, akrepler gibi zararlı her şey için söz konusudur. Onların da Allah’a izafe edilerek ‘Ey pisliklerin yaratıcısı! Ey yılanların ve akreplerin yaratıcısı!’ şeklinde hitap edilmesi uygun düşmez; her ne kadar bunların hepsini O yaratmış olsa da. Çünkü her şeyi yaratan Odur. İşte bu hakikate binaen deriz ki: Kullardan zuhur eden gerek hased gerekse küfür fiilini yaratan Allah’tır; ancak bunları Ona izafe etmek uygun değildir.” (Mâtürîdî, 2005: 1/205. Benzer ifadeler için bkz. Mâtürîdî, 2005: 3/341, 6/369).

Buna göre “Allah kötülükleri yarattığına göre kötüdür.” şeklindeki iddiaya şu şekilde cevap vermek mümkündür: Allah bu dünyayı insanları imtihan etmek için yaratmıştır. Bu imtihanın gereği olarak onları, kendi eylemlerini seçme konusunda özgür bırakmıştır. Bir kimse bir şey yapmak isteyip onu yapmaya tam azmedince Allah kuluna, o eylemi yapacak kuvvet ve kudreti vermekte, bu şekilde o eylemi yaratmış olmakta, kul da o fiili meydana getirmektedir. Ancak bu eylem zina, hırsızlık, yalan gibi ahlâk dışı bir kötülük olduğunda Allah, kulun iradesi ve azmine bağlı olarak o eylemi irade edip yaratmakla birlikte ondan razı olmamaktadır. Ayrıca kullarını o filleri yapmamaları noktasında uyarmıştır. Dolayısıyla o kötülükten Tanrı değil kul mesul olmakta, kötü fiil onu yaratanı değil seçip işleyeni kötü yapmaktadır.

Aynı konuyla bağlantılı bir diğer soru da şudur: “Tanrı kötülüğün var olmasını murad etmiş midir?” Bu soruya “Hayır, murad etmemiştir.” demek, Tanrı’nın dileği dışında bazı şeylerin olduğunu kabul etmektir ki bu muhaldir. “Evet murad etmiştir.” demek ise “O zaman Tanrı kötüdür.” gibi bir yargıyı beraberinde getirir. Ancak bu konuda Mâtürîdî, irade ile rızanın farklı şeyler olduğunu beyan ederek problemi çözmektedir. Ona göre bir şeyi istemek/irade etmek/dilemek, ondan razı olmak demek değildir. Evet Tanrı mesela kâfirin küfrünü irade edip yaratır; ancak onu ne emreder ne de ondan razı olur. Nitekim görülür âlemde de bazen kişi, rıza göstermediği ve sevmediği bir fiili işler; birinin dilemediği bir fiili gerçek manada yapması ise imkânsızdır. Tıpkı bunun gibi, bir kul küfrü ya da günahı tercih edip kesp ettiğinde imtihan dünyası gereği Allah da onu diler ve yaratır; ancak ondan razı olmaz (Mâtürîdî, 2018: 565-567).

Dolayısıyla hayır ve şer, ilahi fiiller için değil kulların fiilleri için söz konusudur. Allah’ın şu fiili hayır/iyi, şu fiili ise şer/kötüdür denemez. Ancak Onun her fiili hikmetlidir denir. Kulların ise bazı eylemleri hikmete uygundur ki bunlar hayırdır; bazı eylemleri ise hikmete aykırıdır ve onlar da şer olarak nitelenir (Mâtürîdî, 2018: 334).

Sonuç

“Kötülük problemi” olarak bilinen ve dünyada meydana gelen birtakım zulüm, doğal afet, hastalık ve sakatlıklar ile eziyet verici olayların meydana gelmesini merhametli bir tanrı inancı ile bağdaştıramayan, bunun sonucunda da tanrının varlığı hakkında bazı tereddütlere yol açan düşünce özellikle kelim âlimleri tarafından tartışılmış ve bu konuda epeyce söz söylenmiştir. Mâtürîdî de eserlerinde bu konuya değinmiş, zararlı varlıklar, doğal afetler ve sakatlıklar gibi insanın hoşuna gitmeyen şeylerin, yani doğal kötülüklerin niçin yaratılmış olabileceğini tartışmıştır. Hatta o *Tevhid*’de bu konuyu müstakil bir bölüm halinde ele almaktadır. Onun bu konudaki düşüncelerini maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1- Kötülüklerin varlığı bir realite olmakla birlikte dünyada mutlak kötülük yoktur. Bir şey bir açıdan ya da birine göre kötü iken başka bir açıdan veya başkasına göre iyi olabilir. Yahut başlangıcı

- itibariyle kötü olanın sonucu açısından iyi olması mümkündür. Zararlı olarak bilinen pek çok şeyde nice faydalar gizlidir. Velhasıl kötülük mutlak değil izafidir.
- 2- Tanrı'nın fiillerinin sefeh olması muhal, hikmet olması vaciptir. Aksi taktirde tanrı olmazdı. Dünyadaki her şeyi O yarattığına göre kötülüklerin yaratıcısı da Odur ve bu fiili de hikmettir. Kimi zaman akıllar ondaki hikmeti kavrayamasa da onda nice hikmetlerin saklı olduğu bilinmelidir. Ayrıca Tanrı, üzerinde daha üstün bir güç olmadığı için sorgulanamaz. Kişiye düşen Onun fiilini sorgulamak değil, Ona karşı vazifelerini yerine getirmektir.
 - 3- İnsanları, faydalı olana yönelip zararlı olandan kaçınma yoluyla imtihan etmek için de dünyada birtakım zararlı unsurlar var edilmiştir. Nitekim Allah onlara faydalı olanları emretmekte, zararlı olanları da yasaklamaktadır. Şayet böyle bir çifte sistem olmasaydı imtihanın, imtihan olmayınca da yaratılmalarının bir anlamı olmazdı.
 - 4- İnsanlar, ahirette kendilerini bekleyen acı akıbeti ancak bu dünyadaki benzerlerine kıyas etmek suretiyle anlayabilirler. Dolayısıyla dünyada birtakım acıların yaratılma sebebi insanın ahiretteki acı azabı mukayese yoluyla anlamasını ve buna göre tedbir almasını, yani doğru yoldan ayrılmamasını sağlamaktır.
 - 5- Dünyada şerrin ve şer odaklarının var olması, onları yaratan Tanrı'nın her şeyden müstağni, hiçbir şeyden korkmayan üstün kudret sahibi bir varlık olduğunun delilidir. Şayet öyle olmasaydı, gün gelir zararları kendisine de ulaşır korkusuyla kötülükleri var etmezdi. Dolayısıyla kötülüklerin bir hikmeti de Tanrı'nın bu özelliğini ortaya koymaktır.
 - 6- Dünyada her şey zıddıyla bilinir. İyiyi bilmek için kötüye, faydalıyı bilmek için zararlıya, hakkı bilmek için batıla ihtiyaç vardır. İşte dünyada rahat ve lezzeti bilebilmek için acılar ve elemeler, eziyet verici unsurlar yaratılmış; tam olanı bilebilmek için de noksanlıklar var edilmiştir.
 - 7- Dünyada iyi ile kötü, zararlı ile faydalı, acı ile zevk, yapıları itibariyle birbirinden farklı olmalarına rağmen müthiş bir ahenk ve düzen oluşturmakta, tek bir cevher gibi arzı endam etmektedir. İşte bu durum bunların hepsinin yaratıcısının birliğine, rububiyetine ve sonsuz hikmetine delil kılınmıştır.
 - 8- Çocukları terbiye etmek için nasıl ki zaman zaman birtakım yaptırımlara gerek duyulur, aynı şekilde Allah da kullarını iyiliğe yöneltmek ve kötülükten uzaklaştırmak için şefkat tokadı mahiyetinde birtakım acılar tattırır. Dünyadaki acı ve elemelerin var oluş hikmetlerinden biri de bu ilahi ikazdır, öğüt ve ibrettir.
 - 9- Dünyadaki acı ve hastalık gibi elemelerin var edilmesinin bir diğer hikmeti de zalimlere ve zorbalara boyun eğdirmek, onlara hadlerini bildirmektir. Zira onların da gücünün yetmediği nice acılar meydana gelebilmektedir. Bu durum onların taşkınlıklarını azaltacak, şımarıp böbürlenmelerini engelleyecektir.
 - 10- Diğer bir açıdan insanın başına gelen bela ve musibetler, acı ve elemeler görünüşte öyle olmasa da onlara karşı sabretmek şartıyla aslında birer nimet ve rahmete dönüşürler. Zira bunlar şu dört açıdan kul için rahmettir: Birincisi, günahlara kefarettir. İkincisi, kişide karşı konulmaz bir güce karşı ubudiyet bilinci oluştururlar. Üçüncüsü, sevaba ve ebedî nimetlere vesile olurlar. Dördüncüsü, nimetin ve rahatın kıymetini öğretirler.

Bütün bunları toparlayacak olursak Mâtürîdî'ye göre dünyada deprem, sel, yangın gibi doğal afetler ile hastalık ve sakatlık gibi beşerî arızaların, ayrıca yılan ve akrep gibi zararlı varlıkların var oluş hikmeti çok yönlüdür. Örneğin; iyinin ve güzelin değerini ortaya çıkarma, insanlara ahirette kendilerini bekleyen acı akıbetin örneklerini göstererek onları kötülüklerden uzak tutma, faydalıyı emredip zararlıyı yasaklamak suretiyle onları imtihan etme, kulları eğitme ve ikaz etme, bütün zıtlıklara rağmen müthiş bir denge oluşturan kâinata bakarak onun yaratıcısının birliğine, kudretine ve her şeyden müstağni oluşuna delil kılma, zalimlere hadlerini bildirme, iyiyi kötüden ayırma bilinciyle iradeyi güçlendirerek kulları olgunlaştırma, eksikliklerin tetiklediği itici güç sayesinde kemâli ve kâmil olanı aramasını sağlama, bütün bu acılardan ve elemelerden korunmak için yüce kudret sahibi Allah'a sığınıp yönelme gibi hususlar bunlar arasındadır.

Dünyada insan müdahalesi dışında gerçekleşen doğal kötülüklerin haricinde bir de insan eliyle gerçekleşen kötülükler vardır. Beşerî ya da ahlâkî kötülük olarak isimlendirilen bu tür fenalıklar

çerçevesinde de bazı problemlerin ortaya konduğu görülür. Bunlardan biri; Tanrı'nın bazı emirlerinin hikmetsiz ve kötü olarak görülmesidir. Örneğin Tanrı, kullarının kendisine yaklaşması için neden bir hayvanın kurban edilmesini istemiş olabilir? Bu, Tanrı'nın şiddet yanlısı kötü bir Tanrı olduğunu göstermez mi? Mâtürîdî'nin buna cevabı özetle şu şekildedir: Hayvan kesmek gibi bazı fiiller, mutlak iyi veya mutlak kötü olarak nitelenemez. Başındaki niyet veya sonundaki akıbeta göre hüküm alırlar. Bir hayvanı vahşice duygularla, ona eziyet ederek ve sadece onu telef etmek için öldürmek kötü iken hayvanın ızdırabını dindirmek ya da onu, yaratılış amacına uygun olarak, ondan istifade etmek gayesiyle, hayvanın canını olabildiğince az inciterek boğazlamak ise iyidir. Dolayısıyla aklın değil tabiatın çirkin gördüğü eylemlerdeki niyet veya akıbet önemli olup onun hakkındaki *iyi* ya da *ya da kötü* hükmü bunlara göre belirlenmelidir.

Beşerî kötülüklerle ilgili ikinci problem, sonsuz merhamet ve güç sahibi bir Tanrı'nın bunlara nasıl müsaade ettiği şeklindedir. Özellikle vicdanları kanatan bazı olaylarda insan doğal olarak “Tanrım neredesin?” diyebilmektedir. İnsan eliyle gerçekleşen zulümler, ahlaksızlıklar, işkenceler ve türlü kötülüklerin temelinde şeytan olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla aslında bu sorunun cevabı, şeytanın niçin yaratıldığı noktasında düğümlenmektedir. Mâtürîdî bu konuyu etraflıca ele almakta, insanları yoldan çıkaracağını bile bile Allah'ın niçin şeytanı yaratmış olabileceğini tartışmaktadır. Buna göre Allah şeytanları ve şer güçleri yaratmıştır ki hiçbir şeyden korkmadığı anlaşılın. Ayrıca şeytanlar ve Allah düşmanları olacak ki iyiler ve Allah dostları fark edilsin. İnsanın imtihan edilmesi için de kötülüklerin ve onlara davet eden şeytanların olması kaçınılmazdır. Sadece iyiliklerin olduğu bir dünyada imtihan anlamsızdır. Diğer taraftan şeytanların varlığı insan için bir avantajdır. Kendisinin göremediği, ama onu gören bir düşmanın varlığı kişiyi daima teyakkuz halinde olmaya zorlayacak, ayrıca böylesi sinsi ve amansız bir düşmanın şerrinden her şeye gücü yeten yaratıcısına sığınacak, böylece aslında şeytan onun kazanmasına vesile olacaktır.

Ahlâkî kötülüklerle ilgili belki de en temel sorun ise kötülükleri yaratan Tanrı'nın kötü bir varlık olup olmadığıdır. İslam inancına göre Allah her şeyin yaratıcısıdır. Kulların fiilleri de bir “şey” olduğuna göre onları yaratan da Odur. Bu durumda insanın kötü eylemlerini var eden, buna müsaade eden Tanrı kötü bir tanrı mıdır? Mâtürîdî bu soruya iki yönden cevap vermektedir. Birincisi, kötülüğün izafî olduğudur. Yani dünyada mutlak kötülük yoktur; her şerde mutlaka bir açıdan hayır mevcuttur. İkincisi ise insanın fiillerini yaratan Allah olmakla birlikte onu tercih eden kuldur. Allah, imtihan sırrınca kula cüz'î bir irade vermekte ve onun irade edip azmettiklerini yaratmaktadır. Kul da bu şekilde o eylemi gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla kötü fiil, yaratıcısını değil onu seçip yapana kötü kılar.

Velhasıl Mâtürîdî'ye göre dünyada zararlı, eksik, kötü olarak algılanıp nitelenen unsurlar aslında imtihan dünyasının vazgeçilmez unsurlarıdır. Tamamının hikmetine akıl ermese de bunlarda mutlaka hikmetler olduğu bilinmelidir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, kötülük problemini, *hikmet* anahtar kavramını kullanarak *imtihan* ekseninde cevapladığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Albayrak, Mevlüt. (2001). İktbal'de Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (7), 185-193.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. (1402/1982). el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî.
- Arıcan, M. Kazım. (2006). Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10 (2), 217-235.
- Ayoub, Mahmoud M. (2016). İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu (Recep Alpyağlı, Derleyen). Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III. (ss. 1063-1088). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Bardakoğlu, Ali. (1987). Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî. Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 4, 59-75.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. (1418/1997). el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Çelebi, İlyas. Hüsn ve Kubuh. 11.08.2023 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh> adresinden erişildi.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1413/1993). el-Mustasfâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hume, David. (1995). Din üstüne. (Mete Tunçay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. (2005). Te'vilâtü'l-Kur'ân. (Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu, thk.). İstanbul: Dâru'l-mîzân.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. (2018). Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme. (Bekir Topaloğlu, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Öğük, Emine. (2013). Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi: Ankara: TDV Yayınları.
- Pessagno, J. Meric. (2016). Mâtürîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları (Recep Alpyağlı, Derleyen). Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III. (ss. 1095-1115). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn. (1999). İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh). (İbrahim Kâfi Dönmez, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Yaran, Cafer Sadık. (1999). Leibniz'de Teodise ve 'savunma'. Felsefe Dünyası, 29, 72-88.

RUS KÖLE TİHON RYAZANOV'UN HİVE ANILARI

Khiva Memoirs of Russian Captive Tihon Ryazanov

Gülнар KARA

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Çankırı/ TÜRKİYE

Özet

İnsanlığın tarihiyle birlikte ortaya çıkıp yakın geçmişe kadar tüm devletlerin gerek ekonomik gerek sosyal hayatının bir unsuru olan kölelik, Özbek hanlıklarında da varlığını uzun yıllar sürdürmüştür. Özbek hanlıklarında köleliğin en önemli kaynağını sınır bölgelerine düzenlenen baskınlarda esir alınanlar teşkil etmekteydi. Böylece göçebe Kazaklar ve Türkmenlerin sınır köylerine yaptıkları saldırılarla esir aldıkları Ruslar ve İranlılar iş gücü olarak değerlendirilmek amacıyla Hive ve Buhara pazarlarında satılmaktaydılar. Kazaklar ve Türkmenler için ekonomik çıkarlar doğrultusunda Rus köylülerini esir alıp Hive ile Buhara'nın esir pazarlarında satmak veya üst düzey makam sahiplerine hediye etmek sıradan bir ticarete dönüşmüştü. Esir ticaretinin devlete kazandırdığı gelirler de bunun Özbek devlet makamları tarafından destek görmesini sağlamıştır. Bu da 19. yüzyılın ortalarında Çarlık Rusya'sı ve Özbek hanlıkları ilişkilerinde en önemli sorunlardan biri haline gelmiş, Rusya'nın Özbek hanlıklarını işgalinin bahanelerinden biri olmuştur.

Bu esir kölelerden biri 1819'da Kazaklar tarafından esir alınarak Hive'ye satılan Rus esir Tihon Ryazanov idi. Uzun yıllar dönemin Hive hükümdarı Muhammed Rahim Han'ın oğlu Seyid Muhammed Töre'ye hizmet eden Ryazanov bir yolunu bulup kaçtıktan sonra Hive'de geçirdiği yıllarda elde ettiği bilgileri kaleme aldığı bir rapor hazırlamıştır. Çalışmamıza konu olan Ryazanov'un notlarında Hive Hanlığı'nın siyasi, sosyo-ekonomik, askerî, dinî ve kültürel yönleri hakkında ilgi çekici malumatlar bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Çarlık Rusya'sı, Tihon Ryazanov, Özbek hanlıkları, Hive Hanlığı, Rus köleler.

Abstract

Slavery, which emerged with the history of mankind and was an element of both economic and social life of all states until the recent past, also continued its existence in Uzbek khanates for many years. The most important source of slavery in the Uzbek khanates were those captured during raids on the border regions. Thus, Russians and Iranians captured by nomadic Kazakhs and Turkmens during raids on border villages were sold in Khiva and Bukhara bazaars to be used as labor force. For the Kazakhs and Turkmens, capturing Russian peasants for economic gain and selling them in the slave markets of Khiva and Bukhara or gifting them to high-ranking officials became an ordinary trade. The revenues that the captive trade brought to the state also ensured that it was supported by the Uzbek state authorities. This became one of the most important problems in the relations between Tsarist Russia and the Uzbek khanates in the mid-19th century and one of the excuses for Russia's invasion of the Uzbek khanates.

One of these captured slaves was Tihon Ryazanov, a Russian captive who was captured by the Kazakhs and sold to Khiva in 1819. Ryazanov, who served Seyid Muhammad Töre, the son of the then Khiva ruler Muhammad Rahim Khan, for many years, found a way to escape and prepared a report in which he wrote down the information he obtained during his years in Khiva. Ryazanov's notes, which are the subject of our study, contain interesting information about the political, socio-economic, military, religious and cultural aspects of the Khiva Khanate.

Keywords: Tsarist Russia, Tihon Ryazanov, Uzbek khanates, Khiva Khanate, Russian slaves.

Giriş

Kazan ve Astrahan Hanlıklarını ele geçirmesiyle Çarlık Rusya'sı, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkistan coğrafyasının sınır komşusu haline gelmişti. Türkistan hanlıklarıyla ticari ilişkilerin gelişmeye başlamasıyla Rusya'nın bölgeye ilgisi daha da artmış, keşif gezileri, diplomatik misyonlar düzenlenmeye başlamıştır. Bölgenin yerli halkları ve Ruslar arasında da münasebetler artmıştır. Ancak bu münasebetler her zaman dostane değildi. Bu dönemlerde Rusya ve Türkistan hanlıkları arasındaki en büyük problemlerden biri Rus uyrukluların kaçırılıp köle pazarlarında satılmasıydı. Türkistan hanlıklarında Rus uyrukluların kaçırılarak köleleştirilmesi ve köle pazarlarında alım satımı 16. yüzyılda görünür hale gelmiş, 17. yüzyılda daha da gelişmiştir (Mesut Karakulak, 2020:131).

1558'de Hive ve Buhara'ya Rusya adına elçi olarak gelen Anthony Jenkinson'un notlarında Buhara pazarında diğer milletlerden kölelerle birlikte Rus kölelerin satıldığından bahsedilir. Jenkinson, ülkeye dönüşünde muhtemelen fidye ödeyerek 25 Rus köleyi kendisiyle birlikte getirmişti (Anthony Jenkinson, 1886: 95). 17. yüzyılda da Rus yazılı belgelerinde Rus köleler hakkında malumatlara rastlamak mümkündür. 18. yüzyılda Türkistan hanlıklarına giden elçilik heyetlerinin de yerli hükümdarlarla görüşmelerinin ana konularından biri bölgede bulunan Rus kölelerin serbest bırakılmasıydı. Ancak görüşmeler genelde pek olumlu sonuçlar vermemiştir. 18. yüzyılın ikinci yarısında Rusya'nın Özbek hanlıklarını işgal etmesiyle köleliğe son verilmiş ise de köle ticaretinin 19. yüzyılda bile hâlâ gizli bir şekilde devam ettiği görülmüştür (E. Schuyler, 1876: 100-108).

Rusya'nın sınır eyaletleri sakinlerinin hem bireysel hem gruplar halinde kaçırılması ve ardından köle olarak Hive, Buhara ve Hokand Hanlıkları pazarlarında satılması özellikle göçebe Türkmenler ve Kazaklar için kârlı bir işti. Kaçırılan kimseler hem bireysel şahıslar hem de ülkenin yöneticileri tarafından satın alınıyordu. Elbette yöneticiler köleleri seçme ve satın almada önceliğe sahip idiler. Köleler genelde kendi ihtiyaçları için satın alınıyorsa da bazen kâr amacıyla başka birine satılmak veya hediye edilmek için de satın alınıyordu. İlk olarak tüm köleler hanın veya üst düzey yöneticilerin görevlendirdiği kişiler tarafından incelenerek seçildikten sonra satın alınıyordu, geri kalan köleler ise pazarda açık arttırmayla satılıyordu. Kölelerin fiyatı; yaşı, cinsiyeti, fiziksel özellikleri, uyuğu ve mesleğine bağlı olarak değişiyordu. Rus köleler, İranlı kölelerden daha kıymetliydi. Genç ve sağlıklı erkek Rus kölenin fiyatı 60-80 *tilla* (altın para) arasındaydı.¹ (N. Murav'yev, 1822: 109).

Kaynaklar Özbek hanlıklarında Rus kölelerin ev hizmetçisi, tarım işçisi olarak veya sulama kanalları inşası ve temizliğinde kullanıldığını göstermektedir. Kölelerin çoğunluğu uzun zaman esaret altında kalıyorlardı. 1840'ta Hive'yi ziyaret eden İngiliz istihbarat subayı R. Shakespear'in notlarına göre Türkistan'da erkek kölelerin esaret süresi 10,5 yıl, kadın kölelerin ise yaklaşık 17 yıldır (R. Shakespear, 1842: 714). Bununla birlikte, 60 yılı aşkın süredir kölelik durumunda olunan vakalar da görülmektedir (N. İ. Veselovskiy, 1881: 7). Örneğin, 15 yaşında Türkmenler tarafından esir alınıp Hive'ye satılan Dmitriy Postnov 55 yıl esaret hayatı yaşamıştır (A. P. Horoskin, 1876: 485). Bazı Rus köleler daha iyi bir pozisyona ulaşmayı, hatta askerî veya idari bir pozisyon işgal etmeyi başarmışlardı. Örneğin azat edilen kölelerden Yegor Şçukin isimli birisi okur-yazarlığı, dürüstlüğü sayesinde efendisi olan *divan-beği*'nin² isteğiyle Hive kervansarayından denetçi olarak çalışıyordu, yani hanın hazinesine düşecek ticari vergilerin toplanmasından sorumluydu (P. L. Yudin, 1896: 417). Diğer bir Buhara hanına *topçubaşı* olarak hizmet eden Andrey Rodikov isimli Rus, hanın Hive'ye ve Afganlılara seferlerine de katılmış, kendisine maaş da bağlanmıştı (P. Yakovlev, 1822: 366). Rus erkekler "becerikli, dürüst ve kararlı, komplolara karışmayan" insanlar olarak görüldüğü için Buhara Emiri ve Hive Hanı tarafından kendi ordusu veya muhafızlar birliğinde görevlendirilmesi için yüksek fiyatlara satın alınıyordu. Hive'de doğmuş Rus köle Andrey Nikitin'in anlatımına göre Hive hanının elinde 100 kadar Rus köle

¹ Murav'yev'in verdiği bilgilere göre Hive'de bu sırada 3.000 kadar Rus köle bulunuyordu.

² Hive Hanlığı'nda hizmet ve vergilerden (*bac* ve *haraç*) sorumlu kimseydi. Murav'yev'e göre *mihter* ve *kuşbeği*'den daha alt pozisyondaydı (N. Murav'yev, age, 63).

bulunuyordu, bunlardan 54'i topçu olarak hizmet veriyordu (V. İ. Dal', 1838: 193). 1838'de de hanın topçular birliğindeki 4 adet topun her birinde 4 Rus görev yapıyordu, *topçu başı* da Vasiliy Lavrent'yev'in adlı birisiydi. Bu Rus köylüsü Hazar Denizi'nde esir alınıp Hive'ye satılmıştı (M. İ. İvanin, 1873: 58).

Bununla birlikte köleler uzun vadeli sadık hizmetleri için ya da fidye karşılığında serbest kalabiliyorlardı. Fidyeye ücreti 50 ila 300 *tilla* arasında değişiyordu. Özgür kalan kölelere *azat*, han tarafından azat edilenlere *hanazat* deniyordu. *Hanazatlar*, diğerlerine göre daha avantajlı durumdaydılar çünkü hanın kendisine hizmet etme şansına sahip idiler (A. P. Horoškin, 1876: 485). Rus kölelerin hepsinin Müslüman isimleri vardı. Bazıları Hive'de doğmuş ve Rusça bilmiyorlardı. Ancak *hoceş-merhem*³ izin vermediği takdirde Rus kölelerin fidye karşılığında bile serbest bırakılması söz konusu değildi.

Çeşitli sebeplerle Rusya'dan başka ülkelere kaçan ve daha sonra orada köleliğe düşen Rus kaçaklar da esirler olarak tanımlanıyordu. Rus esirlerin önemli bir kısmı fidye ödemek suretiyle özgürlüklerine kavuşmayı başarmışlar ya da sahipleri tarafından serbest bırakılmışlardı. Dolayısıyla bu kişilerin köle olarak konumlandırılması oldukça tartışmalıdır, çünkü kölelikleri uzun zaman önce sona ermiş ve hizmetçi konumundadırlar. Bu, Hive Hanlığı'ndaki toplam Rus köle sayısını tespit etmeyi karmaşıklaştırmaktadır. Özgürlüğüne kavuşan köleler evlenip çocuk sahibi da olabiliyordu ki karma evliliklerin sayısı da oldukça fazlaydı.

Rus Basılı Kaynaklarında Rus Köleler

Özbek hanlıklarındaki Rus köleler hakkında ana kaynaklar Rus elçiler ile tüccarların raporları ve notları dışında kaçmayı başarmış veya bir şekilde özgürlüğüne kavuşmuş kölelerin kendilerinin ifadeleri diyebiliriz. Bu kaynaklardan Özbek hanlıklarından Rus kölelerin sayısını yaklaşık olarak tespit etmek mümkündür. Örneğin, Bekoviç'in 1717'deki başarısız keşif seferinde⁴ esir düşüp köle yapılan Rus askerler hakkında bu olaydan çok sonra 1740-1741'de Hive'yi ziyaret eden Teğmen Gladıyşev bilgi vermiştir. Onun raporuna göre, Hive'de köle durumunda bulunan Andrey Borodin'den aldığı bilgilere dayanarak Bekoviç'in birliğinden Hive'de 3.000, Aral ulusunda da 500 kadar Rusya vatandaşı köle bulunuyordu. Bir o kadar köle de Kazaklar ve Karakalpakların elindeydiler (D. Gladıyşev, Ya. V. Hanykov, 1851: 18). G. F. Miller'in çalışmasında ise, Bekoviç'in esir düşen askerlerinin İranlı kölelerle birlikte 1728'de Hive hanına karşı ayaklanmaya katıldıkları hakkında ilginç bilgiler verilmiştir. Miller'in anlatımına göre, ayaklanma başarısız olduysa da Şergazi Han bu isyan neticesinde öldürülmüştü (G. F. Miller, 1760: 26-29). Bekoviç'in birliğinden esir edilenlerin bazıları da sağ salim Rusya'ya dönmüşlerdi.⁵ 1774'te Buhara'ya esir düşen ve sekiz yıl sonra kaçmayı başaran Çavuş F. S. Efremov'un notlarında Bekoviç'in askerlerinden 100 kişiyi nüfuzlu bir Hive'li din adamı (hoca) idamdan kurtarmış ve Buhara'ya göndermişti. Burada onlar hanın muhafız alayına alınmışlardı. Hatta Efremov'un kendisi Buhara'da bunlardan artık yaşlanmış olan birkaçına rastlamıştı (*Stranstvovaniye Filippa Yefremova*, 1811: 89, 94-95). Bundan sonraki Rus elçilik raporlarının hepsinde Özbek hanlıklarında tutulan Rus asıllı köleler hakkında bilgiler mevcuttu. Ancak Rus hükümetinin bu köleleri kurtarmak konusunda pek çabalarının olmadığı da görülmektedir. Örneğin, 1799'da Astrahan valisi Zaharov'u Mangışlak Türkmenlerinden Mametniyaz Naybetbakiyev ve Hiveli Palankul Babayev ziyaret etmişlerdi. Onlar Hive'den satın aldığı 11 Rus'u, Babayev ise bir Rus kadını getirdiler ve onlar için ödedikleri paranın 3.220 rublenin hazineden ödenmesini istediler. Zaharov, getirilen Rus kölelerin yaşlı olmalarından dolayı ileride vatani için çalışamayacaklarını varsayarak fidye ödeyip ödememekte kararsızdı, ayrıca fidye ödendiği takdirde bunun suistimallere

³ Bu makam için bkz. M. B. Çelik, 2004: 79.

⁴ Bekoviç'in seferi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Özkan, 2018: 93-111.

⁵ Bekoviç'in askerlerinden bazıları kaçıp kurtulmaya başarmış ve 1717'de Kazan şehrine ulaşarak Bekoviç'in seferinin sonuçları hakkında bilgiler vermişlerdir (M. Wanner, 2016: 29).

yol açacağını düşünüyordu. Dolayısıyla Rus kölelerin kurtarılması konusunda herhangi bir adım atılmamış, bu sorun da kamuoyuna duyurulmamıştı (A. B. Koçnev, 2017: 101). 1819'da Hive'ye gönderilen N. Murav'yev'in gezi raporu yayımlandıktan sonra (1822) kamuoyunun Özbek hanlıklarındaki Rus köleler hakkında haberi olmuştu. Rus hükümetinin kendi vatandaşlarını esaretten kurtarma konusunda yetersizliği ve isteksizliğinden halkın haberdar olması hükümete karşı memnuniyetsizliği arttırmakla beraber, dış dünyada da devletin otoritesini sarsacaktı. Bundan sonraki yıllardaki gönderilen Rus elçilik misyonlarının Rus kölelerin serbest bırakılmasıyla ilgili talepleri pek netice vermemişti. Bu da Rusya'nın Türkistan'da yayılma politikası için bir bahane olarak gündeme getirilmeye başladı. 1839-1840'ta Orenburg valisi General V. A. Perovskiy'nin Rus köleler sorununu bahane ederek Hive'ye düzenlediği askerî seferi başarısızlıkla sonuçlandı. Ancak bu başarısız askerî harekât beklenmedik şekilde istenen sonuçları da verdi. Herat'ta bulunan İngilizler Hive'ye giderek Allakulu Han'ın Rus köleleri serbest bırakmaya ikna edebildiler. Ağustos 1840'ta serbest bırakılan kadın erkek 416 Rus köle Orenburg'a getirildi. Onlar için Orenburg'da coşkulu bir şekilde karşılama töreni ve şükran ayini düzenlendi (İ. N. Zaharin (Yakunin), 1901: 103-104).

N. Murav'yev'in eserinin yayınlanmasından sonra Özbek Hanlıklarındaki Rus kölelerle ilgili Rusya basınında çokça makaleler çıkmaya başlamıştır. Bu faaliyetlerin gelişmesinde Türkistan hanlıklarını sistemli şekilde inceleyen ilk Rus bürokratlardan biri olan ve 1825-1844 yılları arasında Orenburg Sınır Komisyonu'nun başkanı olarak görev yapan G. F. Gens'in oldukça büyük katkısı vardı. G. F. Gens ve diğer Rus oryantalist yetkililerin Orenburg'daki faaliyetleri sonucunda, Özbek hanlıklarındaki köleliğe ilişkin zengin bir arşiv malzemesi oluşturulmuştu. Bunların içinde kölelikten kaçmayı başaran veya bir şekilde serbest kalan Rusya tebaası olan yüzlerce kişinin ifadeleri ve bölgeye gönderilen Rus elçilik heyetleri üyelerinin raporları önemli yer tutuyordu. Bu sırada Orenburg yönetiminde G. F. Gens ile de yakın arkadaşlık kuran ünlü Rus yazar V. İ. Dal' çalışıyordu. Dal', dönemin Rus süreli yayınlarında Rusya vatandaşı kölelerin anlatıları da dâhil olmak üzere, Türkistan hakkında bir dizi makaleler yayınlamıştır. Aslında Orenburg Sınır Komisyonu'nda toplanan materyalleri derleyerek kitap olarak yayınlamayı planlıyordu ancak bu planını gerçekleştirememiştir (G. P. Matviyevskaya, 2002: 163). Bununla birlikte Rus kaynaklarında Rus köleler için "köle" kelimesi neredeyse hiç kullanılmamaktadır. Genel olarak onlardan "esirler, esir tutulanlar" (невольник, пленник) şeklinde bahsedilmiştir (Artyom Yu. Peretyatko, 2023: 622-623). Hive'deki üç Rus kölenin Orenburg Valisi P. P. Suhtelen'e kendi elleriyle yazdıkları 1831-1833 tarihli mektuplarda da onlar kendilerini "esir" olarak konumlandırmışlar ve sadece Hristiyan oldukları için acı çektiklerini iddia etmişlerdir.

General Perovskiy'nin Hive'ye askerî harekâtının başarısız olması Rus hükümetine bölgedeki ülkeler hakkında eksiksiz ve sürekli bilgi akışının sağlanmasına ihtiyaç olduğunu gösterdi. Böylece serbest bırakılmış ya da bir şekilde kaçmayı başarmış Rus kölelerin bilgilerine başvuruluyordu. Genelde serbest kalmış Rus kölelerin ifadeleri alınırken Rus yetkililerin onların nasıl esir düştükleriyle ilgilendikleri, köle olarak kaldıkları dönem ise son derece kısa bir şekilde kaydedildiği görülmektedir. Örneğin, Vasiliy İl'in adlı Rus köle kiminle birlikte yakalandığını, onu esir alanların kimler ve kaç kişi olduklarını, Hive'ye hangi yollardan getirildiğini, kime nasıl satıldığını ayrıntılı olarak anlatmakla beraber üç yıllık kölelik dönemini "Beni satın alan Hivelinin evinde azat olana kadar yaşadım," diye bir cümleyle ifade etmiştir (Artyom Yu. Peretyatko, 2023: 625).

Rus kölelerden daha çok bölgenin siyasi, ekonomik, etnik, dinî ve diğer yönleriyle ilgili çeşitli bilgiler alınması önem arz etmekteydi. Özellikle bulunduğu ülkenin ordusunun durumu, oraya giden yollar, komşu devletlerle ilişkileri hakkında bilgilerin elde edilmesine çok önem verilmiştir. Çünkü incelenen bölge olası bir askerî harekât alanı olarak da değerlendiriliyordu. Onlar kölelikte kaldığı süreye ilişkin ilginç bir şeyler anlatıyorsa yetkililer iki-üç defa ifadesini alıyorlardı. Örneğin, 1837'de Rus yanlısı Kudaybergen Sandıbayev'in yardımıyla kaçmayı başaran Kozak Aleksey Makarov'un iki defa ifadesi alınmıştır. İlk ifadesinde diğerleri gibi nasıl esir düştüğünü ve tanıdığı başka kölelerin durumlarını anlatmıştır. Ruslara karşı savaşan Kaipgali Yesimov Sultan'ın faaliyetleri hakkında bildiklerini anlatması ise başka bir dosya olarak düzenlenmiştir (Artyom Yu. Peretyatko, 2023: 624-625).

Rus Köle Tihon Ryazanov'un Hive Anlatıları

T. Ryazanov hikâyesinin başında kendisinin 1819'da babası ve İdris adlı Kazak hizmetçisi ile Hazar Denizi'nde balıkçılık yaptığı sırada esir düştüğünü anlatır. Onların yakınlarında amcasının ve başka bir Astrahanlı Polorotov soyadlı birisinin kayıkları varmış. Bir gece yarısında Polorotov'un Kazak hizmetçileri Ryazanov'un kayığına gelerek onun hizmetçisiyle iş birliği yapmış, onlar Ryazanov'un ayak kolunu bağlayıp kıyıya götürmüşler. Burada ilk önce Kazakların Aday boyundan birisine satılmıştır. Sonrasında Hive'ye götürülerek *hocoş-merheme* satılmıştır. Ryazanov, *hocoş-merhem'e* birkaç ay hizmet ettikten sonra efendisi onu dönemin Hive hükümdarı Muhammed Rahim Han'a hediye etmiştir. Han da Rus köleyi o sırada 13 yaşında olan küçük oğlu Seyyid Mahmud Töre'nin hizmetine vermiş. Ryazanov, hanın en güvendiği Rus asıllı korumalarından olan F. Gruşin ile bir fırsatını bulup kaçana kadar şehzadeye aşağı yukarı 10 yıl hizmet etmiştir.⁶ Aşağıda T. Ryazanov'un Rus makamlarına verdiği ve daha sonra V. Dal' tarafından Rus basınında yayınlanan ifadesinin çevirisi verilmiştir (V. İ. Dal', 1839: 74-92).

"...Han maiyetiyle Kongrat'a ava gitti. Han'a hizmetinde olan F. Gruşin'in sarayda büyük nüfuzu vardı. Ondan büyük küçük, suçlu suçsuz herkes korkardı ve itaat ederdi. O atları hazırlamasını emretti, kendisi geceyin gizlice hanın yanından ayrıldı ve beni çağırdı; ahırdan hanın *argımak* (cins yüğrük at) atlarını da çaldı ve birlikte kaçtık. Yolda çok zorluklar çektik. Tekrar Kazakların eline düşecektik, Tanrı'nın lütfuyla Cengiz Ormanov Sultan'a ulaştık ve oradan sağ salım Orenburg'a gelebildik. Hive hanının sarayında 10 yıl kadar yaşadığım için Gruşin kadar her bilgiye sahibim.

Benim hizmetinde olduğum küçük şehzade Seyyid Muhammed Töre'nin annesi hanlıktaki en üst dinî makamdaki kişi olan *işanın* (imam) kızıydı.⁷ Bu kişi Hezaresp'te yaşıyordu. Han Muhammed Rahim diğer eşlerine göre bu hanımını daha çok seviyordu. Han vefat ettikten sonra Allakulu Han babasının mülkünü bölüştürdü. Seyyid Muhammed'in üleşine 8.000 *tilla* düştü. Ancak Allakulu Han yaşlı hanımın bazen handan para çaldığı konusunda iftira attı. Han, hanımın hizmetçisi ve aynı zamanda Şehzade Seyyid'in bakıcısı olan Kalmuk asıllı köle kadını da bundan dolayı öldürttü. Muhammed Rahim Han öldükten sonra hizmetçi köle kadın saraydan kovulmuş ve sahipleri tarafından geçici terk edilmiş bomboş bir evde yaşıyordu. Geceyin Allakulu Han'ın adamları eve gelerek merhum hanın eşinin ona para gönderip göndermediğini öğrenmek için hizmetçi kadına işkence ettiler. Derisini yüzüp, kesmelerine rağmen hizmetçi kadın hanımına karşı kullanılacak hiçbir şey anlatmadan can verdi. Kadının kocası Buhara'ya kaçmıştı. O, İmamberdi adında İranlı bir esirdi. Allakulu Han iki defa Buhara hanı Batur Han'a İmamberdi'yi teslim etmesi için adam gönderdi. Büyük ihtimal o oradan da kaçmayı başarmıştı, çünkü artık onun kendi ülkesine İran'da olduğu biliniyor.

Bir gün Seyyid Muhammed benim aracılığım ile kendi topraklarındaki yöneticisine koyunlar satın alması için 100 *tilla* göndermişti. Ancak han bunu öğrenince bu paraya da şehzadenin tüccarlara vermeyi planladığı 100 *tillaya* da el koydu. Muhammed Seyyid'in mirasına düşen 8.000 *tilla* dolaşıma sokularak çoğaltılması için *kuşbeği*'ye verildi. Dediklerine göre şimdi bu para 10.000 *tilla* olmuş ve şehzadeye büyüdüğü zaman teslim edilecek. Belki de hiçbir zaman verilmeyecek.

Seyyid Muhammed'in annesinin belki dürüst yoldan kazandığı parası da vardı. Çünkü yaşlı han her ava çıktığında ona harcaması için bazen 10 bazen 20 *tilla* para bırakırdı. O da biriktiriyordu. Oğlu Seyyid'e yukarıda bahsettiğim 100 *tillayı* o vermişti. Aslında hanın paraları da rahatça alabilirdi. Çünkü han onun yanındayken vefat etti. Dolayısıyla hanın odasına veya dükkânına ulaşması zor

⁶ Birlikte kaçtığı F. Gruşin kendi ifadesinde 1829'de kaçtığını bildirmiştir. O da 1819'da kaçırılmıştı. Cüsseli ve güçlü olduğu için Hive'deki onun lakabı Pehlivan Kul idi (V. Dal', "Rasskaz Hivinskogo Plennika", 1838: 81-86).

⁷ Gruşin, Muhammed Rahim Han'ın 10 kadar eşi olduğunu bildirmiştir. En büyük eşi kuzeniydi ve İltüzer Han'ın kızıydı (V. İ. Dal', "Rasskaz Hivinskogo Plennika", 1838: 81-86).

değildi. Burada dükkân dememin sebebi hanın sarayı dört tarafından dükkânlarla çevrilmiş kervansaray gibi inşa edilmişti. Bizdeki alışveriş merkezinden farkı dükkânlar dışarı değil içeriye bakıyordu. Herkes kendi odasında yaşıyor, burada ocakta ateş yakıyorlar, kilimler, sandıklar her şey bulunur.

Yaşlı hanım belli ki çok zengindi. O, büyük mutfakta çalışan Anna Vasilyevna'dan gelen pilavları hizmetçi kadınlarına dağıtıyordu. Kendisi ve çocukları için yemeği ise kendi odasında pişiriyordu. Diğer hanımlar böyle imkânlara sahip değiller ve zar zor geçiniyorlardı. Bazıları gelir elde etmek için ipek şallar dokuyarak pazara gönderiyorlardı.

Han için yemek özel bir mutfakta pişiriliyor. Han'ın aşçısı İranlı kadın köle idi. Hanın eşlerine büyük mutfaktaki kazanda yapılan yemek gönderiliyor. Bu yemeği ise Rus kadın köle hazırlıyor. O bile bazen hanın sofrasından bir şey kalacağını umut ederek kendi payına düşeni pazara satmaya gönderiyordu ki bu konuda İranlı kadın köle ile savaş halindeydi.

Hive'de at yarışları sadece hanın veya nüfuzlu kişilerin oğullarının sünnet düğünlerinde organize ediliyor. Hive'den 50 *verst*⁸ uzaklıkta İran tarafında Sağca Kuyuları vardır. Yarış atları oradan şehre kadar gönderiliyor. Yorulmuş atları tıpkı Kazaklardan olduğu gibi yarı yolda sahipleri karşılayıp sürükleyip getiriyorlar. Bazı *argıma*klar geyikleri bile yakalıyorlar. Bundan bir tane 14 yaşında beyaz *argıma* benim efendim Seyyid Muhammed'de de vardı. Gerektiğinde atları sorgum yerine cıgın? ile besliyorlar. Bu tahıl türü kenevire benzer, ancak biraz uzun, tohumu küçük. Atlar çok istemeyerek yiyor bunu, üç-dört *pud*⁹ bir *tengeye*¹⁰ satılır.

Orenburg'dan gittiği bilinen Kazak hanı Şergazi Aşuakov,¹¹ Kongrat'tan bir günlük mesafede yaşıyor. Bir ara onun atlarını Kazaklar çalmışlar, Hive hanından yardım istemiş, ancak alamamıştı. Onunla Hive'ye kaçıp geldiği zaman yüz yüze görüşmüştüm. Sonrasında Rusya'dan gittiğine pişman oldu. Ona az para gönderiliyordu. Bir ay Hive'de yaşadıkdan sonra kızını Allakulu Han'a verdi. Han bu sırada İran'a savaşa gitmişti, gelini alması için adam gönderdi. Gelini han seferden döndüğü zaman hanı karşılaması için Taşavuz'a getirdiler. Şimdilerde ise han onu neredeyse terk etti, başka görüşmediği eşleriyle aynı şekilde kapalı kapılar ardında tutuyor, hiçbir yere çıkartmıyor. Eski Muhammed Rahim Han eşlerinden üçünü evlendirmiş, birisini evine göndermişti.

Hanın kızları akrabaları ile evlendiriliyorlar. Hanların kendileri ise soyuna bakılmaksızın güzel ve başlık parası az olan kimselerle evleniyor. Hanlar gezmeye çıktığında her konakladığı yerde şeker, Buhara tatlıları, haşlanmış et, ekme vs. yiyecekler ikram ediliyor. Han kendisinin saraylarından birinde konaklarsa ki ülkede bunlardan çok var, yöneticisi üç baş şeker getiriyor. Birisini parçalara bölerek konağın önünde hanın gelmesini bekleyip oturan bölgenin aksakalları ve ileri gelenlerine dağıtır. Onlara biraz et ve diğer yiyeceklerden de veriliyor, kalanlarını han kendisiyle birlikte götürüyor. Bir gün Ürgenç'te han iki araba şeker hediye topladı. Hive'deki kendi evinden çıktığı zaman hiçbir şey dağıtmaz, sadece ileri gelenlere pilav ikram eder. Eğer ikram getirecek kimsenin olmadığı yerde konaklamak zorunda kalırsa o zaman aksakallara da bir şey verilmiyor. Han kendi stoğundan hiçbir şey vermez. Uzaktaki yabancı ülkelerden gelenler hana bazen ilginç güzel hediyeler getiriyorlar. Rusya'dan gelen Başkurt şahinleri ve doğanları çok değerli sayılıyor. Bunların karşılığında kaftanlar hediye eder. Başkalarına hiçbir şey vermez.

Hiveliler birbirilerine misafirlğe gitmezler. Evlenme düğünü evde yapılır ve yakın akrabalar davet edilir. *Toy* (sünnet düğünü) için ise zenginler sokaklarda herkesi çağırıp pilav ikram ederler. Bu davete

⁸ Eski Rus uzunluk ölçü birimidir. Bir *verst* yaklaşık 1,06 km.'dir.

⁹ Eski Rus ağırlık ölçüsü birimidir. Bir *pud*, yaklaşık 16,38 kg.'dir.

¹⁰ Özbek hanlıklarında kullanılan gümüş para.

¹¹ Kazakların Küçük Cüz hanı Ebülhayır Han'ın torunu, Aşuvak Han'ın ikinci oğludur.

zengin, fakir, köle herkes gidebilir. Eski Muhammed Rahim Han döneminde *kuşbeği*'nin pek nüfuzu yoktu. Şimdiki Allakulu Han döneminde ise *kuşbeği* nüfuzlu ve güçlü durumdadır.

Hive Hanlığı'nda kanallar yılda bir defa temizleniyorlar. Hangi köylerden kaç adam geleceğini hanın kendisi belirliyor. Hanın listesi köylere gönderiliyor. F. Gruşin'in de bu talimatı köylere duyurmak için gitmişliği vardı. Gelen kişi aksakala mektubu veriyor. O ise halkı topluyor ve onları gelen temsilciye teslim ediyor. Bununla birlikte işçilerin başındaki her bir görevli için bir *tenge* verir. Eğer *kuşbeği* kendisi işleri kontrol etmek için gelmek isterse ikinci defa *tenge* toplanıyor. İş zamanında çavuşlar işçileri döver, para talep ederler, rüşvet verenleri evlerine gönderirler, yani istediği gibi istismar ederler.¹² Bunun gibi devlet işlerinde ölene kadar döverlerse de soranı da arayanı da olmaz. Kölesi olan kimse kendi yerine onları gönderir. Olmayanlar kendileri gelmek zorundalar.

Türkmenler hanlığın sınır eyaletlerinde ayrı yaşıyorlar ve büyük kanallardan kendi topraklarına istedikleri gibi küçük arıklar kazarlar. Kanal temizleme çalışmalarına katılmazlar. Kanal temizleme işi beş günden fazla sürmez. İş bölümüne göre her haneden bir kişi gider. Toprağı olmayan, ekin ekmeyenler işçi de göndermezler. Kışın nehirden gelen kanallar kapatılıyor. Su arıklar aracılığıyla Vey Gölü'ne akıyor. Burasının suyu biraz tuzludur. Kuyularda ise su tatlıdır. Göller ve ırmaklarda su çamurludur, ancak dinlenince dibine çöküyor. Hive'de büyük baş hayvan azdır. Onları göllerde kamışların, çölde de bozkır otları arasında gönderiyorlar. Evde yağı sıkılmış bitki atıklarıyla besliyorlar. Süt ise suyla karıştırılıp satılıyor. Yazın 40 *kopek* (kuruş), kışın bir *ruble*dir.¹³

Hive'de kadınlar yakasız ve kemersiz kaftanlar giyerler. *İşik* denilen ayakkabıları deriden veya çuhadan yapılıyor ve deriyle süslenirler. Hanın eşleri Buhara *içikleri* giyerler. Başlarına başörtüsü takarlar, üzerinden tekrar bir başörtüsü giyerler. Muhammed Seyyid Töre'nin annesinin 20 altın ödenen pahalı bir İran şalı vardı. Bayramlarda Hiveli kadınlar Türkmen kadınları gibi süslü bir taç benzeri başlık giyerler. Hanın eşlerinin bunun gibi başlıkları 30 *çervonets*'tir.¹⁴ Bunlardan daha pahalı giysileri tüm ülkede görmedim.

Hive'de kısa bacaklı tavuklar var. Onların yumurtaları diğer yumurtalardan daha serttir. Nevruz Bayramı'nda Hiveliler bizim gibi yumurtaları boyayıp tokuşturuyorlar. Sıradan bir tavuk 25 *kopek*, 100 yumurta bir *ruble*'dir. Kısa bacaklı tavuk ise 5 *ruble*, yumurtası 40 *kopek*'tir. Hindi Rusya'dan getirilmiş ve sadece hanın bahçesinde var. Yakınlarda Rusya'dan hana bir çift Gine tavuğu getirmişler. Ülkede tavus kuşu çok vardır. Irmaklarda kamışların arasına yabani sülün çoktur. Bir *tengeye* 3-4 tane satılıyor. Amurderya'dan çeşitli balık türleri avlanıyor. Mersin balığının bir *puduna* 4 *tenge* veriliyor. Kongrat'ta Karakalpaklar balıkçılık ile uğraşıyorlar. Tuzu da Karakalpaklar getiriyorlar. Pitnek ötesinden getiriyorlar ve bir *tengeye* 2-3 pud tuz alınabilir.

Özbekler, Türkmenler, Karakalpaklar ve Kazaklara kız vermiyorlar. Ancak Hive'de zenginlik en önemli şey olduğu için Özbekler bazen kızlarını Sartalara veriyorlar.

Buhara'dan Hive'ye bir Hintli gelmişti. Seyyah ve hekimmiş. O Muhammed Rahim Han'ı bir yıl boyunca tedavi etti, böylece 1.000 altın kadar para kazandı. Hanın vefatından bir buçuk ay sonra Allakulu Han babasını öldürdüğünü bahane ederek hekimin yakalanıp, işkence edilerek parasının alınmasını ve sonra öldürülmesini emretti. Adamın uzun saçları vardı ve sarık gibi başının üzerine dolayıp bağlıyordu. Hekimin saçlarını yoldular, dişlerini söktüler, kızgın demirle etlerini kopardılar. O, tüm hazinesinin nerede olduğu söyledi, yine de acı çekerek öldü. Ölümünden sonra da ayakkabılarının

¹² F. Gruşin de kendi anlatısında hanın talimatıyla kanal temizliği işlerini denetlemek için birkaç defa gittiğini, işçilerinin ona sırf dövmemesi için günlük 3 *tenge* ödediklerini anlatır (V. Dal', "Rasskaz Hivinskogo Plennika", 1838: 81-86).

¹³ Rus paralarındır.

¹⁴ Eskiden Rusların yabancı ve yerli altın paralara verdiği isimdir.

içinde hiç bahsetmediği değerli taşlar bulundu. Bunun hepsi hanın sağ kolu *kuşbeğinin* gözü önünde yapıldı. Bu Hintliye işkence eden Rus asıllı Andrey İvanov idi; kendisi hanın eski celladı idi, tutukluları kaçırınca işten çıkarılmıştı.

Köle İranlılar hanın üç koyununu çalmışlardı. Bunun için dört Rus yakalandı. Onları işkence etme işi de bu Andrey'e verilmişti. Cellat, yakalananlara çeşitli işkenceler yaptı, derilerini yaktı, tuzlu su içirdi, suda boğdu, ancak Ruslar itiraf etmediler. Sonunda onlar idama mahkûm edildiler. Ancak birisini hanın yöneticisi kendisine aldı, diğerlerini ise asmak için şehrin kapısında götürdüler. Burada onları Türkmenler satın aldı, ancak birisi öldü, kış ayı olduğu diğerleri ayaklarını dondurdu ve sakat kaldı.

Hive'de Rus kölelerin sayısı 1.000'den biraz fazladır. Hanın kendisinde 80 kadar Rus köle vardı. Han kölelere ayda 3 *pud* tahıl ve yılda 2 altın para olarak veriyordu. Bunun dışında yakacak ve giyecek için hiçbir şey verilmiyordu. Diğerleri hatta zengin olanları bile günlük 2-3 tandır ekmek dışında hiçbir şey vermezler, giyecek olarak da çok az veriliyordu. Hanın yöneticileri daha çok İranlı kölelerden idi ki kendi soydaşlarına da bize de zalim davranıyorlardı. Onlar tahılı bile toprakla karıştırıp veriyorlar, dövüp sövüyorlar, kölelerin elinde ne varsa el koyuyorlardı. Hive'de değirmenler develerle çalışıyorlar.

Onlarda paranın nasıl darp edildiğine şahit oldum. Bu hanın sarayında yapılıyor. Bir ocakta bakır sikkeler dövülüyor, diğerlerinde gümüş ve altın sikkeler. Önce çubuklar şeklinde dökerler, sonra örsün üzerinde elle düzleştirip daire şekli veriyorlar. Bir örs üzerinde rastgele bir çekişle düzleştirip göz kararı kesiyorlar. Doğru çıkmadığında tekrar kızdırmak zorunda kalıyorlar. Örs üzerine yerleştirilmiş damga üzerine koyarak çekişle dövüyorlar. Paraları orada su ve talaş ile yıkayıp temizliyorlar. Darphaneden çalışanlar Taciklerdir; damga *kuşbeği*'nde bulunuyor ve o işin başından hiç ayrılmıyor.

Türkmenler ve Karakalpaklar Hivelileri sevmiyorlar, mecburen itaat ediyorlar. 1827'de Karakalpaklardan Aydos Biy hana karşı ayaklandı. Han ona karşı Alim Beğ'i gönderdi. Karakalpaklar yenildi, birçoğu katledildi. Aydos Biy ele geçirildi. Alim Beğ hanın emriyle onu öldürdü. Onun büyük oğlu Kongrat civarında öldürüldü, üç küçük oğlu da Hive'ye getirildi ve kamuya açık alanda idam edildiler.

Hive'de 20 kadar top var, hepsi de bakırdan yapılmıştır. Onlar farklı zamanlarda Hive'de dökülmüş ve hepsi de kötüdür. Onlar kötü bir top arabasının üzerinde duruyorlar. Han'da 500 kadar *şamhal*, yani tüfek var. Onlar hanın sarayında ustahânedede ve baruthânedede muhafaza ediliyorlar. Barut ise, 20 *pud* ya var ya yok ve bodrumda ocağın yakınında muhafaza ediliyor. Bu bakır toplar dışında 3 adet küçük çelik top var. Seferlere sadece 5 adet bakır top götürülür. Barut, şehir dışında yapılıyor ve hasır leğenler içinde rastgele bodruma yerleştiriliyor. Bu da barutun nemlenmesi ve topaklanmasına neden oluyor.

Özbekler ve Sartların yaşam tarzı aynıdır ve dışarıdan ayırt edilemiyor. Her ikisinde de beyaz tenliler ve sarışınlar var. Akraba olarak da karışmışlar. Özbekler daha asil sayılıyor. İranlı kölelerden Özbeklerin dinine geçen ve azat edilenlerden birinci ve ikinci nesilleri kendilerine Sart diyorlar, üçüncü ve dördüncü nesil artık kendilerine Özbek diyorlar. Şehirde değil, köylerde ve denize daha yakın yaşayan Özbekler ise, kendilerine Arallar diyorlar. Sartlar daha çok ticaretle, Özbekler çiftçilikle uğraşıyorlar.

Hive'de parayla kumar oynanması yasaktır. Ancak satranç da oyun kartı da oynuyorlar ki bunlar Rusya'dan getiriliyor ki oyun kartının bir destesi bir rubleye satılıyor. Hive'ye Murav'yev'in geldiğini iyi hatırlıyorlar. Hepsi onun sağ salim salıverildiği için kızgındılar. Ancak onun esir alınıp işçi olarak çalıştırıldığına dair söylentiler de vardı. Türkmenler, onun cimri olmadığı için övüyorlardı.

Hanın ordusunda iki *kernay* vardır. Onlardan birisi Beştepe'de¹⁵ de vardı. Kervana ilk saldırıda Türkmenler ve Hiveliler az kalsın kendi aralarında savaşacaklardı.

Allakulu Han'ın imrahoru Rus'tur. Saratov eyaletinin Kuznetsk şehrinden Dmitriy İvanov diye birisidir, şimdiki adı Allahverdi'dir. 35 yaşlarında Yembi'de balıçılık yaparken esir alınmış. Şimdilerde 65 yaşında ve İranlı bir kadınla evlidir. Oğlu Tanrıverdi Müslümandır, ancak bir ara İran'a kaçtı ve Rusya'ya gitmek istiyor. Hanın aşçısı Anna Vasilyevna Kostina'nın kocası Foma Gavriloviç Bakanov, Muhammed Rahim Han'ın vefatından sonra azat edildi. O da 20 yıl önce Yembi'de balıçılık yaparken esir alınmış, şimdilerde 50 yaşında. Ben de Hive'de eşim Varvara İgnatyevna Çerdyntseva'yı bıraktım. Eşim 1824'te Tanal Kalesi civarında Kazaklar tarafından esir alınmış."

Tihon Ryazanov Rusya'ya kaçtıktan sonra 1833'e kadar Astrahan'da yaşamıştır. Sonrasında belirsiz bir sebeple Hive'ye tekrar kaçmış ve yanında da 4 kişiyi götürmüştür. Onlardan ancak ikisi Hive'ye gidebildi. Allakulu Han, Ryazanov'u iyi karşılayıp hiçbir ceza vermediyse de kendi yanına hizmete de almadı, at arabaları yapımı işine vermiştir. Bundan sonraki hayatı hakkında bilgi yoktur.

Sonuç

Rus kölelerin hükümet yetkililerine kölelik süreci hakkında anlattıkları bölgenin siyasi, ekonomik, etnik, dini ve diğer yönleriyle ilgili çeşitli bilgiler içeriyordu. Özellikle ordunun durumu, yollar, komşu devletlerle ilişkileri hakkında bilgilerin elde edilmesine çok önem verilmiştir. Çünkü Rus hükümet yetkilileri Özbek hanlıkları coğrafyasını olası bir askerî harekât alanı olarak da değerlendiriyorlardı. Dolayısıyla bu ülkelerin ordu birliklerinin yapısı, sayısı ve düzeni, kalelerin savunma durumu ve yeni istihkâm çalışmaları, askerî teçhizat, silah türleri, ordunun manevra kabiliyeti, askerlerin disiplini, saray yetkilileri ve hanedan üyeleri hakkında bilgi alınmasına özen gösterilmekteydi.

T. Ryazanov da Hive hanı Muhammed Rahim Han'ın, onun vefatından sonra Allakulu Han'ın sarayında uzun süre hizmet etmiş birisi olarak Rus makamları için önemli bilgiler verebilecek birisiydi. Nitekim kendi anlatısında saraydaki entrikalardan, Hive Hanlığı'ndaki çeşitli milletlerin ilişkileri, ülkenin ekonomik ve toplumsal durumu, Hive ordusu vs. hakkında kayda değer bilgiler vermiştir. Onun anlatısının da Rus hükümet yetkilileri için diğer kölelerin verdiği bilgiler gibi değerlendirildiği muhakkaktır.

Kaynakça

- Çelik, M. B. (2004). *Firdevsü'l-İkbal'a Göre Hive Hanlığı Tarihi ve Devlet Teşkilatı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dal', V. İ. (1838). "Rasskaz Hivinskogo Plennika Fyodora Gruşina", *Litetaturnyye Pribavleniya k Russkomu Invalidu*, no. 5, St.-Peterburg, s. 81-86.
- Dal', V. İ. (1838). "Rasskaz Nevol'nika Hivinskogo Urojentsa Andreyta Nikitina", *Al'manah na 1838 God*, St.-Peterburg, s. 188-211.
- Dal', V. İ. (1839). "Rasskaz Vyşedşego iz Hivinskogo Plena Astaranskogo Meşčanina Tihona İvanoviça Ryazanova", *Utrennyaya Zarya*, s. 74-92.
- Gladuşev, D., Ya. V. Hanykov, V. (1851). *Poyezdka iz Orska v Hivu i Obratno, Soversşennaya v 1740-1741 Godah Gladuşevym i Muravinom*, Tipografiya MVD, St.-Peterburg.
- Horoşkin, A. P. (1876). *Sbornik Statey, Kasayuşçihsy do Turkestanskogo Kraya*, St.-Peterburg.

¹⁵ Burada Hiveliler 1824'te Rus kervanına saldırmıştı.

- Jenkinson, Anthony. (1886). *Early Voyages and Travels to Russia and Persia : with some Account of the First Intercourse of the English with Russia and Central Asia by way of the Caspian Sea*, Ed. by E. Delmar Morgan and C. H. Coote, vol. I, Printed for the Hakluyt Society, London.
- Karakulak, Mesut. (2020). *Türkistan'da Efendiler ve Köleler*, Kronik Yayınları, İstanbul.
- Koçnev, A. B. (2017). "Rossiyskiye Poddannyye v Hivinskom Plenu v Kontse XVIII-Naçale XIX v.: Puti Reşeniya Problemy i Posledstviya ", *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, no. 423, s. 100-104.
- Matviyevskaya, G. P. (2002). *Vladimir İvanoviç Dal' 1801-1872*, Nauka, Moskva.
- Miller, G. F. (1760). "İzvestiye o Pesoşnom Zolote v Buharii, o Çinennyh dlya Onogo Otpravleniyah i o Stroyenii Krepostey po Reke İrtyşe", *Yejemesyaçnyye Soçineniya k Pol'ze i Uveseleniyu Slujaşçıye, Genvar' 1760 Goda*, İmperatorskaya AN, St.-Peterburg.
- Murav'yev, N. (1822). *Puteşestviye v Turkmeniyu i Hivu v 1819 i 1820 Godah Gvardeyskogo General'nogo Ştaba Kapitana Nikolaya Murav'yeva Poslannogo v Sii Strany dlya Peregovorov*, I, Tip. Avgusta Semena, Moskva.
- Özkan, Murat. (2018). "Bekoviç Gibi Kaybetmek: Aleksandr Bekoviç-Çerkasskiy'in 1717 Hive Seferi", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt 5, sayı 1, s. 93-111.
- Peretyatko, Artyom Yu. (2023). "Captives, Slaves, Freeman: Some Aspects of the 19th century Central Asia Former Russian Slaves' Testimonies as a Historical Source", *Bylye Gody*, 18/2, s. 619-632.
- Schuyler, E. (1876). *Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja*, vol. II, Scribner, Armstrong & Co, New Work.
- Shakespear R. (1842). "A Personal Narrative of a Hourney from Heraut to Ourenbourg, on the Caspian, 1840", *Blackwoods Edinburgh Magazine*, no. CCCXX. June, vol. LI, pp. 691-714.
- Veselovskiy, N. İ. (1881). "Russkiye Nevol'niki v Sredneaziatskih Hanstvah" *Materialy Dlya Opisaniya Hivinskogo Pohoda 1873 g.*, vyp. 7, St.-Peterburg.
- Wanner, Michal. (2016). "Alexander Bekovich Cherkassky's Campaing to Central Asia and India 1714-1717", *ÖT KONTINENS*, az Új-és Jelenkori Egyetemes Történeti Tanszék tudományos közleményei, 2014/1.ELTE, BUDAPEST, 2016.
- Yakovlev, P. (1822). "Russkiy Kapral-Topçubaşı u Buharskogo Hana" *Oteçestvennyye Zapiski*, t. XI, St.-Peterburg, s. 366-369.
- Yudin, P. L. (1896). "Graf V. A. Perovskiy v Orenburgskom Kraye", *Russkaya Starina*, t. LXXXVI, s. 409-429, 521-551.
- Zaharin (Yakunin), İ. N. (1901). *Graf V. A. Perovskiy i Yego Zimniy Pohod v Hivu*, Tip. P. P. Soykina, St.-Peterburg.

TURKIC WORLD INTEGRATION: THE ORGANIZATION OF TURKIC STATES AND BEYOND

Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ

Rector of Çankırı Karatekin University

Assoc. Prof. Dr. Erman AKILLI

Ankara Hacı Bayram Veli University

Abstract

The concept of the Turkic World has undergone a profound transformation in the post-1990s era, marked by the dissolution of the Soviet Union. This has given rise to a vision that spans multiple states, regions, and a diverse population of around 300 million people. The Turkic World's rich historical legacy has left lasting imprints in various facets of life, but its full potential in the contemporary era remains largely untapped. As we commemorate the Republic of Turkey's centennial, the need for greater integration and cooperation among Turkish states has become increasingly evident. The establishment of the Organization of Turkish States stands as a significant step toward realizing this vision, emphasizing shared values and principles. In this context, this paper explores the opportunities and challenges associated with harnessing the potential of the Turkic World in various domains, from culture and economics to science and education.

Keywords: Turkic World, Türkiye, Turkestan Region, The Organization of Turkic States.

Introduction

The Turkic World, as an ideal, represents a goal deeply rooted in the history of the Turks' emergence on the world stage. The post-1990s era has witnessed an acceleration in its institutionalization. The Cold War era's bipolar structure significantly influenced global politics, affecting international relationships and communications. The dissolution of the Soviet Union in 1991 marked a pivotal moment, initiating a transformative period within the international system. In this context, the Turkic World ideal has progressively strengthened, akin to a Phoenix rising from its ashes. Today, the Organization of Turkish States embodies this vision, symbolizing the culmination of decades of effort, sacrifice, and commitment to the Turkic World (Akıllı, 2023).

The contemporary Turkic World encompasses multiple states and regions, collectively representing a population of approximately 300 million across a vast geography (Güzel, 2013). This definition includes independent states such as Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Turkey, Turkmenistan, and the Turkish Republic of Northern Cyprus. Additionally, Turkish populations reside in various autonomous republics globally, extending from Crimea to East Turkestan and from the Tatarstan Autonomous Republic to the Gagauz Autonomous Region in Moldova. Turkish communities are also present in countries beyond these republics, including Iran, Iraq, Syria, Kosovo, Montenegro, and various European nations.

Historically, the Turkic world has exerted influence across a diverse geographical spectrum, from Central Asia's steppes to the Balkans and the Arabian Peninsula. This influence has left indelible marks in areas such as language, culture, art, religion, and politics. Nevertheless, the full potential of this shared heritage in the contemporary era remains to be fully leveraged. The Republic of Turkey, commemorating its centennial, faces a heightened role in fostering the Turkic World's integration in the next century.

From Turkic Council to The Organization of Turkish States

The Organization of Turkish States, originating from the Turkic Council established in 2009, stands as a significant development in realizing İsmail Gaspiralı's vision for the Turkic World. Embodying Gaspiralı's principle of "unity in language, work, and thought," the Council has made notable contributions to the institutionalization of the Turkic World. The evolution of the Council into the Organization of Turkish States, particularly under President Recep Tayyip Erdoğan's leadership, has been instrumental in establishing a foundation for institutionalization based on shared values (Akıllı, 2023). The Turkic Council underwent a name change to become the "Organization of Turkic States" (OTS) during the 8th Summit Meeting convened in Istanbul in 2021. Presently, OTS comprises members including Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkey, and Uzbekistan, with Hungary, Turkmenistan, and the Turkish Republic of Northern Cyprus participating as observer members.

The Turkic World actively participates in global arenas such as science, art, economy, and politics. However, enhanced coordination and integration among Turkish countries are essential for more effective participation. Integrating research from disciplines like linguistics, literature, archaeology, and anthropology can further illuminate the common heritage of the Turkic World. Future efforts necessitate a commitment to transmitting the Turkic World's shared values, history, and culture to subsequent generations. This endeavor is vital for preserving historical heritage and strategic future planning. Projects promoting economic, cultural, and political cooperation among Turkish countries are crucial to realizing this potential. Aligning scientific research, projects, and policies towards this end will enhance the Turkic World's role as a global actor (Akıllı, 2023).

Turkish states are cognizant of their rich cultural and historical legacy, seeking effective methods to capitalize on this heritage. This legacy has the potential to augment tourism and attract global attention through collaborative festivals, exhibitions, and events. Such initiatives can stimulate the tourism industry and contribute to economic growth. Economic cooperation emerges as a key strategy in fortifying economic ties among Turkish states, facilitating increased trade and investment, and fostering economic expansion. Additionally, the effective management and shared utilization of energy resources by energy-rich Turkish states can reduce dependency and promote sustainability in the energy sector. Collaboration in education and science, exemplified by the Union of Turkish Universities (TÜRKÜNİB), is imperative for supporting scientific research and promoting student exchanges. This collaboration will enhance knowledge dissemination and optimize the potential in science and education. Political cooperation, stemming from this unity, is anticipated to fortify the collective voice of Turkish states on the international stage, based on shared history and cultural values. Collaboration across various domains among Turkish states is pivotal for harnessing the Turkic World's potential and forging a stronger union. This cooperation will enable the preservation of cultural heritage, accelerate economic development, manage energy resources sustainably, achieve scientific and educational advancements, and enhance regional security. In conclusion, the common heritage of the Turkic World transcends historical significance, presenting substantial potential for the future. Acknowledging this potential necessitates focused scientific endeavors and increased collaboration in related fields (Akıllı, 2023).

Astana Summit, 2023

The meeting of the Council of Heads of State of the Turkic States Organization, held on November 3, 2023, in the capital of Kazakhstan, Astana, has garnered significant attention for its exploration of the regional and global role and impact of the Turkic world under the theme of the "Turktime." Hosted by President Kassym-Jomart Tokayev of Kazakhstan, the summit saw the participation of distinguished leaders, including our own President Recep Tayyip Erdoğan, as well as the Presidents of the Republic of Azerbaijan, Mr. İlham Aliyev; the Republic of Kyrgyzstan, Mr. Sadır Caparov; the Republic of Uzbekistan, Mr. Shavkat Mirziyoyev; the Chairman of the National Council of Turkmenistan, Mr.

Gurbanguly Berdimuhamedov; and the Prime Minister of Hungary, Mr. Viktor Orbán. Additionally, Mr. Kubanychbek Omuraliyev, the Secretary-General of the Turkic States Organization, was also in attendance. As motto of the summit was “Turktime”, President Tokayev explained this very abbreviation reflects eight priorities that will be given utmost attention: Traditions, Unification, Reforms, Knowledge, Trust, Investments, Mediation and Energy. In his main report at the summit, the Kazakh leader revealed the essence of each of these pillars (OTS Declaration).

The central agenda of the meeting focused on how the shared history, language, culture, and traditions of the Turkic world can be effectively represented in the modern global context. Leaders engaged in comprehensive discussions regarding regional cooperation and political and economic developments. These deliberations highlighted the capacity of Turkic states to collaborate and develop strategies for addressing regional and international issues collectively. Furthermore, regional security and stability were key agenda items. Participants emphasized the importance of cooperation and the development of common approaches in addressing these issues, recognizing that such collaboration strengthens the ability of Turkic states to act together in the face of regional and global challenges (Dailysabah).

The meeting in Astana stands as a historic milestone symbolizing the unity and strength of the Turkic world. It also serves as a strategic roadmap for the future. Importantly, it has showcased the potential for regional and global cooperation and integration within the Turkic world, offering a promising starting point for the region. Another noteworthy aspect of the summit was the emphasis placed on economic cooperation. Enhancing trade, improving transportation networks, encouraging investments, and advancing regional connectivity initiatives were considered critical for strengthening economic ties among the region’s countries. The successful “Qazqutkaru–2023” search and rescue competition and the awarding of the “High Order of the Turkic World” to President Shavkat Mirziyoyev of Uzbekistan serve as tangible examples of this collaboration (OTS Declaration).

In the context of regional and international relations, the summit expressed support for the normalization process between Azerbaijan and Armenia, grounded in principles of mutual sovereignty and territorial integrity. Concerns regarding the situation in Gaza and the Palestinian Territories also shaped the foreign policy agenda of the summit.

Looking ahead, future plans include a meeting scheduled for 2024 in Kazakhstan and an agreement for 21st-century cooperation in Central Asia, both of which signal steps toward shaping the future of the region. In conclusion, this summit demonstrated a consensus on addressing global challenges such as counterterrorism, extremism, drug trafficking, and irregular migration. The emphasis on regular consultation and cooperation on security issues underscores the summit’s comprehensive and multidimensional approach. As the Turkic world addresses its challenges and opportunities, the importance of unity and solidarity on both regional and international fronts has been underscored once again.

Conclusion

In conclusion, the Turkic World is poised at a moment of great promise and potential. Its historical legacy, spanning across diverse regions and cultures, provides a strong foundation for collaboration and cooperation among Turkish states. The establishment of the Organization of Turkish States underscores the commitment to unity and shared values, paving the way for enhanced integration and influence on the global stage. As the Turkic World continues to actively engage in science, art, economy, and politics, the imperative is clear: a united front and deeper coordination among member states are essential to maximize their collective impact. Embracing interdisciplinary research and cultural exchange can further illuminate the common heritage of the Turkic World, fostering greater international understanding and appreciation.

The transmission of shared values, history, and culture to future generations is not only a matter of preserving heritage but also strategic planning for the future. Economic cooperation, sustainable energy resource management, collaboration in education and science, and political unity will fortify the Turkic World's role as a global actor. The potential of the Turkic World is vast, and its realization requires unwavering commitment, innovation, and cross-domain collaboration. By harnessing this potential, the Turkic World can continue to rise as a dynamic and influential global entity, leaving an enduring legacy for generations to come. As it embarks on this journey, the Turkic World stands at the threshold of an exciting and transformative era, ready to make a significant mark on the world stage.

References

- Erman AKILLI, *Türk Dünyası Gençlerinin Bütünleşmesinde Miras Diplomasisi ve Metaverse: TÜRKOVERSE*, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, Ankara, 2023, https://www.ayu.edu.tr/mypanel/_app/upload/yayin/dosya/c24cd76e1ce41366a4bbe8a49b02a028.pdf
- Hasan C. Güzel, “300 Milyonluk Türk Dünyası”, *Yeni Türkiye: Türk Dünyası Özel Sayısı*, C.IX, No:53, Temmuz-Ağustos 2013, pp.225-226.
- OTS 10th Summit Declaration: https://www.turkicstates.org/assets/pdf/temel_belgeler/tenth-summit-declaration-2023-21-en.pdf
- ‘Turk Time’: *Turkic states convene for major summit in Kazakhstan*, <https://www.dailysabah.com/politics/diplomacy/turk-time-turkic-states-convene-for-major-summit-in-kazakhstan>
- Türk Devletleri Teşkilatı Sekizinci Zirve Bildirisi*, <https://www.turkicstates.org/assets/pdf/haberler/8-zirve-deklarasyonu-2395-94.pdf>

BİR MÜNAZARA (SEYF Ü KALEM) İKİ ŞAİR: AHMEDÎ VE AHMED-İ RIDVAN

A Debate (The Sword and The Pen) and Two Poets: Ahmedî and Ahmed-i Ridvan

Hasan KAPLAN

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Hatay/ TÜRKİYE, h1982kaplan@hotmail.com

Özet

Klasik Türk edebiyatında aynı şiiir(ler)in tamamen veya küçük farklarla birden çok şair adına kaydedildiği örneklerle rastlanmaktadır. Bu konuda şuaara tezkirelerinde, divanlarda ve mesnevilerde şairlerin birbirlerine yönelik bazı suçlamaları da yer almaktadır. Bunların bir kısmı intihal olarak değerlendirilmeye uygun iken bir kısmı da şairlerin kopya niteliğine bürünen başarısız nazireleri olarak görülebilir. Aynı şiiirlerin farklı şairler adına kaydedilmesi musanniften, müstensihthen, mecmuanın mürettibinden, kötü niyetli bir kimseden (rakipler, diğer şairler, düşmanlar, haset ehli) veya araştırmacıdan da kaynaklanabilir.

Bu çalışmada *Ahmedî Divanı*'ndaki "Kasîdetün fi-bahsi's-seyf ve'l-kalem" başlıklı, 81 beyitlik münazara türündeki kaside ile, Ahmed-i Rıdvân *Divanı*'ndaki 46 beyitlik 55. kaside arasında dikkat çekici ortaklık ve benzerlikler üzerinde durulmuştur. Ahmed-i Rıdvân'ın muhtemel ölüm tarihi 1528-1538?'dir. Ahmedî'nin ölüm tarihi ise 1410?'dan sonradır. Ahmedî 14. yüzyıl, Ahmed-i Rıdvân 15. yüzyıl şairidir. Şairlerin farklı yüzyıllarda yaşadıkları dikkate alındığında kasideler arasındaki benzerlik daha ilginç bir hâl almaktadır. Bu noktada Ahmedî ve Ahmed-i Rıdvân'ın şiiirleri arasındaki benzerlik, "ahz ü sirkat"ın açık veya kapalı oluşları bakımından ayrıntılı bir şekilde incelenmiş; dış yapı (nazım şekli, nazım türü, vezin ve kafiye vb.), dil ve anlatım (ortak telmih, benzetme, iktibas, hayal, söz dizimi, kelime kadrosu) gibi başlıklarda değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonunda Ahmedî ile Ahmed-i Rıdvân'ın şiiirleri arasındaki benzerlik ve ortaklıkların bir müellif, mürettip, musannif hatası olmadığı ve divanların neşrini yapan araştırmacıardan kaynaklanmadığı; Ahmed-i Rıdvân'ın şiiirinin hiçbir surette nazire olarak değerlendirilemeyeceği ve şairin muhteva, dil ve anlatım bakımından neredeyse Ahmedî'yi kopya ederek intihalde bulunduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmedî, Ahmed-i Rıdvân, münazara, intihal (ahz u sirkat).

Abstract

In classical Turkish literature, examples can be found where the same poem(s) have been attributed to one or more poets, either entirely or with minor differences. Poets have made accusations against each other in this regard in their poetic biographies, in their collected works, and in their narrative poems. Some of these accusations can be considered as instances of plagiarism, while others may be seen as unsuccessful imitations that have taken on the appearance of copies. The attribution of the same poems to different poets can be attributed to the author himself, the compiler, the editor of the anthology, a malicious individual (rivals, other poets, enemies, envious individuals), or to a researcher.

In this study, the notable similarities and commonalities between the 81-line debate poem titled "Kasîdetün fi-bahsi's-seyf ve'l-kalem" in Ahmedî's Divan and the 46-line 55th poem in Ahmed-i Rıdvân's Divan were emphasized. Ahmed-i Rıdvân probably died between 1528 and 1538, while Ahmedî died after 1410. Ahmedî was a 14th-century poet, while Ahmed-i Rıdvân was a 15th-century poet. When considering that these poets lived in different centuries and were not contemporaries, the similarity becomes even more intriguing. The similarity between the poems of Ahmedî and Ahmed-i Rıdvân was examined in detail with regard to the presence or absence of "ahz u sirkat" (imitation and response); it was evaluated in terms of structural elements (verse form, poetic genre, meter, and rhyme scheme, etc.), language and expression (common allusions, metaphors, borrowings, imagery, syntax, vocabulary, etc.). At the end of the study, it was concluded that the similarity and commonalities between the poems of Ahmedî and Ahmed-i Rıdvân are not due to an error on the part of an author, compiler, or editor, and they do not stem from the researchers responsible for the publication of their

Divans. It was determined that Ahmed-i Rıdvân's poem cannot be considered as an imitation in any way and that the poet essentially plagiarized Ahmedî in terms of content, language, and expression.

Keywords: Ahmedî, Ahmed-i Rıdvân, debate, plagiarism (imitation and response).

Giriş

Bilim dünyasının etik ilkeleri söz konusu olduğunda akla ilk gelen kavramlardan biri olan intihal, en genel tanımıyla bir bilgiyi kaynağına işaret etmeden kendine ait gösterme, aşırma yahut çalma karşılığında kullanılmaktadır. Ancak intihal sadece bilimsel çalışmalarda karşımıza çıkmamaktadır. Güzel sanatların farklı dallarında da aşırma yahut çalmalar, intihal terimiyle karşılanmaktadır. Sanatın doğasında esin, etki, öykünme ve yineleme vardır. Hatta bunlar sanatçının yetişmesi için elzemdir. Klasik edebiyatta bunun meşru zemini naziredir. Şair, nazire söyleyerek bir yandan şiir sanatının inceliklerine vakıf olurken diğer yandan model aldığı şiiri aşmaya çalışarak iddialı bir girişimde bulunur. Böylece naziresiyle edebiyatın aktüelinde kendisini 'bilinir' ve 'tanınır' kılar. Elbette her nazire sonucu başarılı bir şiir ortaya çıkmamaktadır. Model almayı ve öykünmeyi kuru bir kopyacılığa dönüştüren, bir sanatsal metnin ortaya çıkması için gereken "ibda, icat" (yaratım) ve "sa'y"dan (çalışıp çabalama, gayret)¹ uzak kalıp işin kolaycılığına kaçarak başkasının sanatsal buluşunu, ortaya koyduğu ürünü kendine ait gösterme uğraşı içinde bulunan kimseler sanatın her döneminde olmuştur². Bunların bir kısmı bugün bilinirken bir kısmı ise hâlâ tespit edilmeyi beklemektedir.

Bugün her türden alma, aşırma veya çalma için kullandığımız intihale karşılık, şüara tezkirelerinde ve belagatte "ahz u sirkat" veya "ahz u serika" daha yaygın kullanılmıştır. Belagatte ahz u sirkat çoğu defa müstakil bir başlık altında incelenmiş, her alma bir çalma olarak görülmemiştir. Bu doğrultuda zengin bir literatür ile (ç)almanın yapıma şekillerini gösteren "nesh, igare, mesh, selh, ilmam, iktibas, tazmin, telmih, tercüme, tevarüd" gibi kavramlara yer verilmiştir³.

İntihal ve intihalle ilgili kavram dünyası, her ne kadar Arap edebiyatında görülen şiir hırsızlıkları üzerine inceleme yapanların türlü tasnifleriyle ortaya çıkmış olsa da Türk ve Fars edebiyatlarında da bu terminoloji büyük oranda kabul görmüş; bu kavramlar intihal, belagat ve tenkide dair eserlerde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu başlıklar altında sirkatin çeşitleri, yapıma şekilleri ve bunların değerlendirilişi gibi hususlar üzerinde duran yazarlar, sirkatin yanı sıra iktibas, telmih, irsal-i mesel, tazmin gibi başlıkları da ele almışlardır. Bu sanatların ortak yönü müşterek veya

¹ Şüara tezkirelerinde bir şairin veya şiirin ayırt edici yönü için "hayâl-i hâs", "ma'nî-i hâs" tabirleri kullanılmış; şiirde söylenmemiş ve duyulmamış söylemenin (icâd-ı ma'ninin) önemi vurgulanmıştır. Klasik şiir geleneğinde şairden beklenen "mübdî" ve "muhteri" olmasıdır. Bu konuda Latîfî'nin ve Riyâzî'nin şüara tezkirelerindeki değerlendirmeleri için bk. Canım, 2000: 100-102; Açıköz, 2017: 23.

² Edebiyatıta intihale dair iki önemli çalışma dikkati çekmektedir. İlkinde Hayri K. Yetik (2005), Türk ve dünya edebiyatlarında örnekler eşliğinde intihali ele almış; esinlenmeden etkilenmeye, öykünmeden alma ve aşırma farklı yönlerden ayrıntılı bir değerlendirmede bulunmuştur. Hasan Kaplan (2017a) da klasik Türk edebiyatı sahasında intihali çok boyutlu incelemiş; tezkire yazarlarının, şairlerin ve belagatin intihale yaklaşımını geniş bir literatür taraması ile aktarmıştır.

³ Ahmed Hamdî, "Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî"de "sanâyi-i lafziyye" başlığı altında telmih, iktibas ve sirkaya yer verir. Bu üç sanatın özelliği dışarıdan alınan, şairin kendisinin olmayan bir unsuru şiire dâhil etmesidir (Kılıç, 2007: 102). Mehmed Abdurrahman (1309: 75), "Belâgat-ı Osmâniyye"de serikât-i şî'r, tevarüd ve tazmine yer verir. Mehmed Rif'at, "Mecâmî'ü'l-Edeb"de kendilerinden istifade olunan ekler başlığı altında irsal-i mesel, tazmin, iktibas, akd ü hall, ahz ü sirkat ve telmihi zikreder (Güneş, 2009: 476). Bir başkasının şiirinden mısra veya beyit alıp bunu kendi şiirinde kullanmak şeklinde tanımlanan tazmin, aslında bir çalma değildir. İntihalden de çoğu defa 'niyet' farkıyla ayrılır (Coşkun, 2010: 176). Tazmin edilen mısra veya beytin meşhur olup herkesçe biliniyor olması durumunda şairin onu işaret etmesine gerek olmadığı vurgulanmıştır. Ancak tazmin bilinen bir şiirden veya şairden değilse araştırmacılar şairin onu bir şekilde belirtmesi gerektiğini söylemişlerdir. Aksi durumda şair, sirkat ile suçlanabilir (Mehmed Celal, 1312: 129; Recâizâde Mahmud, 1299: 334; Şehâbeddin Süleyman, 1329: 370). Belagatte iki şairin birbirinden haberdar olmaksızın aynı mısra veya beyti söylemeleri olarak isimlendirilen tevarüdü kaynaklar bir hırsızlık çeşidi olmadığını özellikle belirtmiştir (Râşid Aşkî, 1318: 166; Mehmed Abdurrahman, 1309: 75; Karabey-Atalay, 2000: 121). Tevarüd bilhassa tarih -düşürme- şiirlerinde olabilecek bir hadisedir. Tevarüd de tazmin gibi intihalden 'niyet' farkıyla ayrılır. Eğer bu iş bilerek yapılmışsa Çavuşoğlu'nun (1998: 93) deyişiyle bir çeşit intihaldir.

başkasına ait bir malzemenin şiirde kullanılmasına, dışarıdan bir şeyin şiire dâhil edilmesine işaret etmesidir (Kaplan, 2017a: 62).

Belagatte şiir hırsızlığı, yapıma şekline göre iki başlıkta incelenmiştir. İlk olarak sirkatin açık olduğu durumları anlatmak için zahir sirkat tabiri kullanılmıştır. Bununla kastedilen genel olarak lafzın ve mananın birlikte alınmasıdır (Bilgegil, 1989: 343; Saraç, 2004: 244). Bir yazar veya şairin kullandığı sözün tamamının veya bir kısmının anlamıyla alınması zahir sirkat iken (Süleyman Paşa, 1288: 85), bazen yalnız anlamın alınması da bu kategoride değerlendirilmiştir (Mehmed İzzet, 1325: 217). Bir şairin sözlerin tamamını veya bir kısmını eş anlamlıları olan sözlerle değiştirip almak da zahir sirkat kabul edilir (Mehmed İzzet 1325: 217). Zahir sirkatte müntahil, lafız ve manayı beraberce alırken kelimeleri müradifleriyle veya zıtlarıyla değiştirebilir (Akdemir, 1999: 3). Başkasının sözünün tamamını veya bir kısmını çalan, çoğu defa bunu söz dizilişini değiştirmeden yapar (Kılıç, 2007: 102). Belagatte zahir sirkat genel olarak nesh, mesh, igare, selh, ilmam başlıklarında değerlendirilmiştir. Nesh, bir şairin şiirinde sözcükler arasında kurduğu hususi tertip ve telifin niteliğini değiştirmeden, sözü bütünüyle almaktır (Abdünnâfi, 1289: 218). Lafız ve manada hiçbir değişiklik yapmadan, bir kimsenin sözünün tamamını veya bir kısmını sözlerinin dizilişini değiştirmeden almaktır (Saraç, 2004: 244; Kılıç, 2007: 102).

Belagatte mesh ve igareye, neshe göre daha müsamahakâr davranılmıştır. Bu müsamahakâr tavrın temelini ilkinden daha üstün bir ürün ortaya koymak oluşturmaktadır. Bu çeşit (ç)alma orijinalinden ziyade bir meziyet taşırsa ve orijinalinden daha değerli ise makbul olur, aksi durumda bu, ayıplanmış bir iştir (Saraç, 2004: 244; Kılıç, 2007: 102). Mesh ve igarede lafzı değiştirip manayı devam ettirme yahut onda da kısmen bir değişiklik yapma söz konusudur (Uysal, 2010: 143; Kaçar, 2012: 118). Mesh ve igarede kelimelerin yerini değiştirerek söz diziminde de bir düzenleme yapılabilir (Abdünnâfi, 1289: 219). Söz diziminde yapılan bu değişikliğin sonucu bazen vezinde de değişiklik yapıldığı görülmektedir (Mehmed İzzet, 1325: 218). Mesh ve igare tanımlarında görülen “kelimeleri kısmen değiştirme, kelimelerin sırasını değiştirme, şiirin veznini değiştirme” vurguları başkasına ait eseri, kendine ait kılmaya çalışan kişinin bunu hangi yollarla yaptığını göstermektedir. Bir şairin şiirinde kelimelerde bazı tasarruflar yaparak anlamı değiştirmeden kendisine mal etme mesh ve igaredir (Kaplan, 2017: 65).

Zahir sirkatin başka bir şekli selh ve ilmamdır. Selh ve ilmama dair umumi tavır, mesh ve igareden daha müsamahakârdır⁴. Selh ve ilmam ile şairler manayı biraz değiştirerek bazen de manaya dokunmadan kelimeleri değiştirerek yeni şiirler meydana getirirler (İsen, 1997: 340). Enderunlu Hasan Yaver’e göre bir beytin manasını tamamıyla alıp başka ibarelerle nizam vererek beytin mazmunu bir güzellik kazanabilir (Üstüner, 2009: 865-866). Selh ve ilmam bir şairin, başka bir şairin şiirini biraz değiştirerek sahiplenmesidir. Sirkatin lafız cihetinden değil de mana yönünden yapılandır (Eren-Uzunoğlu, 2014: 99; Akdemir, 1999: 3). Şair beytin sözlerini değiştirip manayı farklı sözlerle ifade eder (Kaçar, 2012: 117). Başka bir deyişle beytin manasının az bir tebdiliyle veya beytin kelimelerini değiştirip meali benimsemekle yapılır (Olgun, 1994: 68). Selh veya ilmamda sadece mana veya alınan bu mana ile ilk eserden az bir lafız da alınabilir. Bazen mananın bütünü değil bir kısmı alınır (Saraç, 2004: 244). Selh ve ilmamın kabul edilebilir olmasını sağlayan temel kıstas, mesh ve igarede olduğu gibi, yapılan ile ilkinden daha üstün bir eserin elde edilmesidir. Mesh-igare ile selh-ilmam arasında en belirgin farkın lafızda olduğu görülmektedir. Selh ve ilmamda orijinal şiirin anlamına bağlı kalsa da

⁴ Buna rağmen klasik şair bu türden (ç)almaları hoş görmemiş, hatta bunları aybını örtmek isteyen kişinin eylemi olarak nitelendirmiştir:

Selh ü ilmâm u tevârüd deyü sonra çalışır

‘Aybını setre niçe düzd-i tüvânâ-yı suhan (Yenikale, 2011: 289)

Aynı bakış yazdığı şuara tezkiresiyle haklı olarak “eleştirmen” kimliğini verebileceğimiz -şair- Latîfi’de de vardır. Latîfi’ye göre bir kısım şair, eskilerin şiirlerindeki anlamları lafızlarını değiştirip bir yünden yorumlarlar. Ancak yine de iki şiir arasında sanat, hayal ve sonuçta anlam bir olur. Latîfi bunlar için “sârik-i kelâm ve düzd-i hâm u mukallid-i avâm” tabirini kullanır. Bu da muteber ve makbul değildir. Bk. Canım, 2000: 102-103.

sözü değiştiren bir şair vardır. Burada bir şairin bulduğu mazmunu yahut hayali farklı kelimelerle tekrar etme hatta ondan daha güzelini söyleme gayreti söz konusudur (Kaplan, 2017a: 67).

Belagatte sirkatin gayrizahir yani açık ve aşikâr olarak yapılmayan şu başlıklar altında sıralanmıştır (Süleyman Paşa, 1288: 87-88; Saraç, 2004: 244; Bilgegil, 1989: 344-345; Aytekin, 2006: 236-240; Kılıç, 2007: 103):

1. Manalar birbirine müşabihtir. Önceki şiirin (orijinalin/ilk şiirin) anlamıyla ikinci şiirin anlamı arasında benzerlik vardır.
2. Öncekinin anlamı ikinci şiirin başka yerinde kullanılır. Yani ilk şiirdeki mana ikincisinde farklı yerlere dağıtılır.
3. İkinci şiirin anlamı ilk şiiri kapsar, ondan daha geniştir.
4. Şiirin anlamı değiştirilir. İkinci şiirin anlamı ilkinin nakizi olur. İki şiir arasında mana bakımından çelişkili durum vardır.
5. Öncekinin anlamının bir kısmı alınıp daha fazla güzelleştirmek için ikincisine eklenir.

Belagatte izin verilen ve zahir sirkate göre makbul görülen bu türden (ç)almalar bünyesinde kısmen bir yaratma/oluşturma ve gayret taşıdığı için makbul görülmüştür⁵. Esasında intihalin belagatte yapıma şekline göre kusurdan hünere doğru âdeta derecelendirilmesi şairin ekleme-çıkarma ve oluşturma ekseninde yaptığı tasarrufların miktar ve şekline, eylemin bilerek ve isteyerek yapıma durumuna göre tayin olunmuş gibidir⁶.

Bu çalışmada farklı yüzyılda yaşamış iki şairin şiirindeki dikkat çekici benzerlik ve ortaklık belagatin ahz u sirkate yaklaşımı ekseninde değerlendirilecektir⁷. *Ahmedî Divanı*'ndaki "Kasidetün fi-bahsi's-seyf ve'l-kalem" başlıklı, 81 beyitlik münazara türündeki 25. kaside ile, *Ahmed-i Rıdvan Divanı*'ndaki başlıksız, 46 beyitlik 55. kaside arasında nazireyi aşan ortaklık ve benzerlikler vardır. Ahmed-i Rıdvan'ın muhtemel ölüm tarihi 1528-1538?'dir. Ahmedî'nin ölüm tarihi ise 1410?'dan sonradır. Ahmedî, 14. yüzyıl, Ahmed-i Rıdvan 15. yüzyıl şairidir. Şairlerin farklı yüzyıllarda yaşadıkları dikkate alındığında şiirler arasındaki benzerlik daha ilginç bir hâl alırken bu durum mevcut benzerliği ahz ü sirkat bağlamında değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır⁸.

⁵ Riyâzî, şura tezkiresinde önceki manaya yeni bir mana ekleyerek ona güzellik verenleri makbul şairler arasında değerlendirmiştir. Aynı şekilde yazarın, önceden söylenmiş manayı güzel bir ifade ile söylemeyi de müsbet değerlendirdiği görülmektedir. Bk. Açıkgöz, 2017: 23.

⁶ Günümüz araştırmacısı da bu noktada belagat yazarlarından pek farklı düşünmemektedir. "Aldığı fikrin, imgenin, nüktenin altında ezilmeyip onu geliştirmeyi, aşmayı başardığı müddetçe, birinin şiirinden yararlanan şair hırsız değildir." (Özgül, 2005: 64). Bir yazar, bir başka yazardan tıpkı yaşadıklarından, dinlediklerinden aldığı gibi sözcük, cümle, öbek, teşbih simge/imge, buluş alabilir. Aldıkları yeter ki emanet elbise gibi dökülmesin, kişilik sergilesin." (Mert, 2005: 84).

⁷ İki şiir arasındaki bu benzerlik ilk olarak "kalemiyye"ler üzerine çalışırken dikkatimi çekmişti. Bu konuda danışmanlığında yüksek lisans tezi hazırlayan Emin Şengül (2019) "Divan Şiirinde Kalem" başlıklı tezinde benzerliği birkaç beyit özelinde ortaya koydu. Şengül'ün çalışmasını referans alan Benli (2021) de münazaralara dair hazırladığı doktora tezini kitaplaştırdıktan sonra bu dikkat çekici benzerliğe vurguda bulundu.

⁸ "Divan edebiyatında intihal aramak bir dizi sorun içermektedir. Bu sorunlar, divan edebiyatının nazire edebiyatı oluşu, belli bir şiir geleneğine dayanması, Fars şiirinden tercüme ve taklitle beslenmesi gibi daha çok kendi bünyesinden kaynaklanmaktadır. Bu sorunlara intihal etrafında oluşan geniş terminolojiye dayalı yaklaşım ve belagatte şiir hırsızlığının bir başlık altında ele alınması, günümüzde metinler arası gibi yeni bakışlar etrafında metinlere yaklaşımları da dâhil edildiğinde sorun çok boyutlu bir hâl almakta, intihale dair tespitle bulunmadan önce geleneğin kendi dünyasını ve terminolojisini bilmek gerekmektedir." (Kaplan, 2017a: 62). İntihal üzerine inceleme yapmadan önce metinler arası, esinlenme, tevarüd, intihal gibi kavramlar ve aralarındaki farklar bilinmelidir (Canbaz, 2005: 91). Bu sebeple çalışmada önce genel bir değerlendirmede bulunulmuş, daha sonra iki şiir arasındaki ilişkinin ahz u sirkat bağlamında incelenmesi uygun görülmüştür.

1. Dış Yapıda Görülen Ortaklıklar

1.1. Şiirin Başlığı

Ahmedî Divanı'nın Süleymaniye Medresesi Murad Molla Kütüphanesi Hamidiye Kitaplığı 1082 numarada kayıtlı nüshasında şiirin başlığı “Kasîdetün fi-bahsi’s-seyf ve’l-kalem”dir. Bu başlık şiirin münazara olduğunu göstermektedir. *Ahmedî Divanı*'nın Türk-İslam Eserleri Müzesi 2100 numaralı nüshasında ise şiirin başlığı “der-medh-i emîr Sülmân nevvera’llâhu kabrehu”dur. Bu ise şiirin methiye türünde olduğunu göstermektedir. Ahmedî, kasidesini Emir Süleyman için yazmıştır. *Ahmed-i Rıdvan Divanı*'nda ise söz konusu şiirin bir başlığı yoktur.

1.2. Nazım Şekli

Ahmedî'nin şiiri 81 beyitlik bir kasidedir. Şair, kasidesinin nesib bölümünü kılıç-kalem arasındaki münazaraya dayalı olarak kurmuştur. Kılıç ve kalem arasındaki münazara ve buna dayalı karşılıklı konuşmalar (diyalog) 29. beyte kadar sürer. Şair, 30 ve 31. beyitte girizgâh yaparak methiyeye geçer. Bu geçiş de münazaraya münasip düşecek şekilde hazırlanmıştır. Kılıç ve kalem bir hakeme müracaat etmeye karar verirler. Bu hakem dönemin padişahıdır. Ahmedî 32. beyitten itibaren padişahın övgüsüne geçer. Kasidenin methiye bölümünü oluşturan övgü 66. beyte kadar devam eder. Şair, tekrar bir girizgâh yapar ve tegazzüle geçeceğini haber verir. Tegazzül bölümü kasidenin 68-74. beyitleri arasındadır. 74. beyitte mahlasını kullanan, tac-beyte yer veren şair, fahriyede bulunur. Şiirin 75-78. beyitlerinde de fahriye devam eder. Kasidenin son üç beyti duadır. Bu yönleriyle Ahmedî'nin şiiri, klasik bir kasidenin tüm bölümlerine sahiptir.

Ahmed-i Rıdvan'ın şiiri 46 beyitlik bir kasidedir. Ahmed-i Rıdvan da kasidesinin nesib bölümünü kılıç-kalem arasındaki münazaraya dayalı olarak kurmuştur. Bu kısım kasidenin ilk 27 beytidir. Ahmed-i Rıdvan'da nesib, Ahmedî'den 2 beyit daha kısadır. Şair, 28 ve 29. beyitte Ahmedî gibi girizgâh yapar ve kılıçla kalemin kimin üstün olduğunu ortaya koymak için hakeme başvurmaya karar verdiklerini söyler. Ahmed-i Rıdvan 30. beyitte padişahın kılıç ve kaleme verdiği cevaptan söz ederek 39. beyte kadar sürecek methiyede bulunur. Ahmedî'de methiye 32, Ahmed-i Rıdvan'da ise 8 beyittir. Ahmed-i Rıdvan da methiyeden sonra girizgâh yaparak (39. beyit) tegazzüle geçer. Bu bölüm altı beyittir. 45. beyit kasidenin tac-beytidir. Mahlasını kullanan Ahmed-i Rıdvan aynı zamanda bu beyitte fahriyede bulunur. Kasidenin son beyti ise duadır.

Her iki şiirin nazım şekli olarak taşıdığı hususiyetleri bir tabloda şöyle gösterebiliriz:

Bölümler	Ahmedî	Ahmed-i Rıdvan
Nesib	1-29	1-27
Methiye için girizgâh	30-31	28-29
Methiye	32-64	30-38
Tegazzül için girizgâh	67	39
Tegazzül	68-74	40-45
Fahriye	74-78	45
Dua	79-81	46

Tablo, Ahmed-i Rıdvan'ın bölüm düzenlemelerinde Ahmedî'nin şiirine bağlı kaldığını göstermektedir. Tek fark bölümlerin beyit sayılarıdır. Ahmed-i Rıdvan, Ahmedî'nin şiirini kısaltmıştır. Kasidelerde şahsiyet ve aidiyet yönünden diğer bölümlere göre daha fazla ön plana çıkan methiye ve fahriyenin Ahmed-i Rıdvan'da kısaltıldığı görülmektedir. Bizce bunun sebebi Ahmedî'nin şiirinde bir memduhunun yer alması ve şiirin ona takdim edilmiş olmasıdır. Ahmed-i Rıdvan'ın 8 beyitlik methiyesi Ahmedî'nin methiyesinin ikinci kısmını oluşturan ve şairin memduhunu bir sevgiliyi metheder gibi övdüğü kısma aittir. Bu kısım umumi mahiyette olup şahıs özelinde bir karakter ve hususiyet taşımadığı için (ç)alınmış gibidir. Ahmed-i Rıdvan, Ahmedî'nin memduhunu ismen zikrettiği; tarihî, dinî ve efsanevi şahsiyetlerle mukayese ettiği beyitlerini ise (ç)almamıştır. Zira onun kasidesi takdim edilen değil, yalnızca bir tür özelinde yazılan bir şiirdir.

1.3. Nazım Türü

Ahmedî'nin şiiri bir münazaradır⁹. Kılıç-kalem münazaraları başlığı altında şiiri değerlendiren Benli (2021: 97-101), Ahmedî'nin münazarasını sanatkârane mevzular içeren münazaralara dâhil etmiştir (2019: 330). Ahmedî, nesib bölümünde “(pes) kılıç didi”, “(pes) kalem didi” ifadeleriyle kılıç ve kalemi konuşturmuştur. Münazara mantığı çerçevesinde birbirlerine üstünlüklerini dile getiren kılıç ve kalem uzlaşamaz ve sonunda hakeme başvurmaya karar verirler. Şiirde hakem, padişahdır. Hakem/padişah herhangi bir tarafın üstünlüğünü ilan etmez, iki tarafı da uzlaştırır ve orta yolu bulur.

Ahmed-i Rıdvan'ın şiiri de münazaradır. Ahmed-i Rıdvan şiirinin nesib bölümünde “dir kılıç”, “dir kalem” ifadeleriyle kılıç ve kalemi konuşturmuştur. Şiirin münazara olarak taşıdığı özellikler Ahmedî'nin şiiriyle her yönüyle aynıdır. Ahmed-i Rıdvan'da da kılıç ve kalem, hakeme/padişaha başvururlar. Padişah, her ikisinin kendi emrinde olduğunu vurgulayarak bir tarafın üstünlüğünü ilan etmez, iki tarafı da uzlaştırır ve orta yolu bulur.

1.4. Vezin ve Kafiye

Mehmed İzzet (1325: 224), mahir bir şairin, yaptığı hırsızlığı gizlemek ve örtmek için (ç)aldığı şiirin sözlerini değiştirmekle beraber türünü de değiştirip ilk söz nesib ise onu fahriye yahut başka bir türe dönüştürdüğünü, vezin ve kafiyesini dahi değiştirdiğini söyler. Zira vezin ve kafiyenin uyumuyla sirkat, şiir hırsızlığının en çirkinidir (Süleyman Paşa, 1288: 86). Ahmedî şiirini aruzun remel bahrinin “fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün” kalıbıyla yazmıştır. Bu kalıp Türk şairlerin en çok kullandıkları kalıpların başında gelir. Ahmed-i Rıdvan da şiirini remel bahrinin “fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün” kalıbıyla yazmıştır. Ahmed Rıdvan, Ahmedî'nin kullandığı aruz kalıbından tek tefile/cüz eksilterek şiirini söylemiştir. Vezindeki bu eksiltme ile Ahmed-i Rıdvan lafzî azaltmış ve Ahmedî'nin sözlerini daha muhtasar ifade etmiştir. Mürdef kafiye (-âr) kullanılan iki şiir arasında kafiyede de ortaklıklar dikkat çekecek düzeydedir¹⁰.

Ahmedî	Ahmed-i Rıdvan	Ahmedî	Ahmed-i Rıdvan
âşikâr	âşikâr	iddihâr	iddihâr
kârzâr	kârzâr	i‘tibâr	i‘tibâr
Kirdgâr	Kirdgâr	bî-şümâr	bî-şümâr
Perverdgâr	Perverdgâr	midhat-güzâr	midhat-güzâr
üstüvâr	üstüvâr	kâr	kâr
sivâr	sivâr	nâm-dâr	nâm-dâr

⁹ Bu münazara üzerine bir inceleme için bk. Kadioğlu, 2011.

¹⁰ Kafiyeler şiirdeki beyit sıralaması esas alınarak düzenlenmiştir.

nigâr	nigâr	bâr	bâr
iftihâr	iftihâr	gîrüdâr	kârzâr
karâr	karâr	mergzâr	sebzâr
pây-dâr	pây-dâr	nehâr	nehâr
şikâr	şikâr	müşg-bâr	müşg-bâr
iştihâr	iştihâr	huşk-hâr	huşk-hâr
şâh-vâr	diyâr	nisâr	nisâr
diyâr	diyâr	'ar'ar	var
ihtiyâr	ihtiyâr	çeşmesâr	çeşmesâr
hoş-güvâr	hoş-güvâr	târ	târ
şi'âr	şi'âr	sûret-nigâr	sûret-nigâr
nâr	nâr	hâr	hâr
eşk-bâr	eşk-bâr	bâr	bâr
ihtiyâr	ihtiyâr	h'âr	h'âr
iftikâr	sâzkâr	buhâr	buhâr
râz-dâr	râz-dâr	şâh-vâr	şâh-vâr
nizâr	nizâr	yâr	yâr
iktidâr	iktidâr		

Ahmedî ile Ahmed-i Rıdvan arasında benzerlik gösteren beyit sayısı 46'dır. Tek kafiyeli bu şiirde kafiyeyi oluşturan kelime sayısı ise 47'dir. Ahmed-i Rıdvan'ın şiirinde yalnızca 4 beyitte Ahmedî'nin şiirinden kafiyeli kelime farklıdır. İki şiir arasında kafiyede %91 oranında bir ortaklık vardır ki bu oran Ahmed-i Rıdvan'ın kafiyede de Ahmedî'nin şiirine çok fazla bağlı kaldığını ortaya koymaktadır.

1.5. Birim Sayısı

Ahmedî'nin şiiri Emrah Gülüm (2021) tarafından hazırlanan tenkitli neşre esas yedi nüshanın altısında vardır. Bu altı nüshanın dördünde şiir, 81 beyittir. Ahmed-i Rıdvan'ın şiiri Halil Çeltik'in (2011) tek nüshadan hareketle hazırladığı neşirde 46 beyittir. Ancak bu 46 beytin hiçbiri mana veya lafız olarak Ahmedî'nin şiirinden uzak değildir. İki şiirde birimler arasındaki bu fark, intihallerde görülen kısaltma ve eksiltmede bulunarak şiiri kendine mal etme anlayışından kaynaklı olabileceği gibi şiirin methiye türünde olmasından da kaynaklanabilir. Zira Ahmedî, devrinin bir devlet adamını methetmektedir. Bu nedenle Ahmedî'den bir asır sonra yaşayan Ahmed-i Rıdvan'ın methiyeden çok az beyti şiirine alması mantıklıdır.

2. Dil ve Anlatımda Görülen Ortaklıklar

2.1. Ortak Kelime Kadrosu

İntihalin yapılma şekli değişse de değişmeyen uygulama (ç)alınan şiirdeki kelime kadrosunu kısmen veya tamamıyla devam ettirmez. Ahmedî ve Ahmed-i Rıdvan'ın şiirleri bu doğrultuda karşılaştırıldığında ne demek istediğimiz daha somut anlaşılacaktır.

âb	âb-ı hoş-güvâr	al-	anun için
asl	âşikâr	ayak (2)	'ayb
'ayb ol-	bâğ	bah/bak-	bahr
bahr-i müşğ	bahs ü kârzâr	baht	bâr
belâgat	ben (27)	benze-	berâber
beste-kemer	bigi	bî-hisâb	bil-
bir	bî-şümâr	bitür-	boynundan git-
böyle	bu (3)	buhâr	bulut
bülbül	cân	cân levhi	cehd
cevâb vir- (2)	çeşmesâr	çevre	çün/çünki (2)
da'vâ	def it- (2)	dendân	devlet
di- (50)	dîn	diyâr	dök-
dur-	durur	dürr-i şâh-vâr	dürüst
düşmen	dütün	encüm	enzelne'l-hadîd
eşk-bâr	evvel	fahr it-	fedâ
gazel	gevher (2)	gice	gök
göklere çık-	gör-	göz	gülsitân
güzîn	Hak	hâk	handân
hâr	h'âr	harâc al-	hâre
havf-ı Hak	hıyâz	Hızr	humâr
huşk-hâr	içün	iddihâr	iftihâr
ihtiyâr	iktidâr	ile (3)	imdi
ise	işit-	iştihâr	it- (3)
i'tibâr	kadeh	kalem (21)	kamu
kanda (2)	karâr	kasd	kemer
Kevser	kılıç (26)	ki (2)	Kirdgâr
kuvvet	lâle	lâle vü nesrîn	lâle-gün
levh	leyl	memâlik	metâ'
midhat-güzâr	mu'teber ol-	mutî'	mülk
mü'min	müşğ-bâr	nakş it-	nâm-dâr
nâr	nazm	nehâr	nergis (2)
nergis-i ra'nâ	niğâr	nisâr it-	nişe
nizâr	nûn ve'l-kalem	nûr	nûş kıl-
od	ol (2)	ol- (6)	pây-dâr
Perverdgâr	pes (2)	râh	râz-dâr
resm-i kâr	revân ol- (2)	riyâz	rûz-ı bâr

sabr it-	saç- (2)	sâz	sebz-pûş
sen (2)	sîm	sivâr	sultân
sûret-nigâr	suya sal-	şâh	şâhâ
şecâ'at	şeh (2)	şem'	şemse
şî'âr	şikâr	tâ	tağ
târ	ten-dürüst	ter	Tûbî
tuhfe it-	türş-rû	ululuk	uş
üstüvâr	var (2)	var- (2)	vasf
yâkût-reng	yâr ol (2)	yaz- (2)	yol
zulmet	Zühre	zümürüd	

Ahmed-i Rıdvan'ın Ahmedî'den alınma beyitlerinde kelime sayıları bize bu konuda önemli sonuçlar vermektedir. Ahmedî, şiirinde (toplam 46 beyitte) 678, Ahmed-i Rıdvan (toplam 46 beyitte) 497 kelime kullanmıştır. Ahmed-i Rıdvan'ın kelimelerinin %75'i başka bir deyişle kelimelerinin dörtte üçü Ahmedî ile ortak¹¹. Eş anlamlı ve eş köklü kelimeler de dâhil edildiğinde bu ortaklık %83'e çıkmaktadır. Ahmed-i Rıdvan'ın yalnızca %17'lik farklı kelime kullanımı ona yeniden yazma ve daha güzelini yazma noktasında bir yaratım sağlamamıştır. Lafız kısmen değişse de mana aynı doğrultudadır. Aşağıdaki beyitler kelime ortaklığına dair bir fikir vermektedir.

27 *Pes kılıç didi şecâ'at bende vardur bî-hisâb*

Pes kalem didi belâgat bende vardur bî-şümâr

25 *Dir kılıç bende şecâ'at bî-hesâb*

Dir kalem bende belâgat bî-şümâr

Ahmed-i Rıdvan açısından iki şiir arasındaki tek fark toplam kelime sayısında ve dize başı söz dizimindedir. Ahmedî 14, Ahmed-i Rıdvan 10 kelime kullanmıştır. Ahmed-i Rıdvan, kullandığı tüm kelimeleri Ahmedî'den almıştır. Bir kelime dışında (di-) tüm kelimeler her yönüyle aynıdır. Bu uygulama şiirde bir veya birkaç beyitte olsa idi tazmin hatta iyi niyetli bir yaklaşımla tevarüd olarak isimlendirilebilirdi. Ancak bu türden benzerlikler şiir boyunca devam ettiği için bu uygulamanın karşılığı en hafifile bazı beyitlerde mesh veya igare bazılarında ise nesh veya intihaldir.

61 *Tağa bah kim yoluna nice zümürüdler saçar*

Bâğı gör kim ayağuna sîm ü zer ider nisâr

36 *Yoluna tağlar zümürüdler saçar*

Bâğ sîm eyler ayağuna nisâr

Kasidenin methiye bölümünde bahar üzerinden sultana seslenen Ahmedî, dağın onun yoluna zümürütler (yeşillikler) saçtığını söyler. Bağ ise sultanın ayağına altın ve gümüş saçmıştır. Ahmed-i Rıdvan da aynı hayali tekrarlar. Tek fark Ahmed-i Rıdvan'da bağ, sultanın ayağına altın ve gümüş değil, yalnızca altın saçmıştır. Ahmed-i Rıdvan şiirinde yer verdiği 9 kelimenin tamamını Ahmedî'den almıştır. Ortak

¹¹ Bu orana dair bir hususu vurgulamakta fayda görüyoruz. Kelime ortaklığında şiirin tamamı değil, beyit beyit yapılan mukayese esas alınmıştır.

kelime kadrosu ile Ahmedî'yi tekrarlayan şair, hayal ve söyleyiş olarak da onun şiirini devam ettirmiş, (ç)aldığı şiirin üstüne çıkamamıştır.

Aşağıdaki beyit, her iki kasidenin tac-beyti olup tegazzül bölümünde yer almaktadır. Ahmedî, sevgilinin dudağının ve dişinin vasfını söylediği için şiiri padişaha layık inci ve lal olmuştur. Şair, leff ü neşr yaparak sevgilinin dişlerini inci, dudağını lal ile ilişkilendirmiştir. Ahmed-i Rıdvân ise sevgilinin dişinin vasfını söylediği için şiiri padişaha layık inci olmuştur. Ahmedî'yi lafız ve mana olarak tekrarlayan şairin, şiire yeni bir hayal katmadığı, tam tersine şiirin anlam zenginliğini giderdiği görülmektedir. Bu beyitte belagatin nesh dediği türden intihal vardır.

74 Ahmedî *vasfını* ider ol leb ü *dendânunun*

Anun-içün nazmı oldı la'l ü *dürr-i şâh-vâr*

45 Kıldı Rıdvân *vasf-ı dendânun* senün

Anun-içün nazmı dürr-i şâh-vâr

2.2. Eş/Yakın Anamlı Kelimeler

Müntahil, (ç)aldığı şiirde bazen anlam bazen de vezin zaruretiyle kelimelerin müradiflerine yer verir. Böylece model şiirdeki anlamı -gayretsizce- devam ettirirken intihalini kısmen gizlemeye çalışır. Mehmed İzzet (1325: 217), *Def'u'l-Mesâlib Fî Edebi's-Şâ'ir ve'l-Kâtib* adlı eserinde sözlerin tamamının veya bir kısmının eş anlamlıları olan sözlerle değiştirilmesini sirkat kabul eder. Sa'îd Paşa da *Mizânü'l-Edeb* adlı eserinde bir şairin şiirinde bulunan mazmunu, başka bir şairin bazı kelimelerini değiştirmekle veya eş anlamlılarına dönüştürmekle yeniden yazmasının hırsızlık sayılmasa da makbul görülmediğini söyler (Aydoğan, 2009: 283). Ahmed-i Rıdvân'ın söz konusu şiirinde yer alan kelimelerin %7'si Ahmedî'nin şiirindeki ilgili kelimelerin eş anlamlısıdır. Şair, Ahmedî'nin şiirindeki kelimelerin eş anlamlısını bazen Türkçe bazen de Arapça veya Farsça kelimelerle karşılamıştır.

Ahmedî	Ahmed-i Rıdvân	Ahmedî	Ahmed-i Rıdvân
demir	pûlâd	'âlem	cihân
kamış	hâme	cihân	'âlem
kalem (5)	hâme (5)	yir yüzü	'âlem
di-	eyt-	getür-	yetür-
sultân	şâh	dahı (2)	de (2)
pâdşâh (2)	şeh (2)	gîrüdâr	kârzâr
bigi	benzer	efşân	saç-
bigi	veş	bah	gör
pây-mâl it-	helâk it-	gül	verd
in-	nâzil (ol-)	üstine	üzre
kamu (2)	her (2)	âsmân	gerdün

hükm	emr	el	dest
bâde	hamr	reng	gûn
ol resme	şöyle	hazret	kapu

23 Pes kılıç didi ki hükmüm ‘âleme olmuşdur revân

Pes kalem didi ki var bende dahı bu iktidâr

22 Dir kılıç emrüm cihâna oldı revân

Dir kalem var bende de bu iktidâr

Yukarıdaki beyitler arasında anlam olarak bir fark yoktur. Ahmed-i Rıdvan, Ahmedî’nin şiirindeki “kılıç, di-, revân ol-, kalem, di-, var, bende, bu, iktidâr” kelimelerini aynen kullanmıştır. Söz diziminde yalnız dize başlarında tek kelime fark vardır. Ahmed-i Rıdvan, (ç)aldığı şiirdeki “hükm” yerine aynı anlamı karşılayan “emr”i; “âleme” yerine vezin zaruretiyle “cihâna” sözcüğünü kullanırken bir bağlama ve kuvvetlendirme edatı olan “dahı” yerine müradifi “de”yi kullanmıştır. Bu durumda Ahmed-i Rıdvan’ın manayı muhafaza ettiği ancak muhtasar bir söyleyişte bulunduğu için vezin ve benzerliği gizleme endişesiyle ilk şiirdeki sözcüklerin müradifini kullandığı görülmektedir. Bu beyit şairin az da olsa kısmi lafız farklılığıyla selh ve ilmama yaklaştığı bir kullanımdır. Benzer bir durum aşağıdaki beyitler arasında da vardır:

1 Çün demür-ile kamışı kıldı Hâlik âşikâr

İtdi kılıçla kalem çoh dürlü bahs ü kârzâr

1 Hâme vü pûlâdı oldu âşikâr

İtdiler her biri bahs ü kârzâr

Şiirlerin matla beytinde “âşikâr, bahs ü kârzâr it-” dışında ortak kelime bulunmamaktadır. Bu ortak kelimeler de şiirin kafiyesini oluşturmuştur. Nazire şiir ile zemin şiir arasında matla beytinde bu türden ortaklıklar normal karşılanırsa da Ahmed-i Rıdvan’ın hayali olduğu gibi (ç)alması ve bunun şiir boyunca devam etmesi, beyti bu doğrultuda bir değerlendirmeden uzak kılmaktadır. Ahmed-i Rıdvan’ın bu beyitteki bazı gayretleri şiirler arasındaki benzerliği azaltmaya yönelik değerlendirilebilir. Şair, Ahmedî’nin “demür, kamış” sözcüklerine karşılık bunların müradifi olan “hâme, pûlâd”ı kullanmıştır. Sözcükleri de “ile” yerine “vü” ile bağlamıştır. Şair, Ahmedî’nin vezin olarak tek tefile eksiğiyle söylediği şiirinde, vezin zaruretiyle lafzı azaltmaya çalışmıştır. Bunun için de ikinci mısradaki “kılıçla kalem” ifadesini “her biri” ile karşılamıştır. Ahmed-i Rıdvan aşağıdaki beyitte de ifadeyi karşılamak için işarete dayalı dil göstergeleri kullanmıştır. Şair “ol gelenlere (kılıç ve kalem)” ifadesini “ikisine” sözcüğü ile karşılamıştır.

55 Ol gelenlere cevâb ol resme virdi pâdşâh

Çün benümsiz aranızda olmasun bu gîrüdâr

30 İkisine şöyle virdi şeh cevâb

Çün benümsüz itmenüz siz kârzâr

İki şiir arasında ortak sözcük sayısı yalnızca 4’tür. Diğer örneklere göre Ahmed-i Rıdvan bu şiirde lafız olarak model şiirden daha uzaktır. Ancak model şiirdeki mana eş anlamlı sözcükler ile devam

ettirilmiştir. İlk mısrada “pâdşâh” sözcüğü “şeh” ile karşılanırken “aranuzda gîrüdâr olmasun” ifadesi “kârzâr itmenüz”, “ol resme” ifadesi “şöyle” ile karşılanmıştır. Her iki şair de padişahın kalem ve kılıca yönelik “aranızda münakaşa olmasın” uyarısını vurgulamıştır. Bu beyit lafzın kısmen mananın ise aynen alınması sebebiyle selh ve ilmama daha yakındır.

2.3. Aynı Kökten Gelen Kelimeler

Ahmed-i Rıdvan, Ahmedî'nin şiiriyle nâm bağımlı korurken ortak kelime ve eş anlamlı kelime yerine bazen de aynı kökten türeyen kelime kullanımını yeğlemektedir. Bu kullanım, çok yoğun olmasa da bazı beyitlerde karşımıza çıkmaktadır. Ahmed-i Rıdvan, şiirinde altı sözcüğü bu şekilde kullanmıştır.

Ahmedî	Ahmed-i Rıdvan	Ahmedî	Ahmed-i Rıdvan
memleket	mülk	mü'min	îmân
feth	fettâh	şerr	eşrâr
küffâr	küfr	şikest	şiken

8 *Pes kılıç didi benem kim feth iderem memleket*

Pes kalem didi memâlik benden almışdur karâr

8 *Pes kılıç didi menem fettâh-ı mülk*

Hâme dir kıldum memâlik ber-karâr

Yukarıda her iki şairin kasidelerinin sekizinci beytine yer verilmiştir. İki şiir arasında ortak kelime sayısı (pes, kılıç, didi, benem, di-, memalik, karâr) 7'dir. Ahmedî'nin “kalem”ine karşılık Ahmed-i Rıdvan eş anlamlısı “hâme”yi kullanmıştır. Bu şiirde iki kelimeye aynı kökten başka kelimelerle karşılık verildiği görülmektedir. Ahmed-i Rıdvan “feth” kelimesini “fettâh”, “memleket” kelimesini “mülk” ile karşılamaya çalışmıştır. Kılıcı ve kalemi konuşuran Ahmedî, kılıcın memleket fethettiğini, kalemin memleketleri elde tuttuğunu/bekâsını sağladığını aktarır. Ahmed-i Rıdvan eş anlamlı, ortak ve aynı kökten kelimeleri kullandığı için hâliyle farklı bir hayal kuramaz, (ç)aldığı şiirdeki münazarayı aynı şekilde devam ettirir. Ahmed-i Rıdvan'ın şiirinde de kılıç kendisini ülkeleri fetheden olarak niteler. Kalem de memleketleri aynı durumda tutar/devamlılığı sağlar. Ahmed-i Rıdvan (ç)aldığı şiirdeki “memleket-memâlik” iştikakını, “mülk-memâlik” iştikakıyla devam ettirmiştir.

Ahmedî'nin tezada dayalı anlatımını devam ettirmek isteyen Ahmed-i Rıdvan aşağıdaki beytinde manayı aynı kökten başka sözcükler kullanarak kurmuştur.

9 *Pes kılıç didi benem küffârı iden pây-mâl*

Pes kalem didi benem mü'minleri iden pây-dâr

9 *Didi kılıç iderem küfri helâk*

Hâme dir benümle îmân pây-dâr

Her iki beyit arasında ortak kelime sayısı 6'dır. Ahmed-i Rıdvan "kalem" kelimesinin yerine müradifi "hâme"yi, "küffâr"ın yerine müştakı "küfr"ü, bu doğrultuda da "mü'min"in yerine müştakı "îmân"ı kullanmıştır. İlk mısırda temel eylem "yok etmek"tir. Ahmedî bunu "pây-mâl" Ahmed-i Rıdvan ise "helâk" ile karşılaşmıştır. Ahmed-i Rıdvan'da tezada dayalı ilişki farklı bağlamda kurulduğu için manada bir farklılık görülmektedir. Ahmedî'de kılıç kâfirleri yok ettiğini, kalem müminleri var kıldığını söylemiştir. Ahmed-i Rıdvan'da ise kılıç küfrü yok ettiğini, kalem imanı devamlı kıldığını söylemiştir.

2.4. Ortak İktibas

İki şiir arasında kelime kadrosuna bağlı olarak dil ve anlatımda ortak iktibaslara rastlanabilir. Ahmedî'nin münazarasında kılıç, kaleme karşı üstünlüğünü vurgulamak için Kur'an'dan delil getirir. Burada şair, Hadid Suresi'nden (57/25) iktibasta bulunur. Ahmed-i Rıdvan da aynı iktibası yapar. Kılıç övünerek Tanrı'nın kendisi için "enzelü'l-hadîd" dediğini aktarır.

2 *Didi evvel fahr idüben kılıç kim ol benem*

Kim benüm-çün didi *enzelne'l-hadîd* ol Kirdgâr

2 *Evvelâ didi kılıç fahr idüben*

Enzelü'l-hadîd eyder Kirdgâr

Bir sonraki beyitte sözü alan kalem kendi üstünlüğünü göstermek için Kalem Suresi'nden (68/1) delil getirir. Kalem, Tanrı'nın kendisi için "nûn ve'l-kalem" buyurduğunu söyler. İki şiir arasında farklılık Ahmed-i Rıdvan'ın şiirdeki zarf kullanımlarıyla (def'aten, hoş) sağlanan cevaplamanın birden yapıldığı ve Tanrı'nın sözünün hoş olduğu vurgusudur.

3 *Eyle viridi pes cevâbını* anun anda *kalem*

Kim benüm-içün *didi nûn ve'l-kalem* Perverdgâr

3 *Def'aten viridi cevâbını* *kalem*

Hoş *didi nûn ve'l-kalem* Perverdgâr

2.5. Ortak Telmih

Müntahil şair, (ç)alma işini gayretsizce yaparsa hem lafız hem de mana olarak ilk şiirden uzaklaşamaz. Bu sebeple kelime kadrosundaki ortaklığa dayalı dil ve anlatımda telmih yani gönderme de aynı olur. Ahmed-i Rıdvan aşağıdaki beyitte Ahmedî gibi Hızır üzerine hayalini inşa etmiştir.

16 *Pes kılıç didi ki benem Hızır bigi sebze-pûş*

Pes kalem didi suya saldum benümdi ol *şi'âr*

15 *Hızrveş kılıç didi men sebze-pûş*

Dir kalem ben suya salmuşam *şi'âr*

Ahmedî kılıcın Hz. Hızır gibi yeşil giyindiğini (diri, canlı dayanıklı olduğunu), kalemin kendisine ait olan o elbiseyi (vasfı) suya saldiğını söylerken Hızır-ahdar ve Hızır-su münasebetinden faydalanır.

Ahmed-i Rıdvan bu hayali bir sözcük dışında aynı sözcüklerle karşılaşmıştır. O sözcükte de şair “bigi” yerine aynı anlamdaki “veş”i kullanmıştır.

2.6. Ortak Hayal

Şiirler arasında hayal benzerliği her zaman görülebilir. Hatta klasik edebiyatta bu, mazmun ortaklığının da temel sebebidir. Aslında nazire şiirlerde zemin veya model şiirden alınan hayallerin farklı bir kurguda yeni bir eda ile söylenmesi beklenir. Ancak burada belirleyici olan kıstas şairin hayale ne kattığı; ilk şiirden lafza ve manaya ne oranda bağlı kal(ma)dığıdır. Belagatte ahz u sirkatin (intihalin) yapılma şekillerine bakıldığında bazı uygulamalara müsbet yaklaşılması bu sebeptendir. Örneğin mesh ve igarede (ç)alıntı şiir, orijinalinden ziyade bir meziyet taşırsa ve orijinalinden daha değerli ise makbul olur, aksi durumda bu ayıplanmış bir iştir (Saraç, 2004: 244; Kılıç, 2007: 102). Mesh ve igare yapan şair güzel bir tarz kullanarak, sözü kısaltarak, açıklayarak veya anlam ekleyerek kendine mahsus kılarırsa, ilk şiirden daha güzel bir şiir meydana getirirse yaptığı iş kabul görür ve beğenilir (Abdünnâfi, 1289: 219-221; Süleyman Paşa, 1288: 85; Aytekin, 2006: 231). Aynı durum selh ve ilmam için de geçerlidir. Mesh ve igarede olduğu gibi (ç)alıntı şiir, ilkinden daha değerli ise makbuldür (Saraç, 2004: 244). Eğer ikinci şiir ilkinden daha aşağı olursa bu ayıplanmış ve reddedilmiş bir uygulamadır.

Belagatte ahz u sirkatin yapılma şekline göre bazı uygulamaların intihal olarak değerlendirilmemesi bizce intihal yapan şairin şiir üzerindeki tasarrufu ve gayretine göre şekillenmektedir. Bu tasarruf ve gayret sonucu ilk şiirden daha iyi bir metin ortaya çıkarsa yapılan, ayıplanmış ve reddedilmiş bir iş olarak görülmemektedir. Bu doğrultuda hayal ortaklığı şairin tasarruf ve gayreti, şiir üzerindeki zekâ gösterisine göre müsbet veya menfi olarak değerlendirilebilir. Aşağıdaki beyitler hayal ortaklığı bakımından değerlendirildiğinde Ahmed-i Rıdvan’ın ilk şiirdeki hayali, aynı lafızla ifade ettiği ve manaya herhangi bir katkı sunmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple şair hem bugünün hem de geleneğin okuyucusu için bu şiir özelinde müntahil olarak nitelenebilir.

73 *Zulmetini gicenün saçun bigi sorsan nedür*

Göklere çıhdı benüm âh u düttüninden buhâr

44 *Saçuna benzer gicenün zulmeti*

Göklere çıkdı düttünümden buhâr

Her iki şiirde hayal, hüsn-i talil ile ifade edilmiştir. Ahmedî, ateşli ah ve dumanının buharının göklere çıktığını söylerken gelenekteki “âh”ın göğe doğru yükselmesi ve ateşli olması hayalinden faydalanır. Şair, memduhun saçı gibi gecenin karanlığının ne olduğu sorusunu göklere çıkan ah ve dumanıyla açıklar. Ahmed-i Rıdvan’ın hayali Ahmedî’den farklı değildir. O da gecenin karanlığını memduhun saçına benzeter ve dumanının buharının göğe doğru çıktığını söyler. Ancak Ahmed-i Rıdvan’ın şiirinde hüsn-i talil belirgin değildir. Mısralar arası anlam ilişkisi ilk şiirdeki lafızla kurulsa da (Ahmed-i Rıdvan kullandığı 8 sözcükten 7’sini Ahmedî’den almış, 1’inin ise eş anlamlısını kullanmıştır.) vezinden dolayı söz kısaltıldığı için şairin yaptığı başarısız bir kopyalamadır. Aynı kopya(lama) durumu aşağıdaki beyitler arasında da vardır.

20 *Pes kılıç didi bilürsin beni gökden inmişem*

Pes kalem didi ki levhi yazmışam bî-iftikâr

19 *Dir kılıç ben bil ki gökden nâzilüm*

Dir kalem levh üzre yazdum sâzkâr

İki şiir arasında ortak kelime sayısı 10'dur. Ahmed-i Rıdvan "in-" fiiline karşılık Arapça "nâzil" kelimesini kullanmıştır. Ahmedî'de kılıç, kaleme gökten indiğini ve bunu kendisinin de bildiğini söylerken kalem ise muhtaç olmadan levh-i mahfuzu yazanın kendisi olduğunu belirtir. İlk olarak demirin gökten indiği inancına telmihte bulunulmuştur. Şairin kalem üzerindeki hayalinin kaynağı İslam'da her şeyin yazılı olduğu kitabın, levh-i mahfuzun -başlangıçtan kıyamete kadar her şeyin-kalemle yazıldığı ve ilk yaratılan varlıklardan birinin kalem olduğudur. Ahmed-i Rıdvan'ın şiirinde de kılıcın gökten indiği, kalemin levh-i mahfuzu yazdığı inancı yer almaktadır. Şu hâlde iki şiir arasında lafız, mana, hayal, kurgu bakımından bir fark yoktur.

2.7. Ortak Söz Dizimi

İntihal eylemini gizlemeye çalışan şair; lafızda, manada, hayalde, kurgu ve söz diziminde değişiklik yapabilmektedir. Bazen bu çok ustaca (?) olurken bazen ise kısmi bir örtme ve gizleme şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Eserdeki kelime, söz dizimi ve anlam üzerinde küçük oynamalar yaparak kişi, o eseri, kendi eseri hâline dönüştürmeye çalışmaktadır (Kaplan, 2017b: 95). Aslında başka bir şaire ait şiirin söz dizimini değiştirip lafzın bir kısmını alarak şiir söylemek bir çeşit mesh ve igaredir. Şair, şiirin veznini değiştirip sözleri bütünüyle alarak veya sözlerin bir kısmını alıp tamamını almayarak mesh ve igare yapar (Mehmed İzzet, 1325: 218). Mesh ve igare tanımlarında görülen üç husus - kelimeleri kısmen değiştirme, kelimelerin sırasını değiştirme, şiirin veznini değiştirme- aldığı veya çaldığı şiiri kendisine ait gibi göstermeye çalışan şairin bunu hangi yollarla yaptığını göstermektedir (Kaplan, 2017a: 65). Ahmed-i Rıdvan'ın söz dizimini tamamen değiştirdiği kullanımlar yoktur. Şair, bu konuda bir gayret ve hassasiyet içinde bulunmamış, çoğu beyitte söz dizimini ya aynen devam ettirmiş ya da dizimde küçük değişiklikler yapmıştır. Aşağıdaki beyitler bu doğrultuda değerlendirmeye uygundur.

63 *Kanda bahsan lâle vü nesrîn-durur hem nesteren*

Kanda varsan nergis-i ra 'nâ-durur serv ü 'ar'âr

37 *Kanda baksan lâle vü nesrin-durur*

Kanda varsan nergis-i ra 'nâsı var

Ahmed-i Rıdvan'ın şiirinde bir sözcük dışında (var) lafzın tamamı Ahmedî'den (ç)alınmadır. Sözcükler Ahmedî'nin şiirindeki hâliyle aynı eklerle ve tamlama yapısı içinde alınmıştır. Hayal, kurgu ve söz dizimi aynıdır. Ahmedî'nin şiirinin üzerine çıkılmadığı gibi şiirin anlamı da daraltılmıştır. İlk mısrada "nesteren", ikinci mısrada "serv ü 'ar'âr" çıkarılmış; ikinci mısrada "durur" ifadesi "var" ile karşılanmış ve bu sözcükle kafiye sağlanmıştır. Aşağıdaki beyitler arasında da aynı durum görülmektedir.

68 *Yazmadı can levhi üstine yüzün bigi nigâr*

Nakş ideli ay u günün şemsesin sûret-nigâr

40 *Yazmadı cân levhi üzre ey nigâr*

Nakş idelden şemsesin sûret-nigâr

Ahmed-i Rıdvan, ilk şiirden farklı olarak “ey” nidasını kullanmış; “üstine” ifadesini “üzre” sözcüğüyle karşılamıştır. Diğer tüm sözcükler ve bunlara dayalı söz dizimi aynıdır.

Dil ve anlatımda görülen bu ortaklık ve benzerlikler Ahmed-i Rıdvan’ın şiirinde, (ç)aldığı şiire birçok yönden bağlı kaldığını göstermekte, şiir üzerinde bazen vezinden bazen de sözü muhtasar söyleme gayretinden kaynaklı durumlarda dahi hayal, kurgu ve mana bakımından bir orijinallik taşımadığını ortaya koymaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Ahmedî’nin bazı beyitlerinden hareketle yaşadığı yüzyılda intihalden muzdarip olduğunu, hatta bazı şairleri intihal töhmeti altında bıraktığını görmekteyiz. *İskender-nâme* adlı mesnevisinde (b. 443-445) Gülşehrî’yi taklitçilik ve tercümeyle suçlayan şair, *Divan*’ında (K. 55/27) ise Şeyhoğlu’nun başkalarının sözünü çaldığını ve onların hayallerini tercüme edip Türkçe söylediğini belirtmiştir. Esasında bu türden suçlamalar edebiyatın aktüelinde şairlerin birbirlerini itibarsız kılma çabalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Zira her iki isim mesnevi vadisinde Ahmedî’nin rakibidir. Her iki ismin yetiştiği kültür coğrafyası Ahmedî ile aynıdır. Başkalarına yönelik “intihal” imasında bulunan Ahmedî’ye başkaları tarafından da bu suçun isnat edildiği görülmektedir. Tezkireci Latîfi, Ahmedî’nin edebî şahsiyetini bir yerde tercüme ekseninde değerlendirmiş, hatta onu Şeyhî tarzına yakın bulmuştur. Ahmedî ise “Her sözi kim anda ben söylemişem / Her göher kim anda nazm eylemişem (b. 8075)”, “Gör nazarla kamusun önden sona / Hiç birisi benzesiyer mi buna (b. 8079)” beyitleriyle *İskender-nâme*’sinde bu suçlamalara âdetâ bir yüzyıl öncesinden cevap vermiştir.

Tercüme ve intihalden muzdarip olan bir şairin bu ithamı yaşaması ayrı bir incelemeyi gerekli kılsa da bu çalışma özelinde asıl dikkati çeken yön şairin şikâyet ettiği hususun bir yüzyıl sonra başına gelmesinde olduğunu düşünüyoruz. Ahmed-i Rıdvan, mesnevi vadisinde bilhassa *İskender-nâme*’sinde kendisine Ahmedî’yi model almış bir şair olarak bilinse de [Onun başka mesnevilerinde de farklı şairlerin eserlerinden faydalandığını Ünver (1986) aktarmaktadır.] *Divan*’ında da Ahmedî etkisi görülmektedir. Hatta bu etki, çalışmanın konusunu oluşturan seyf ü kalem münazarası özelinde intihale dönüşmüştür. Çetin’in (2022: 597), Ahmed Paşa ve Ahmed-i Rıdvan’ın “la’l” redifli kasideleri üzerine yaptığı incelemede “Ahmed-i Rıdvan, Ahmed Paşa’nın kasidesinin bilhassa nesib ve fahriye bölümlerindeki bazı unsurları çok yakın, hatta neredeyse birebir şekilde kendi kasidesinde zikretmiştir. Şair, bazen de bir bölümdeki hususu, kasidesinin farklı bir bölümünde söz konusu etmiştir.” şeklindeki tespiti Ahmed-i Rıdvan’ın bu türden eylemleri bazen nazire kisvesi altında yaptığını göstermektedir. Benzer bir durum Ahmed Paşa’nın “kerem” redifli kasidesine yazılan nazirede de dikkatimizi çekmiştir. Ahmed-i Rıdvan’ın bu şiiri de lafız, hayal ve mana bakımından Ahmed Paşa’nın şiiriyle benzerlik, hatta bazı beyitlerde ortaklık taşımaktadır.

Yaptığımız geniş inceleme, Ahmedî ile Ahmed-i Rıdvan’ın şiirleri arasındaki benzerlik ve ortaklıkların müellif, mürettip, musannif hatası olmadığını ve divanların neşrini yapan araştırmacılardan kaynaklanmadığını; Ahmed-i Rıdvan’ın şiirinin hiçbir surette nazire olarak değerlendirilemeyeceğini göstermiştir. Ahmedî’nin şiiri 81 beyitlik, Ahmed-i Rıdvan’ın şiiri 46 beyitlik kasidedir. Her iki şiirin bölüm düzenlemeleri aynıdır. Methiye ve fahriyenin Ahmed-i Rıdvan’da birim sayısı bakımından kıaldığı görülmüştür. Bunun sebebi Ahmedî’nin şiirinde bir memduhun yer alması ve şiirin ona takdim edilmiş olmasıdır. Her iki şiirin türü de aynıdır. İki şiir de münazaradır ve şiirlerin nesib bölümü kalem ve kılıç arasındaki üstünlük mücadelesine ayrılmıştır. Her iki şiirde de birbirine üstün gelemeyince kılıç ve kalem, hakeme/padişaha başvurmuşlar; padişah, her ikisinin kendi emrinde olduğunu vurgulayarak bir tarafın üstünlüğünü ilan etmek yerine iki tarafı da uzlaştırmış ve orta yolu bulmuştur. İki şiir arasında vezin bakımından da benzerlik vardır. Ahmedî, şiirini aruzun remel bahrinin “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbıyla yazmıştır. Ahmed-i Rıdvan da şiirini remel bahrinin “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbıyla yazmıştır. Ahmed Rıdvan, Ahmedî’nin kullandığı aruz kalıbından tek tefile/cüz eksilterek şiirini söylemiştir. Vezindeki bu eksiltme ile

Ahmed-i Rıdvan lafzı azaltmış ve Ahmedî'nin sözlerini daha muhtasar ve sathi ifade etmiştir. Ahmedî ile Ahmed-i Rıdvan arasında benzerlik gösteren beyit sayısı 46'dır. Tek kafiyeli bu şiirde Ahmed-i Rıdvan, yalnızca 4 beyitte Ahmedî'nin şiirinden farklı kafiyeli kelime kullanmıştır. İki şiir arasında kafiyede %91 oranında bir ortaklık vardır ki bu oran Ahmed-i Rıdvan'ın kafiyede Ahmedî'nin şiirine çok fazla bağlı kaldığını göstermiştir.

Bir şiirin dış yapısında bu türden ortaklık ve benzerlikler nazire bağlamında da değerlendirilmeye müsaid olduğu için asıl sonuç, şiirler arasında muhteva, dil ve anlatım üzerine yapılan mukayese neticesinde hâsıl olmuştur. İki şiir arasında yapılan bu mukayese, Ahmed-i Rıdvan'ın muhteva, dil ve anlatım bakımından neredeyse Ahmedî'yi kopya ettiğini ortaya koymuştur.

Ahmedî, şiirinde (toplam 46 beyitte) 678, Ahmed-i Rıdvan (toplam 46 beyitte) 497 kelime kullanmıştır. Ahmed-i Rıdvan'ın kelimelerinin %75'i başka bir deyişle kelimelerinin dörtte üçü Ahmedî ile ortaktır. Eş anlamlı ve eş köklü kelimeler de dâhil edildiğinde bu ortaklık %83'e çıkmaktadır. Şuara tezkirelerinin ve belagatin intihal üzerine değerlendirmeleriyle söyleyecek olursak Ahmed-i Rıdvan -bu şiir özelinde- ortak kelime kadrosundan dolayı "sârik-i kelâm"dır. O, başka bir şairin lafzına bağlı kaldığı için "suhân-çîn"dir. Ahmed-i Rıdvan'ın yalnızca %17'lik farklı kelime kullanımı ona yeniden ve daha güzelini yazma noktasında bir yaratım sağlamamıştır. Lafız kısmen değişse de mana çoğunlukla aynı doğrultuda kalmıştır.

Müntahil, şiirinde bazen anlam bazen de vezin zaruretiyle (ç)aldığı şiirden kelimelerin müradiflerine ve müştaklarına yer verir. Böylece ilk şiirdeki anlamı -gayretsizce- devam ettirirken intihalini de kısmen gizlemeye muvaffak olur. Bu yolu tercih eden şair, az da olsa kısmi söz dizimi değişikliği yaparak bazı beyitlerde bir yaratım ve gayret faaliyeti içinde bulunmaya çalışmıştır. Şairin bu beyitleri üzerindeki tasarrufu belagatte "selh ve ilmam" olarak görülmektedir. Ancak Ahmed-i Rıdvan "selh ve ilmam"a rağmen Ahmedî'nin söz tarlasında kalan başakları toplayıp yeni bir ürün gibi sunmaya çalıştığı için "hûşe-çîn"dir. Bazı şiirlerde manada az çok tağyirde bulunsa da kaynağı Ahmedî olduğu için yaptığı "ma'âni-tırâş"lıktır. Şuara tezkirelerinde şiirde söylenmemiş ve duyulmamış söylemenin önemi vurgulanmıştır. Klasik şairler ve tezkire yazarları "meta-ı gayra" el uzatmayı ve kendi şiirine bir başkasının "libâs-ı âriyet" giydirmesini hoş görmemişler, başka bir şaire ait mana ve hayali tekrarlamayı "hâyîde-gûy"luk olarak görmüşlerdir. Ahmed-i Rıdvan'ın bu şiir özelinde yaptığı belagatte göre birkaç beyitte kısmi söz dizimi ve lafız değişikliği ile "selh ve ilmam", birçok beyitte ise lafzın yanı sıra manayı da aldığı için "mesh ve igare"dir. Belli şartlarda müsamaha gösterilen hatta ilkinden daha başarılı olduğunda takdir edilen bu uygulamalarda Ahmed-i Rıdvan başarılı olamamıştır. Zira Ahmedî'nin şiirinin üzerine çıkamamış; onun fikri, nüktesi ve hayali altında kalmıştır. Ahmedî'nin şiirini hayal, kurgu, iktibas ve telmih bakımından kopya(lama)da bir beis görmemiştir. Ahmed-i Rıdvan'ın bu şiir özelinde yaptığı belagatte intihal karşılığı kullanılan "nakl" ve "nesh"tir. Bugünün okuyucusunun diliyle söyleyecek olursak Ahmed-i Rıdvan'ın eylemi, bir başka şairin şiiri üzerinde yalnızca %17'lik bir kelime ve kısmi söz dizimi değişikliğinde bulunarak, o şiirin ilk söyleyicisini gizleyerek, "gayret" ve "yaratım"da bulun(a)mayarak kötü bir taklit ve nihayetinde intihaldir. Geleneğin okuyucusuna göre ise yapılan eylem "sirkat-i şi'r"dir ve Ahmed-i Rıdvan bu şiir özelinde zâhir sirkatte bulunmuştur.

Kaynakça

- Abdünnâfi İffet. (1290/1872). En-Nef'û'l-Mu'avvel Fî Tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel. İstanbul: Dârü't-Tıbbâ'atı'l-Âmire.
- Açıkgöz, Namık. (2017). Riyâzü'ş-Şu'arâ. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-191371/riyazi-riyazus-suaratezkiretus-suara.html> (Erişim tarihi: 13.09.2023)
- Akdemir, Hikmet. (1999). Belâgat Terimleri Ansiklopedisi. İzmir: Nil Yayınları.

- Akdoğan, Yaşar. (t.y.). Ahmedî Divân. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78357/ahmedi-divani.html> (Erişim tarihi: 13.09.2023)
- Aydoğan, Saliha. (2009). Diyarbakırlı Sa'îd Paşa Mîzânü'l-Edeb. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Aytekin, Murat. (2006). Vak'anüvis Halil Nûrî'nin "Matla'u'n-Nûr" Adlı Telhîs Tercümesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Benli, Şeyma. (2019). Klasik Türk Edebiyatında Münazara. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Benli, Şeyma. (2021). Klasik Türk Edebiyatında Münazara Sümerlerden Osmanlılara Bitmeyen Tartışmaların Hikâyesi. İstanbul: DBY Yayınları.
- Bilgegil, M. Kaya. (1989). Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Canbaz, Firdevs. (2005). İntihal Demeden Önce. Hece Edebiyatı İntihal Dosyası, 107, 91-96.
- Canım, Rıdvan. (2000). Latîfi Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ. Ankara: AKM Yayınları.
- Coşkun, Menderes. (2010). Sözü'n Büyüsü Edebi Sanatlar. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmed. (1998). Divanlar Arasında. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çeltik, Halil. (2011). Ahmed-i Rıdvan Divanı. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Çetin, Kâmile. (2022). Ahmed Paşa ve Ahmed-i Rıdvân'ın "La'l" Redifli Kasidelerinin Mukayesesi. RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 26, 582-602.
- Eren, A. Cüneyt-Uzunoglu, M. Vecih. (2014). Belâgat Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Gülüm, Emre. (2021). Ahmedî Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım). Doktora Tezi. Eskişehir, Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir.
- Güneş, Halit. (2009). Mehmet Rif'at Mecâmî'ü'l-Edeb Birinci Cilt. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne.
- İsen, Mustafa. (1997). Tevârüd Mü İntihal Mi. Ötelerden Bir Ses (ss. 337-344). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaçar, Mücahit. (2012). Şerîfi Hadîkatü'l-Fünûn Türkçe Te'lîf Edilmiş Bir Belâgat Kitabı. İstanbul: Okur Akademi Metamorföz Yayınları.
- Kadioğlu, İdris. (2011). Kılıç Kalem Münâzarası. CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 9 (2), 161-180.
- Kaplan, Hasan. (2017a). Divan Edebiyatında İntihal: Alıntı Mı Çalıntı Mı. Asos Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 40, 39-98.
- Kaplan, Hasan. (2017b). 18. Yüzyılda Bir İntihalin Yansıması: Vâsık'ın Bâkî'yi İntihalleri. Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 6 (14), 90-106.
- Karabey, Turgut-Atalay, Mehmet. (2000). Ahmed Cevdet Paşa Belâgat-ı Osmâniyye. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kılıç, Atabey. (2007). Ahmed Hamdî Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî, Kayseri: Laçın Yayınları.
- Mehmed Abdurrahman. (1309/1892). Belâgat-ı Osmâniye. İstanbul: Kasbar Matba'ası.
- Mehmed Celal. (1312/1895). Osmânlı Edebiyatı Numûneleri. İstanbul: Matba'a-i Safâ ve Enver.
- Mehmed İzzet. (1325/1907). Def'u'l-Mesâlib Fî Edebi's-Şâ'ir ve'l-Kâtib, İstanbul: Der-sa'âdet Ticaret Odası Gazetesi Matba'ası.
- Mert, Necati. (2005). Esinlenmek, İntihal ve Kiç. Hece Edebiyatı İntihal Dosyası, 107, 81-85.

- Olgun, Tahir. (1994). Edebiyat Lügati. (Kemâl Edib Kürkçüoğlu, Haz.). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Özgül, Kayahan. (2005). İntihâl'den Çalıntı'ya, İntikal'den Alıntı'ya. Hece Edebiyatı İntihal Dosyası, 107, 52-64.
- Râşid Aşkî. (1318/1900). Lisân-ı Kavâ'id-i Osmâniyye İlm-i Belâgat. İstanbul: Kasbar Matba'ası.
- Recâizâde Mahmud Ekrem. (1299/1882). Ta'lîm-i Edebiyât. İstanbul: Mihran Matba'ası.
- Saraç, M.A. Yekta. (2004). Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Süleyman Paşa. (1288/1871). Mebânî'l-İnşâ. İstanbul: Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye-i Hazret-i Şâhâne Matba'ası.
- Şehâbeddin Süleyman. (1329/1911). San'at-ı Tahrîr ve Edebiyyât. İstanbul: Araks Matba'ası.
- Şengül, Emin. (2019). Divan Şiirinde Kalem. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay.
- Uysal, R. Selçuk. (2010). Belâgat ve Edebî Sanatlar Lügati. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Ünver, İsmail. (1986). Ahmed-i Rıdvân. Belleten, 50 (196), 73-126.
- Üstüner, Kaplan. (2009). Şiir, Şair ve Edebi Kurallara Dair Yazılmış Bir Mesnevi: Fenniyye-i Eş'âr. Turkish Studies, 4 (7), 826-892.
- Yenikale, Ahmet. (2011). Sünbül-zâde Vehbî Dîvân. Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı.
- Yetik, Hayri K. (2005). Edebiyatı Çalıntı. İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Ek: Ahmedî ve Ahmed-i Rıdvân'ın "Seyf ü Kalem" Kasideleri Metni¹²

- 1 Çün demür-ile kamışı kıldı Hâlik âşîkar
İdi kılıçla kalem çoh dürlü bahs ü kârzâr
- 1 Hâme vü pûlâdı oldı âşîkâr
İdiler her biri bahs ü kârzâr
- 2 Didi evvel fahr idüben kılıç kim ol benem
Kim benüm-çün didi enzelne'l-hadîd ol Kirdgâr
- 2 Evvelâ didi kılıç fahr idüben
Enzelü'l-hadîd eyder Kirdgâr
- 3 Eyle virdi pes cevâbını anun anda kalem
Kim benüm-içün didi nûn ve'l-kalem Perverdgâr
- 3 Def'aten virdi cevâbını kalem
Hoş didi nûn ve'l-kalem Perverdgâr
- 4 Kılıç ana didi kim benüm iledür pâs-ı mülk
Pes kalem didi benem dîn kasrın iden üstüvâr
- 4 Didi kılıç mülke ben oldum emân
Hâme dir benümle dîndür üstüvâr
- 5 Didi kılıç kim benem sultânları olan kemer
Pes kalem didi benem sultânlar elinde sivâr
- 5 Didi kılıç olmuşam şâha kemer
Dir kalem destine olmuşam sivâr

¹² Metinlerde ortak kelimeler italik, aynı anlamı karşılayan eş köklü veya eş anlamlı kelimeler altı çizili gösterilmiştir. Her iki metne de hem imlada birlikteliği sağlamak hem de daha doğru bir metin elde edebilmek amacıyla -karşılaştırma yapılarak- yer yer müdahalede bulunulmuştur. Benzerliği somut kılmak amacıyla Ahmedî ve Ahmed-i Rıdvân'a ait beyitler alt alta verilmiştir.

- 6 *Didi kılıç yir yüzi benümle olur lâle-gûn*
Pes kalem didi benümledür cihân nakş-ı nigâr
- 6 *Dir kılıç benümle 'âlem lâle-gûn*
Hâme dir benümledür nakş-ı nigâr
- 7 *Pes kılıç didi benümle ider ekâbir ululh*
Pes kalem didi benümle ider efâzıl iftihâr
- 7 *Didi ululuk benümledür kılıç*
Hâme dir benümle olur iftihâr
- 8 *Pes kılıç didi benem kim feth iderem memleket*
Pes kalem didi memâlik benden almışdur karâr
- 8 *Pes kılıç didi menem fettâh-ı mülk*
Hâme dir kıldum memâlik ber-karâr
- 9 *Pes kılıç didi benem küffârı iden pây-mâl*
Pes kalem didi benem mü`minleri iden pây-dâr
- 9 *Didi kılıç iderem küfri helâk*
Hâme dir benümle îmân pây-dâr
- 10 *Pes kılıç didi ki şehler düşmenin sayd iderem*
Pes kalem didi benem anları eyleyen şikâr
- 10 *Pes kılıç dir düşmen-i şâhı sıram*
Dir kalem benümledür mâla şikâr
- 11 *Pes kılıç didi ki şehler benden ister kuvveti*
Pes kalem didi ki anlar benden ister iştihâr
- 11 *Kuvvet-i şehler benümle dir kılıç*
Dir kalem benümle olur iştihâr

- 12 *Pes kılıç didi benüm çoh gevherüm vardur 'ayân*
Pes kalem didi benem hod bahr-i dürr-i şâh-vâr
- 12 *Didi kılıç kim benüm var gevherüm*
Dir kalem kim bahr-i müşg oldı diyâr
- 13 *Pes kılıç didi ki sîm ü zer-durur bana makâm*
Pes kalem didi ki bahr-i müşgdür bana diyâr
- 14 *Pes kılıç didi benem serri cihândan def' iden*
Pes kalem didi benem her hayrı iden ihtiyâr
- 13 *Dir kılıç def' iden esrârı menem*
Dir kalem hayrı iderüm ihtiyâr
- 15 *Pes kılıç didi ki aslum oldı hâk-i hoş-nihâd*
Pes kalem didi ki benüm aslum âb-ı hoş-güvâr
- 14 *Dir kılıç aslum sorarsan hâk-i pâk*
Dir kalem aslumdur âb-ı hoş-güvâr
- 16 *Pes kılıç didi ki benem Hızr bigi sebze-pûş*
Pes kalem didi suya saldum benümdi ol şî 'âr
- 15 *Hızrves kılıç didi men sebz-pûş*
Dir kalem ben suya salmışam şî 'âr
- 17 *Pes kılıç didi ki od içinde ben sabr iderem*
Pes kalem didi katısın nûr idemez seni nâr
- 16 *Dir kılıç kim oda ben sabr eylerem*
Dir kalem kim senün olmaz nûr nâr

- 18 Pes kılıç didi ki *handânam* değülem *türş-rûy*
Pes kalem didi ki *mü'min* gerek ola *eşk-bâr*
- 17 Dir kılıç *handânam* u ne *türş-rû*
Dir kalem *mü'min*-sıfât men *eşk-bâr*
- 19 Pes kılıç didi *dürüstem* ben şikestüm hiç yoh
Pes kalem didi *şikest* itdüm *hak-içün ihtiyâr*
- 18 Dir kılıç ben hod *dürüstem* ne şiken
Dir kalem kıldum *hak-içün ihtiyâr*
- 20 Pes kılıç didi *bilürsin* beni *gökden* inmişem
Pes kalem didi ki *levhi yazmışam* *bî-iftikâr*
- 19 Dir kılıç ben bil ki *gökden* nâzilüm
Dir kalem *levh üzre yazdum* *sâzkâr*
- 21 Pes kılıç didi ki kamu 'aybı ben *def* iderem
Pes kalem didi *benem* hod kamu *gayba râz-dâr*
- 20 Dir kılıç her 'aybı ben *def* eylerem
Dir kalem her 'ayba *benven râz-dâr*
- 22 Pes kılıç didi *benem* *hoş-reng ü gâyet ten-dürüst*
Pes kalem didi *itdi* beni *havf-ı Hak zâr* u *nizâr*
- 21 Dir kılıç *benven* *cihânda ten-dürüst*
Havf-ı Hakla dir kalem oldum nizâr
- 23 Pes kılıç didi ki hükmüm 'âleme *olmışdur revân*
Pes kalem didi ki *var bende* dahı *bu iktidâr*
- 22 Dir kılıç emrüm *cihâna* *oldı revân*
Dir kalem *var bende* de *bu iktidâr*

- 24 Pes kılıç didi ki illerden ben aluram harâc
Pes kalem didi kamusun ben iderem iddihâr
- 23 Dir kılıç kâfirden aldum ben harâç
Dir kalem kamusun itdüm iddihâr
- 25 Pes kılıç didi cihânda olmuşam ben mu 'teber
Pes kalem didi cihâna nişe _ ideler i 'tibâr
- 24 Dir kılıç 'âlemde oldum mu 'teber
Dir kalem her dilde buldum i 'tibâr
- 26 Pes kılıç didi ki Rüstemden virürem ben nişân
Pes kalem didi ki uş İdrîsden ben yâdgâr
- 27 Pes kılıç didi şecâ 'at bende vardur bî-hisâb
Pes kalem didi belâgat bende vardur bî-şümâr
- 25 Dir kılıç bende şecâ 'at bî-hesâb
Dir kalem bende belâgat bî-şümâr
- 28 Pes kılıç didi benem sultânlara hidmet-güzîn
Pes kalem didi benem anlara hoş-midhat-güzâr
- 26 Dir kılıç sultânlara benven güzîn
Dir kalem sehlere ben midhat-güzâr
- 29 Pes kılıç didi ki şâha ben kulam beste-kemer
Pes kalem didi ki bana dahı budur resm-i kâr
- 27 Dir kılıç sehlere ben beste-kemer
Dir kalem bende de var bu resm-i kâr

- 30 *Pes kılıç didi dur imdi varalum şeh katına*
Tâ ki da 'vimüzi bizüm kat' ide ol nâm-dâr
- 28 *Dir kılıç tur imdi şâha varalum*
Tâ ki da 'vâmuz bile ol nâm-dâr
- 31 *Başı üstine kalem kılıç-ile oldı revân*
Girdiler ol pâdşâhun hazretine rûz-ı bâr
- 29 *Kılıç-ile çün kalem oldı revân*
Vardılar şeh kapusına rûz-ı bâr
- 32 *Mîr Sülmân-ı Süleymân-kadr ü Âsaf-ma' rifet*
Kim halife_itdi cihâna Hak anı Dâvud-vâr
- 33 *Ol 'Ömer-'adl ü Hasen-hulk u 'Alî-dildür velî*
Kılıcımdan künd-dendân olur anun Zülfikâr
- 34 *Şehr ü kişver olalı yüz bin göz-ile bu felek*
Ana hem-tâ görmedi görmeyiser bir şehryâr
- 35 *Kanı İskender ki göreydi nic'olur dünyede*
Harb ü darb ü bezm ü rezm ü hazm ü 'azm ü gîrüdâr
- 36 *Memleketde pâdşâh olalı 'adlinden anun*
Gürg ü mîş ü bâz ü kâz oldı biribirine câr
- 37 *N'ola oldıyisa bu 'âlem musahhar hükmine*
Çün anuñün yaradıldı encüm ü çarh ü medâr

- 38 Atınun na' lın felek anuñün itmiş tâc-ı ser
Tarf-ı zer bağladı cevzâ ana oldı cân-dâr
- 39 Kılıcıdur berk-i rahşân atlarının üni ra'd
Sünüsüdür ejdehâ vü ohıdur perrende-mâr
- 40 Dökdi gerdûn ayağına varını tâ mihr ü mâh
Hidmeti hakkından anun girü kaldı şerme-sâr
- 41 Bu meliklerden kim ide ceng anunla ki anun
Bir kolına turamaz bin Rüstem ü İsfendiyâr
- 42 Kâr-zâr idem diyen bu pâdşâhun 'ahdile
Ne 'aceb ger kalurısa kılıcından kâr-zâr
- 43 Şehr ü kal'a heybetine nice döyiser anun
Kim ana 'âsî olursa yihıla bu nüh-hisâr
- 44 Elleri ol bahrdur kim dürridür ana hubâb
Kılıcı şol od-durur kim mergdür ana şerâr
- 45 K'anı yümn ile bulayım diyü katında kabûl
Ana virmişdür yemîninden ne kim varsa yesâr
- 46 Lutfinun feyzini görüp bu halâyık üstine
Şerme-sâr oldı anuñündür döker ebr-i bahâr

- 47 Himmeti ger memleket almağa itse ârzû
Az zamândan Rûmdan feth eyleye tâ Kandeâr
- 48 Zulm yihıldı olalı ‘adli anun pâsbân
Fitne uyıdı olalı bahtı anun hûşyâr
- 49 Kahrınun nârını çün kim yâd ider düşmeni
Katre katre yüreği kan olur eyle kim enâr
- 50 Yahmaya tamunun odı bir nefes kâfirleri
Ger anun lutfi hevâsı tamuya ide güzâr
- 51 Ger kıla kahrı yili bir lahza bustâna güzer
Âteşin ola mizâcında kedûyla hıyâr
- 52 Ger bula ol şeh elinden hâsiyet ebr-i hazân
Kand bitüre söğüt la ‘liledür serv ü çinâr
- 53 Düşmeninün yavuz adı nirede kim anıla
İt dahi işidür-ise bi’llah andan ide ‘âr
- 54 N’ola sindi bigi hasmı ider-ise ıztırâb
Çün şehün havfindan eriyüp ana_irdi ıztırâr
- 55 Ol gelenlere cevâb ol resme virdi pâdşâh
Çün benümsiz aranızda olmasun bu gîrüdâr
- 30 İkisine şöyle virdi şeh cevâb
Çün benümsüz itmenüz siz kârzâr

- 56 Bah ki nicesi *müverred-levn oldı gülsitân*
Gör ki nicesi *mutavves-reng oldı sebzezâr*
- 32 La'l ü *mürvârid oldı gülsitân*
Lâle-*gûn oldı cemî'-i mergzâr*
- 57 Pâdşâhâ *husrevâ şâhâ bahâr irişiben*
Uş berâber oldı 'adlün bigi leyl-ile nehâr
- 31 Lutfun-ile çün *bahâr oldı şehâ*
Uş berâber oldı leyl-ile nehâr
- 58 Gel varalum *mürgzâr içinde hoş işidelüm*
Kim nicesi *nâle ider 'ışk elinden mürgzâr*
- 59 *Nûş kıl zerrîn-kadehden bâde-i yâkût-reng*
Kim *bulıtdur gevher-efşân u hevâdur müşg-bâr*
- 33 'Aşk *hamrın nûş kıl yâkût-reng*
Her *bulut gevher saçardı müşg-bâr*
- 60 Gör ki nice *lâle vü nergis getürmiş hâreler*
Bah ki nice tâze vü ter gül bitürmiş huşk-hâr
- 34 *Nergis ü lâle yetürdi hâreler*
Verd-i ter bitürdi gör kim huşk-hâr
- 61 *Tağa bah kim yoluna nice zümürüdler saçar*
Bâğı gör kim ayağuna sîm ü zer ider nisâr
- 36 *Yoluna taşlar zümürüdler saçar*
Bâğ sîm eyler ayağuna nisâr

- 62 *Lâle almışdur eline sebze de zerrîn-kadeh*
Çünkü gördi nergisün başında var-durur humâr
- 35 *Lâle almış şevkle la'lin kadeh*
Çeşm-i nergisde görindi çün humâr
- 63 *Kanda bahsan lâle vü nestrîn-durur hem nesteren*
Kanda varsan nergis-i ra'nâ-durur serv ü 'ar'âr
- 37 *Kanda baksan lâle vü nesrin-durur*
Kanda varsan nergis-i ra'nâsı var
- 64 *Rûzgârun hâlini çün kim bilürsin nicedür*
Komağıl câmı elünden bir dem iy Cem zinhâr
- 65 *Tûbiye benzer hıyâzun çevresinde serv-bün*
Kevsere benzer riyâzun arasında çeşmesâr
- 38 *Tûbiler tolmuş hıyâzun çevresi*
Kevsere benzer riyâza çeşmesâr
- 66 *Mevsüm-i güldür şehâ gülzâr içinde oturup*
Câm-ı gül-gün virsün elüne nigâr-ı gül-'izâr
- 67 *Bülbülün sâzın işidüp bir gazel geldi dile*
Kim diler Zühre ki ide çengine destânı târ
- 39 *Sâz-ı bülbülden işit sen bir gazel*
Zühre ana kıldı sâzın târ târ

- 68 *Yazmadı can levhi üstine yüzün bigi nigâr
Nakş ideli ay u günün şemsesin sûret-nigâr*
- 40 *Yazmadı cân levhi üzre ey nigâr
Nakş idelden şemsesin sûret-nigâr*
- 69 *Fürkatünün hasretinden gözlerüm yaşın gören
Dir ki hergiz görmedüm kim la'l mevc ura bihâr*
- 70 *Gözlerümden dökülürken şem ' bigi hûn u âb
Nişe düşmişdür 'aceb bilsem yüregüm böyle hâr*
- 41 *Şem ' bigi gözlerümden döküm âb
Nişe olmuşam bununla böyle hâr*
- 71 *Kasdı cân-ise gözünün ana bismi'llah fedâ
Ben dahı cehd iderem kim gide boynumdan bu bâr*
- 42 *Kasdı cân-ise murâd olsun fedâ
Cehdüm oldur gide boynumdan bu bâr*
- 72 *Ayağuna tuhfe_ideydüm cânım olmasaydı 'ayb
Tuhfe itmek ol 'azîze bir metâ ' ki_ola h'âr*
- 43 *Tuhfe iderdüm ayağa_olmasa 'ayb
Cânımı ger ol metâ ' olmasa h'âr*
- 73 *Zulmetini gicenün saçun bigi sorsan nedür
Göklere çıhdı benüm âh u düttüninden buhâr*
- 44 *Saçuna benzer gicenün zulmeti
Göklere çıkdı düttünümden buhâr*

- 74 Ahmedî *vasfını* ider ol leb ü *dendânunun*
Anun-içün nazmı oldı la'1 ü *dürr-i şâh-vâr*
- 45 Kıldı Rıdvân *vasf-ı dendânun* senün
Anun-içün nazmı dürr-i şâh-vâr
- 75 İşidicek söz anundur güş ana dutmah gerek
Ger hakikat ger kinâyet ger mecâz u müste'âr
- 76 Bahtiyârâ bu söze kimse cevâb eydür-ise
Gözlerümde nakşı itmeğe ani_idem ihtiyâr
- 77 Olmaya gün nûrî resmîyle hergiz münteşir
Ki_ol ulu adun benüm nazmumla buldı intişâr
- 78 Niçe kim eshârda görine envâ'-ı ziyâ
Niçe kim eş'ârdan dirile elvân-ı simâr
- 79 Devletünün bâğı şöyle tâze olsun kim ana
Tâ ebed irişmeye mihnet hazânından gubâr
- 80 *Encüm olsun sana yâr ü âsmân* olsun mutî'
Devlet olsun sana hem-reh baht olsun sana yâr
- 46 *Encüm olsun sana yâr gerdûn* mutî'
Sana devlet râh-ı bahtun ola yâr (Çeltik, 2011: 277-279)
- 81 Ol ki seni tâc-dâr eyledi kendü lutf-ıla
Düşmenüni kahrıyla eylesün ol tâcı dâr (Akdoğan, t.y.: 69-76; Gülüm, 2021: 300-310).

ÇANKIRI ULU CAMİDEKİ MUSALLA TAŞININ MENKİBESİ

The Legend of The Musalla Stone in Çankırı Grand Mosque

İbrahim AKYOL

Doç.Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
iakyo118@karatekin.edu.tr

Özet

Din büyüklerinin veya tarihe geçmiş ünlü kişilerin hayatlarını konu edinen ve olağanüstü birçok olayın anlatıldığı hikâye olarak tanımlanan menkıbe, İslam toplumlarında velilerin, Hak erenlerinin yaşadıkları olağanüstü olaylar için de kullanılır.

Türklerin İslamiyeti kabulünden önce benimsenmiş taşla ilgili inançlar ve adetler bulunmakla beraber, İslamiyet'i kabulünden sonra da bu inançların bir kısmının İslâmî şekil ve muhteva aldığı bilinmektedir. Türklerde taşla ilgili inançlar genellikle ilaç ve şifa, çocuk doğurmak veya aksi olarak nesep tayini, tılsım, sihir, uğur, dilek ve adak için, yemin için, yağmur, kar yağdırmak vb. şeyler içindir.

Bu bildirimizde Çankırı'nın en eski camilerinden olan Ulu Cami / Büyük caminin önündeki musalla taşı etrafında oluşan menkıbe, olaya şahit olanların ağzından derlenmiştir. Menkıbe kısaca şöyledir: Halk arasında veli olarak bilinen Pevrül Karadeniz 2003 yılının güz mevsiminde bir rüya görür. Rüyasında Çankırı Ulu caminin kible istikametinde toprak altında kalan bir taşın feryat ettiğini, kendilerini kurtarmasını istediklerini o zamanki Camii dernek başkanı Hayri Demiray, Camii görevlileri Recep Uysal, Behlül Karagöz ve Salih Pirinç'e söyler. Hep beraber Caminin kible istikametinde yer altında kalmış taşı bulup çıkartırlar. Ve şimdiki yerine korlar. Daha sonra yine Pevrül Karadeniz rüyasında taşı gördüğünü ve taşın rahatladığını söylediğini bildirir.

Menkıbeler yaşandığı /oluştugu dönemlerde yazıya geçirilmediği zamanlar tarihi süreçte bir çok değişikliklere uğrayarak asıl mecrasında saptmakta / saptırılmakta bir kült haline gelmektedir. Bu bildiride yaşanan olayın ilk şahitleri olan Hayri Demiray, Behlül Karagöz ve Recep Uysal ile yüz yüze röportajlar yapılmış ve bu olay kayıt altına alınmıştır. Bu bildiri ile Musalla Taşı menkıbesi yazıya da geçirilerek asıl mecrasından saptırılması önlenmiş olacaktır. Böylece Halkbilimine yeni bir taş menkıbesi / efsanesi kazandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çankırı, Ulu Camii, Musalla Taşı, Menkıbe

Abstract

Legend (menkıbe) which is defined as a story about the lives of religious elders or famous people who have gone down in history and in which many extraordinary events are narrated, is also used in Islamic societies for the extraordinary events experienced by wise men and saints.

Besides that there were beliefs and customs related to stones adopted by the Turks before the adoption of Islam, it is known that some of these beliefs took an Islamic form and content after the adoption of Islam. The beliefs related to stones in Turks are generally for medicine and healing, childbirth or otherwise, determination of lineage, talismans, magic, good luck, wishes and vows, oaths, rain, snow, etc.

In this article, the legend around the musalla stone in front of the Grand Mosque, one of the oldest mosques of Çankırı, was compiled from the mouths of those who witnessed the event. The legend is briefly as follows: Pevrül Karadeniz, who is known among the people as a saint, had a dream in the fall of 2003. In his dream, he tells Hayri Demiray, the then president of the mosque association, Recep Uysal, Behlül Karagöz and Salih Pirinç, the mosque officials, that a stone under the soil in the direction of the qibla of Çankırı Grand Mosque is wailing and that they want him to save them. Together they found and removed the stone that was underground

in the qibla direction of the mosque. And they put it in its current place. Later, Pevrül Karadeniz reported that he saw the stone in his dream and said that the stone was relieved.

Legend's, when they are not written down in the periods when they are experienced / formed, undergo many changes in the historical process and deviate / deviate from their original course and become a cult. In this paper, face-to-face interviews were made with Hayri Demiray, Behlül Karagöz and Recep Uysal, the first witnesses of the event and this event was recorded. With this article, the Musalla Stone myth will also be put into writing and its diversion from its original channel will be prevented. In this way, a new stone myth / legend will be brought to folklore.

Keywords: Cankiri, Grand Mosque, Musalla stone, legend.

Giriş

Efsane, eski çağlardan beri söylenegelen, olağanüstü varlıkları ve olayları konu edinen hikâye ve söylence olarak tanımlanırken (Albayrak: 2004, s.152) menkıbe ise din büyüklerinin veya tarihe geçmiş ünlü kişilerin hayatlarını konu edinen ve olağanüstü birçok olayın yer aldığı söylencelerdir. Tasavvuf tarihinde Allah'ın dostluğunu kazanmış ve veli denilen din büyüklerinin gösterdikleri kerametleri konu edinen küçük hikâyeler anlamında da kullanılır. İslam inancında bazı velilerin keramet göstermesi Allah'ın sevdiği kullarına bir lütfu kabul edildiğinden keramet kavramı tasavvuf tarihinde veli anlayışıyla birlikte ortaya çıkmış (Albayrak, 2004, s.382) menkıbeler ise zamanla bu anlayışın ayrılmaz bir parçası olmuştur. Jean-Pierre Bayard (1920-2008) menkıbelerin önemini şöyle anlatır:

“Bir devrin ve toplumun faaliyetlerini, düşünce tarzını yansıtan dünya folklorunun tetkiki, bir manada insanlığın tetkiki demektir. Bu eserler, karanlık devirleri aydınlattıkları gibi bizi terbiye de ederler. Çünkü bunlar birtakım mahalli adetlerin, insani bir kısım tasavvurların hatıralarıdır. Bu sebeptendir ki menkıbeler bir bakıma tarihten daha gerçek olup kıymetli birer belgedirler. Onlar halkın hayatını inceler ve bize, tarihi olayların kuruluşundan daha heyecan veren duyuların sıcaklığını iletirler” (Ocak: 1997, s.XI).

Abdulkadir İnan (1889-1976) bu tarz çalışmaların ehemmiyetini şöyle ifade etmektedir:

“Arkeologların yaptıkları kazılarda elde edilen çanak, çömlek vs.lerin parçaları muhtelif devirlerdeki maddi kültürün inkişaf safhalarını öğrenmek için yegane kaynakları teşkil ettiği gibi, epope, hikaye, masal vs. manevi kültür mahsulleri de o geçmiş muhtelif devirlerin karanlık noktalarını aydınlatır. Bunlar kazılarda elde edilen çanak, çömleklerden daha mühimdirler. Çünkü bunlar toprak altında ölü kalan kırıntılar değil, cemiyetin ruhunda binler yıl yaşayan vesikalardır. İnsan cemiyetin en asrî ve en mütekâmil olduğunu iddia eden ferdin bile binlerce senelik bir âdeti, inancı ve etnografya maddelerini kendisiyle beraber yaşattığını görürüz” (Ocak:1997, s.XI).

Muhtelif toplumların inançlarında ve birçok dinlerde çeşitli taşlara yer verilmiş ve bunun tarihçesi taş çağına kadar götürülmek istenmiştir. Eski kültürlerde, tasavvurlarda kutsal taşlar, kutsal kayalar yer almış ve taş kültü insan hayatında bir rol oynamıştır (Tanyu: 1968, s.163).

Türklerin İslamiyet'i kabulünden önce benimsenmiş taşla ilgili inançlar ve adetler bulunmakla beraber, İslamiyet'i kabulünden sonra da bu inançların bir kısmının İslâmî şekil ve muhteva aldığı bilinmektedir. Türklerde taşla ilgili inançlar genellikle ilaç ve şifa, çocuk doğurmak veya aksi olarak nesep tayini, tılsım, sihir, uğur, dilek ve adak için, yemin için, yağmur, kar yağdırmak vb. şeyler içindir (Tanyu:1968, s.34).

Orta Anadolu'nun şirin bir şehri olan Çankırı 1074-1082 yılları arasında Emir Karatekin tarafından fethedilmiş olup bu şehre 10. Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman 966/1558 senesinde bir cami yaptırmıştır. Bu caminin adı halk arasında Büyük Camii, Kanuni Sultan Süleyman yaptırdığı için Sultan Süleyman Camii, şehrin en büyük camisi olduğu için Ulu camii olarak adlandırılmaktadır. (Can-Akçel: 2008, s.183-184) Bu caminin önünde bulunan musalla taşlarından dördüncüsü ile ilgili olarak halk arasında bir menkıbe / efsane anlatılmaktadır. Bu menkıbenin 2003 yılın güz aylarında vuku bulduğu anlaşılmakta olup olayı yaşayan canlı şahitleri hâlâ hayattadır. Bu canlı şahitlerden o dönemde camide imam-hatip olarak görev yapan Recep Uysal, müezzin-kayyım olarak görev yapan Behlül Karagöz ve o zamanki cami dernek başkanı emekli öğretmen-esnaf Hayri Demiray ile birer mülakat yapılarak menkıbenin aslı araştırılmış ve elde edilen bulgular bu bildiri ile kayıt altına alınmıştır.

Recep Uysal ile yapılan mülakat: Ben Recep Uysal. 1968 senesinde Çankırı'nın Ilgaz ilçesinde doğdum. Eğitimimi tamamladıktan sonra 1988'de Ilgaz'ın Kise mahallesinde göreve başladım. 2002 yılında da Çankırı Merkezdeki Büyük Cami'ye atandım. 15 Ekim 2004'te de Ahmet Yesevî Camii'ne görevlendirildim. Büyük Cami'de özden, gönülden ağlayan Pevrül Karadeniz diye bir cemaatimiz var idi. Bir sabah *"Hocaefendi, beni birkaç gecedir uyutmuyorlar. Benim şöyle bir mazeretim var, size arz etmek istiyorum. Caminin ön tarafında kible cihetinde bir gömülü taş var. Benden bu taşı çıkartmamı istiyorlar. Bu taş bana diyor ki: Benim üzerimden nice âlimler, meşayihler geçti ama beni bu toprağın altına haps ettiler. Beni buraya gömdüler ne olursun beni buradan çıkarın."* diyerek âh u zar etti. Biz de o zamanın cami dernek başkanı büyüğümüz Hayri Demiray Hocamıza intikal ettirdik. O da bununla ilgilendi. Birkaç kişiyle Pevrül (Karadeniz) Dedenin dediği yere geldik. Taş toprağın tamamen altındaydı. Biraz kazınca ucunu gördük. Biraz meşakkat çekerek taşı çıkardık. Gerçekten uzunca bir taş. Caminin önünde üç musalla taşı var. Çıkardığımız taşı dördüncüsü olarak diğerlerinin yanına koyduk. Pevrül Dede bize, daha önce orada mezarların olduğunu, Büyük Cami'nin ardında ise su sarnıçlarının olduğunu, buralara Büyük Cami görevlilerinin gömüldüğünü, burada mezarlar ve mezar taşlarının olduğunu, bunları çok iyi hatırladığını söyledi. *"Ben öldüğüm zaman beni bu musalla taşından kaldırım"* diye de vasiyet etti. Onun vefat ettiği gün üç cenaze bir de Pevrül Dedenin cenazesi vardı. Onun cenazesini çıkartmış olduğumuz musalla taşının üstüne koyduk. Orada cenaze namazını kılarak ahirete yolcu ettik. (Bu mülakat 24 Şubat 2023 tarihinde yapılmıştır.)

Behlül Karagöz ile yapılan mülakat: Ben 1972 doğumlu Yapraklı nüfusuna kayıtlı Behlül Karagöz. 1999 yılının 2. ayında Çankırı Merkez Sultan Süleyman Camii'nde müezzin kayyım olarak göreve başladım. Halen bu görevime devam etmekteyim.

Cemaatimizden Pevrül Karadeniz; bir gün bize gelerek dedi ki: *"Behlül Hoca, ben sizden şikâyetçiyim. Ben birkaç gündür uyuyamıyorum. Caminin ön sağ tarafında toprağın altında bir taş var. Beni rüyamda rahatsız ediyor. Toprağın altındaki taş eski musalla taşıymış. O taşı alın oradan çıkarın, yerine koyun."* Biz bunu dernek başkanımız emekli öğretmen Hayri Demiray'a ilettik. Hayri Demiray bize yardımcı oldu. Taşı getirip yerine koyduktan sonra Pevrül amca çocuklarına öldüğü zaman cenazesinin bu taşın üzerinden kaldırılması yönünde vasiyet ettiğini söyledi. Pevrül Karadeniz, 2005 yılının sonbaharında vefat ettiğinde üç tane cenaze vardı. Pevrül amcanın cenazesini o taşın üzerine koyduk, oradan kaldırdık.

Bu olaya o zamanki Cami Dernek Başkanı Hayri Demiray, beraber görev yaptığımız Recep Uysal ve Salih Pirinç Hocalar da şahit olmuştur. (Bu mülakat 5 Şubat 2023 tarihinde yapılmıştır.)

Hayri Demiray ile yapılan mülakat: Ben emekli öğretmen Hayri Demiray. 1946 Çankırı doğumluyum. Tüm tahsilimi Çankırı'da yaptım. İlkokul öğretmeniydim, sonradan ortaokul öğretmeni oldum. Büyük Cami'nin 20 sene dernek başkanlığını yaptım. Büyük Camiyi 3 kere restorasyona soktum.

Bizim bir Pevrül (Karadeniz) dayımız var idi. Caminin tüm işlerini yapardı. Bir gün sabah saat 8'e doğru dükkânı açtığımda geldi. "Hayri Bey! Hayri Bey!" dedi. "Ben 3-5 gecedir rahatsız oluyorum, buna bir çözüm yolu bulalım." "Hayırdır sen neden rahatsız oluyorsun?" dedim. Rüyasında; "eski musalla taşı beni görevimden alıp toprağın altına gömdüler" diye bunu birkaç gece rahatsız etmiş. Hâlbuki ben caminin ön tarafını düzelttirdim ama böyle bir taş görmedim. Neticede kazma ve kürekle işe giriştik. Sadece dört yanın uç tarafı görünüyordu. Caminin kible tarafındaydı. Şöyle ayağımla ittim, biraz daha eştim çıkmıyor. Kazmayı küreği getirttim. Bir taş çıktı ki hakikaten adamın dediği doğru. Musalla taşını kalabalık bir grupla taşıyarak 4. taş olarak yerine koyduk.

Pevrül dayı, "ben öldüğümde benim cenazemi bu musalla taşından kaldırım" diye vasiyet etti. O öldüğünde de vasiyetine uygun olarak o musalla taşından kaldırdık. Bu olaya cami görevlileri Behlül Karagöz, Recep Uysal ve şu anda Ankara'da görevli olan Salih Pirinç de şahit oldular. Biz Pevrül dayıyı rahatsızlandığında ziyarete gittiğimizde o musalla taşının kendisini geceleri alenen rahatsız ettiğini, taşı yerine koyduktan sonra rahatladığını tekrar anlattı. (Bu mülakat 20 Ocak 2023 tarihinde yapılmıştır.)

Her üç şahidin ifadesinde adı geçen Pevrül Karadeniz, 1934 Çankırı doğumlu olup mutasavvıf bir kişidir ve halk arasında velî bir zât olarak bilinmektedir.

Pevrül Karadeniz, Büyük Cami'ye devamlı gider, namazlarını orada kılmaya gayret eder, caminin temizlik ve bilimum işlerine de yardım ederdi. Pevrül Karadeniz, bir gece rüyasında, caminin kible istikametinde toprak altında kalan bir taşın kendisini rahatsız ettiğini söyleyerek bu taşın "ben asırlardır bu camide musalla taşı vazifesi gördüm. Benim üzerimden nice âlimler, şeyhler, Müslümanlar öbür tarafa gittiler. Ben onların son durağı idim. Ama şimdi beni toprak altına koydular. Vazifemi yapamıyorum. Çok bunaldım, beni buradan çıkarın" diye seslenmiştir. Bu olayı üç gece rüyasında gören Pevrül Karadeniz başta o dönemde caminin dernek başkanı olan Hayri Demiray ile camii görevlileri Behlül Karagöz, Recep Uysal ve Salih Pirinç'e giderek durumu anlatmış, onlarla beraber caminin kible istikametinde toprak altında olan eski musalla taşını çıkartarak şimdiki yerine 4. musalla taşı olarak koymuşlardır.



Fotoğraf 1

Pevrül Karadeniz, vefat etmeden önce hastalanmış, kendisini ziyarete giden Hayri Demiray'a bu rüyayı ve olayı bir daha teyit ederek musalla taşının yerine konmasından sonra rahatladığını söylemiştir. Pevrül Karadeniz 13 Eylül 2005'te vefat ettiğinde vasiyeti üzerine cenazesi tarihî musalla

taşının üzerine konmuş, burada cenaze namazı kılınarak Çankırı Sarıbaşa'daki aile mezarlığına defnedilmiştir.



Fotoğraf 2

Sonuç

Bu menkıbe/efsane 2003 yılından beri Çankırı'da yaşayan halk arasında ağızdan ağıza anlatılmakta, kulaktan kulağa yayılmaktadır. Bizim de kulağımıza gelen bu menkıbeyi, yaşayan şahitler hayatta iken kayıt altına almanın daha uygun olacağını düşündük. Zira menkıbeler yaşandığı /oluştugu dönemlerde yazıya geçirilmediği takdirde tarihi süreçte birçok değişikliğe uğrayarak asıl mecrasında saptmakta / saptırılmakta bir kült haline gelmektedir. Bu bildiri ile musalla taşı menkıbesi / efsanesi yazıya da geçirilerek asıl mecrasından saptırılmasının önüne geçilmiş ve Türk Halk bilimine yaşanmış ve birincil ağızdan derlenen yeni bir taş menkıbesi / efsanesi kazandırılmıştır.

Kaynakça

- Albayrak, Nurettin. (2004). Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, L&M Yayıncılık, İstanbul.
- Can, Atilla; Akçel, Arda. (2008). "Çankırı Sultan Süleyman Büyük Camii" Çankırı Araştırmaları Dergisi, S.3.
- Demiray, Hayri. (d.1946). Emekli Öğretmen, Ulu Camii Dernek Başkanı, Esnaf.
- Karagöz, Behlül. (d.1972). Ulu Camii / Büyük Camii Müezzini.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1997). Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Tanyu, Hikmet. (1968). Türklerde Taşlarla İlgili İnançlar, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Uysal, Recep. (d.1968). Ahmet Yesevî Camii İmamı.

BAKŞİ VE AZERBAYCAN DASTAN SÖYLEYİCİLERİNİN PERFORMANS ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI ARAŞTIRMA

Comparative Research on Performance Characteristics of Bakshi and Azerbaijan Storytellers

İlhame Cəlalızı GASABOVA

Doç. Dr., Azərbaycan Millî İlimlər Akademisi, Folklor Enstitüsü, AZERBAYCAN,
ilhame92@mail.ru

Özet

Türk halkının milli manevi değerlerinin formallaşmasında onun soyunda dayanan milli yaratıcılığı, nesilden nesile aktarılan değerli tavsiyelerden biri de destan yaratmaktır. Bakşılıq Karakalpak, Özbək, Türkmən Türklərində destan və şiir söyleyenlere deyilir. Azərbaycan aşık sanatında destan söyleyen aşıklara sadece dastançı və nağil söyleyen aşık deyilir.

Milli manaviyyatımızın önünde dayanan, şanlı kahramanlık tarihimizi, kendinde aeks etdirən dastançılık gelenekleri hem de ortak türk kültürüdür. Destan söyleme geleneği ilk Dədə Qorqudda rast gelinir. Dədə Qorqud destan söyleyicisidir, hikayelerin sonunda gelib Oğuzname yi düzenler ve tesbit eder. Kahramanların değerini ve yigitliğini öven, boy boylayıb, soy soylayan bir ozan olarak yigitleri savaşa karşı yüreklendirmek için "yelteme" çalar. Türk boylarında eski dönemlere dayanan destan anlatımı günümüze kadar ozanların dilinde taşınıb gelmektedir. Destan söyleyen ozanlar farklı bi hürmete sahibdirler. Bahşılar ve destan anlatan Azerbaycan ozanları halkın büyük hürmetini kazanmışlar. Onlar el içinde en çok Dede Korkut dili ile hem de dua edendir. Nasıl ki, Dede Korkur Türkcenin eşsiz bir dua edenidir.

Bahşılar eləcə də Azerbaycan dastançı aşıkları özellekle seçilmişdir. İster Bakşılarda, isterse Azerbaycan aşıkları arasında dastançı aşık kimi ünlü olan aşıkda öncə natiklik, hafıza, sahne kültürü, kaliteli giyim gerekmektedir. Bahşıya və dastançı aşığa dastan söyləmək, söylədikləri dastanlarda yürsək performans nümayiş etdirmək üçün icra ortamlarının olması da vacib şərtlərdən biridir.

Anahtar kelimeler: Bakşı, destan, aşık, icra, özellikler.

Abstract

One of the national activities, which is at the root of the formation of the national spiritual values of the Turkic people, and one of its valuable recommendations passed from generation to generation, is epic creation. to Karakalpak, Uzbek, Turkmen Turks are called "bakhshilizm", who recite epics and poems. In Azerbaijani ashik art the ashik who tell stories are simply called storytellers or the tale teller ashik.

The epic traditions that stand at the head of our national spirituality and reflect our glorious heroic history are also common Turkic culture. The tradition of telling stories is first found in the epic "Dede Gorgud". Dede Gorgud is a story teller, he comes at the end of the stories, organizes and confirms "Oghuzname". As a bard who praises the value of heroes, he plays the melody "yelteme" to encourage the braves against the war. The epic narration based on the ancient times in Turkic tribes has been carried in the language of bards until today. The poets who sing epics have a different reverence. "Bakhshis" and Azerbaijani poets telling epics won the respect of the people. They are the ones who pray with the language of Dede Gorgud mostly. As Dede Gorgud is a unique prayer in the Turkish language.

The "bakhshis", including Azerbaijan epos ashik are differed specially. Whether among "bakhshis" or Azerbaijani ashik, who are famous as a epis teller first needs eloquence, memory, stage culture, neat clothes. It is one of the important conditions to have a performance environment for "bakhshi" and storyteller ashik to tell stories and show high performance in the stories they tell.

Keywords: Bakhshi, epic, ashik, performance, situation.

Giriş

Azərbaycan və Özbək türklərinin hər birinin ayrı-ayrılıqda zəngin milli folkloru vardır. Hər iki xalqın folklor yaradıcılığında milli xüsusiyyətlərlə yanaşı eyni, oxşar cəhətləri çoxdur. Müştərək sujet, epizod və obrazlarla zəngin olan hər iki türk xalqı tarixilik və folklorşünaslıq baxımından da qarşılıqlı əlaqədə inkişaf etmişlər. Folklorşünaslıq baxımında yaxın əlaqəli olan Azərbaycan və Özbək xalqının həm də aşıq sənətinin yaxın əlaqələri vardır. Ozan-aşıq, baxşı sənəti ortaq Türk mədəniyyətinin sərvətidir. Azərbaycan Özbək aşıq sənətinin ayrı-ayrı inkişaf mərhələlərində ozanlar, baxşılar, aşıqlar olduqca fəal iştirak etmişlər. İstər Azərbaycan folklorşünaslığında, istərsə də Özbək folklorşünaslığında olsuqca yaxın əlaqələr, hətta qarşılıqlı əlaqələrin olduğu müşahidə etsək də Azad Nəbiyev yazır ki: hər iki xalqın şifahi ədəbiyyatındakı lirik, epik, epik-romantik yaradıcılıq üslubu öz bədii xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən tamamiylə fərqlidir (Azad Nəbiyev:1978, s 128). Xalq təfəkkürünün inkişafı məhz nağıl və dastanlarda öz bədii inikasını tapır. Şifahi ədəbiyyatın yaranmasında və günümüzdə daşınmasında dastanların böyük əhəmiyyəti olmuşdur. Ozan, baxşı, aşıq eləcə də dastançı xalqdan mənimsədiyini öz yaradıcılıq süzğəcindən keçirib, cilalayıb xalqın özünə qaytarır. Özbək folklorunun yaranmasında və inkişafında özbək baxşıları, dastançıları və sazçıları böyük xidmət göstərmişlər. Azərbaycan aşıq sənətinin yaranmasında, inkişaf etməsində hətta folklor tarixinin inkişaf mərhələsinin günümüzdə əks olunmasında dastan yaradıcılığının və dastançı aşıqların çox böyük rolu vardır. Dastançılıq ənənəsi, dastan söyləmə dastan yaratma xüsusi bir bacarıq olduğu kimi böyük bir məktəbdir. Azad Nəbiyevin tədqiqatında oxuyuruq ki, "Özbək dastançı məktəbləri, xüsusiyə Fazil Yoldaşoğlu, Pulkan şair Camradoğlu, İslam şair Nəzəroğlu kimi peşəkar dastançıların yaradıcılığına nəzər salsaq görərik ki, onlar xalqdan aldıkları folklor sujetlərini milli folklor ənənələrinə uyğun olaraq yenidən işləmiş, ona öz əlavələrini etmiş və yenidən xalqa qaytarmışdır (Azad Nəbiyev: 1978, 35)". Buradan da aydın olduğu kimi Baxşılar və dastançılar xalqın malını xalqın öz anlayacağı dildə özünə qaytarandır.

Bahşı, baksı, bağısı kimi adlandırılan bahşılar Özbək türkləri arasında xalq dastanlarının söyləyiciləri, dastanları dildən-dilə ötürərək günümüzdə daşıyırdılar. Baxşılar təkə dastan anladan deyil, hətta Qırğız və Qazax Türklərində baksı və ya baksılar kimi həm də keçmişdə xəstələri sağaldan, böyü edən kimi də tanınırdılar. Zaman-zaman baxşılar sadəcə dastan söyləyicisi kimi, professional dastançı kimi məşhurlaşmışlar. Baxşılara Özbək türkləri çox böyük sayğı duyar, onların xəstələrə şəfa olduqlarına və böyü etdiklərinə görə hörmətlə yanaşmış, hətta inanmışlar da. Azərbaycan aşıq sənətində dastançı aşıqlar yalnız dastan söylər, xəstə sağaltmaz və buyu etməz kimi izah edilir. Lakin o da bəllidir ki, Azərbaycanda da keçmişdə dastançı aşıqlar həm də xəstələri sağaldarmışlar. Saz ifası həm də xəstələrə şəfa verən imiş. Xəstə insanların başı üstündə saz çalınmış. Bu səbəbdəndir ki, aşıq sənətinə Azərbaycanda həmdəm, həmqəm deyirlər.

Azərbaycan aşıqları dastanı söyləyərkən saz çalar, bəzi bölgələrdə balaban da müşayət edər. Baxşılar isə dastan söyləyərkən dombıra, kopuz və dütar çalaraq söyləyərlər. Hətta musiqi alətləri baxşılarda bölgələrə görə dəyişər. Özbək Türklərinin aşıq sənətini daha çox yaygın hala gətirən, aşıq ənənəsini geniş şəkildə təbliğ edən bölgələrdən biri Xarəzmdir. Mehmet Aça yazır ki: Xarəzm mühitinə mənsub baxşılar dastan söyləyərkən dutar çalar, balaban və giccar çalan sazəndələr isə onları müşayət edərlər (Milli Folklor: sayı 53, s 83). Xarəzm bölgəsinin baxşıları 1930-cu illərdən etibarən tar, və rübab müşayəti ilə də əsərləri tərənnüm etməyə başlamışlar. Bütün bu hadisələrə bağlı olaraq bəzi baxşı topluluklarında, gıcak yerinə kamandan faydalanma, topluluğa daireci (tefçi) hətta oyuncu daxil etmə kimi yeni adətlər də baş vermişdir (İmamov-vd:1990, 228, 229).

Baxşılar sadəcə dastan söyləyən sənətkarlardır. Onlar söylədikləri dastanı musiqi müşayəti ilə söylər, dastanı başdan sona qədər çəşmadan, ardıcılıqla söyləyərlər. Bəzi hallarda dastançı aşıqlar dastanın xüsusi yerlərini söyləyər, daha çox nəsr hissəsini danışarlar. Baxşılar isə heç zaman bunu etməzlər. Baxşılar dastanı bütöv danışarlar. Baxşılardan dastan repertuarları onların yaddaşına dayanıq olur. Baxşılar qırxdan artıq dastan bilir, məclislərdə söylərlər.

Azərbaycan xalq dastanlarının ümumi sayı yüzdən yuxarıdır. Variantlar da nəzərə alınsa, bu say üç yüz ola bilər. Dastanların ümumi sayından fərqli olaraq, onların ayrı-ayrı aşığı mühitlərindəki sayı nisbətən azdır. Məsələn Təbriz-Qaradağ aşığı mühitində yetmişə yaxın, Urmiyə aşığı mühitində altmışdan yuxarı, Borçalı və Gəncəbasar aşığı mühitlərində əllindən çox, Şirvan aşığı mühitində otuza qədər dastan müşahidə olunur.

Aşıqların öz repertuarındakı dastanların sayı da adətən qırx-əllin həddlərində olur. Azərbaycan dastanlarının ümumi sayının daha böyük olmasına səbəb isə ayrı-ayrı repertuarda müxtəlif dastanların mövcudluğudur.

Azərbaycan aşıqlarının dastan yükü onların epik repertuarının əsasıdır. Repertuarın daşınması ustad-şagird ənənəsinə söykənir və sənət şəcərəsi xətti ilə davam edir (Ozan aşığı yaradıcılığının inkişaf yolları. Bakı 2013: 688). Baxşılar ən az qırx dastan bildikləri kimi Azərbaycan dastançılarının yükündə də ən az qırx dastan mütləq olmalı idi. Özbək Türklərinin dastançılıq ənənəsində dastan söyləyən sənətkarlara bir ad olaraq dastançı deyilir. Dastançı daha çox dastanları təənnüm edən sənətkar olaraq ortaya çıxmaqdadır. Bəzi dastançıların dastan təənnüm edərkən zaman-zaman terme söylədikləri də görülmüşdür (Jirmunskiy-Zarifov: 1947, 27). Özbəkistanın Xarəzm bölgəsində dastan parçaları ağız kopuzu və ya da ağız orgu musiqi aləti ilə söylənilir. Dastanı və ya dastandan bir parçanı bu musiqi alətləri ilə söyləyənlərə sazçı deyilir. Sazçılar dastanları tam bir şəkildə icra etməkdən ziyadə, dastanlardan bəzi epizodları, müəyyən hissələri və özlərinin yaratdıqları əsərləri söyləməyə üstünlük vermişlər (İmamov-vd: 1990, 229-230).

Baxşılardan və Dastançı aşıqların performansını əsaslı edən məsələlərdən biri də aşıqların nitqi, hazırcavablılığıdır. Aşıqların spontan nitqi, yəni xüsusi hazırlığı olmadan, bədahətən söylədikləri nitq ifa improvizasiyası kimi qiymətləndirilir. Aşığın əsas keyfiyyətlərindən biri yaddaşdır. Yaddaşı güclü olan savadlı aşığın həmişə deməyə sözü olur, çıxışını maraqlı qurur, faktlardan yerli-yerində, məqamında istinad etməyi bacarır. Aşığı havada, izdihamlı kütlə qarşısında çıxış edən aşığı canlı təmas zamanı yeri gəldikcə əl-qol hərəkətlərindən də faydalanır. İfadəli hərəkətlər sözlə ifadə olunan mənanı nəzərə çarpdırarkən mənanı həm də ekspressivlik verir, bu zaman aşığın söylədiyi nitq daha da təsirli olur. Ekspressiv nitq aşığa daha çox dastan, nağıl, qaravəlli yaxud olmuş bir hadisəni söyləyərkən lazım olur.

Dastan söyləyən aşıqdan eləcə də baxşılardan iti, tez, sürətli, qabaqcadan düşünülməmiş, ekspromt çıxış tələb olunur. Azərbaycan dastançıları və Özbək baxşıları hazırlaşmadan dastan söyləyə bilər.

Performans nəzəriyyəsinin əsasını təşkil edən ekspromt nitq və ifa öncədən planlaşdırılmadan olduğu üçün çoxları üçün çətinlik törədir. Ani vaxt ərzində, danışıq prosesində öz fikirlərini cəmləşdirməyi, nədən danışacağını, fikirlərini necə çatdıracağını hər aşığı eləcə də baxşı və dastançı hər məqamda bacarmır. Aşıqda və baxşıda nitqin düzgünlüyü fikrin aydın ifadəsinin ilkin şərti sayılır. Aşığı və baxşı ifadə edəcəyi mövzu haqqında mükəmməl məlumata malik olub onu dərinləndirən və yaxşı bilərsə, müvafiq dil vasitələri hesabına nitqində sözcülyə yol verməz, fikrini maraqlı qurur, dolaşığı cümlələrə deyil, sadə, münasib cümlələrlə deyəcəyi faktları ifadə etməyi bacarsa, bu zaman danışıq performansını yarada bilər. Yiğcam nitq aşıqdan və baxşından dərin bilik, yüksək təfəkkür, aydın düşüncə, zəngin söz ehtiyatı tələb edir. Dastançı aşığı sözlər az, fikir geniş, məna dərin olan cümlələrdən istifadə etməyi bacarmalıdır. Baxşılar dastana başlamazdan öncə dinləyicilərin diqqətini kəndilərinə çəkəbilmək, onlardakı dastan dinləmə zevkini artırmaq məqsədi ilə termələr təənnüm etmişlərdir. Termələrin uzunluğu və qısalığı dastançının repertuarına bağlıdır. Termələrin böyük bir qismi tərcümeyi hal və əsərlərdən ibarət olur. Baxşılar çaldıqları musiqi alətləri ilə şəxsi həyatları və sənətkarlıqları haqqında danışırlar (Milli Folklor, sayı: 53, 93).

Spontan nitqi olan aşığın həyat təcrübəsi, dünyagörüşü, zəngin müşahidələri, sənədə bələdliyi əsasdır. Burada əsl performans aşıqda fikrini toplamaq, ona münasib söz tapmaq, yaxud tələb olunan havanı

ifa etmək, dastandan bir parça söyləməklə dinləyicini inandırmaqdır. Bu zaman aşıq hətta jest və mimikadan da yerində istifadə etməlidir. Yunanca təqlid mənasını verən mimika üz hərəkətləri anlamında olub danışıq zamanı bədən hərəkətləri-təəccüb, maraq anlamında-qaş oynatmaq, öz aramızda, razılıq mənasında olan-göz vurmaq, razı yaxud narazı olduğunu bildirmək məqsədi ilə başı aşağı salmaq və ya yuxarı qaldırmaq, qalmağa yaxud getməyə işarə edərək- şəhadət barmağını yuxarı qaldırmaq, narazı qaldığını bildirmək üçün-üz-gözünü turşutmaq, razılıq əlamətini bildirmək üçün-əlini sinəsinə və ya gözü üstünə qoymaq kimi jestlər aşıq performansına xüsusi çalar qatır. Aşıqda emosiyanın yerində edilməsi və Performans göstərmək böyük istedad, məharət tələb edir. Performans ifaçılıq və ünsiyyət formasında tətbiq oluna bilən musiqi improvizəsində də vacibdir.

Aşıq ənənəsində, improvizə varlıq yaratmaq deyil, şifahi, melodik, ritmik quruluşlardan yeni bir quruluş yaratmaq, əvvəlki təcrübə və araşdırmalarla yadda qalandır. Aşıqlar əzbərlədikləri şeirlərdə heca və qafiyə strukturlarına diqqət yetirirlər. Şeirin məzmunu mənasına uyğun gəlməlidir. Şeir musiqi ilə oxşar proseslərdə olub, hecası musiqiyə uyğun gəlməli, vəhdət təşkil etməlidir. Bir sözlə, aşıqların improvizə praktikası zamanı şeirdə sözün quruluşuna diqqət edildiyi kimi musiqi bölməsində də eyni maraq gözlənilməlidir. Aşıq fəsillərində ifa olunan musiqi konturları ilə ümumiyyətlə sərbəst ritm qavrayışı ilə yaddaşlarda saxlayırlar. Bir sözlə aşıqların bütün detalları ilə musiqiyə hakim olması ümumiyyətlə mümkün deyil, xüsusən sərbəst ritm və üslublu xalq mahnıdır. Buna görə də hər bir tamaşaçı əsnasında iş yeni motivlər və səslər əlavə etmək normaldır. Əslində aşıqlar hər məclisdə eyni aşıq havasını çalmağa çalışırlar. Aşıqlar məclisə uyğun söz yəni şeir seçir, şeirə uyğun aşıq havaları müəyyən edirlər. Öncə aşıqlar məclisdəkilərdən hansı havanı istədiklərini sual edir. Daha sonra ifaya davam edir. [Qəsəbova İ: 2009, 65, 110].

Azərbaycan Aşıq sənətində performans nümayiş etdirmək klassik aşıq havalarının ifası zamanı daha çox solo saz ifaçılığında göstərə bilir. Aşıq sazda aşıq havalarına öz nəfəsini, öz ruhunu qatmaqla barmaq imkanlarını nümayiş etdirə bilirsə bu böyük məharət sayılır. Aşıq Azər Xanlaroğlunun saz ifası zamanı belə performansları tez-tez görmək mümkündür. Ümumiyyətlə solo saz ifaçılarının diqqəti yalnızca aşıq havalarının düzgün ifasında və özlərinin yenilik edərək göstərdikləri performansda olur. Onlar bunu performans olaraq deyil, "xal vurmaq" kimi qiymətləndirirlər. Aşıq Nemət Qasımlı, Aşıq Fəzail Miskinli, Aşıq Roman Azafli, Aşıq İlqar Qələmçəli kimi gənc aşıqlar solo saz ifaçılığında yüksək peşəkarlıqlar, performans nümayiş etdirilərlər. Aşıq Roman Azafli sazda türk havalarını, Azərbaycan Himnini, İstiklal marşını və digər ifalarda da möhtəşəm performans yarada bilir.

Aşıq sənətində performans nəzəriyyəsinin icra ediləcəyi məqamlardan biri də dastançılıq ənənəsinin yaşadılması prosesində baş verə bilir. Dastan söyləyən aşıq ümumxalq danışıq dili əsasında məntiqli danışmalı, buna görə də dinləyicilərin rəğbətini qazanmalıdır. Bu zaman dinləyici aşıqı alqışlarla qarşılayır, xoş sözlərlə də yola salırlar.

Aşığın ustadlığını müəyyən edən amillərdən biri də neçə dastan bilməsi ilə bağlıdır. Aşıq meydana girəndə bölgəyə uyğun dastan seçməyi bacarmalıdır. Bu məqamda dinləyicilərin də istəkləri nəzərə alınır. Lakin ən əsas səbəblərdən biri də aşığın zamana diqqət yetirməsidir. Dastanlar var ki, yeddi gecəlikdir, dastan var ki, üç gecəlik, elə dastan da var ki, bir gecəlik dastandır. Əgər aşıq məclisdə neçə saat ya neçə gün qalacağını bilirsə bu zaman dastanın vaxtını müəyyən etməlidir. Elə bu səbəbdəndir ki, aşıq çox sayda dastan bilməlidir ki, ondan tələb edilən dastanı söyləyə bilsin. Məclisə daxil olan aşıq öncə səhnə mədəniyyətinə tamlığı ilə əməl etməlidir. Onun geyimi olduqca səliqəli olmalıdır. İnsanlarla rəftarı sadə, səmimi olmalıdır. Üzündəki təbəssüm insanlarda müsbət aura yarada bilməlidir. Dastan söyləyən aşıq dastanın girişində ustadnamə ilə başlamalı və bu zaman həm də məclisdəki insanların bilik səviyyələrini, dastana maraqlarının olub-olmamasını müəyyən etmək, məclisdəkilərə müəyyən qədər ustadnamə ilə təsir göstərə bilmə nümayiş etdirməklə bərabər həm də insanların ona olan münasibətlərini müəyyən etmək üçün zaman qazanmış olurlar.

Sonuç

Azərbaycan və Özbək folklorşünaslığının qarşılıqlı əlaqəsi prosesində baxşılar, dastançılar, sazçılar və aşiq sənətini inkişaf etdirənlər türk xalqının milli mənəvi dəyərlərini qoruyub saxlayan, çağdaş dövrə daşınmasında yaxından iştirak edəndir. Müxtəlif dövrlərdə yaşayıb -yaradan Özbək və Azərbaycan nəğməkarlarının dastançı və baxşılarının peşəkar ifaları və repertuarları zaman-zaman cilalanıb, yeni variantların yaranmasına səbəb olub, dəyişikliyə uğrayıb. Dəyişməz qalan isə Türk milli-mənəvi dəyərinin simgəsi olan ozan, aşiq, baxşı sənətinin elmi-nəzəri məktəbi və aşiq mühitlərinin qorunub saxlanması, eləcə də ozan sənətinin günümüzdə də yaşamasıdır.

Ədəbiyyat

Azad Nəbiyev. 1978. Azərbaycan-özbək Folklor əlaqələri. Bakı

İmamov (K) vd:1990, Özbək Halk Ağzaki Poetik İcadi. Taşkent.

Jirmunskiy-V. M. Zarifov. H.T. 1947. Uzbekskiy Narodniy Epos. Moskva.

Qəsəbova İ. 2009. XX əsr Qazax aşıqları və el şairləri.

Mehmet Aça. 2002. Özbək Türklərinin Destancılık Geleneği Üzerine Notlar. Milli Folklor. Sayı 53: 78-93

Ozan aşiq yaradıcılığının inkişaf yolları. 2013. Bakı

THE INFLUENCE OF HISTORICAL EVENTS ON THE TRANSLATIONS OF TURKMEN LITERATURE

Janna KARRIYEVA

Dr., Candidate of philological sciences, Azadi Turkmen National Institute of World Languages, Theory and Practice of Translation department., Ashgabat/ TURKMENİSTAN

Aytach BEGLANOVA

Oguz Khan University of Engineering and Technology, Ashgabat/ TURKMENİSTAN

Abstract

The article considers the socio-historical aspect of translations of poems of classical Turkmen poet Magtymguli and the works of folklore, identifies the principles of selection of literature for the translation.

Our research was carried out in a diachronic aspect, the names of the first translators are mentioned there. The authors of the article reveal the relationship between historical facts and the biography of translators, i.e. to what extent socio-historical events of the country affected the life and work of translators, as well as influenced the quantity and quality of translations. The authors of the present article determine the factors influencing the emergence of interest to the Turkmen culture in different historical periods. At the end of the article, the authors draw the following conclusions: translators independently selected literature and folklore pieces for translation; the periods of the rise of translation activities into foreign languages are determined by the interest of the host culture; there is a direct relationship between the translator's stay in Turkmenistan, and the quality and quantity of translated literature; most of the translations into less popular foreign languages (German, French, Polish, Hungarian) became possible thanks to the English and Russian languages.

Keywords: Word-for-word translation, Magtymguli, socio-historical aspect, systematic approach, extralinguistic factor.

Throughout almost the entire history of translations of Turkmen literature and folklore into the different languages, the majority of translators by origin were foreign poets, writers, public figures. They, by the will of fate or the circumstances of life, temporarily found themselves in the countries of the East, Central Asia. Some of them studied Oriental languages during their stay in Asian countries and managed to carry out translations directly from the Turkmen language, others - used word-for-word translations and later versified the translated poems. In this regard, the names of A.L. Hodzko-Boreyko, G. Vambery, I.N. Berezin, A. Bernes, should be mentioned among the first translators. By nowadays, the picture has changed completely. For example, the works of Magtymguly Pyragy, whose 300th anniversary Turkmen people are going to celebrate next year, have already been translated into dozens of languages and published in many countries of the world.

The purpose of this article is to consider diachronically the historical aspect of translation, as well as to identify the principles of selection of pieces of Turkmen literature and folklore for translation. To achieve this goal, we have to solve some tasks, namely: to identify the names of the first translators, to get acquainted with their biographies and to trace whether there is a relationship between historical facts and the biography of translators, i. e. how socio-historical events affected the life and work of translators, and, whether important events that took place in the life of translators, affected the translation of Turkmen literature and folklore. We also have to determine the factors influencing the emergence of interest to the Turkmen literature and folklore in different historical periods. The most

significant works of Turkmen literature and folklore translated into foreign languages became the material for our research.

Considering translation as socially and historically related factor implies a systematic approach to translation, which takes into account both linguistic and extralinguistic factors. It is known that each historical period is characterized by its peculiarities. At the same time, it should be noted that the periods of upsurge in the translation of Turkmen literature into foreign languages are determined not only by the achievements of Turkmen literature and folklore, but also by the situation in the host culture. For example, the first of the well-known translations and publications of the Gerogly epic into English, and also thirteen popular Turkmen songs, including three compositions of Magtymguly, and also a brief biographical note about the poet ("Three Songs of the Turkman Mehdum-Kuly" - song No. 7 - "Mehdum-Kuly to his Mother; song No. 8 - "His Moral Song"; song No. 9 - "His Winter Recollections") the Belarusian-Polish poet and traveler Alexander Leonardovich Hodzko-Boreyko collected from 1833 to 1842, during his temporary 11-years long stay on the territory of Northern Persia (Khorasan) and the shores of the Caspian Sea. The book was published in London in the year 1842. As A.L. Hodzko-Boreyko notes in the preface, the publication of this weighty collection became possible thanks to the members of the Committee of the Oriental Translation Fund who became interested in the author and convinced the latter of the need to publish the collection. Here's how the author himself writes about it: "I collected them at different periods, during a sojourn of eleven years in those countries, from oral communications with the people – generally, the lower classes, who did not know how to read or write. Their source, therefore, is undoubtedly genuine; and this circumstance, combined with the insight they provide into the character, habits, and manners of the people among whom they are current, induced the Committee of the Oriental Translation Fund to accept my offer to put them into an English dress..." (Hodzko-Boreyko, 1842, p.7).

The publication of the collection by A.L. Hodzko-Boreyko became an impetus for translations of the epic "Georgy" into Russian, French and other languages. So, English has become an intermediary language. In subsequent years, translations of "Gerogly" into Russian and its publication were done by Alexander Bernes "Travels into Bokhara" (1848), S.S. Penn (1856), I.N. Berezin (1862). Among the publications in French, the editions of 1842-1843, made by the world-famous writer George Sand, as well as the 1853 edition of "Revue Orientale et Algerienne", prepared by A. Breual, are of most interest.

Regarding the translations of Magtymguly Pyragy's poems, it is known that one of the three compositions mentioned above, namely a poem called "His Moral Song" Russian scholar I.F. Blaramberg translated from English into Russian in 1841 and published it in St. Petersburg in 1853 by the Russian Geographical Society. Further, in 1872, two more works of Magtymguly were translated into Russian and published by F. Bakulin. Thereafter, Hungarian scholar Vambéry in 1879 translated it into German and published in Leipzig 31 poems and 9 excerpts of Magtymguly Pyragy's poems written in the Arabic graphics, supplying them with their translations into German.

In the 20th century, the work on the translations of the pieces of Turkmen literature into Russian and other foreign languages continued. The first half of the 20th century was marked by indelible events in the life of the peoples of the former USSR. The repressions of the 30s-40s and 50s, the Great Patriotic War of 1941-1945... These historical events influenced the fate of translators and, in turn, affected the translations of Turkmen literature and folklore. After studying the biographies of translators of the Turkmen literature and folklore, we found interesting facts. As it is known, for example, the wife of the famous Russian poet Sergei Yesenin, - Nadezhda Volpin (1900 – 1998)-, who was engaged into translations from English, German, French, Latin and had translated the works of Goethe, Ovid, W. Scott, Conan Doyle, P. Merime, V. Hugo, J. Galsworthy, F. Cooper, during the Second World War was evacuated to Ashgabat. Having learned the Turkmen language, she began to translate Turkmen poetry. She translated Shabende's romantic destan "Sayat and Hemra", other folklore pieces.

Another, no less famous personality is the Russian storyteller-writer Yuri Olesha (1899-1960). He is the author of the popular fairy tale "Three Fat Men" and a number of other stories. During 1941-1945 war, Yu. Olesha was also evacuated to Ashgabat, where he began translating Turkmen fairy tales. Yu. Olesha translated the following Turkmen fairy tales: "Forty Fables" (1944), "Dovlet-Mamed" (1945), "Why did the Fish Laugh" (1945) and some others. So, as we can see, the war of 1941-1945 and the personal interest in fairy tales became an impetus for Yu. Olesha's translating the Turkmen fairy tales into Russian. Here we can note that the choice of fairy tales as an object of translation was dictated by the writer's personal interest in Turkmen fairy tales, and they were chosen by the translator himself.

Russian poet and translator Mark Arievich Tarlovsky (1902-1952) stayed in Kazakhstan during the Great Patriotic War, in the position of the Russian literary secretary of the Kazakh akyn of Dzhabul district. M.A. Tarlovsky is known for his translations of European poets Pierre-Jean Beranger, Victor Hugo, Heinrich Heine, Maria Konopnitskaya, Karel Havlicek-Borovsky. While his stay in Kazakhstan, the Russian poet learned the Kazakh language and translated the works of classics of Oriental poetry – Magtymguly, Alisher Navoi.

It is known that the works of Magtymguly were translated into Russian by many famous poets, among whom are G.A. Shengeli, A. Tarkovsky, N.I. Grebnev and others.

G.A. Shengeli (1894-1956) was a Russian poet, translator of folk poetry and classical poets of the Caucasus and the East. He translated classics of Oriental poetry, such as the Turkmen classical poets Zelili, Magtymguly, Myataji, as well as Uzbek classical poets. The poet's pen includes translations of folk sayings, proverbs, among the latter is the famous publication "Caravan of Wisdom".

Since we are researching translation issues, we consider it necessary to mention some other translations of the works of the classic of Turkmen poetry Magtymguly. Thus, under the auspices of the Institute of Oriental National Languages and Cultures with the assistance of UNESCO, a Collection of Magtymguly's poems was first published in the French language in Paris in 1975. This edition includes 88 poems by Magtymguly, translated by Louis Bazin and Pertev Naili Boratav. The compilation of the Collection, its preface with commentaries was written by the Turkmen academician B.A. Karryev. The translation of the poems into French was made from their Russian version. In the year 2014, the Collection was reissued in commemoration of the great Turkmen classical poet's 290th anniversary.

The independence years of Turkmenistan are the next significant milestone in the history of the country, which gave the impetus for the translation of Turkmen literature and folklore into foreign languages. Thus, a number of publications appear one after another, among which there are both translations of representatives of the host culture (foreigners) and representatives of Turkmenistan. Let's focus on them.

In 1995, a collection of poems by Magtymguly "Songs from the Steps of Central Asia" was published in England. It includes 40 poems of the poet; the word-for-word translation was done by the scholar Y. Azemun, and later on, the famous English science fiction writer Brian Aldiss versified them.

One of the most known academic editions of the epic "Gerogly" is its publication in two languages (Turkmen and Russian), carried out by the main editorial office of Oriental Literature of the publishing house "Nauka". The heroic epic was translated into Russian and prepared for publication by the academician B.A. Karryev, but was published in 1983, after the death of the scholar. The academic translation of the epic into Russian became an impetus for the translation of one of the chapters called "Harman Dali" into English, carried out in 1997 in Warsaw, Poland. The translation was done by musicologist Slavomira Zheranska-Kominek together with French expert Arnold Lebeuf. Slavomira Zheranska-Kominek, working on the translation of the chapter and studying Turkmen culture,

repeatedly came on a scientific trip and lived for few years (from 1988 to 1996) in Ashgabat, studying Turkmen folk music, the art of performers - baghshi, gyjakchi and tuidukchi, as she tells in the first section of the book.

Regarding the translations of the Oguz epic "Gorkut-Ata", it is worth noting the following. A lot of work on its study was carried out by Soviet and Turkish scholars. As noted by scholar H.G. Korogly in his book "The Oguz Heroic Epic" (Korogly H.G., 1976, p. 5-7), the German orientalist Dietz in 1815 published eight legends of the monument with a translation into German. In the middle of the nineteenth century, the German orientalist Theodor Neldeke (1836-1930) was preparing for publication a translation of the "Book of Korkut" but, not completing the work, he handed over all the materials to his student V.V. Bartold. While still a student V.V. Barthold rewrote the Dresden manuscript and within 10 years (1894-1904) published four legends of the monument, providing it with a translation into Russian. The complete translation of the "Book of Korkut" was completed by V.V. Bartold in 1922, but was not published during his lifetime. V.V. Bartold is the first Russian orientalist who devoted many years to the "Book of Korkut". As H.G. Korogly notes, "Italian orientalist Ettore Rossi found a new list of "Books of Korkut" in the Vatican Library. In 1952, Rossi published his work "Kitabi dade Korkut" in the Vatican Collection, in which he gave an Italian translation of the monument with an appendix of facsimiles of the Dresden and Vatican lists. The commentaries and the Turkish-Italian dictionary are of great interest in this edition." (Korogly H.G., 1976, p. 7).

However, in 1962, under the editorship of academicians V.M. Zhirmunsky and A.N. Kononov, the publishing house of the USSR Academy of Sciences published the 2nd, complete edition of the epic translated by V.V. Bartold into Russian.

We need to note specially that a lot of work on the study of the epic "Gorkut-Ata" was carried out by Turkish scholars. In 1972 professor of History at Ankara University Faruk Sumer, as well as scholars Ahmet E. Uysal, Warren S. Walker translated the entire text of the epic into English and published it.

In 2001 in Richmond (England), Curzon Publishing house prints a collection of songs of Turkmen women folklore called "Tradition and Society in Turkmenistan. Gender, Oral Culture and Song". The collection was prepared by Carol Blackwell during her stay in Turkmenistan in 1995-1997. The collection includes about 370 songs belonging to the five main folklore song genres - laleler (87 verses), toy aydymlyary – wedding songs (79 verses), monjukatdy - fortune-telling songs (96 verses), huvduler - lullabies (65 verses), and agylar – lamentations (43 verses).

Thereafter, young Turkmen translators actively continued the translation policy. One after another, in 2001-2023 tens of Turkmen folk tales for children were published in English, French and Russian languages. Among them are such fairy tales like "Akpamyk", "Bovenjik", "Inseparable Friendship", "An Honest Young Man", "How a Donkey, Cock and Goat Deceived the Divs", "Friendship of a Crow, A Fox and a Mouse", "A Cock and a Dog", "Fruit of Friendship", "Adventures of Yartygulak", "Dog and Rooster", "One-Eyed Raven", "Naughty Cockerel", "Parrot and Fox", "Clever Ahmed", "Firm Friendship", "Japbaks", "Three Shepherds", "Common Harvest", "A "Frightened Person Sees Everything Doubled" and many others, as well as some excerpts from folk epics "Gorkut-Ata", "Gerogly" ("Ovez's Marriage", "Rescue of Ovez", "Abduction of Gyrat", "Offended Ovez") for school-age children. The translations were mostly performed by teachers of Azadi Turkmen National Institute of World Languages and L.Niyazova.

Conclusions

1 Many translations from the Turkmen language have become the property of world culture thanks to the qualifications of translators, experts in Turkmen literature and folklore, who independently made a

selection of those samples of literature and folklore which, in their opinion, deserved to be translated in the first place.

2. The periods of upsurge in the translation of Turkmen folklore and literature into foreign languages are determined not only by the achievements of Turkmen literature, but also by the interest of the host culture.

3. The image of Turkmenistan, social structure, life, activity, character, moral and material values, relationships and much more that arises in the minds of foreigners depends on the selected material for translation, the quality of translations, and the personality of the translator.

4. The quality and quantity of translated literature also depends to a certain extent on the freedom of movement of translators and their ability to travel or stay in the country which literature they translate. If we analyze the translations of Turkmen fiction and folklore into foreign languages, then we can find a direct relationship between the translator's stay in Turkmenistan and translations of Turkmen literature and folklore. The fact that the translator has penetrated deeply into the original text, knows the language and culture of the people has a considerable influence on the quality of the translations performed.

5. It should be noted that most of the translations into less used foreign languages became possible thanks to intermediary languages (English, Russian), which contributed to their translations and popularization in other languages (German, French, Polish, Hungarian, Italian, etc.)

Speaking about translation as a socially and historically determining factor, having briefly analyzed the historical epoch and the time when translations were performed, we can come to the conclusion that translations directly depend on the freedom of translators' staying in this or that country, and the possibility of their direct acquaintance with real life in Turkmenistan and Turkmen society on a whole. Currently, thanks to the "open doors" policy, our country itself is interested in popularizing Turkmen literature and folklore in the world.

Bibliography

Blackwell C. (2001). *Tradition and Society in Turkmenistan. Gender, Oral Culture and Song*. Curzon: London.

Chodzko A. (1842). *Specimens of the popular poetry of Persia as found in the adventures and improvisations of Kurroglu, the bandit-minstrel of Northern Persia and in the songs of the people inhabiting the shores of the Caspian*: London.

Korogly H.G. (1976). *Oguz Heroic Epic*. Moscow.

Sümer Faruk, Uysal Ahmet, and Walker Warren (1972). *The Book of Dede Korkut*. London: Oxford University Press.

The Book of my Dede Korkut. Oguz Heroic Epic. (1962). (Bartold V.V., Zhirmunsky V.M., Kononov A.N. Çev.). Moscow-Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences.

Turkmen fairy tales. (2001-2023). Ashgabat: Turkmen State Publishing House.

Zeranska-Kominek S., Lebeuf A. (1997). *The Tale of Crazy Harman. The Musician and the Concept of Music in the Turkmen Epic Tale Harman Däli*, Poland: Warsaw.

ТУРКМЕНСКИЕ МУКАМЫ В РЯДУ ЖАНРОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Turkmen Mukams in A Row Genres of Central Asia

ЛАЧИН ХУДАЙБЕРДЫЕВА/ Lachyn HUDAYBERDİYEVA

Turkmen National Conservatory named after Maya Kuliyeva, Ashgabat/ TURKMENİSTAN,
lachynjan27@gmail.com

Аннотация

Жанр мукама (мугама, макома) имеет широкое распространение в музыкальной культуре многих восточных народов. Как правило, этот жанр представляет собой крупный цикл, включающий в себя вокальные, инструментальные и танцевальные разделы. Макомное исполнительство у разных народов отличается особенностями структуры, ритмоинтонационными формулами, но прежде всего – ладовыми основами. Среди всех этих жанров, туркменские мукамы имеют кардинальные отличия, выделяющие их из группы восточных жанров макомного исполнительства. В туркменских мукамах нет песенных и танцевальных разделов, они представляют собой исполняемый на дутаре инструментальный цикл из семи пьес («Гонурбаш мукамы», «Эркеклик мукамы», «Гокдепе мукамы», «Айралык мукамы», «Беркели чокай мукамы», «Шадилли мукамы» и «Мукамлар баши»). Все эти пьесы различающихся по содержанию, характеру и форме, и не имеют единых интонационно-ладовых признаков. Цель данного исследования – выявить структурные особенности туркменских мукамов и определить их жанровые признаки, благодаря которым они объединяются в цикл. В композиции всех мукамов можно выделить тему, развитие, кульминацию и завершение. При этом, в структуре дутарных мукамов много общего. Так, например, в большинстве пьес тема состоит из двух предложений, второе из которых служит каденцией для всех последующих разделов произведения. Повторение каждого раздела дважды (кроме заключительного) встречается в «Гокдепе мукамы» и «Эркеклик мукамы». В «Айралык мукамы» раздел, развивающий тему, дается до и после кульминации, что придает произведению композиционное своеобразие. Черты сходства можно увидеть в «Шадилли» и «Беркели чокай мукамы». «Циклом в цикле» можно считать «Мукамлар баши» – самый объемный из всех мукамов. В целом, анализ дутарных пьес позволил выявить самостоятельное значение каждого произведения, что позволяет рассматривать данные произведения уже не как цикл, а как жанр. Важным отличием является то, что в туркменских мукамах не используются раздел, исполняемый на открытой струне, свойственный другим дутарным сазам. Также, ни в одном мукаме нет раздела *Кьямат* (со сдвигом ладовой основы). В структуре «Беркели чокай» и «Шадилли мукамы» выявлена опора на двухтемность. «Гонурбаш мукамы», «Гокдепе мукамы» и «Эркеклик мукамы» близки друг другу и по характеру музыки.

Ключевые слова: туркменская музыка, цикл, дутарные мукамы.

Abstract

The mukama genre (mugama, maqoma) is widespread in the musical culture of many eastern peoples. As a rule, this genre is a large cycle that includes vocal, instrumental and dance sections. Maqom performance among different peoples differs in structural features, rhythmic intonation formulas, but above all, in modal foundations. Among all these genres, Turkmen mukams have fundamental differences that distinguish them from the group of eastern genres of maqom performance. There are no song and dance sections in the Turkmen mukams, they are an instrumental cycle of seven pieces performed on the dutar ("Gonurbash mukamy", "Erkeklik mukamy", "Gokdepe mukamy", "Ayralyk mukamy", "Berkeli chokay mukamy", "Shadilli mukamy" and "Mukamlar bashi"). All these pieces differ in content, character and form, and do not have common intonational and modal features. The purpose of this study is to identify the structural features of the Turkmen mukams and to determine their genre features, thanks to which they are combined into a cycle. In the composition of all muqams, one can single out a theme, development, culmination and completion. At the same time, there is much in common in the

structure of dutar muqams. So, for example, in most plays the theme consists of two sentences, the second of which serves as a cadenza for all subsequent sections of the work. The repetition of each section twice (except the final one) is found in "Gokdepe Mukamy" and "Erkeklik Mukamy". In "Ayralyk Mukamy" the section that develops the theme is given before and after the climax, which gives the work a compositional originality. Similarities can be seen in "Shadilli" and "Berkeli chokay mukama". "A cycle within a cycle" can be considered "Mukamlar bashi" – the most voluminous of all mukams. In general, the analysis of dutar pieces made it possible to reveal the independent meaning of each work, which allows us to consider these works no longer as a cycle, but as a genre. An important difference is that the Turkmen muqams do not use the section performed on an open string, which is characteristic of other dutar sazs. Also, there is no Qiyamat section (with a shift of the modal base) in any mukam. In the structure of "Berkeli chokay" and "Shadilli mukama" reliance on two-darkness was revealed. "Gonurbash Mukamy", "Gokdepe Mukamy" and "Erkeklik Mukamy" are close to each other in terms of the nature of the music.

Keywords: Turkmen music, cycle, dutar mukams.

Мукамное исполнительство в культуре восточных народов

В музыкальной культуре восточных народов мукамное исполнительство весьма популярно. Жанр мукама (мугама, макома), как правило, включает в себя до 50-ти разделов инструментального, вокального и танцевального характера, различающихся в плане мелодии, ритма и лада. Начиная с XVIII века, популярными в народных пьесах были *Бузрук*, *Раст*, *Нова*, *Дугох*, *Сегох* и другие лады. В целом, макомные произведения представляют собой высокоразвитые и сложные композиционные отношения жанры.

Среди всех этих жанров, туркменские мукамы имеют кардинальные отличия. Основной целью нашего исследования является выявление структурных особенностей и жанровых признаков, объединяющих дутарные мукамы в единый цикл. В процессе исследования были использованы работы таких авторов, как В. Успенский, В. Беляев (Успенский, Беляев, 1979), Ш. Гуллыев (Гуллыев, 2003), А. Ахмедов (Ахмедов, 1983), Ё. Нурымов (Нурымов, 1993), О. Гандымов (Гандымов, 2005), С. Туйлиев (Туйлиев, 2008), Д. Курбанова (Курбанова, 2009), З. Джумакулиева, Ş. Annagylyjowa (Джумакулиева, Annagylyjowa, 2006). При анализе дутарных мукамов использовались нотные расшифровки, выполненные О. Аннанепесовым (Аннанепесов, 2012).

Туркменские мукамы представляют собой цикл пьес для дутара, различающихся по содержанию и характеру: «Гонурбаш мукамы», «Эркеклик мукамы», «Гокдепе мукамы», «Айралык мукамы», «Беркели чокай мукамы», «Шадилли мукамы» и «Мукамлар баши». В духовном наследии туркмен сохранились легенды, повествующие о происхождении каждого мукама. Согласно легендам, мукамы были созданы разными исполнителями и в разное время, они абсолютно не связаны друг с другом по содержанию или ладово-композиционному развитию.

Композиционная структура дутарной музыки

Структура туркменской дутарной музыки впервые была описана в монографии В. Успенского и В. Беляева. В первом томе монографии «Туркменская музыка» музыковеды выявили общую структуру инструментальных пьес, используя распространенные среди дутарных мастеров национальные термины, такие, как *япбылдак* (начальная часть произведения), *ширван* (кульминация) и *чикмак* (спуск с кульминации).

«Япбылдак (от глагола япылмак – закрывать) обозначает первую часть произведения, часто несколько более медленную и всегда идущую в сравнительно низком регистре.

Ширван (этот термин в следующей главе будет разбираться подробнее) обозначает зенит нарастания настроения, кульминационный пункт музыки, приходящийся обычно на середину пьесы. Наконец «чикмак» обозначает успокоение музыки. Этими терминами ясно очерчиваются все элементы развитой трехчастной формы, построенной на нарастании и ниспадании эмоционального напряжения, а не на чисто архитектурных принципах» (Успенский, Беляев, 1979: 70).

Почин, заложенный русскими исследователями, подхватили затем туркменские авторы, среди которых назовем имена Ё. Нурымова, Ч. Джумаева, О. Аннанепесова, Д. Курбановой, С. Туйлиева, З. Джумакулиевой, Я. Реджепова и других. Работы отечественных исследователей направлены уже на выявление более глубоких закономерностей дутарных пьес. В частности, Д. Курбанова в своей статье «Жанровые и структурные особенности туркменских дутарных мукамов» раскрывает функциональное предназначение каждого раздела в туркменской инструментальной музыке:

«Обилие исполнительских вариантов и стереотипов свидетельствует о подвижности композиционной структуры при устойчивости ее отдельных элементов. Независимо от масштабов и содержания, каждый из сазов представляет собой композицию с четко обозначенными разделами. Граница разделов определяется по так называемому Бош какув, ударам по открытым струнам дутара. В смысловом и регистровом отношении форма условно делится на три уровня: тематический, кульминационный и завершающий; в них вплетаются более мелкие, подчиненные разделы, также с определенной функциональной нагрузкой. В крупных произведениях заключительный раздел настолько насыщается сложной штриховой техникой и обилием мелизмов, что по уровню динамического накала встает в один уровень с кульминацией» (Курбанова; 2018: 260-261).

В обозначении разделов Д. Курбанова использует традиционную терминологию, разработанную совместно с ведущими туркменскими дутаристами. При анализе дутарных пьес автор тематический раздел дутарных пьес обозначает тремя разделами: собственно тема (*Hen*), ее развитие (*Osush yeri*) и небольшое каденционное построение (*jemleyji bolejik*). *Кульминационный уровень* формы дутарных сазов (*Shirvan*) представляют четыре самостоятельных раздела: *Новаи*, *Ашакы гурп*, *Ширван*, *Кьямат*, каждый – со своими закономерностями. Спуском с кульминации является раздел *Чыкыш* (*Chykysh*). Завершается саз разделом *Sonlama*, где чаще всего используется основная тема, способствующая логическому завершению дутарной пьесы.

Народный артист Туркменистана, профессор Ёламан Нурымов, характеризуя значение дутарных мукамов для туркменской культуры, пишет:

«В отличие от песен, мукамы написаны не в куплетной форме, а имеют единую обобщающую мысль, обогащенную сложным мелодическим развитием. Говоря о мукамах, мы подразумеваем высоко совершенные в структурном и мелодическом плане произведения» (Нурымов, 1993: 13).

Как видим, слово «мукам» использовалось в туркменской культуре не только для обозначения жанра, но и для обозначения высокого уровня совершенства его исполнения.

Структурные особенности дутарных мукамов

Проанализируем структурные особенности пьес, входящих в мукамный цикл. В структуре мукамов отчетливо проявляется трехчастная форма, характерная для туркменской народной музыки, где каждый из разделов делится еще на несколько частей. Переменность размера, свойственная туркменской музыке, характерна и для дутарных мукамов.

Среди мукамов близкими друг к другу по структуре являются «Гонурбаш мукамы», «Эркеклик мукамы» и «Гокдепе мукамы».

В «Гонурбаш Мукаме» каждый раздел повторяется дважды, что определяет структурную особенность данного произведения. Основная мелодия состоит из двух частей, ее вторая часть завершает все остальные разделы. Кульминационный раздел *Ширван* в «Гонурбаш мукамы» близок по структуре к другим пьесам, небольшим по размеру. Здесь используется вид *Улы ширван* – одна из разновидностей кульминации (*Ширвана*), к которым также относятся *Kiçi şirwan*, *Uly şirwan*, *Açyk şirwan* (исполняемый с использованием одной открытой струны), а также *Garyşyk şirwan* (объединяющий в себе функции разделов *Uly şirwan* и *Açyk şirwan*). После того, как этот процесс повторяется дважды, с некоторым отличием, начинается завершающий раздел.

Мужественная по характеру тема «Эркеклик мукамы» также состоит из двух предложений, первое из которых является основной мыслью произведения, а второе служит заключительным предложением. Эта заключительная часть в дальнейшем будет повторяться после раздела развития и затем в Ширване. В данной пьесе кульминационный раздел очень короткий – мелодия долго не задерживаясь на верхних нотах, быстро возвращается к нижним позициям.

Повторение каждого раздела дважды (кроме заключительного) встречается и в структуре «Гокдепе мукамы». Его трехчастная структура членится на разделы благодаря небольшим оборотам на открытых струнах, именуемым *бош какув*. Заключительная часть темы затем повторяется в неизменном виде в конце разработки и после Ширвана.

В «Айралык мукамы» разработка темы проходит до и после кульминационной части, что придает структуре мукама композиционную особенность. Заключительная часть темы в дальнейшем повторяется во всех разделах. Раздел Ширван в этом произведении по объему и структурным особенностям близок к «Мукамлар баши».

Композиционные сходства можно увидеть также в «Шадилли мукамы» и в «Беркели чокай мукамы». Помимо разделов темы, кульминации и завершения, появляется еще один раздел, основанный на новой мелодии. В обоих мукамах новый раздел появляется перед заключительной частью, что позволяет говорить о том, что эти произведения основаны на двух темах. Разделы разработки и кульминации начинаются со вступления и заканчиваются завершающей частью. Вторая тема основана на новом музыкальном материале, который завершается заключительной частью.

Форма «Шадилли мукамы» относится к масштабной музыке, главной особенностью которой является добавление второй темы. В отличие от других произведений этого цикла («Гонурбаш мукамы», «Эркеклик мукамы», «Гёкдепе мукамы» и «Айралык мукамы») в «Шадилли мукамы» все разделы начинаются со вступления. В завершающем разделе «Шадилли мукамы» не используется лад *гырklar*, основанный на звуке *cis*, что характерно для остальных мукамов.

«Мукамлар баши» является самым большим по объёму из всех семи мукамов. Его основная тема небольшая, и после основного проведения начинается ее музыкальное развитие. Раздел развития можно разделить на две части, каждая из которых начинается с протяженного вступления. В конце пьесы дается большой заключительный раздел, интонации которого используются в качестве заключения остальных разделов.

«Исходя из содержания и структуры мукамов, нельзя говорить о каких-либо отличительных особенностях, выделяющих данные произведения в самостоятельный цикл. Использование в их определении слова *мукам* свидетельствует скорее о важности происхождения этих пьес (о чем можно судить исходя из некоторых легенд), и о

значимости их с точки зрения эмоционального воздействия. При таком подходе становится понятным, почему профессиональные народные исполнители причисляют к числу мукамов и ряд пьес, бытующих без определения «мукам» («Хаджиголак», «Бурнашак», «Яндым» и другие)» (Курбанова, 2009: 265).

С нашей точки зрения, поскольку в туркменских дутарных мукамах не удалось выявить единые структурные, ладовые или метроритмические признаки, рассматривать их следует не как цикл, объединяющий в себе разнохарактерные построения, а как одножанровые произведения.

Выводы

Таким образом, анализ туркменского дутарного цикла «Мукамлар» выявил ряд особенностей, связанных со структурой народной музыки:

- семь дутарных мукамов соответствуют структурным особенностям туркменской музыки, в их композиции можно выделить разделы темы, развития, кульминации и завершения;
- для туркменских мукамов не характерны раздел *Кыямат* (со сменой ладовой опоры), а также раздел, исполняемый на открытой струне, часто используемый в других дутарных пьесах;
- пьесы «Гонурбаш мукамы», «Гокдепе мукамы» и «Эркеклик мукамы» близки друг другу по характеру и структуре;
- «Беркели чокай мукамы» и «Шадилли мукамы» можно охарактеризовать как двухтемные;
- в ряде мукамов («Эркеклик мукамы», «Айралык мукамы», «Беркели чокай мукамы» и «Шадилли мукамы») диапазон достигает звука a^2 , в «Гонурбаш мукамы» и «Гокдепе мукамы» движение музыки достигает звуков h^2 и c^3 , а диапазон «Мукамалар башы» достигает самого высокого звука d^3 ;
- в ряде мукамов («Айралык мукамы», «Беркели чокай мукамы», «Шадилли мукамы», «Мукамлар башы») можно наблюдать ритмические и мелодические стереотипы.
- отсутствие объединяющих признаков дает основание рассматривать туркменские дутарные мукамы как жанр, а не как цикл.

Дутарная музыка – это символ духовных ценностей туркменского народа. В 2021 году номинация «Искусство изготовления дутара, исполнительство на дутаре и искусство бахши» была включена в список выдающихся образцов нематериального культурного наследия ЮНЕСКО. Туркменские мукамы, дошедшие до наших дней благодаря известным мастерам-дутаристам, до сих пор пользуются большой любовью и популярностью в народе, и, сохраняя традиции веков, активно исполняются и в наши дни.

Литература

- Ahmedow, Azym (1983). *Dutaryň owazy halkymyň sazy*. Aşgabat: Türkmenistan.
- Gandymow, Öwezmyrat (2005). *Türkmen nukamlarynyň gözbaşy hakynda söhbet*. Garagum. № 2, 143-152.
- Jumagulyýewa, Zulfiýa. Annagylyjowa, Şemşat (2006). *Türkmen dutar sazларыnyň kompozision terminologiýasy*. Türkmenistanda ylym we tehnika. № 6, 18-23.
- Nurymow, Ýolaman. (1993). *Türkmen sazлары we sazandalary*. Aşgabat: Magaryf.

Türkmen halk sazları (2012) (çapa taýýarlan O. Annanepesow). Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy.

Tüýliýew, Suhan (2008). Türkmen sazynyň teoriýasy. III kitap. Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy.

Гуллыев, Шахым (2003). Туркменская музыка. Алматы: Фонд-Сорос-Казахстан.

Курбанова, Джамиля (2009). Некоторые композиционные закономерности композиционного строения туркменских сазов // Музыка тюркского мира. Алматы: Дайк-Пресс, С. 156-164.

Раджабов, Исхак (1978). Шашмаком и его бытование в современных условиях // Макомы, мугамы и современное композиторское творчество. Ташкент: Издательство литературы и искусства им. Гафура Гуляма, С. 41-46.

Успенский Виктор, Беляев Виктор. (1979). Туркменская музыка. Т. 1. Ашхабад: Туркменистан, 1979.

Худайназаров, Байрамдурду (1978). Туркменские мукамы // Макомы, мугамы и современное композиторское творчество. Ташкент: Издательство литературы и искусства им. Гафура Гуляма, С. 127-129.

NEVİZADE ATÂYÎ 'NİN “HEFT-HVÂN” ESERİNDEKİ HALK DEYİMLERİ

Folk Idioms in Navizade Atâyi's “Heft-Hvân”

Lale PASHAYEVA

Araştırmacı, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Nizami Gencevi adına Edebiyat Enstitüsü,
Nizamişünaslık Bölümü, Bakü / AZERBAYCAN, lalepushayeva1989@gmail.com

Özet

Azerbaycan'ın dahi şairi Nizami Gencevi, o kadar yüce bir şahsiyet olmuş ki, dünyada “Hamse”nin ilk yaratıcısı olarak, aynı zamanda mesnevi temalarını ilk defa yazmasının yanı sıra, kendisinden sonra sayısız nazire yazılmasına neden olmuştur. Yüzyıllar boyu şairlerin en büyük hayali “Hamse” sahibi olmaktır. Nizami “Hamse”sinin dördüncüsü olan dünyaca ünlü “Heft peyker”, aynı veya biraz farklı başlıklar altında klasik Türk edebiyatında en çok nazire yazılan şiirler arasındadır.

Yaratıcılığı 17. yüzyıla denk gelen yedi Osmanlı padişahına tanıklık eden, mesnevi ve divan şairi olarak tanınan Navizade Atayi de Nizami Gencevi'nin müritlerindedir. Usta şairin eserine nazire yazan Navizade Atayi'nin “Haft Han” mesnevisinin en önemli bölümünü yedi hikaye oluşturmaktadır.

Nevizade Atayi'nin halk tabirlerine yoğun bir şekilde yer verdiğine eserin hemen her yerinde şahit oluyoruz. Şair eserlerinde sanatını kanıtlamak için genel olarak kendine meşakkatli bir yol izlemeyi göze almıştır. Bu açıdan Mesnevi'yi okurken bazen değişik bir özellikler olabilir ancak Atayi'nin dili döneme ve klasik edebiyata göre normal kabul edilir.

Şairler, veznin ve klasik dönemin taleplerine uygun olarak, eserlerini diğer Doğu ülkelerinde daha yaygın hale getirmek için ya Farsça ve Arapça yazmışlar ya da bu dillerden olan kelimelerden kullanarak kafiyeler oluşturmuşlar. Nev'î-zâde Atâyi de Arapça ve Farsçayı mükemmel bildiği için “Heft-Hvân” adlı eserinde bu üslubu kullanarak mesnevisini geniş çapta yaymış ve Türk ruhunu muhafaza etmiştir. Şöyle ki şairin dil üslubunun zorluğu ile birlikte söz konusu eserin en önemli yönlerinden biri de Türk halklarına ait atasözleri ve deyimlere yer verilmesidir.

Atayi'nin zengin ilmi ve bakış açısı eserin hemen her beyitinde tecelli etmektedir. Makalede “Heft Han”da farklı şekillerde kullanılan bir takım atasözleri ve deyimlerin gelişim yerleri ve anlamlarının açıklamasına yer verilmiştir. Atâyi'nin “Haft han” eseri Türk diline ve halkına ait çok sayıda çeşitli ifadeleri içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Nev'î-zâde Atâyi, “Haft han”, atasözleri ve deyimler

Abstract

Azerbaijan's genius poet, Nizami Ganjavi, has become such a lofty personality that, as the first creator of “Hamse” in the world, he also wrote the masnavi themes for the first time, as well as causing countless nazires to be written after him. For centuries, the biggest dream of poets was to have “Hamse”. The world-famous “Haft peyker”, the fourth of Nizami's “Hamse”, is among the poems most often written in nazire in classical Turkish literature under the same or slightly different titles.

Known as a masnavi and divan poet, Navizade Atayi, whose creativity witnessed seven Ottoman sultans in the 17th century, is also one of Nizami Ganjavi's followers. Seven stories constitute the most important part of the “Haft khan” masnavi of Navizade Atayi, who wrote a tribute to the work of the master poet.

We witness Nevzade Atayi intense use of folk expressions in almost every part of the work. The poet has generally taken the risk of following a difficult path to prove his art in his products. In this respect, sometimes there may be different features while reading the Mesnevi, but Atayi's language is considered normal according to the period and classical literature.

In accordance with the demands of the meter and the classical period, the poets either wrote in Persian and Arabic or formed rhymes using words from these languages in order to make their works more common in other Eastern countries. Since Navizade Atayi knew Arabic and Persian perfectly, he used this style in his work "Haft khan", spread his masnavi widely and preserved the Turkish spirit. Namely, one of the most important aspects of the work in question, along with the difficulty of the poet's language style, is to include the proverbs and idioms of the Turkish peoples.

Atayi's rich knowledge and perspective are manifested in almost every couplet of the work. In the article, some of the proverbs and idioms used in different ways in "Haft khan" are explained in terms of their development and meanings. Atayi's "Haft khan" work contains many such expressions belonging to the Turkish language and its people.

Keywords: Navizade Atayi, "Haft khan", proverbs and idioms, folklore

Giriş

Atalar sözü dildən-dilə keçərək, nəsildən-nəsilə ötürülərək təmsil etdiyi millətin milli-mənəvi dəyərlərlə bağlı olub güclü ənənə formalaşdırır. Mənsub olduğu xalqın yaşayış tərzini, məişət həyatını, mədəniyyətini və bir çox digər tələbatlarının ən böyük nümunəsidir. Şifahi xalq ədəbiyyatının nümunəsi olmasına baxmaraq hər zaman yazılı ədəbiyyatda da özünə yer eləməyi bacarmışdı. Beləki şairlər hər zaman əsərlərində nəsihətəməz fikirlərə üstünlük vermişlər. Bu cür fikirlərini sadə xalqa çatdırmaq istəyən şairlər atalar sözləri, deyimlərə yeri gəldikcə müraciət edirlər.

12-ci əsr Azərbaycanın böyük şairi və alimi Nizami Gəncəvi özündən sonra yaratdığı əsərlərlə, ideyalarla cığır açmışdır. Bildiyimiz kimi Nizami dühası ədəbiyyat aləminə elə bir yol açmışdı ki, Şərq dünyası Nizami sənətindən, üslubundan, düşüncələrindən kifayət qədər bəhrələnmişdir. Nizami yaradıcılığını şifahi xalq ədəbiyyatı ilə bağlayan cəhətlərdən biri də şairin öz əsas mövzularını folklordan almasıdır.

Anadolu ərazisində 11-ci əsrdən başlayaraq ərəb-fars dillərində yazılan əsərlər türk dilinə tərcümə olunmağa başlamışdır. Bu tərcümələr sayəsində bir çox şairlər və xalq digər mədəniyyətlərlə dərinləndən tanış olaraq qaynayıb qarışmışdır. Türk ədəbiyyatında nəsihətnəmlərlə tez-tez rastlaşırıq.

Yaradıcılığı 17-ci əsrin əvvəllərinə təsadüf edən Osmanlının divan və məsnəvi şairi Nəvizadə Ətəyinin əsərlərində xalq deyimləri, aforizmlərə tez-tez rast gəlinir. Şairin bu qədər dərinləndən hikmətli kəlamlara, atalar sözlərinə yer verməsinin səbəblərindən biri də Ətəyi bütün yaşamı boyunca bir çox şəhərlərdə yüksək vəzifələrdə çalışmasıdır. Beləki şair hər yaşadığı ərazinin adət-ənənəsinin, yaşam tərzini, mentalitetini dərinləndən mənimsəyərək əsərlərində sərgiləməyi çox yaxşı bacarmışdı.

Ətəyinin bacarıqlı söz ustası olmasının səbəblərindən biridə zəngin biliyə sahib Osmanlı ilahiyatçısı və şairi nəvinin oğlu olmasıdır. Bəki kimi böyük şairlərlə tanış olması onun ədəbi mühütdə böyüməsinin göstəricisidir. Beləki şair dərin biliklərini erkən yaşda atasından mənimsəmişdi. Ailəsinin Ətəyiyə təqdim etdiyi ədəbi mədəniyyət və müntəzəm təhsil olması onu gələcəkdə dövrünün böyük söz ustası olmasına təkan vermişdi.

Ətayı fərqli şəhərlərdə yüksək vəzifələrdə çalışsa yaşadığı dövr Osmanlı imperyasının çöküş zamanlarına təsadüf edir.

III Muraddan IV Murada qədər yeddi Osmanlı sultanlığına şahid olan Nəvizadə Ətayinin əsərlərindən yaşadığı dövrün vəziyyətini anlamaq olur. Beləki şairin yaşadığı dövr Osmanlı imperyası demək olar ki, çox ağır zamanlardan keçirdi, lakin klassik türk ədəbiyyatı öz yüksəliş dövrünü yaşayırdı. IV Murad dövründə nisbətən daha da yaxşılaşmağa doğru irəlilədi. Müxtəlif hökmdarların dövründə yaşaması şairin yaradıcılığına güclü təsir etmişdir.

Dünya şöhrətli şair Nizami Gəncəvinin dördüncü məsnəvisi “*Yeddi gözəl*”ə türk ədəbiyyatında da xeyli sayda nəzirələr yazılmışdır. Nizamini özünə ustad seçən XVII əsr Osmanlı şairi Nəvizadə Ətayı də yer almaqdadır. Ətayı əsərlərində şairin yolunu davam etdirmişdir. Nizami sənətinin əvəzsiz rolu olmuşdur. Məqalədə əsərləri arasında “*Həft peykər*”ə nəzirə olaraq 1627-ci ildə tamamladığı “*Həft xan*” adlı məsnəvisində yer alan atalar sözləri və məsəllər haqqında söhbət açılacaq. “*Həft peykər*” məsnəvisi ideya, məna və poetik özəllikləri baxımından da “*Həft xan*” əsəri ilə uzlaşır. Əsərlər arasında bəzi oxşar və fərqli cəhətlər mövcuddur.

“*Həft xan*” əsərinin ana xətti eşqdır və hekayələrdə olan qəhrəmanlar aşıqlardan ibarətdir. Əsər tamamilə eşq üzərində qurulsun da şair məsnəvisində xeyli sayda atalar sözləri və məsəllərə yer vermişdir. Beləki şairin yüksək vəzifəli Kadı olaraq Osmanlı imperyasının bir çox hüdudlarında yaşayıb işləməsi şairin xalqın düşüncə təzini, həyat tərzini daha dərinlən qavramsına səbəb olmuşdur.

Əsərdə xeyli sayda atalar sözləri və deyimlər mövcuddur. Bəzən ərəb, fars sözlərinin çoxluğundan beytlərdə verilən hikmətli kəlamları görməyə cətinlik çəkilir. Məqalədə yalnız aforizmlər deyil, qarğışlar və inanclarla bağlı nüanslar da yer alıb. Təbii olaraq bu məqaləyə hər birini yerləşdirmək mümkün olmadığı üçün günümüzdə və dövründə məşhur olan deyimlərin bəzilərinin hansı mənaya gəldiyinin izahını verməyə çalışacam. Əsərdə işlənən atalar sözləri və deyimlərinin türk mədəniyyət və tarixində hansı məfhumlarda işləndiyini və tutduğu mövqeni araşdıracağıq.

Dahi şair Nizami hər zaman əsərlərində əxlaqi-tərbiyəvi faktlara toxunaraq xalq deyimlərindən, hikmətli kəlamlardan yeri gəldikcə istifadə etmişdir. Şairin xələfi olan Nəvizadə Ətayı də “*Həft xan*” əsərində atalar sözləri və məsəllərə kifayət qədər yer vermişdir. O, əsərdə bəzən özünün bəzən isə personajların dilindən tez-tez nəsihət verməklə bağlı fikirlərini dilə gətirir.

“*Dastan Güften-i Molla Xaveri*” adlı hissəsindən bir beytdə şair verdiyi nəsihətlərin nəticəsinin gördüyünü açıq-aydın yazır. Aşağıdakı beyti buna misal göstərmək olar.

Şu nasihat ki etdüm idi sana

Oldı ayine gibi aks-nüma (T.Karacan, 1974: 302)

(Sənə etdiyim bu nəsihət güzgülü kimi öz əksini göstərdi.)

Ətayı xalqa yaxın şair olduğu üçün cammat arasında yayılan inanclara da önəm verdiyini düşünürəm. Beləki şair əsərdə müqəddəs sayılan, şəfa olacağını düşünüülən yerlər haqqında da məlumat verir. “*Ağaze ketabe Heft xan*” hissəsinə diqqət edək:

Evliya dergihinmetaf etsün

Fukara Kabesin tavaf etsin

Karac` Ahmed mezarına bari

Götürün bir gecə bu bimarı (T.Karacan, 1974: 158)

(Övliyalarm dərğahımı özünə təvaf yeri etsin, O kasıblarm Kəbəsini təvaf etsin. Heç olmasa bir gecə Qaraca Əhməd məzarına götürün)

Pirlərə gedib mədət ummaq islam aləmində geniş yayılmışdır. Lakin bu cür ziyarətqahlara getmək daha çox xalq arasında geniş yayılmışdır. Yaxınları aşiqin sağalması üçün təbibə deyil, övliya türbələrində üz tuturlar. Maraqlısı odur ki, əsərdə bu tipli fikirlərə fərqli hissələrdə də görürük. Buradan görüldüyü kimi batil inanclar müasir dövrümüzə olduğu kimi şairin yaşadığı zamanda da yüksək səviyyədə idi.

Digər baxımdan əsərdə nəzər, göz, bəddua ilə əlaqəli beytlərə də rast gəlirik. Ta qədimdən günümüze qədər cəmiyyətdə var olan inanclardan biri də nəzər, göz dəyməsidir. Şair hər fürsətdə nəzər ilə bağlı fikirlərini dilə gətirmişdir. Bunlardan günəş doğarkən sarı rəngli səma altında Xavər adlı dostun danışdığı altıncı hekayədən bir beytə nəzər salaq:

Olmış idi o bağ-ı hüsne oyuk

Nazarı her yana atılmış ok (T.Karacan, 1974:301)

(O gözəllik bağına qorxuluq olmuş, nəzərləri ilə sanki hər yerə atılmış oxlardı)

Nəzər ərəb mənşəli söz olub ədəbiyyat aləminə də olduğu kimi keçmişdir. Termin mənasında nəzər, bəyənilən bir şeyə qısqançlıqla baxmaq və fəsad verəcək şəkildə ona təsir etməkdir. Yuxarıdakı beytdə də şair nəzərin ox kimi sivri, cəld olub qurbanına mənfi təsir etməsini vurğulayır. Gündəlik danışığı dilində istifadə olunan nəzər dəymək, bədnəzər, göz dəymək və s. bu kimi ifadələr mövcuddur.

Nizami Gəncəvi də “*Leyli və Məcnun*” əsərində nəzərlə bağlı fikirlərini vurğulamışdır:

از چشم رسیدگی که هستم

شد چون تو رسیده‌ای ز دستم

(<https://ganjoor.net/nezami/5ganj/leyli-majnoon/sh13>)

(Gözə gəldiyim üçün nəyim vardsa əlimdən getdi)

Şairin gözlə, nəzərlə bağlı bəzi beytləri mövcuddur. Nizami ənənələrinin davam etdirən Ətəyidə eyni qayda da bədnəzər, nəfs ilə bağlı müxtəlif beytlərlə qarşılaşırıq.

Həssas qəlbə sahib olan şair “*Həft xan*” əsərində yer verdiyi nəsihətlər ilə yanaşı qarğışları da çox incə ayrıntılarla işləmişdir. Qara göy qübbəsi altında Siyahi-Şeyda adlı dostun söylədiyi ilk hekayədə:

Göreyin bana etdigün bulasın

Bir cefa-kara mübtela olasın (T.Karacan, 1974: 180)

(Görüm səndə mənə etdiyini bulasın, cəfakar sevgiliyə tutulasan)

Türk dilinin qədim tarixi və mənşəyi var. Bu tarixin izlərini daşıyan insanların dediklərini özündə əks etdirən, alqışlar və qarğışlar yer alır. Bunların hər biri xalq arasında geniş yayılmışdır. Orta əsrlərdən günümüze qədər gələn qarğışlardan bəziləri “*etdiyini bulasın*”, “*Allahından bulasın*” kəlimələri günümüzə də qarşın tərəfin etdiyi haqsızlığa qarşı edilən bəddualardır. Mən ona heç nə

etməyəcəyəm, “Allah etdiyən pisliyə görə cəzasını versin” düşüncəsini verən bir ifadədir. Folklardan kifayət qədər bəhrələnən Ətəyi hətta qarğışları belə dəqiqliklə çalışmışdır.

Şifahi xalq ədəbiyyatında aşiq və məşuqla bağlı fərqli atalar sözləri və deyimlər mövcuddur. Onlardan bəziləri aşıqın daxili aləmi ilə, bəziləri isə cəmiyyətin sevgiliyə baxışını əks etdirir:

Bəlx şəhərində cərəyan edən altıncı hekayədən bir beytə diqqət edək:

Çünkü ya sabr ya sefer derler

Sabra hod çare yok göründi sefer (T.Karacan, 1974: 303)

(Çünkü ya səbir ya səfər deyirlər mademki səbir etməyə imkan yox, o zaman sənə səfər göründü)

Şifahi xalq ədəbiyyatında öz yerini tapmış bir çox deyim və atalar sözlərində səbr yer alır. Yazılı ədəbiyyatda da Ətəyidən öncə bir çox şairlər öz divanlarında “ya səbir ya səfər” ifadəsini işlətməmişlər. Aşıqların ya səbrə, ya da səfərə ehtiyacı olduğu məşhur deyimdir. Eşqdən gələn bəlalara tutulduğu üçün, aşiq səbrin faydası olmadığını gördükdə yola rəvan olmağı düşünür. Sadə xalq arasında həmin fikir məşhur deyimə çevrilmişdi. Bildiyimiz kimi, “Həft xan” əsəri sevgini, məhəbbəti ən dərin duyğularla oxuculara çatdıran əsərdir. Məsnəvidə sevgililərin hamısı gözəl kişi obrazlarıdır. Həmin kişilər əslində yeniyetmə və ya gənc dilbər oğlan uşaqlarıdır. Turqut Karacan kimi bəzi alimlər bu obrazların klassik ədəbiyyatdakı təsəvvüflə bağlı olduğunu düşünür. Ətəyi dövründə bu tipli sevgi hekayələrinə tez-tez rast gəlmək mümkündür. Şair eşqin yalnız əks cinsə duyulan hislərdən ibarət olması fikrini rədd edir. Bu baxımdan şair hər fürsət düşdükcə qadınlara qarşı kəskin münasibətini bildirir. Qadına olan məhəbbəti aşağı səviyyədə görür. Kitabın minacat bölümündəki bir beytdə də qadınlara olan mənfi münasibətini dilə gətirir:

Daima karı cürm ü isyandır

Dar-i dünya başına zındandır (T.Karacan, 1974: 121)

(İnsanın qadını cəza və üsyandır, dünya evi insanın başına zındandır)

Şair yuxarıdakı beytdəki xalq məsələni qadınlarla əlaqələndirərək vermişdir. Şairin qadınlarla əlaqəli fərqli deyimləri mövcuddur.

Sandal rəngli ay işığı altında Molla Bədrinin söylədiyi ikincil hekayədən başqa beytə baxaq:

Havz içinde o sim-ten huban

Her biri bir içim su idi heman (T.Karacan, 1974: 196)

(Hovuzun içində gümüş bədənli gözəllərin hər biri sanki hər biri bir içim su idi)

“Bir içim su” ümumiyyətlə gözəl qadınları təsvir etmək üçün istifadə olunan xalq məsələsidir. Türk dilində tez-tez rast gəlinən həmin ifadə bəyənək mənasında işlənir. “Bir içim su” ətrafdakıları heyran edən gözəl və cazibədar olan kimsə deməkdir. Bu xalq məsələsi hər zaman qadınlar üçün söylənsə də lakin Ətəyi burada yeniyetmə və ya gənc sərviboylu, dilbər oğlan uşaqlarını nəzərdə tutur. Ədəbiyyatda sıx-sıx rastlanan dilbər, fars dilindən alınma söz olub mənası könül alındı.

Əsrlər keçməsinə baxmayaraq bəzi atalar sözləri və məsəllər vardır ki, hələ də öz aktuallığını qoruyub saxlayır. Həmin ifadələr öz ilkin mənasını itirsə də , lakin məqamı çatdıqca yerində işlənilir. Bəyaz rəngli səhər vaxtı Sübhü adlı dostun söylədiyi dördüncü hekayədəki beytdə bunlardan biridir.

Habere teşne-leb olup her an

Ebrden nem kapardı şah-ı cihan (T.Karacan, 1974: 255)

(Dodağı susuz bir heyrət içində Şah daima buluddan nəm tutardı)

“*Buluddan nəm tutmaq*” əsrlər keçməsinə baxmayaraq müasir dövrimüzdə də insanların gündəlik həyatlarında çox tez-tez işlətdiyi məsəllər sırasındadır. Bu deyimin mənası bəzi insanlar baş verən hadisələrə hədindən artıq həssas yanaşmasıdır. Ən kiçik vəziyyətlərdən belə təsirlənənlərə “*buluddan nəm tutmaq*” ifadəsini istifadə edirlər. Xalq məsəllərinin məfhum dərinliyi və zənginliyi vardır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz məsələndə özünə məxsus maraqlı hekayəsi var.

Osmanlı İmperatorluğu dövründə ortaya çıxan və istifadə edilən bir çox deyimlər hələ də gündəlik həyatda tez-tez istifadə olunur. Mavi səma altında Səhabə adlı dostun danışdığı sonuncu hekayəyə baxaq:

Her keniz oldı kuçede dair

Çıkdı bazara ipliği ahir (T.Karacan, 1974: 320)

(Cariyelerin her biri pazarda dolaşır oldu, nihayet bunların ipliği pazara çıkdı)

Bu deyiminin kökü də Osmanlı dönəmində ilk vaxtlarda hünər və bacarağın orataya qoyulması anlamında işlənirdi. Texnologiyanın inkişaf etmədiyi orta əsrlər Osmanlı imperatorluğu zamanında bildiyimiz kimi əl əməyi böyük qüvvə hesab olunurdu. Həmin dövrün gənc qızları və qadınları yun və pambıqdan ipək hazırlayırdılar və onu xalq bazarına çıxarırdılar. Bunu bacarmaq sadə və asan iş deyildi. Bu səbəbdən bazara çıxarılan ipliklər əhali tərəfindən qəbul edilib bəyənilməsi böyük məharət tələb edirdi. İpliğini bazara çıxarıb namını hər yerə yaymaq çox qürur verici hal olsa da zaman çərçivəsində bu hadisə yaxşı anlamını itirərək pis niyyətin, günaha ortaqlığın ortaya çıxıb ifşa düşüncəsini verdi. Ətayi burada həm real həm də sonradan formalaşan mənasını eyni anda oxuculara çatdırır.

Şəfəq vaxtı qırmızı rəngli səma altında Lali adlı rəfiqin nəql etdiyi altıncı hekayədə xalq arasında işlədilən başqa beytə nəzər salaq:

Gark olup çeşmden akan yaşa

Başını urdı taşdan taş (T.Karacan, 1974: 272)

(Gözdən axan yaşa qərğ olub, Başını vurdu daşdan daş)

Hikmətli kəlamlar xalqın mədəniyyətində mühüm yer tutur. Başını daşa vurmaq (daşdan daşa) deyimi türk xalqları arasında çox işlənən məsəllərdəndir. Aforizmlər hər hansı hadisə və ya vəziyyəti təsvir etmək üçün istifadə olunan sözlər və ya cümlələrdir. Aldıqları bəzi qərarlardan dərin təəssüf və narahətçilik hissi keçirən insanlar nə edəcəklərini bilmirlər. “*Başını daşa vurmaq*” ağılı işlədə bilmədiyi üçün peşmançılıq duyğusunu yaşaması nəticəsində izah edilən bir vəziyyətin deyimidir.

İdiomlar gündelik dildə sıx-sıx işlədildiyi üçün beytlərdə tez-tez rast gəlinir. Bundan əlavə, hər deyim üçün bir tərifi görmək mümkündür. Bu izahlar idiomun mənasını düzgün başa düşməyə kömək edir. Nəql olunan ikinci hekayədəki başqa bir beytə izah verək:

Çarh-ı bi-mihr eyledi dedügin

Yerde buldı felekde istedügin (T.Karacan, 1974: 200)

(Vəfasız fələk onun dediyini etdi, göydə axtardığını yerdə tapdı)

“Göydə axtarıb yerdə tapmaq” ifadəsi gözlənilmədən istədiyinin tapılmasını nəzərdə tutur. Beləliklə, nə qədər axtarsanız da, aqlınızda olan birini tapa bilməyəcəksiniz. Halbuki bu insanla heç aqlınıza gəlməyəcək yerdə rast gəlmək mümkündür. Buna göydə axtarıb yerdə tapmaq deyilir.

Digər tərəfdən, bu həm də bəxt məsələsi kimi görünür. Çünki buradakı mənaya görə axtardığınız insan və ya əşya təsadüfən qarşınıza çıxıb.

Müxtəlif hadisə və vəziyyətlərlə əlaqəli xalq deyimləri, yanaşmalarını vurğuladıq. Lakin Ətayıda bunlardan əlavə çox əxlaqi-tərbiyəvi xarakterli, nəsihətəməz atalar sözləri var. Bu xalq məsələlərinin bir çoxu hətta müasir dövrümüzdə də öz aktuallığını qoruyub saxlayıb.

Her çanak başına atardı tabak

Ufanurdu anun başında kabak (T.Karacan, 1974: 310)

(Hər çanak başına tabak atardı, balqabaq onun başında partlayardı.)

Çox adamın iştirak etdiyi hadisədə yalnız bir nəfər zərər görür. Günah sadəcə bir şəxsin üzərində qalır. Bu xalq deyimin maraqlı hekayəsi də mövcuddur.

Bir kişi günəşli gündə çöllərə gəzintiyə çıxıb. Bir müddət sonra yorulub, dincəlmək üçün qoz ağacının altına uzanır. Gözü ağacdakı qozlara sataşır. Yerdəki balqabaqlara da baxaraq öz-özünə danışır. “Allahın bu işi anlaşılmazdır. Böyük qoz ağacında kiçik meyvələr, kiçik budaqda isə nəhəng balqabaqlar var”. elə sözünü bitirmişdi ki, başına ağacdən qoz düşür. Başı bir az ağrıyır. “Aman Allahım, yanılmışam. Qoz ağacında balqabaq olsaydı, başımda balqabaq partlayardı”. dedi.

Xalq məsələsinə çevrilən hekayəyə baxanda görürük ki, ilkin mənasını tamamilə itiribdi.

Nəticə

Nəvizədə Ətayı Nizami Gəncəvinin əsərlərinə yazdığı nəzirələrdə yalnız mövzu, ad bənzərliyi deyil eyni qaydada şair Nizamının ənənələrini də ustalıqla davam etdirmişdi.

Ətayinin təkcə “Həft xan” deyil digər əsərlərində də aforizmlər, atalar sözləri və məsələlərə xeyli sayda rast gəlinir. Ətayı “Həft xan” əsərini əruz vəzninin qaydalarına uyğun yazsa da xalq məsələləri, aforizmləri təbiətin ona bəxş elədiyi istedadla incə bir ayrıntı ilə bağlamışdır. Ətayı beytlərində bəzi dəyişikliklər edərək dövrünün nəsihətəməz kəlamlarına təsadüf edilir. Şairin xalqdan aldığı hikmətli kəlamları saymaqla qurtarmaz. Məqalədə göstərdiyimiz hissələrdən açıq-aydın görünür ki, şair xalq folkloruna, adət-ənənəsinə dərinlən yiyələnib bəhrələnmişdir.

Qaynaqlar/ References

- “Atalar sözləri” (2004), Bakı, “Öndər” nəşriyyatı
- “Yeddi gözəl”, (1983), “Yazıçılar” nəşriyyatı, Bakı (Tərcümə- Məmməd Rahim)
- Agah Sırrı, L. (2014), Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul: “Dergah” yayınları,
- Aksoy, Ömer Asım. (1988), Atalar sözü ve deyimler, İnkılap Kitabevi
- Araslı, H. (1998) “Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri”, Bakı: “Gənclik”
- Araslı, N. (1980), Nizami və Türk ədəbiyyatı, Bakı: “Elm”
- Araslı, N. (2004), Nizaminin poetikası, Bakı: “Elm”
- Ergun, Sadettin Nüzhet. (1936) Türk Şairleri, İstanbul: “Suhulet Basımevi”
- Ganjoor.net, <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/leyli-majnoon/sh13>
- Həbibbəyli, İ. (2021), Nizami Gəncəvidən iqtibas, Bakı: “Elm və həyat” jurnalı
- Karacan, T. (1974), Nev’îzâde Atâyî, Heft-Hvân Mesnevisi: İnceleme-Metin, Ankara: “Sevinç” matbaası
- Kortantamer, T. (1997), Nev’î-zâde Atâyî ve Hamsesi, İzmir: “Ege Üniversitesi Yay”
- Köprülü, M. Fuat. (1980), Türk edebiyatı tarihi, Ötüken neşriyat, Kültür serisi
- Yaşaroğlu, M. (1940-1941), Nevizade Atai Heft han mesnevisinin istinsah izah ve tehlili, İstanbul: “İstanbul Üniversitesi”
- Н. Араслы. Низами Гянджеви и турецкая литература. Баку: Элм ве тахсил, 2021

MÂNİNİN MÜZİK VE İCRA İLE İLİŞKİSİ

Leman VAGİFKIZI (SÜLEYMANOVA)

Doç.Dr., Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü, AZERBAYCAN,
leman.suleymanova.2018@mail.ru

Özet

Uzun yıllardır Azerbaycan'ın farklı bölgelerinden folklor derliyoruz. Yıllar boyunca diğer folklor malzemeleriyle birlikte binlerce mâni metnini derledik. Gezdiğimiz her yerde, konuştuğumuz anlatıcıların verdiği bilgilerden yola çıkarak mâninin müzikle bağlantısının kesin olduğunu söyleyebiliriz. Karşılaştığımız anlatıcıların neredeyse tamamı mânileri belli bir ezgiyle söylüyorlar. Ara sıra istisnalar olsa da anlatıcılara bu konuda soru sorulduğunda, mâniler bir zamanlar ezgi ile söylenmiş ancak şimdi bazı nedenlerden (utangaçlık, gerekli görmemek vb.) dolayı metin müziğinin dışında kalmıştır.

Azerbaycan'ın farklı bölgelerinde mâni belli bir müzik aleti eşliğinde söylenmektedir (Zagatala-Balakan bölgesinde tambur, çağana ve tef, güney bölgesinde, Bakü ve çevre bölgelerde tef vb.), bazı illerimizde ise (Gah, Nahçıvan) el çalmak, ileri geriye doğru hareket etmek mâninin müzik ve icra ile ilişkisinin ispatıdır. Masallı ilçesinde anlatıcının mâniye “gavallama” demesi, bu türün tefle söylenmesi, onun adını bile etkilemiştir.

Ayrıca halk arasında sıklıkla kullanılan “mâni çekmek”, “mâni çağırmak”, “ninni çalmak”, “ninni tutmak” gibi ifadeler de bu türün müzik ve icrayla doğrudan bağlantısını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Mâni, müzik, tef, tambur, çağana.

Giriş

Mani isminin şiirsel bir isme dönüşmesi oradaki hava ile ilgilidir. Mani türü doğrudan müzik ve icra ile ilgilidir. Azerbaycan edebiyatında “mani, 4 mısralı, 7 heceli, kafiye sistemi *aba* şeklinde olan bir şiir türüdür” fikri çok yaygındır. Birçok araştırmacı bile yakın zamana kadar bunun değişmediğini düşünüyordu. Ancak çeşitli bölgelerimizde yürütülen folklor derlemeleri, bu fikrin kanıt değil bazı durumlarda değişebileceğini göstermiştir. Çoğu zaman 4 yerine 6 mısrası olanlarla karşılaştık. Mısralardaki hece sayıları da değişiklik göstermektedir: 7 heceden az veya çok olabilir. Ayrıca kafiye sisteminde de bazı farklılıklar vardır. Çok az da olsa *abab* veya *aaab* şeklindeki kafiyeli manilerle karşılaşabiliyoruz.

Bunun temel sebebinin manilerin müzikli icrasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Mani doğrudan müziğe bağımlı olduğundan manini ezgiye uyarlamak gerekir. Bu sırada bazı heceler uzatılır ve kısaltılır. Mani müzik veya ezgi ile okunduğunda bu hissedilmez. Ancak mani metinlerini baskıya hazırladığımızda sadece kuru metnini veriyoruz, müzikal kısmı görünmüyor. Dolayısıyla bu manilerdeki hece sayısının “kusurlu” olduğunu belirtmekte fayda var.

Maninin Müzikle İlişkisi

Halktan derlediğimiz manilerde hem ezgi hem de müzik dikkati çeker. Bu metinden metne değişir. Diyelim ki ninni ve ağıt metinleri özel bir ezgiyle okunuyorsa hayla (tambur eşliğinde okunan maniler) veya halayların (tef eşliğinde okunan maniler) okunmasında müzik aletlerinin (tambur, çağana, tef) ve

müziğin önemli bir yeri vardır. Bazı durumlarda türün adı müziğe atıfta bulunur. Zagatala'da tamburda söylenen manilere mani/meni yani şarkı denmesi de bunu kanıtlamaktadır (Vagifkızı (Süleymanova), 2020: s. 4). Hatta ülkemizin belirli bölgelerinde mani kelimesinin kendisi bazen doğrudan şarkı kelimesi anlamına da gelmektedir. Örneğin, Şeki ilinin Göynük köylerinde sıklıkla kullanılan “Biri başka birinin köpeğini mani ile arar” tabirindeki “mani” kelimesi “şarkılı”, “müzikli”, “okuya-okuya” gibi anlamlara gelmektedir. Bu arada, Güney Azerbaycan'da bu tabirin “El elin itgisini mani okuyarak arar” şeklinde söylendiğini de belirtelim ki buradaki “itgi” kelimesi daha makul görünmektedir (Güney Azerbaycan Folkloru, 2020: s. 48). Salyan-Neftçala bölgesinde de aynı ifade: “Biri başka birinin derdini mani ile anlatarak ağlar” şeklindedir. (KK3).Türkiye Türkleri bu tabiri “El elin eşeğini türkü söyleyerek çağırır” şeklinde kullanırlar. Şerur'un Hök köyünde maniyе şarkı denir (KK1).

Bazen müziğe olan bağlılık metnin adından ziyade icrasına bağlı olarak kendini gösterir: “Zikr çalmak”, “lilay söylemek”, “lilay söyleyerek dolaşmak” (Zagatala ve Balaken bölgeleri), “nanay söyleyerek dolaşmak” (Oğuz bölgesi), “ninni söylemek”, “ninni tutmak” (Şeki bölgesi) vb. İlginçtir ki düğün kelimesiyle birlikte “tutmak” kelimesinin de kullanıldığını görüyoruz. Bu noktada iki durumla karşı karşıyayız. Tehdit anlamında: “Sana öyle bir toy (düğün) tutaram ki adını unutursun”. Dua anlamında: “Toyunu tutum, balam” – yani düğününü yapayım anlamında kullanılır.

Halk arasında “mani çekmek” ya da “mani çağırma” gibi ifadeler sıklıkla kullanılır. Mani özel bir makam ile söylenir, rastgele söylenmez. Farklı bölgelerimizde sıklıkla karşılaştığımız “mani çağırma” tabiri de maninin doğrudan müzikle ilgili olduğunu göstermektedir. Maninin müzikle ilgili olduğunu belirten terimlere yalnızca manide bu nazım şekline dahil edilen ninnilere de rastlamak mümkündür. “Ninni çalmak”, “ninni tutmak” gibi ifadeler bu türün müzikle doğrudan bağlantısını göstermektedir. Modern çağımızda mani, ninni söyleyen anlatıcılara da rastlamak mümkündür, derleme zamanı bu metinleri söyleyen insanlarla defalarca karşılaşmış, onların bu örnekleri belirli ezgi ile icra ettiklerini gözlemledik (birçok durumlarda hem de ağlayarak). Ninni sadece mani gibi şiirsel bir biçimde söylenmez, aynı zamanda metinsiz olarak da çalınır. Bu sırada ninni kelimesini özel bir ritimle söylüyorlar: Lay-lay-lay! Ne yazık ki bu tür metinlerin okunuş biçimi yazıya yansıtılamaz, ancak geleneğin taşıyıcıları tarafından hayal edilebilir. Genel olarak tüm okşamalar özel bir formda söylenir ve bu form baskı sırasında hiçbir şekilde yansıtılamaz. Her folklor metni seyirci önünde icra edilir. Modern çağımızda dinleyicilerin olmaması folklor metinlerinin temelinde bir değişiklik oluşturmuş, bağlamı ve işlevi bilinmeyen nesnelere dönüştürülmüştür. Metin dinleyici önünde söylenmezse kuru ve statik bir şeye dönüşür. Dinleyici yoksa iletişim de yoktur. Konuşmacı ile dinleyici arasında iletişim vardır. Yani bu iletişim sırasında metnin konuşma biçimi ortaya çıkar. Dinleyici yoksa metnin okunuşu “silikleşir” gibi görünür, oradaki ses ve ritim kaybolur, konuşmacı derleyici önünde dersini anlatmaya çalışan bir öğrenciye benzer. Eğer derleyici aynı zamanda acemiye, konuşmacı metnin bağlamı hakkında verdiği küçük bilgiler (bazen kazara, metinler arası olarak) basım sırasında gereksiz kabul edilir ve basılı materyaller araştırma açısından işe yaramaz.

Zikr yerine zikr çalmak ibaresinin kullanılması da bu zikirlerin bazı müzik aletlerinin katılımıyla okunduğunu ispat etmektedir. Tamburla ilgili materyalleri derlerken böyle bir gerçekle karşılaştık. Balaken'in ünlü tambur şarkıcılarından Dabahov Nizami, Mevlid törenlerinde tamburda icra edilen dini metinlerden biri olan “Merhaba”yı bize okudu. Anlatıcıya göre Mevlid hakkında okudukları haylaları ancak içki içmeden söylemek mümkündür. D.Nizami bu haylaları yayınlamamızı istemedi. Hatta bunu bir hayla ile dile getirdi:

“Ay güller ekmişem lala,

Oxuyuram bala-bala.

Ay üreyimiz genişdi, ay xanım,

Bilesen, burda qala.”

Tambur meclislerinde içki olduğu için Mevlid töreninde söylediği haylları tamburda söylemez, hemşerileri tarafından eleştirilmekten korkar. Ancak araştırma açısından ilgi çekici olacağını düşünerek bunlardan bir tanesini burada vermeyi uygun görüyoruz. Bu tür hayllar basit hayllardır yalnızca sonuna “merhaba” kelimesi eklenir:

“Ay doğulub, batmadımı,

Gün doğulub, batmadımı?

Meni yaradan Allah,

Ay qardaş, seni yaratmadımı?”

Merhaba, merhaba, merhaba. (Vagifkızı (Süleymanova), 2020: s.141)

Yukarıda verdiğimiz Nizami Dabahov'un manilerinin Mevlid törenlerinde okunduğunu gözlemlemediğimizi belirtmekte fayda var. Mevlid’de söylenen “Merhaba”nın metni farklıdır. Ancak tamburcunun “Merhaba” havası üzerinde mani söylemesi ilginçtir. Bu konu “zikir çalmak” ifadesinin açıklamasına ışık tutabilir. Belki daha uzak geçmişte bir müzik aleti eşliğinde zikirler de söyleniyordu. Zikrin belli bir avazla okunduğunu sıklıkla gözlemlemiştir. Şeki-Zagatala bölgesinde folklor derlerken koro halinde zikirlerin söylendiğini de gördük. Yukarıda da belirttiğimiz gibi halk arasında “ninni çalmak” ve “ninni tutumak” tabirleri sıklıkla kullanılmaktadır. Ninni herhangi bir müzik aleti eşliğinde değil, anlatıcının sesiyle söylenmektedir. Burada “zikir çalmak” derken belli bir ezgi ile okunan mani biçimdeki zikirlerden bahsettiğimiz sonucu çıkarılabilir. Ninnide olduğu gibi burada da ezgi seçimi konuşmacının arzusuna ve biraz da fantezisine bağlıdır.

Ninninin ezgisi üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Araştırmacılar arasında ninnide kullanılan farklı kelimelerin onların ezgisine etkisi konusunda görüş belirtenler de vardı. “Leyleler anneye özel bir ezgi ile söylenir. Beşiğin sallanmasıyla leylenin havası arasında çok yakın bir bağlantı “leyle balam, leyle” veya “ülle, balam, ülle” söylenmesi bir gelenektir” (Uluhan, 2006: s. 3).

Mani icrası sırasında hangi havanın kullanılması gerektiği sorusu araştırma konusu olmalıdır. Çünkü bu konu belirli metinlere dayanmaktadır. Gözlemlerimize dayanarak burada iki yönün olduğunu söyleyebiliriz: Öncelikle anlatıcı hangi ezgiyle hangi dörtlüğü okuduğunu hatırlar. Yani mecliste hangi maninin hangi ezgi ile okunması gerektiğini önceden bilir. İkincisi, sesin teknik yeteneklerini hesaba katmaktır. Burada iki yön vardır: a) Gelenekten hazır olarak alınır. Yani okuyan, hangi maninin hangi makamda okunacağını seleflerinden hazır şekilde alır. B) Sesin teknik özellikleri dikkate alınır. Yani ses zil olduğunda zil havalarını, bam olduğunda ise bam havalarını seçer.

Maninin söylendiği müzik, söylendiği yerle doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla halk arasında söylenen mani ile tek başına söylenen mani sadece söz açısından değil, müzik açısından da farklılık göstermektedir. Halk arasında öyle bir kanaat var ki – çeşitli törenlerde, düğünlerde, matemlerde vb. mani söylerken kibar olmak, haddi aşmamak gerekir. Yerel dilde “leyakla okunmalıdır” (yani kuralara uygun) okunmalıdır. Tek okurken duygularınızı istediğiniz şekilde ifade edebilirsiniz. Hocavendli Afşar aşiretinden Sultanova Mirvari Atılhan kızı, “gerenaylamaktan” bahsederken özellikle matemde, düğünde, kısacası el içinde “gerenaylamak” yapılmaması gerektiğini kaydetti. Bunun için insanlar sessiz bir köşeye – bir tarlaya, bir ormana gider, ellerini kulaklarının arkasına koyar, gözlerini kapatır ve son derece yüksek sesle mani söylerdi (KK4). Neftçala bölgesinde (KK3) “kerenayı demek” ifadesi, Şerur’da ise “kerenaylamak” (KK2) ifadesi kullanılmaktadır. Her iki bölgede de yüksek sesle şarkı söylemek anlamına gelir. Özbek Türklerinin gerenay adında bir müzik aleti vardır. Bu enstrümanın sesi oldukça yüksektir. “Gerenaylamak”, “kerenaylamak”, “kerenayı demek” tabirlerinin köklerinin o müzik aletiyle ilgili olduğu varsayılabilir.

Bazen anlatıcılarımız farkında olmadan bazı konuları açıklamamıza yardımcı oldular. Son dönemdeki araştırmalarımızda daha çok maniye odaklandığımız için bu türün anlatıcının hafızasında nasıl yer ettiğini ve konuşma tekniğini araştırmaya çalıştık. Her ne kadar tüm bölgelerimizdeki konuşmacılara bu konuyla ilgili defalarca sorular sorsak da bu türün icra edildiği çeşitli meclislere bizzat katılsak da (Muharrem, matem vb.), meclisdekileri canlı gözlemlersek de konuyu tam olarak anlayamadığımızı düşünüyorduk. Aslında bu meclisler bize manilerin söyleyicinin hafızasında nasıl yer aldığını, icra sırasında nasıl değiştiğini, meclisin ruh haline nasıl uyum sağladığını, söyleyici ile dinleyici arasında nasıl bir ilişki olduğunu gösterir, birbirlerini nasıl etkiledikleri vb. konuyu anlamamıza yardımcı oldu. Sohbet sırasında daha önce yazdıkları deftere bakıp oradan okudukları manilerin "gülümey" veya "hakışta" ezgisine karşılık geldiğini tespit etmeye çalışan anlatıcılarla da karşılaştık. Bu zamana kadar hangi maninin "gülümey", "hakışta" gibi söylenmesinin sadece içerikle değil, aynı zamanda mani metninin tonuyla, ince veya kalın sesli harflere göre mi oluşturulduğu açıklığa kavuşturuldu. "Hakışta" ve "gülümey"lerde okunan metinlerin çoğunun üniversal olduğu kadar halay, hayla, gavallama (tef eşliğinde okunan manilere gavallama da diyorlar), hodagül (Guba ilçesinde okunan maniler), vesfihaller vb. metinlerde de üniversal olduğunu söylemek yerinde olur. Yani manileri mırıldayarak halaybaşına (halay eşliğinde okunan maniler) uyup uymadığını belirleyen anlatıcılarla da karşılaştık. Daha ilk mısralarda anlatıcı bunun "gülümey"lerde söylenmeyeceğini, halaylara uygun olduğunu belirler. Ona göre "gülümey"leri söylerken yumuşak sesli dörtlüklerin kullanılması daha uygundur.

Bazen söyleyici aynı dörtlüğü farklı tonlarda söyler. Buna çoğunlukla farklı bölgelerimizden anlatıcıların repertuarlarında rastlıyoruz. Örneğin, Gah'ın Sarıbaş köyünde Tungay Melik üzerinde okunan:

"Mehlede qoç yatıbdı.

Buynuzdarın çatıbdı,

Heyif qoçun qışdarı,

Quru yerde qalıbdı."

Dörtlüsünün Nahçıvan'da "gülümey" adı altında hafif bir değişiklikte söylendiğini fark ettik:

"A gülüm eyy, gülüm eyy..., o tayda qoç yatıbdı.

A gülüm eyy, gülüm eyy..., boynuzunu çatıbdı.

Hayif o qoçun zehmetine, a gülüm eyy, gülüm eyy...

Quruca yurtda yatıbdı, a gülüm eyy, gülüm eyy...

A gülüm eyy, gülüm eyy..., quruca yurtda yatıbdı."(KK: 2)

Çoğu zaman metni normal bir şekilde söylerken kafası karışan, ancak yüksek sesle söylediğinde her şeyi hatırlayan anlatıcılarla karşılaştık. Bu, havanın kelimeleri çağırıldığını ve hatırlattığını gösterir. Yani anlatıcı bunu kendisi için rahat koşullarda söyleyebilir. Rahat koşullar, makamı hatırladığımızda akla gelir.

Pek çok durumda, çeşitli müzik aletleri eşliğinde mani söylendiğini görüyoruz. Maninin tamburla olan bağlantısını ayrı bir monografi olarak ele aldığımız için (bkz: Tambur İfaçılığı ve Hayla Yaratıcılığı), burada ayrıca bahsetmeye gerek görmüyoruz. Zagatala ve Balaken bölgelerinde çağana adı verilen bir müzik aletinin o bölgelerde varlığına ve mani olarak adlandırılmasına dair anıları kaydettik. Ancak ne

yazık ki modern zamanlarda bu çalgı kullanım dışı kaldığından, onunla icra edilen maniler hakkında detaylı bir fikir vermek mümkün değildir. Tef Azerbaycan'ın çoğu bölgesinde kullanılmıştır. Şu anda bazı bölgelerimizde (Lerik, Masallı, Lenkeran, Bakü vb.) tefle mani söylendiğini görüyoruz, ancak bazı bölgelerimizde (Zagatala, Guba vb.) bu gelenek çoktan ortadan kalkmış durumda. Tefle mani söyleme geleneği Azerbaycan'ın güneyinde, Araz'ın diğer tarafında daha yaygındır. Tef damat düğünlerinde de yer almıştır. Örneğin, Masallı ilçesinde anlatıcılarımızla yaptığımız sohbetlerde damat hamamdan çıktığında yanındaki kişilerin tef çalıp halay söylediği gerçeğiyle karşılaştık. Ancak tef çoğunlukla kızların düğünlerinde çalınırdı. Tef eşliğinde söylenen şarkılara baktığımızda metinlerinin maniden oluştuğunu görüyoruz.

Maninin ezgisiz ve müziksiz söylenmediğinin bir diğer kanıtı da müzik aletinin bulunmadığı yerlerde leğen, tepsi, masa, kova gibi ev aletlerinin vurulmasıdır. Biz buna bizzat tanık olduk, anlatıcının anılarında da buna rastladık. Aynı ifadeleri şiirlerde de bulmak mümkündür: (Bakınız: A teşti, teşti, teşti, Vurdum Gilani keçdi...) (Azerbaycan folkloru antalogiyası, 1968: s.144-145; Qarabağ: folklor da bir tarixdir, 2014: s.358) Tepsi vurmak (Ay sini sini...). Yani bazı durumlarda konuşmacı farkına varmadan, manini ezgisiz söyler. Ya da manini şiir gibi okudukları için mısraları unutan, ancak ezgiyle okuduğunda hatırlayan anlatıcılara rastladık. Bütün bunlar mani metinlerinin müzikle doğrudan bağlantısını gösterir. Aynı durum Türkmen “hoyaratları” için de geçerlidir. Irak Türkmen halkının bir özelliği de müzikle doğrudan bağlantılı olmalarıdır. Çeşitli araştırmacılar bu konuda geniş araştırmalar yapmış ve Türkmen “horyatlar”ı ve manilerinin müziği hakkında kapsamlı görüşler ortaya koymuşlardır. Hatta Ziyat Akkoyunlu, “hoyrat”ın müzikle olan bağlantısından bahsederken, “...Şarkı söyleme tarzı olarak “hoyrat”, müzik hazinemizin kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir” (Akkoyunlu: s.2). Kerkük manileri ve hoyratları üzerine yaptığı araştırmada, bu iki örneği birbirinden ayıran temel özelliğin müzikle ve okuma biçimiyle olan bağlantısı olduğunu belirtir: “Diğer mani kelimesi ile edebi tür olan mani dörtlüden bahsederken Kerkük bölgesinde, nağme ve şarkının anlamları kastedilmektedir. “Me`ni çağırmaq”, “me`ni demek” yani şarkıyla söylemek demektir. Edebi bir tür olan maniyeye “hoyrat”, “koryat”, “hoyrat” veya “koryat” denir. Bu tür düz mani türkü, ağı, ninni, kırık havalar; kesik mani ise çoğunlukla uzun havalarda kullanılır. Bu nedenle Kerkük yöresinde kesik mani türlerine mani denmemektedir. Ancak az da olsa düz mani türüne mani denildiği görülmektedir. ...Mani, bilindiği gibi esas olarak iki kısma ayrılır: düz mani ve kesik mani” (Akkoyunlu: s.2-3).

Maninin tonlaması birçok müzik türünde kendini gösterir. Bu bakımdan türküler ve muğamlar özellikle önemlidir. Muğamların manili olarak sunulması, mani metninin değil, müziğin varlığına işaret etmektedir. “Bayatı Kürt”, Bayatı-Şiraz”, “Bayatı İsfahan” muğamlarında kullanılan mani (bayatı) kelimesi müzikle ilgilidir. “İkinci tür araban dizisinin bayatı makamı çeşnisiyle karar vermesinden ibarettir.” (İslam ansiklopedisi, 1992: 220) .

Bu kelimeye yayımlanmış çeşitli sözlüklerde rastlıyoruz. Bu sözlüklerde hem etimolojik açıdan hem de kelimenin farklı dillere çevrilmesinde verilen açıklamalar ilgi çekicidir. “Azerbaycan Dilinin İzahlı Lugat”inde şunu okuyoruz: “Mani - is. 1. Azerbaycan sözlü halk edebiyatında dört satırlık bir şiir, rubai (a,a,b,a) gibi kafiyelidir. 2. Azerbaycan lirik türkü türü; Bayatı Kaçar, Bayatı Acem, Bayatı İsfahan, Bayatı Kürt, Bayatı Şiraz muğam şubelerinin adlarını gösterir” (Ahundov, 2005: s. 39).

Sonuç

Halk müziğinde en çok kullanılan şiir türü manidir. Çoğu türküümüzün sözlerinin mani metinlerine dayandığını görüyoruz. Mani Azerbaycan'ın hiçbir bölgesinde sadece şiir metni olarak okunmamaktadır. Belirli bir ezgi veya havada söylenmelidir. Azerbaycan'daki manilerin çoğunun belirli bir müzik aleti – tambur, çağana, tef vb. eşliğinde söylenmesi tesadüf değildir. Azerbaycan'ın farklı bölgelerinde mani belli bir müzik aleti eşliğinde söylenmektedir (Zagatala-Balakan bölgesinde tambur, çağan ve tef, güney bölgesinde, Bakü ve çevre bölgelerde tef vb.), bazı illerimizde ise (Gah, Nahçıvan) el çalmak, ileri geriye doğru hareket etmek maninin müzik ve icra ile ilişkisinin ıspatıdır. Masallı ilçesinde anlatıcının

maniye “gavallama” adını vermesi, bu türün bölgede gaval, yani tefle icra edilmesini, hatta onun adını bile etkilediğini göstermektedir. Ancak okunan maniler mekana, havasına veya ezgisine göre farklılık gösterir. Dügünde söylenen mani ile ağıtların, ninnilerin, okşamaların melodileri farklıdır.

Kaynakça

Ahundov, A. (2005). *Azerbaycan Dilinin İzahlı Luğeti*. Bakı: Elm.

Akkoyunlu, Z. “Kerkük Ağzında Mani ve Horyata Dâir”,*Milli Folklor*. s.1-6.<https://turuz.com/book/title/Kerkuk+Aghzinda+Mani+Ve+Hoyrata+Dayir+Ziyad+Aghqoyunlu+42s>

Azerbaycan folkloru antalogiyası (1968). I kitab. Der., hazır.E. Ahundov. Bakı: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Neşriyyatı.

Bayatî-Araban. Türk mûsikisinde bir birleşik makam (1992). *İslam Ansiklopedisi*. V cild, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları .s. 220.

Uluhan, Ç. H. (2006). “*İrak Türkmen Folklorunda Leyleler*”, Türk Dünyası Dil ve Edebiyyat Dergisi, Sayı 22. s. 131-151.

Güney Azerbaycan Folkloru (2020). IX kitab. Haz.Maşallahgızı (Abbasova) M. Bakı: Elm ve Tehsil.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir (2014). VII kitab (Xocavend rayonundan toplanmış folklor örnekleri). Der., hazır. L.Vagifkızı (Süleymanova). Bakı: Elm ve Tehsil.

Vagifkızı (Süleymanova), L. (2020). *Tambur İfaçılığı ve Hayla Yaradıcılığı*. Bakı: Elm ve Tehsil.

Kaynak Kişiler

Celilova Aynur Elman kızı. 1975 yılında Nahçıvan şehrinde doğdu. Halen Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü`nde Folklorun Derlenmesi ve Sistemleştirme şubesinde araştırmacı olarak görev yapmaktadır.Doçent doktordur.

Hasanova Südabe Ekber kızı. 1958 yılında Şerur ilçesinin Havuş köyünde doğdu. Halen Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü`nde Türk Halklarının Folkloru şubesinde araştırmacı olarak görev yapmaktadır.

Seferova Aynure Sadık kızı. 1975 yılında Neftçala ilçesinin Holgarabucak köyünde doğdu. Halen Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü`nde Dede Korkut şubesinde araştırmacı olarak görev yapmaktadır. Doçent doktordur.

Sultanova Mirvari Atlıhan kızı.1948 yılında Hocavend köyünde doğdu. Lise okudu, Avşar aşiretindedir. Halen Bakü şehrinin Sabunçu kasabasında yaşamaktadır.

BİRİNCİ TÜRKOLOJİ KONFERANSI VE TÜRKOLJİNİN GÜNCEL SORUNLARI

The First Conference on Turkology and Current Problems of Turkology

Lütviyye ASGERZADE

Prof.Dr., Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Nizami Genjavi Edebiyat Enstitüsü, AZERBAYCAN,
asgerzadelutviyye@yahoo.com.tr

Özet

1926 yılında Bakü'de düzenlenen I. Türkoloji Kongresi, 20. yüzyılda Türk halkının kültür hayatındaki önemli tarihi olaylardan biri olmuştur. Kongre, geniş bir coğrafyada yaşayan sayısız Türk halkının kaderini belirleyen bir takım konuların oluşturulması, geliştirilmesi ve istikrarlı bir şekilde uygulanması açısından çok önemlidir. Yakın gelecek için eski Sovyetler Birliği topraklarında yaşayan Türk halklarının tarihi, edebiyatı, dili, alfabesi, etnografyası ve kültürü ile ilgili bir takım önemli kararlar alındı. Kurultayda, Türk dünyasının yeni tarihsel dönemde kültürel birliği ve manevi bağının görevleri vurgulandı ve Türkolojik bilim ve kültür ortamının en acil konularına değinildi: dilbilim, Latin alfabesi, imla, tarih, edebiyat, folklor, sanat, etnografya, terminoloji ve metodolojiye ışık yakıldı. Kültürel entegrasyon ve aydınlanmanın teorik temelleri ve pratik olanakları belirlendi. Kongre, Türkolojinin tüm boyutlarıyla uluslararası ölçekte gelişmesi açısından önemlidir. Eski Sovyetler Birliği'nde yaşayan Türkçe konuşan halkların ve Avrupa Türkolojisinin temsilcileri, Türk ve İranlı aydınların Kongre'ye katılımı, Türkolojik çevrenin genişliğinin sınırları çizildi. Türk bilim ve kültürünün daha da zenginleşmesine, gelişmesine ve birliğine hizmet eden Kurultay, egemen Sovyet ideolojisinin ilkelerine uymuyordu. Bu nedenle Türkoloji bilim akımı Sovyetler Birliği'nin sosyo-politik ortamında büyük bir panik yarattı. Türklerin birleşirse yapabileceklerinden korkularak ciddi önlemler alındı. Bu önlemler ağır baskıyla sonuçlandı. Sovyetler Birliği'nden I. Türkoloji Kongresi'nin tüm katılımcıları ağır zulme uğradı, tutuklandı ve sürgüne gönderildi, bazıları ölüme mahkum edildi. Mecazi anlamda Türkoloji kurşunlandı. Türk ve Türkoloji kelimeleri uzun yıllar yasaklansa da, Kurultay'ın fikir ve çağrılarını yaşamış sonraki dönemlerde milli-manevi değerlerin, milli kültürlerin, edebiyatın gelişmesinde ve teşekkülünde önemli rol oynadı. Kongrede gündeme getirilen Latin alfabesine geçiş sorunu, 20. yüzyılın başlarında Azerbaycan ve Türkiye'de uygulandı. Daha sonra Sovyetler Birliği içinde bu süreç durduruldu ve yerine Kiril alfabesi geldi, ancak bağımsızlık çağında Latin alfabesi fikri yeniden canlandırıldı. Bugün Uluslararası Türk Akademisinin bir projesi olarak, Türkçe konuşulan ülkelerin ortaokullarında okutulmak üzere kabul edilen "Ortak Türk Tarihi" ders kitabının yayımlanması ve kullanılması ile "Ortak Türk Edebiyatı" ve "Ortak Türk Edebiyatı"nın hazırlanmasının tohumları I. Türkoloji Kongresi'nde ekildi. Türkolojiyi geniş ve sistematik bir bilimsel çalışma olarak sunan Kurultay, Türk dünyasının asırlık tarihi ve büyük geleceği hakkında büyük bir bilimsel araştırma ve inceleme programı haline geldi.

Anahtar Kelimeler: Eski Sovyetler Birliği, Bakü, Birinci Türkoloji Kongresi, Türkoloji Sorunları, Tarih, Dil, Edebiyat, Alfabe

Abstract

The 1st Turkology Congress held in Baku in 1926 has been one of the important historical events in the cultural life of the Turkish people in the 20th century. The Congress was very important in terms of the establishment, development and stable implementation of certain issues that determined the fate of countless Turkish people living in a wide geography. For the near future, a number of important decisions have been taken regarding the history, literature, language, alphabet, ethnography and culture of the Turkic peoples living on the territory of the former Soviet Union. In the congress, the duties of the cultural unity and spiritual bond of the Turkish world in the new historical period were emphasized and the most urgent issues of the Turkological science and cultural environment were addressed: linguistics, Latin alphabet, spelling, history, literature, folklore, art, ethnography, terminology and methodology were highlighted. The theoretical foundations and practical possibilities of cultural integration and enlightenment were determined. The congress is important for the development of Turkology in all its dimensions on an international scale. The representatives of the Turkish-speaking peoples living in the former Soviet Union and European Turkology, the participation of Turkish and Iranian intellectuals

in the Congress, the limits of the breadth of the Turkological environment were drawn. The Congress, which served for the further enrichment, development and unity of Turkish science and culture, did not conform to the principles of the dominant Soviet ideology. For this reason, the Turcology science movement created a great panic in the socio-political environment of the Soviet Union. Fearing what the Turks might do if they united, serious measures were taken. These measures resulted in heavy pressure. All the participants of the 1st Congress of Turcology from the Soviet Union were severely persecuted, arrested and exiled, some of them sentenced to death. Figuratively speaking, Turcology was shot. Although the words Turk and Turkology were banned for many years, the ideas and calls of the Congress played an important role in the development and formation of national-spiritual values, national cultures and literature in the following periods. The problem of transition to the Latin alphabet, which was brought to the agenda at the congress, was implemented in Azerbaijan and Turkey at the beginning of the 20th century. Later, within the Soviet Union, this process was stopped and replaced by the Cyrillic alphabet, but in the era of independence the idea of the Latin alphabet was revived. Today, as a project of the International Turkic Academy, the seeds of the publication and use of the "Common Turkish History" textbook, which is accepted to be taught in secondary schools in Turkish-speaking countries, and the preparation of "Common Turkish Literature" and "Common Turkish Literature" were planted at the 1st Turkology Congress. Presenting Turcology as a broad and systematic scientific study, the Congress became a major scientific research and examination program about the centuries-old history and great future of the Turkic world.

Keywords: Former Soviet Union, Baku, First Turkology Congress, Turkology Problems, History, Language, Literature, Alphabet

Giriş

1926-cı ildə, Azərbaycan`ın Bakü kentində Birinci Türkoloji Qurultay keçirildi. 26 fevraldan 5 marta kimi davam edən qurultay yalnız Azərbaycanda deyil, beynəlxalq miqyasda ciddi əks-səda yaratdı. Türkölji kurultayın keçirilməsinin əsas təşəbbüsçüləri Yeni Türk Əlifbası (YTƏ) Komitəsi və Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti (Azərbaycanı Araşdırma və Öyrənmə Cəmiyyəti) idi. Qurultay indiki Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Rəyasət Heyətinin yerləşdiyi binanın üçüncü mərtəbəsində böyük akt zalında keçirilmişdir.

"I. Türkoloji Qurultaya bir-birindən ünlü alim və ictimai xadimlər dəvət edilmişdi; Türkiyə Cumhuriyyəti 4, Rusiya Federasiyası 48, Almaniya 2, Qazaxıstan 4, Özbəkistan 11, İran 1, Türkmənistan 4, Qırğızıstan 2, Gurbucstan 5, Ermənistan 2 nümayəndə heyəti ilə katılmışdı. Bununla yanaşı, "mərkəzi hökumətlə razılaşdırmaqla qurultayda Tatarıstan 10, Başqırdıstan 5, Dağıstan 6, Kırım tatarları 5 nəfərlik ayrıca nümayəndə heyəti ilə təmsil olunmuşdur (Həbibbəyli, s.9). Qurultaya rəsmi olaraq Azərbaycan hökuməti tərəfindən ölkələr üzrə ziyarətçilər də dəvət olunmuşdu. Azərbaycandan, Səmədağa Ağamalıoğlu, Fərhad Ağazadə, Ruhulla Axundov, Hənəf Zeynalli, Həbib Cəbiyev, Mustafa Quliyev, Nikolay Aşmarin, Əziz Qubaydullin, Xəlil Səid Xocayev, Bəkir Cobanzadə, Cabbar Məmmədşadə, Zifeldt-Simunyaqi, Artur Rudolfovic, Pənah Qasimov, Museyib İlyasov, Cəlil Məmmədşadə, Ayna Sultanova, Fərid Xurşid, Həmid Sultanov, Mirzə Davud Hüseynov, Hüseyn Musayev, Əhməd Pepinov, İbrahim Rza Şəbustəri, Həsən Musayev; Türkiyədən, Əli bəy Hüseynzadə, Mehmet Fuad Körpülüzadə, Vitek Paul (alman), Yulius Messaroş (macar); Rusiya Federasiyasından, Vasili Bartold, Sergey Malov, Aleksandr Miller, Aleksandr Samoylovic, Feodor Menzel (alman), Lev Şərbak, Aleksey Başkirov, İlya Borozdin, Solomon Veltman, Anatoli Cenko, Lev Jirixov, Sergey Oldenburq, Nikolay Poppe, Sergey Rudenko, Vsevolod Tomoşevskiy, Konstantin Yudaxin, Nikolay Yakovlev, Rauf Sabirov, Şamil Usmanov, Qani İtamişev, İbrahim Yumankulov; Qarazaylardan: Umar Aliyev, Abdulkəram Xubiyev, Nana Tokov; Yakutiya: İsidar Baraxov, Anempodist Satronov, Aleksey İvanov; Başqırd: Cıvaş Pamel İvanov, Xakas Nikolay Ratanov, Rulayev; Ukraynalı: Aqafangil Krimski; türkmən Beşim Kulbeşirov, İnquş Zaurbek Malsatov, Rostovdan: Cahangir Nacıyev, Votyak İosif Naqovitsin, çeçen: Xəlil Oşayev, yəhudi: Mixail Pavlovic, çuvaş: Mixail Petron, oryot: Aleksey Savaşkin, adıgey Səfərbəy Siyuxov, Leninqraddan Abdulla Tağızadə, balkar İbrahim Uşbayev, Tsey Davud Xatirovic, noqay Əbdülhəmid Canibekov, avar Əbdüllətif Şamxalov, Tatarıstandan:

Qaley Əbdurrəhimov, İbad Alnarov, Səttar Arifullin, Sabah Alnaqubov, Sibqat Qafurov, Qalimcan İbrahimov, Qayaz Maqsudov, Qəbdurrəxman Sədi, Şərəf Alimcan, İ.Lemanov; Başkırdıstandan: Qabdiləhəl Vilqadonov, Həbibbulla Qabibov, Kərim İdelqujin, Sadiq Miryasov, Zakir Zakirov, Dağıstandan, İbrahim Əliyev, Qalınca Ayyupov, Şevgi Bekturə, Cəlaləddin Qorxmazov, Kərim Mamedbekov, Edhem Feyzi, Krimdan: Həbibulla Odabaş, Həsən Səbri Odabaş, Hüseyn Akcokraklı, Yaqub Kamal; Almaniyadan, Radebold Valter; Qazaxıstandan, Əhməd Baytursunov, Lides Omarov, Əziz Bayseyidullin, Bilal Suleyev, Özbəkistandan Əbducabbar Əbducabbarov, Mixail Qavrilov, Aşurəli Zahiri, Meşriq İlbek, Rəhim İnoqarnov, Bikcan Rəhmanov, Sadri İsmail, Mecid Usmanov, Neymət Həkimov, Qazi Yunusov, Rəhimi Şakircan; Türkmənistandan Bekki Berdiyev, Məhəmməd Qəldiyev, Həşim Perenqliyev, Bazarkul Daniyarov; Gürcüstandan Bassariya Simon, Hikmət Covdətzadə, Rzaqulu Nəcəfov, Aleksandr Tibilov, Nikolay Roqdayev, Şərif Manafov; İravadan Bala Əfəndiyev, Raciya Acaryan¹ (Habibbəyli, 2016:8-9).

Ancaq mənbələr Azərbaycandan Birinci Turkoloji Qurultaya rəsmi siyahıya daxil edilməyən, amma müəyyən təkliflər əsasında dəvət olunan tanınmış ziyalılar, elm adamları və yazıçıların da olduğunu təsdiq edir. Filosof damaturq Hüseyn Cavid, tədqiqatçılardan Vəli Xuluflu, Salman Mumtaz, İsmayıl Hikmət, Əli Nazim, Əmin Abid, Cəlil Məmmədquluzadə, Abdulla Şaiq, Əziz Şərif və başqaları da Birinci Turkoloji Qurultayda iştirak etmişlər. Qurultayın 17 iclasında türklərin, butovlukdə Türk Dünyasının dili və tarixinə, etnogenezisi və etnoqrafiyasına, ədəbiyyat və mədəniyyətinə dair 38 məruzə dinlənilmişdir. Məruzələr aşağıdakılardır:

“Muasir vəziyyət və türk xalqları tarixinin araşdırılmasının ən yaxın vəzifələri” (akademik Bartold); “Tatar mədəniyyəti sahəsində ən yeni kəşflər” (Borozdin); “Türk-tatar xalqlarında tarixi ədəbiyyatın inkişafı” (Qubaydullin); “Türk tayfalarının etnoqrafik tədqiqinin muasir vəziyyəti və ən yaxın vəzifələri” (Rudenko); “Anadolu və Balkan türklərinin etnoqrafiyasının tədqiqinin müasir vəziyyəti və ən yaxın vəzifələri” (Messaros), “Qafqaz türklərinin etnoqrafik tədqiqinin ən yaxın vəzifələri” (Cursin); “Türk xalqlarının təsviri sənəti haqqında” (Miller); “Türk ləhcələrinin yaxın qohumluğu haqqında” (B.Cobanzadə); “Altay dillərinin qarşılıqlı qohumluğu məsələlərinin tarixi və muasir vəziyyəti” (Poppe); “Türk dillərinin Yafəs dillərə munasibəti haqqında” (Genko); “Türk dillərinin tədqiqinin muasir vəziyyəti və ən yaxın vəzifələri” (Samoylovic); “Qədim türk dillərinin tədqiqi” (Malov); “Turkologiyanın keçmişi və onun hazırkı vəziyyəti haqqında bəzi məlumatlar” (Aşmarin); “Türk və erməni dillərinin qarşılıqlı təsiri” (R.Acaryan); “Orfoqrafiyanın əsas prinsipləri və onların sosial əhəmiyyəti” (Şerbak); “Türk dillərində elmi terminologiyanın yaranması prinsipləri haqqında” (Zifeldt); “Elmi terminologiya sistemi haqqında” (B.Cobanzadə); “Türk dilləri üzrə elmi terminologiya sistemi haqqında” (Hənəfi Zeynallı); “Əlifba məsələləri türk millətlərinin varlığının sosial və mədəni şəraiti ilə əlaqədə və yazı sisteminin müəyyənləşdirilməsi proqramı” (Yakovlev); “Əlifbanın texniki baxımdan quruluşunun əsasları” (Jirkov); “Ərəb və latın şrift sistemləri və onların türk-tatar xalqları ucun tətbiqi məsələləri” (Alimcan Şərif); “Türk xalqlarında ədəbi dilin inkişafı” (Fuad Kopruluzadə); “Doğma dilin tədrisi metodikasında ən yeni cərəyanlar” (Şerbak); “Türk dillərinin tədrisi metodikasının əsasları” (Lemanov); “Türk xalqları arasında diyarşunaslıq işinin xususyyətləri” (Oldenburg), “Anadolu-Balkan türkləri ədəbiyyatının araşdırılmasının nəticələri və perspektivləri” (F.F.Menzel); “Oktyabr inqilabından sonra türk-tatar xalqlarının mədəni nailiyyətləri” (Pavlovic); “Türk dilində imla qaydaları” (Fərhad Ağazadə); “Qərbin iki dastanında türk” (Ali bəy Hüseynzadə) və s.² (Nağısoylu, 2016:21).

Elmi cəhətdən yüksək nəzəri “səviyyəsi və aktuallığı” ilə səciyyələnən məruzələrdə türkologiyanın ən aktual problemləri əhatə olunmuşur. Qurultayda əski Sovetlər Birliyinin fərqli bölgələrində, geniş bir coğrafiyada yaşayan bir çox Türk halqının költürəl yaşamına yönəlik bir mövzular müzakirə olundu. Bəzi qərarlar qəbul edildi; Əlifba məsələsi; İmla-orfoqrafiya problemi; Termin məsələsi; Tədris-

¹ Həbibbəyli, İ. (2016). Turkologiya elmi-mədəni hərəkatda ortağ dəyərlər və yeni çağırışlar (icild) // I. Turkoloji Qurultayının 90 illik Yubileyinə Həsər olunmuş Elmi Konfransın Tmaterialları, Bakı, 23–25 May, 2016. s. 6-12

² Nağısoylu, Möhsün (2016). I Türkoloji qurultay: çağırışlar və onların günümüzdəki aktuallığı // I. Turkoloji Qurultayının 90 Yıllık Yubileyinə Hasrolunmuş Elmi Konfransın Tezleri, Bakı, 23–25 Mayıs, 2016.s, 20-24

metodika məsələsi; Qohum və qonşu dillərin qarşılıqlı əlaqəsi və interferensiya problemləri; Türk dillərinin ədəbi dil problemləri, o cümlədən ortaq ədəbi dil məsələsi; Ulu dil nəzəriyyəsi və türk dillərinin tarixi problemləri.

Türkoloji Qurultayda Əlifba Məsələsi

Qurultayın keçirilməsində məqsəd ərəb əlifbasından latın əlifbasına keçmək zərurətini müzakirə etmək və bu məsələdə türk ziyalılarının dəstəyini almaqdı. Bu səbəblə, qurultayda ilk növbədə ərəb əlifbasından latın əlifbasına keçid çağırışına cavablar dinlənildi. Əslində, əlifba məsələsi yeni deyildi. Yaxın Şərqdə əlifba islahatı məsələsi ilk növbədə görkəmli Azərbaycan mütəfəkkiri, böyük maarifçi Mirzə Fətəli Axundzadənin adı ilə bağlıdır. M.F.Axundov, 1857-ci ildə Turkcə kəlimələrin doğru oxunabilməsi üçün Ərəb əlifbasının islah edilərək Latın əlifbası kimi yazılmasını müdafiə etmişdir. 1863 – cü ildə İstanbulla gəlmiş və Osmanlı sədrəzamı Fuat Paşaya “Hərflərin ıslahı” mövzusunda bir layihə təqdim etmişdir. Layihə, Cəmiyyət-i Elmiyyəyi Osmaniyed iki dəfə müzakirə edilmiş və qəbul edilməmişdir. Osmanlı hökuməti Axundova çalışmalarından dolayı bir təqdirnamə ilə bir Məcidiyə medalı vermişdir. Ayrıca, pyeslərinin Türkiyə Turkcəsiylə nəşr olunmasını qərarlaşdırılmışdır. Yeni əlifba ideyası Azərbaycan Cümhuriyyəti dönməsində də aktual olmuşdur. Mirzəbala Məmmədzadə “Yeni türk əlifbası münasibdir” adlı məqaləsində yazırdı: “Nəhayət Milli Azərbaycan hökumət və parlamentinin yaratdığı bir komissiya Azəri türkcəsinə aid yeni hərfləri təsbitə başladı. Layihə halında qəbul edilən bu hərflər haqqında müəllim Abdullah bəy Əfəndizadə 1919-cu ildə bir qiraət kitabı dəxi nəşr etdi”³ Dövrü üçün mükəmməl sayılacaq bu əsər “Son türk əlifbası” adlanırdı. Müəllif hər bir səhifədə əski əlifbanın hərflərini və onlara aid sözlər, kiçik mətnlər, şeirlər, üzbəüz səhifədə isə həmin hərfin latın əlifbasındakı uyğun bildiyi qarşılığını və onların transkripsiyasını vermişdir. Daha sonrakı səhifələrdə müəllif, çap yazısı ilə bərabər, əlyazmalardan da nümunələr vermişdir.

Sovet hakimiyyəti dövründə əlifba məsələsi dövlət tərəfindən himayə olunmağa başladı. Yığıncaqlarda əlifba məsələləri ilə bağlı müxtəlif fikirlər səsləndirən Azərbaycan ziyalıları ikiye bölündü. Latın əlifbasına keçidin tərəfdarları “Latınçılar”, ərəb əlifbasında təkmilləşdirmə aparmaq tərəfdarları olanlar “islahatçılar” adlandırıldı. Latınçılar əlifba layihəsi hazırlayıb təqdim etsələr də, islahatçılar ortaya bir şey qoymadı. Azərbaycan Xalq Komissarlar Soveti yanında “Yeni türk əlifba komitəsi” yaradıldı (Mayıs 1922). Bu komitə ilk iş olaraq Latın əlifbası əsaslarına dayanan yeni hazırladı. Əlifba 33 harfdən ibarət idi. Yeni Türk Əlifba Komitəsi, yeni hərflərlə qəzet çıxarmağa başladı. Məsələ “Yeni yol” qəzeti latın əlifbası ilə nəşr olunurdu. Qəzetin ilk sayı 21 sentyabr 1922-ci ildə Cuma günü yayınlanmışdır. “Yeni Yol” qəzeti, ilk sayında yeni Türk əlifbasının hazırlanmış olduğunu duyurdu. Hətta 1924-1925-ci tədris ilindən başlayaraq 1-ci siniflərə yeni əlifba ilə dərs keçirdilər⁴ (Hacıyev, 2012: 337). “Yeni Yol” qəzeti, Türk dilini yalnız Ərb hərflərindən xilas olmağı deyil, eyni zamanda xarici sözlərdən təmizləməyi də hədəfləyirdi. Azərbaycanda yazı inqilabı keçirmək məqsədi ilə 1922 - ci ildə Bakıda Yeni Əlifba Komitəsi yaradılmışdı. Dövlət dəstəyi almayan komitə Latın hərfləriylə yayınlanan ilk Yeni Yol qəzetinin ilk sayı 37 ədət olmuşdur. Digər türkcə qəzetlər ərəb hərfləri ilə yayınlanırdı. 1923 – cü ildə Azərbaycan Sovet Hökuməti yeni yazı kampanyasına dəstək verməyə başladı. 21 aprel 1923-cü ildə, TBMM Hökumətinin Bakıdakı təmsilçisi Məmduh Şevket Esendal, Ankaraya yazırdı:

“Bu mesele bidayette Bolşevik fırkasına mensup olmayan bazı gencler tarafından ileri surulmuş idi. Sonradan Neriman (partili) ve bazı onun gibi şahıslar da buna taraftar oldular. Bunun da başlıca sebebi, lisan-ı resmii suratle Turkcəleştirerek, daireleri Rus ve Ermenilerin istilalarından kurtarmak idi. Cunku Turkcə yazılıp okunamamasının yegane sebebi huruftan ibaret olduğu zannolunuyordu. Bidayeten Ruslar bu meseleye aleyhtar iken bazı taraflardan vuku bulan itirazat onların gözlerini actı ve Latın hurufunu kabul taraftarı oldular. Mesele İcraiye Komitesine vaz

³ Əfəndiyev, Abdulla bəy (1919). *Son Türk Əlifbası.*, Bakı.

⁴ Hacıyev, T. (2012). *Azərbaycan ədəbi dil tarixi.* II cild, Bakı.

olunarak tasdik ettirildi. Bu sene (1923) de mekteplerde tatbikine karar verildi...”⁵ (Şimşir, 1991:11-12).

Partiya təşkilatı Gürcüstanda yeni türk əlifbasını yaymaq üçün yola çıxdı. 1921-ci ildən Tiflisdə köhnə hərflərlə çıxan “Yeni fikir” qəzeti yeni türk hərfləri ilə iki səhifə nəşr etməyə başladı. Bu səhifələrə “İşıqlı Yol” adı verildi. “İşıqlı Yol”un ilk nömrəsi 1924-cü ilin mart ayında “Yeni fikir” qəzetinə əlavə kimi yayınlanmışdır. Bəhrəmovun əlifba dəyişikliyinə dair yazdığı və “Yeni yol”da dərc olunan tezisində (5 may 1924)

“Ərəb əlifbasının islamla yanaşı türklərə də məcbur edildiyi, bu əlifbanın başqa bir məqsədə xidmət etmədiyi bildirilir. Quran oxumaq və mollalara dualar yazmaq və qrammatik quruluşuna görə ərəb əlifbasının ərəblərin dil və tələffüzünə uyğun düzüldüyü, bu əlifbanın cəmi üç, türkcənin isə doqquz saiddən ibarət olduğu izah edilir. Buna görə də ərəb əlifbası qrammatik cəhətdən türkcəyə uyğun gəlmir. O da bildirilir ki, hətta Müsavat Hökuməti dövründə də əlifba islahatı vurğulanırdı, lakin işğal nəticəsində dövlətin sonu ilə bu layihə kağız üzərində qaldı. Şura hökuməti dövründə bu iş ciddi yanaşılıb, Yeni Türk Əlifba Komitəsi yaradılıb, komitə bütün Şərq ölkələrində, Türkiyə, Buxara, Başqırdıstan, Tatarıstan, Türkiyə və Azərbaycanda vilayətlərdə şöbələr yaradıb, əlifbanın yayılmasında mühüm işlər görülmüşdür. Yeni əlifba ilə bağlı təşəbbüslərindən biri də N’riman Nərimanov olmuşdur. Onun bu əlifbanı Moskvada rus türkləri arasında yaymağa başladığı vurğulanır. Məqalənin sonunda əlifba məsələsini həll etmək üçün Türk Xalqları Konqresi çağırılacağı bildirilir”⁶ (“Yeni Yol” gazetesi, 5 Mayıs Carşamba, 1924, no: 10 (64).

Qurultay çağırılması 1926-cı ildə gerçəkləşdi. 26 fevral - 6 Mart tarixlərində Bakıda Birinci Türkoloji Kongresi toplandı. Qurultayın keçirilməsinə Moskovanın izin verməsinə amac nə idi. Məlum bu bolşeviklərin türk xalqlarına sevgisindən irəli gəlmirdi. Əksinə, bolşeviklərin amacı türklərin bir-biri ilə ünsiyyətini kəsmək, onları öz qədim tarixlərindən xəbərsiz etmək, minillik əlifbasını dəyişməklə türkü keçmiş tarixindən, kultüründən, ədəbiyyatından təcrid etmək. Türkoloq Bəkir Çobanzadə “Elmi terminologiyanın sistemi haqqında” məruzəsində bunu vurğulayaraq yazırdı: “Asiya tarixinin ən mühüm, ən uca dövrləri, monqollar, hunlar, teymurilər dövrü, ya islamın yayılma dövrü bu əlifba ilə yazılmışdı. Gələcək türk nəsilləri öz babalarının bu şanlı tarixini oxuya bilməyəcək, kimin övladları olduqlarından xəbərsiz qalacaq və tarixini 1920-ci illərdən başladığını sanacaqlar və türklər özlərini “böyük rus tarixinin” qarşısında yazıq sanacaqdılar. Hələlik dərin niyyətini pərdələmək üçün “slavyan çirkabını” gizlədib, riyakar siyasi birlilik işlədərək, “Oktyabr inqilabında” imperiya xalqlarına verdiyi hörmət vədini saxlayaraq”, kiril-filan təklif etmədən tarixi əlifbasının yerinə türk müasir Avropanın və dünyanın ən böyük işlənmə coğrafiyasına malik olan latin əlifbasını təklif etdi”⁷ (Eyvazova, 2016:s.69). Bu əlifba ilə yazılmış Türkün şərəfli tarixini onun əlindən almaqdı. Parantez açaraq belirtmek isterim ki, Bekir Çobanzadə ilə aynı düşüncəni paylaşan Türkü filozof şair və oyun yazarı Hüseyin Cavid, İslam-Türk tarihini yaşatmaq adına 1922`de Peyğəməri, 1926`da Topal Timur`u yazdı. Bakıda keçirilən I Türkoloji qurultayla yaşlı olan “Topal Teymur” (1926) bəlkə də müəllifin Türkoloji qurultaya toplaşan türklərə hədiyyəsi idi. 1926-cı ildə türklər sanki dünyanın hər yerindən Turanı var etmək filosof şairin harayına toplaşmışdı. Fikrimizcə, sənətkarın məfkurəvi düşüncələrini oxumaq üçün “Topal Teymur”un yazmasına imkan verildiyi kimi, I Türkoloji qurultayın keçirilməsi də türklərin fikirlərini oxumaq üçün qurulmuş bir tələ idi.

“Topal Teymur” yazılana qədər ölkədə aparılan gizli siyasət, türklərin Bakıda keçirilən I Türkoloji qurultaya toplaşmasından bir neçə il sonra açıq şəkildə həyata keçirilməyə başladı. Türklərin qurultayda nümayiş etdirdikləri birlik, eyni dildə və eyni duyğularla türkdən, Turandan danışmaları

⁵ Şimşir, B (1991) *Azərbaycan`da Türk Alfabesi. Tarihce*, Ankara.

⁶ “Yeni Yol” qəzeti, 5 May Carşamba, 1924, no: 10 (64).

⁷ Eyvazova R. Birinci Türkoloji Qurultayda qoyulan məsələlərə akademik Tofiq Hacıyevin münasibəti. *Türkoloji Qurultayın 90 illiyinə həsr olunmuş beynəlxalq konfrans: Türkoloji elmi-mədəni hərəkətdə ortağ dəyərlər və yeni çağırışlar /* Beynəlxalq konfransın materialları, I hissə, Bakı, 2016. s. 67-70.

rusları qorxutdu. Türklər, bu birliklə Azərbaycanı işğal etmiş bolşeviklərə varlıqlarını, zamanı gəldiyində birlik olmağı bacardıqlarını, türkün çağırışına səs verdiklərini sübut etdi. “*I Türkoloji Qurultayda, Əli bəy Hüseynzadənin dilindən qurultayda səslənən türk mövzusu sonradan türkçülərin faciəsinə çevrildi. Əli bəy, vətəninə bu dərəcədə vacib bir əhəmiyyət kəsb edən son məruzə-xitabında türkün milli-mənlik şüurunu, tarixini, mədəniyyətini, nəhayət özünə qayıdışını xatırlatmaqla əsarət köhləninin hələ 65 il yol gedəcəyini və bu dövəndə ən azı mentalitet məsələlərində ehtiyatı əldən verməməyi tövsiyə edirdi*”⁸ (Turan,2010:241). Əli bəyin “ehtiyatlı olma” tövsiyəsi işə yaramadı. Azərbaycan cümhuriyyətini məhv edənlər türkolojini, türkoloqları məhv etməkdə, Rusuya daxilindəki türklərin hafizəsindən türk sözünü silməkdə qərarlı olan Rusun Azərbaycanda Türkoloji qurultay keçirilməsinə izin verilməsinin bir çox səbəbi vardı. Ən önəmli səbəb türklərin gələcək üçün düşüncəsini öyrənməkdə və bunu başardı. Rusun işğal etdiyi məmləkətdə Türkoloji qurultay, sonu repressiya ilə bitən qətlərin başlanğıcı oldu. Qurultaydan sonra böyük və müqəddəs bir milli məfkurə şəcərəsi dağıldı. Eyni yontəmlə bir neçə il sonra insanların dinə münasibəti araşdırıldı. 1936-cı il dekabrın 5-də SSRİ-də yeni “Stalin konstitusiyası” qəbul edildi. Yeni siyahıyaalmanın aparılması zəruri hesab edildi. Lakin sosialist inqilabından sonra ilk siyahıyaalma 1926-cı ilin dekabrında keçirilmişdi. Bütün İttifaqda siyahıyaalmanın yenidən keçirilməsinə nə zərurət yaratmışdı? Stalin yeni siyahıyaalmada ölkə əhalisinin neçə faizinin onu dəstəklədiyini və neçə faizinin ona qarşı olduğunu, eləcə də insanların dinə münasibətini öyrənəcəkdə. Siyahıyaalmanın tarixi pravoslav xristianlar üçün müqəddəs sayılan 6 yanvar 1937-ci il kimi müəyyən edildi. Əhaliyə paylanan sorğuda 14 sualdan biri dinlə bağlı idi. Diktator Stalinin göstərişinə əsasən, yaşı 16-dan yuxarı olan bütün vətəndaşlar bu suala cavab verməli idilər. Stalin inanırdı ki, artıq Sovet ölkəsi vətəndaşlarının qəlbindən Allaha olan inam silinib.

Siyahıyaalmanın nəticələri Stalinin gözlədiyinin tam əksi olur. Bəzi yerlərdə insanlar sorğudakı “dinə münasibətiniz” sualına cavab verməkdən kollektiv şəkildə imtina edirlər. Sorğuda iştirak edənlərin yarısından çoxu isə Allaha inandıqlarını deyir. Dininin və dindarlarının daşqalaq edildiyi, öldürüldüyü və ya Sibirə sürgün edildiyi bir ölkədə insanların qorxmadan Allaha inandıqlarını etiraf etmələri bolşevikləri təəccübləndirir. Qeyd edək ki, bu, “anonim olmayan sorğuda deyil, hər kəs üçün ayrı-ayrılıqda ad, soyad və ünvan qeyd edilməklə hazırlanan sorğuda” elan edilmişdi. Sorğunun nəticələri göstərir ki, 1937-ci ildə Allahı şüurlu qəbul edənlərin sayı 1917-ci ildən çox olmuşdur. Deməli, inqilabdan sonra 20 illik həbslər, sürgünlər, ölümlər və edilən zülm insanların Allaha olan inancını öldürə bilməmişdi. Sorğunun nəticələri “qüsurlu” elan edildi, Stalinin əmri ilə nəşri qadağan edildi. Sorğunun bütün təşkilatçıları güllələndi. Bu hadisədən dərhal sonra siyasi şura ölkədə yeni təzyiqlərə başladı. Hətta bunun üçün xüsusi qərar da verildi (2 iyul 1937). Bu qərar dindarları öldürmək qərarı idi. İstintaq və məhkəmə olmadan güllələnmələr və sürgünlər başladı. “*Dildə, ədəbiyyatda, mədəniyyətdə və dində olan zülm Azərbaycanda milli deyilən heç nə buraxmadı*” (Əsgərzadə, 2020, s.16). Bütövlükdə Bakı Türkologiya Qurultayı Sovet İttifaqı türklərinin ərəb qrafikasından latın qrafikasına keçməsinə mühüm rol oynadı. Yazı ilə bağlı ümumi fikirlər irəli sürüldü. Müzakirələr nəticəsində əlifba ilə bağlı aşağıdakı qərar qəbul edildi:

"1. Qurultay yeni türk əlifbasının ərəb əlifbası və islah edilmiş ərəb əlifbası üzərində texniki üstünlüyünü və yeni əlifbanın mədəni-tarixi sahədə əhəmiyyətinin artdığını bəyan etdikdən sonra belə nəticəyə gəlib ki, yeni əlifba və onun tətbiqi metodundan istifadə olunacaq. Qərarın icrasını türk-tatar vilayətləri və respublikalarının hər birinin öz ixtiyarına buraxır.

2. Qurultay onu da qeyd edir ki, Azərbaycanda və bir sıra başqa rayon və respublikalarda yeni türk əlifbasının qəbul edilməsi son dərəcə vacibdir. Qurultay türk-tatar xalqlarını gələcəkdə öz ölkələrində tətbiq etmək üçün Azərbaycanın və digər respublikaların təcrübələrini və yeni əlifbanı

⁸ Turan, Azər (2010). *Cavidnamə*. Bakı, Elm və Təhsil Yayn. s.241.

öyrənmək üsullarını öyrənməyə çağırır." Bu qərar 7 əleyhinə, 6 bitərəf səsə qarşı 101 səsə qəbul edilib. Müsbət səslərin 6-sı ruslar, 95-i türklər tərəfindən verilmişdir"⁹ (Şimşir, 1991: 19).

Qızgın mübahisəyə səbəb əlifba məsələsinin müzakirəsi Türkoloji Qurultayda beş iclası əhatə etmiş, sonda əksəriyyət latın əlifbasına səs vermişdir. Bunun nəticəsi olaraq 1929-cu il yanvar ayının 1-dən etibarən azərbaycanlılar kütləvi surətdə latın əlifbasına keçir. Qurultayda qaldırılan latın əlifbasına keçid məsələsi XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda olduğu kimi Türkiyə Cümhuriyyətində də tətbiq olunmuşdur. Türkdilli xalqların milli əlifba və milli dil məsələsinin Türkoloji Qurultayda gündəmə gətirilməsi və qurultayın Azərbaycanda keçirilməsi də təsadüfi deyildi. Bu addımın atılmasında keçmiş SSRİ-nin coğrafiyasının və əhalisinin böyük bir qisminin türk coğrafiyası və türk xalqlarından ibarət olması önəmli rol oynamışdır. Sovet ideoloqlarının ərəb əlifbasından latın qrafikasına keçilməsi, milli terminologiya, milli orfoqrafiya məsələsini gündəmə gətirməsi birmənalı şəkildə imperiya maraqlarına hesablanmışdı. Halbuki ilk baxışda SSRİ-nin milli əlifba və milli terminologiya məsələsi "xeyirxah" niyyət, Türkoloji Qurultayın keçirilməsi isə bunun bariz nümunəsi kimi dəyərləndirilirdi. Əslində isə sovet Rusiyasının yeni əlifba siyasəti Azərbaycan, Tatarıstan, Başqırdıstan və Orta Asiya türklərini islam-türk dünyasından ayırmaq üçün əvvəlcədən düşünülmüşdü. Əslində sovet administrasiyası 1930-cu ildə türk toplumlarının əlifbasını rəsmən ruslaşdırmağa qərar verdi. Bu mövzuda fikir izlərini əvvəllər də görmək mümkündür. Məsələn,

"1924-cü ildə türk dilləri üçün latın əlifbası hazırlanarkən Sovet Elmlər Akademiyasının Antropologiya və Etnoqrafiya Muzeyində, Leningrad Universitetinin Filologiya Cəmiyyətinin dilçilik kafedrasında, L.V.Şçerbanın sədrliyi ilə latın hərfləri ilə bağlı müxtəlif layihələr müzakirə olunub. Komissiya "Hazırda aidiyyəti qurumlar tərəfindən qəbul edilmiş latın əlifbasını" əsas götürdü, eyni zamanda açıq şəkildə bildirdi ki, "Latın əlifbası rus əlifbası üçün ortaq əlifbanın əsası kimi rus əlifbasından heç bir elmi üstünlük göstərmir. bütün türk toplumları."¹⁰ (Temir, 1976: 1396).

Sonradan Sovetlər İttifaqı daxilində Latın əlifbası yenidən dəyişdi, Latına keçirildi. Çünki Stalin bir neçə il əvvəl ərəb əlifbasını latınla əvəz edəndə Türkiyə Cümhuriyyətinin də latına keçəcəyini düşünməmişdi. Türkiyə Cümhuriyyətinin latın əlifbasına keçməsi ilə latın əlifbasını Krill əlifbası əvəz etdi. Bu, Sovet İttifaqının bütün müsəlman ölkələrində türkləri bir-birindən ayırmaq üçün həyata keçirildi. Əlifbadakı islahatlar "evimizə parlaq şüaları ilə daxil olan günəşə" bənzədildi:

"Bu gün biz yeni əlifbanın yaradılmasından danışanda bəzi yoldaşlar məsələnin əsl mənasını anlamırlar. Onlar başa düşməzlər və izah etməzlər ki, görünür, müasir Azərbaycan əlifbası mürtəcadır. Bu, doğru deyil. Biz latın əlifbasından kirilə ona görə keçirik ki, latın əlifbası pisdir. Biz kiril əlifbasına ona görə keçirik ki, Rus əlifbası daha səmərəlidir." Azərbaycan xalqı, Şərq xalqları arasında ərəb əlifbasını ilk gömməsi və latın əlifbasını qəbul etməsilə fəxr edir. Bu, tariximizə qızıl hərflərlə yazılmalıdır." Sanki Türkiyə Cümhuriyyətinə səslənmiş kimi: "Biz deyirik, yoldaş latın əlifbası, biz sənənlə dostuq, sən yeni ay kimi evimizə gəldin. Bəli, amma indi günəş öz parlaq işıqları ilə evimizə gəlib. Ona görə də bizə hirslənməyin. Şəxsən mən belə hesab edirəm. Oktyabr inqilabından sonra ən mütərəqqi, xalqın əlifbası olan rus əlifbası bir çox sovet xalqlarının əlifbasına çevrildi. Bu səbəbdən indi Azərbaycan xalqımız rus əlifbası əsasında yeni əlifbaya keçməyi zəruri hesab edir"¹¹ (Vurgun, 1972, s.79).

Fəqət bu nə "Ay" nə də "Günəş" məsələsi deyildi¹² (Əsgərzadə,2020,s.14).

"İlkin olaraq latın əlifbasına keçmək qərarı verildikdə ərəb əlifbası ilə nəşr olunan bir çox nəşrlər yeni əlifbaya keçdi, baxmayaraq ki, hər iki əlifbadan (ərəb və latın) istifadə edildi. Bu ikibaşlı

⁹ Şimşir, 1991: 19.

¹⁰ Temir, A (1976). "Dış Turklarda Dil ve Yazı", Turk Kulturu Araştırma Enstitüsü, Turk Dnyası El Kitabı, Ankara, s. 1396.

¹¹ Vurgun, S (1972) Əsərləri .cilt 3. Məqalələr, raportajlar, çıxışlar və esselər (1925-1946). Bakı, Elm Yayınları.

¹² Əsgərzadə, L. (2020) Əhməd Triniç, Bakı, Elm və Təhsil Yayınları, s.14.

siyasəti həyata keçirən bolşeviklərin məqsədi qəzet və jurnallar vasitəsilə İslamı və ərəb əlifbasını tənqid edərək ərəb əlifbasından istifadə etmək, təbliğat aparmaq idi. Təbliğat nəticəsində 1929-cu il yanvarın 1-də ərəb əlifbasının istifadəsi rəsmən qadağan edildi. Bundan sonra böyük faciələr baş verdi. Keçmişlə əlaqələri tamamilə kəsmək üçün kitab yandırma kampaniyalarına start verildi. Uzun müddət davam edən kitab yandırma kampaniyaları nəticəsində ərəb əlifbası ilə yazılmış kitablar öz əlimizlə məhv edildi. Əlifbamız Türkiyə Cümhuriyyətinin əlifbasına yaxın olduğu üçün Krillə türklə türk arasında sərhəd çəkildi. Əlifba dəyişikliyi ilə 7-ci əsrdən 20-ci əsrin əvvəllərinə qədər yaradılmış ədəbi xəzinəmiz - dünənimiz müasir insanlar üçün bağlı qutuya çevrildi. Yaxın keçmişdə - 20-ci əsrin əvvəllərində ərəb əlifbası ilə çıxan qəzetləri, kitabları oxumaq çətinləşdi”¹³ (Əsgərzadə, 2020, 3.14-15).

Ən əsası isə Sovet İttifaqının sərhədləri daxilində türklər bir-birindən uzaqlaşdırıldı. 1930-cu illərdə vahid əlifbadan istifadə edən türklərə ayrı-ayrı kiril əlifbalı tətbiiq edildi.

“Tək əlifba əvəzinə iyirmiyə yaxın müxtəlif əlifba tətbiq olundu. Yəni sovet türkləri əlifba sırası ilə təxminən iyirmi yerə bölünmüş oldu. Azərbaycan, Türkmənistan, Özbəkistan, Qazaxıstan, Qırğızıstan Sovet Sosialist Respublikaları və müxtəlif muxtar vilayətlərdə yaşayan türklərə tətbiq edilən kiril əlifbalarının heç biri bir-biri ilə eyni deyildi. Bir soydan olan, eyni dildə danışan, dünənədək eyni əlifbadan istifadə edən bu insanlar indi bir-birlərinin yazdıqlarını anlaya bilməyəcək vəziyyətə düşmüşdülər”¹⁴ (Şimşir, 1991: 29).

Sovet rejiminin əsas məqsədi Türk Xalq Cümhuriyyətlərinə mədəniyyət əsasında fərqli əlifba qəbul etməsinə nail olmaq, təhsildə rus dilini intensivləşdirmək, ikidilli cəmiyyət yarataraq türk boylarına rus mədəniyyətini aşılamaq; dolayısı ilə türk mədəniyyətini parşalamaqdı¹⁵ (Korkmaz, 2006: 8). Sovet türkləri kiril əlifbasına məcbur edildi, türk əlifbası birliyi pozuldu.

“Kobud ruslaşdırma siyasətinin hədəfi olan sovet türkləritəkcə Türkiyə türklərindən uzaqlaşdırılmadı. Yaxın Şərqlə bütün əlaqələr kəsildi. Sovet türkləri bir-birləri ilə danışamaz, bir-birlərini oxuyamaz hala gəldi. bilmirdilər. Azərbaycan xalqının gücü dini, milli-mənəvi dəyərlərini qəlbində yaşatmağa yetdi”¹⁶ (Şimşir, 1991: 29).

Qurultayda dinlənən məruzələrin heç birində kəskin millətçi, şovinst baxışlara yol verilməmiş, yalnız ortaq koklərə malik olan elmi-mədəni inteqrasiya baxımından qohum xalqların vahid amanlı dərin milli-mənəvi dəyərləri əks etdirilmişdir. Buna baxmayaraq, hakim sovet ideologiyasının prinsiplərinə uyğun gəlmədiyi üçün həmin turkoloji elmi axın Sovetlər İttifaqının ictimai-siyasi muhitində böyük vahimə və şubhə ilə qarşılanmışdı.

Bu hadisədən dərhal sonra siyasi şura ölkədə yeni repressiyalara start verdi. Türkoloqlara yaxın olan ruhanilərə qarşı basqınlar aparıldı, istintaqsız və məhkəməsiz infazlar və sürgünlər başlandı. Böyük qırğın zamanı bir çox türk şair, dramaturq, jurnalistləri və digər ziyalıları məhv edildi. Bununla da kifayətlənməyib, əsərləri ortadan qaldırıldı, oxunması qadağan edildi.

“Sovetlərin tarixi yenidən yazması üçün əvvəllər çap olunmuş milyonlarla kitab məhv edilməli idi. Əlifba dəyişikliyi bu işi asanlaşdırdı. Zaman kommunistlərin məqsədlərinə çalışırdı. Latin əlifbası ilə yazılan əsərlər gədikcə azalır, rus əlifbası ilə böyüyən yeni nəsil üçün əldə edilməsi çətinləşirdi”¹⁷ (Temir, 1976: 1396).

¹³ Əsgərzadə, L (2020), s.14-15.

¹⁴ Şimşir, 1991: 29.

¹⁵ Korkmaz, 2006: 8.

¹⁶ Şimşir, 1991: 29.

¹⁷ Temir A. (1976). “Dış Türklərdə Dil ve Yazı”, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara, s.1396.

1926-cı ildə Bakıda Birinci Turkoloji Qurultayın keçirilməsi tarixi bir hadisə idi. Həmçinin həmin dövr üçün Azərbaycanın turkologiyasının mərkəzlərindən biri olduğunun təsdiqidir.

“1920-ci ildə Şərq xalqlarının Birinci Qurultayı da Bakıda keçirilmişdi. Hər iki Qurultayda Azərbaycan ziyahlarının yaxından iştirak etmişdir. Azərbaycan nümayəndələrinin qurultayda qaldırdıqları məsələlər, irəli sürdükləri ideyalar hər iki qurultayın ana xəttinin, əsas istiqamətlərinin müəyyən edilməsində muhum rol oynamışdır”¹⁸ (Həbibbəyli, 2016:10).

Turkoloji Qurultayın keçirilməsində məqsədlərdən biri ərəb əlifbasından latın əlifbasına keçmək idi. Bu arzu Turk dünyasında ilk dəfə Azərbaycanda gerçəkləşmiş, Azərbaycan Sovetlər Birliyinin tərkibində ikən latın əlifbasını rəsmən qəbul etmişdir. 1928-ci ildə Türkiyədə aparılan dil və əlifba islahatları da Bakı Qurultayının birbaşa nəticəsi idi.

Sonuc

XX əsrin əvvəllərində Bakıda keçirilən Birinci Türkoloji qurultayda qaldırılan latın əlifbasına keçid məsələsi XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda və Türkiyədə tətbiq olunmuşdur. Sonradan Sovetlər İttifaqı daxilində bu proses dayandırılma və kiril əlifbası ilə əvəz olunsun da, müstəqillik dövründə latın əlifbası ideyası yenidən gündəmə gəlmişdir. Lakin müstəqillik dövründə latın əlifbası ideyası yenidən aktuallaşdı. Hazırda Azərbaycanda, Türkiyədə, Özbəkistanda və Türkmənistanda rəsmi olaraq latın əlifbasından istifadə olunur. Qazaxıstan isə latın əlifbasına keçmək ərəfəsindədir. Ümummilliyət lideri Heydər Əliyevin 1 avqust 2001-ci il tarixli xüsusi fərmanı ilə Azərbaycanda latın əlifbasına tam keçid təmin edilməsi Qurultayın ideyalarının Azərbaycan Cümhuriyyəti üçün nə qədər aktualıq kəsb etdiyini nümayiş etdirir. sonralar Azərbaycanda uzun müddət (1939-1993-cü illər) kiril əlifbasından istifadə olunmuşdur. Azərbaycan 1991-ci ildə öz müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra kiril əlifbasından latın əlifbasına keçmiş və bu iş Azərbaycan xalqının ümummilliyət lideri Heydər Əliyevin hakimiyyəti zamanı – 2001-ci ildə tam şəkildə başa çatdırılmışdır. Latın əlifbasına keçidin ölkəmizin həyatında muhum bir elmi-mədəni hadisə olduğunu nəzərə alan Heydər Əliyev 9 avqust 2001-ci il tarixli fərmanı ilə hər il avqust ayının ilk gününün Azərbaycan Respublikasında Azərbaycan əlifbası və Azərbaycan dili günü kimi qeyd olunmasını rəsmiləşdirdi. Azərbaycandan sonra turkdilli müstəqil dövlətlərdən Özbəkistanda və Türkmənistanda da latın əlifbası qəbul olundu.

Azərbaycan 1991-ci ildə öz dövlət müstəqilliyini ikinci dəfə bərpa etdikdən sonra Turk dünyası ilə siyasi-iqtisadi və mədəni-ədəbi əlaqələrini geniş şəkildə qurmuş və bu sahədə bir sıra uğurlu nəticələr əldə etmişdir. Onlar sırasında 2009-cu ildə Naxçıvanda keçirilən sammitdə Turkdilli Dövlətlərin Əməkdaşlıq Şurasının yaradılması xüsusilə böyük əhəmiyyət daşıyır. Beynəlxalq Turk Akademiyasının dilçilik, ədəbiyyat, arxeologiya və folklorşünaslıq baxımından apardığı coxaspektli işlər, həyata keçirdiyi əhəmiyyətli layihələr turk xalqlarının daha da yaxınlaşmasına ümumdünya elmi-mədəni proseslərində aktiv iştirakında şərait yaradır. Beynəlxalq Turk Akademiyasının layihəsi kimi turkdilli ölkələrin orta ümumtəhsil məktəblərində tədris olunmaq üçün qəbul edilmiş “Ortaq turk tarixi” dərsliyinin nəşr edilməsi və istifadəsinə start verilməsi, “Ortaq turk ədəbiyyatı” və “Ortaq turk coğrafiyası” dərsliklərinin hazırlanmasına başlanılması da yeni tarixi epoxada müasir turkologiyasının muhum nailiyyətlərindən sayılmağa layiq hadisədir.

18 fevral 2016-cı ildə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin “Birinci Turkoloji Qurultayın 90 illik yubileyinin keçirilməsi haqqında” Sərəncam imzalayır. Sərəncam Birinci Turkoloji Qurultayın dərslərini yenidən tədqiq edib ümumiləşdirməyə, ictimai və elmi cəhətdən qiymətləndirməyə və nəticələr çıxarmağa, böyük meydan

acır. Mühüm tarixi əhəmiyyətə malik olan Sərəncamda deyildi ki, “XX yuzilliyin sonlarına doğru... dövlət müstəqilliyini bərpa etməsi ilə... Turkoloji Qurultay tərəfindən vaxtilə irəli sürülmüş

¹⁸ Həbibbəyli (1916), s.10.

tovsiyələrin muasir şəraitdə uğurla həyata keçirilməsi ucun əlverişli zəmin yarandı. Bir əsr boyunca ucuncu dəfə dəyişdirilməyə məruz qaldıqdan sonra latın qrafikalı yeni əlifbaya keçildi və ictimai siyasi həyatın, yazı mədəniyyəti tarixinin taleyuklu məsələlərinin həlli istiqamətində mühüm

addımlar atıldı.” (Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin 18 fevral 2016-cı il tarixli sərəncamı). Sərəncama əsasən Birinci Türkoloji Qurultayın 90 illik yubiley tədbirlərinin Türkiyədə, Macarıstanda, Qazaxıstanda, Tatarıstanda da keçirilməsi elmi-mədəni inteqrasiya proseslərinin daha da inkişaf etdirilməsində ölkəmizin xüsusi rola malik olduğunu nümayiş etdirir. Müstəqillik illərində Azərbaycan Respublikasının türkdilli dövlətlərlə, türk xalqları ilə geniş və hərtərəfli əlaqələr qurması və inteqrasiya proseslərində yaxından iştirak etməsi türk dünyasında birlik və əməkdaşlığın inkişaf edib möhkəmləndirilməsinə dəyərli töhfələr verir.

Kaynakça

- Axundov S. “Yeni Azərbaycan Əlifbasını Muzakirə Edirik”, “Müəllim qəzeti” 21 May, 1939, no 18.
- Əfəndiyev, Abdulla bəy (1919). Son Türk Əlifbası.Bakı.
- Əsgərzadə, L. (2019). Hüseyn Cavidin tarixi dramlarında “sosial qiyamı” / *Elmi iş dərgisi*. 2019, s.59-63.
- Əsgərzadə, L. (2020) *Əhməd Triniç*, Bakı, Elm Və Təhsil Yayınları.
- Asgerzade, L. (2016) *XX yüzüylün başlarında Ortaq Türk Dili çalışmaları (Huseyin Cavid) / I*.
- Turkoloji Qurultayının 90 İllik Yubileyinə Həsr olunmuş Elmi Konfransın Tezisləri, Bakı, 23–25 Mayıs, 2016. s. 212.
- (1939), “Azərbaycan Xalqının Yeni Əlifbası” “Müəllim qəzeti” 20 noyabr no 38.
- (1980).Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası (ASE) IV cild 19, Bakı.
- Eyvazova R.(2006). *Birinci Türkologiya Qurultayında qoyulan məsələlərə akademik Tofiq Hacıyevin münasibəti / Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi. I. Türkoloji Qurultayının 80 İllik Yubileyinə Həsr olunmuş Elmi Konfransın Tezisləri, Bakı, 23–25 Mayıs, 2006. s. 67-70.*
- Hacıyev, T. (2012). Azərbaycan ədəbi dil tarixi. II çild, Bakı.
- Hacıyev T. Birinci Türkologiya Qurultayında dil məsələləri / BDU-nin “Bakı Universiteti Xəbərləri, *Elmi dərgisi*, Bakı, 2006, № 2, s. 18-26.
- Həbibbəyli, İ. (2016). *Turkologiya elmi-mədəni hərəkətdə orta q dəyərlər və yeni çağırışlar* (I cild) // I. Türkoloji Qurultayının 90 illik Yubileyinə Həsr olunmuş Elmi Konfransın Tezisləri, Bakı, 23–25 May, 2016. s. 6-12.
- (1939) “Kommunist” qəzeti, 12 Avqust 1939, no 184 (5716).
- “Rus Əlifbası Grafikasını Əsasında Düzəldilmiş Azərbaycan Əlifbası” / “Kommunist” qəzeti, 21 oktyabr, 1939, no, 266.
- Korkmaz Z. “*Türk Dünyasının Ortak Kultur Değerleri Açısından Alfabe ve İletişim Dilinde Ortaklık Uzerine*” / I Türkoloji qurultay: çağırışlar və onların günümüzdəki aktuallığı // I. Türkoloji Qurultayının 90 illik Yubileyinə Həsr olunmuş Elmi Konfransın Tezisləri, Bakı, 23–25 May, 2016.
- Nağısoylu, Möhsün (2016). *I Türkoloji qurultay: çağırışlar və onların günümüzdəki aktuallığı* // I. Türkoloji Qurultayının 90 illik Yubileyinə Həsr olunmuş Elmi Konfransın Tezisləri, Bakı, 23–25 May, 2016.s, 20-24.

- Первый Всесоюзный Тюркологический Съезд. Баку: “Нагыл Еви”, 2011.
- Birinci Ümumittifaq Türkoloji Qurultay. Bakı: “Nağıl evi”, 2011.
- Şimşir, B. (1991). *Azerbaycan 'da Turk Alfabesi. Tarihce*, Ankara.
- Tahirov İ. I. *Türkoloji Qurultay və müqayisəli dilçilik məsələləri. / Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi. I. Türkoloji Qurultayının 80 illik Yubileyinə Həsr olunmuş Elmi Konfransın Tezisləri*, Bakı, 23–25 Ma, 2006. s. 72-75.
- Temir, A (1976). “Dış Turklerde Dil ve Yazı”, Turk Kulturu Araştırma Enstitusu, Turk Dunyası El Kitabı, Ankara, s. 1396.
- Vurgun, S (1972) *Əsərləri* .cild 3. Məqalələr, raportajlar, çıxışlar və esselər (1925-1946). Bakı, Elm Yayınları.
- (1924)“Yeni Yol” gəzeti, 5 May Carşamba, 1924, no 10 (64),
- (1924) “Yeni Yol” gəzeti,, 16 noyabr, 1924, VI-XII. Aylar, no, 14–57
- (1924) “Yeni Yol” gəzeti, 23 noyabr, 1924, no,38
- (1924) “Yeni Yol” gəzeti, 19 dekabr, 1924, no:47
- (1924) “Yeni Yol” gəzeti, 22 dekabr 1924, no:49
- (1924) “Yeni Yol gəzeti,, 23 dekabr 1924, no:80
- Zeynalov Y. “Yeni Azərbaycan Əlifbası Proyektini Muzakirə Edirik”

PSYCHOLOGICAL VIEWS OF ABU NASR AL-FARABI

Makhliyo B. YULDASHEVA

PhD in Psychological Sciences, Senior Lecturer of Psychology Department Ferghana State University,
UZBEKİSTAN

Abstract

The role of the great encyclopedic scholar Abu Nasr al-Farabi in the development of psychological science remains relevant in the modern era. The problem of cognition in the psychological and philosophical system of al-Farabi follows from his general teaching about man and is connected with the consideration of man as a being remote from nature, as a subject in relation to nature - object. In relations with the surrounding nature, man acts as a cognizing subject, and nature — as an object of knowledge. In the question of the cognizability of nature, the philosopher asserts that a person receives all his knowledge from outside, in the process of knowing the phenomena around him. To do this, it is endowed with a variety of tools and abilities: sensations, memory, imagination, and most importantly - the mind. Such psychological concepts as reasonableness, moderation, and virtues are extremely important for us today. The article deals with such problems that today can be attributed to separate sections of modern social, general and pedagogical psychology.

Keywords: intelligence, cognition, feeling, the soul, the nerve centers.

In the history of the formation and development of psychological thought, a huge role belongs to the outstanding scientist – encyclopedist Abu Nasr al-Farabi. He is one of the founders of philosophical and psychological thought that originated in the Near and Middle East. His teaching had a huge impact on the development of the spiritual culture of the peoples of Central Asia. There is almost no branch of knowledge in which he has not left deep judgments, accurate observations and ingenious guesses. During his lifetime, he received the nickname “The Second Teacher” (after Aristotle). Farabi left a huge scientific legacy, written in Arabic and translated into various languages of the world (Persian, Hebrew, Turkish, Latin, English, German, French, Spanish, Russian, Kazakh, Uzbek, etc.).

Abu Nasr al-Farabi is the author of numerous treatises on psychology. His main works on psychology are: “A treatise on the essence of the soul”, “A word about a dream”, “On the power of the soul”, “Mind and concept”, “A word about the mind of the young”, “A word about the mind of adults”, “On temperament”, etc. The psychological ideas of the great thinker are also contained in his numerous works that are not directly related to psychology. In this regard, his works are of great interest, such as “A treatise on the views of the inhabitants of a virtuous city”, “The essence of questions”, “On the essence of reason”, “On the origin of Sciences”, “Fundamentals of Wisdom”, etc.

His psychological works are devoted to the problem of soul and body. Al-Farabi claims that the soul and the body are in absolute unity. In his treatise “The Essence of Questions” he opposed Plato, who considered the soul to be primary and preceding the body. “The soul, Farabi wrote, cannot exist before the body, as Plato claims”. The soul arises simultaneously with the body, there cannot be two souls in one body, and it cannot move from one body to another. The state of the body affects the state of the soul. To maintain the normal state of the soul and perform its functions, a healthy body is necessary.

The scientist explained all the phenomena of the world based on the recognition of natural laws. Therefore, solving the psychophysical problem, he noted that the substance of the soul exists detached

from matter, but Allah creates it when something body shape appears. The first receptacle of the soul is in the depths of the heart. The soul cannot exist before the body, cannot migrate from one body to another. States of mind can be different.

Al-Farabi distinguished two types of nerves based on the differentiation of nerves according to their function: sensory and motor. In all likelihood, he knew about the existence of nerve nodes in the heart and spinal cord, this is what can explain his statements in the “Treatise on the views of the inhabitants of the virtuous city”: many of these nerves in the heart have roots through which they draw from the brain that preserves their strength. And many other roots originate in the spinal cord, the upper part of which is connected to the brain.

According to al-Farabi’s reasoning, the soul is divided into an acting, or a moving and cognizing force. The driving forces are inherent in all living nature (plants, animals, people), since they all have the ability to move. Cognizing forces are available only in humans and animals, they are able to reflect the world around them in the brain. Plants do not have this ability, so they are not included in this group.

A person masters, first of all, the nourishing force, by which he means the bodily structure of the body, al-Farabi believes. People also have spiritual strength, which in turn is divided into two types:

1. External psychic force or “force of sensations”, which occurs when external objects directly affect the senses (touch, taste, hearing, sight, smell).
2. Inner soul power refers to the power of imagination - memory, representation, imagination, striving, or impelling and intelligent, or thinking power.

According to al-Farabi, the process of cognition consists of two stages (sensation and thinking), which reflect different sides of objects: the first reflects their external, changeable properties (accidents), the second – the essence of objects (substance). Based on his teaching, al-Farabi held the opinion that it is fully possible for a person to know the outside world.

Al-Farabi saw the advantage of man over an animal in the fact that man, unlike other animals, has special mental abilities, the highest form of which is speech and reason. The thinker distinguishes the essential characteristics of people: man differs from all animals in special properties, since he has a soul from which forces arise that act through the medium of bodily organs, and, moreover, he has such a force that acts without the medium of a bodily organ; this force is the mind. None of these forces exist outside of matter. Practical reason also belongs to these forces - the one that deduces what actions peculiar to people should be carried out. This position led Al-Farabi to the concept of an active human mind, according to which people have common sense and use their minds to solve moral problems.

In the field of psychology, al-Farabi was one of the first to write about the concept of social psychology, which represents a person’s need to communicate with other people in order to survive. The scientist also wrote and published a treatise on dreams, which still remain relevant in the field of psychology.

In conclusion, it should be noted that the psychological views of Abu Nasr al-Farabi can be correctly understood in their originality. First of all, the great thinker of the Middle Ages in his views on the evolution of the mind and cognition enriched science with new laws, relying on the worldviews of Aristotle. He justified the hierarchy of mind and cognition from a psychological and philosophical point of view. Abu Nasr al-Farabi has always promoted ideas about improving the welfare of society and the people. This is what is achieved by the mind and the developed intellect of mankind.

Literature

- Yuldashev, F. A. (2022). The influence of moral values in the formation of personality in Farabi's philosophy. In Проблемы психологического благополучия (pp. 440-444).
- Yuldashev, F. (2020). PSYCHOLOGICAL VIEWS OF ABU NASR FARABI IN EDUCATIONAL PROCESS. In Психологическое здоровье населения как важный фактор обеспечения процветания общества (pp. 280-283).
- Юлдашев, Ф. А. (2022). ИЗУЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ АЛЬ-ФАРАБИ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В НОВОМ УЗБЕКИСТАНЕ. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 2 (Special Issue 23), p.81-87.

TÜRKMEN DİLİNDE ADYL 'ADIL' KELİME TÜREV YUVASI

Word Derivation Nests *Adyl* 'Adil' in Turkmen Language

Maral TAGANOVA

Doç.Dr. Türkmenistan İlimler Akademisinin Mahtumkulu Dil, Edebiyat ve Ulusal El Yazmaları Enstitüsü, Sözlük bilimi, Terminoloji ve Konuşma Kültürü Bölümü Aşgabat/TÜRKMENİSTAN, manyeje@mail.ru

Özet

Dilbilimde güncel alanlardan biri de kelime oluşum yuvalarının incelenmesidir. Sözcük oluşturma yuvası, tek köklü sözcükleri içerir. Türkmen dil biliminde ise kelime oluşum yuvalarının incelenmesine büyük önem verilmektedir.

Türkmen dilinde *adyl* 'doğru, adil' ve 'merhametli, adil, makul, ihtiyatlı' anlamına gelen bir sıfattır. Bu *adl* (عدل) şeklinde yazılmış Arapça bir kelimedir ve Türkmen dilindeki ile aynı anlamlara sahiptir.

Türkmen dilinin sözlükleride *adyl* köklü kelime olan *adyllyk* 'adalet', *adylsumak* 'sözde adil', *adylsumaklık* 'sözde adillik', *adylsyrama* 'adil görünme', *adylsyramak* 'adil görünmek' *adylsyramaklyk* 'adil görünmeklik', *adylsyz* 'haksız', *adylsyzlyk* 'haksızlık', *adylýet* 'adalet makamları', *adylsyraýyş* 'adil görünme' gibi kelimeler verilmiştir. Onların içinde yeni kelimeler de ve kelimelerin biçimleri vardır. Yeni sözcükler arasında *adyllyk* 'adalet', *adylsumak* 'sözde adil', *adylsyramak* 'adil görünmek', *adylsyramaklyk* 'adil görünmeklik', *adylsyz* 'haksız', *adylsyzlyk* 'haksızlık', *adylýet* 'adalet makamları', *adylsyraýyş* 'adil görünme' kelimeler yer alır.

Adil kökü ile kelime oluşumunda, *-lyk* (*adyllyk* 'adalet', *adylsumaklık* 'sözde adillik', *adylsyramaklyk* 'adil görünmeklik', *adylsyzlyk* 'haksızlık'), *-sumak* (*adylsumak* 'sözde adil'), *-syra* (*adylsyramak* 'adil görünmek'), *-syz* (*adylsyz* 'haksız'), *-ýet* (*adylýet* 'adalet makamları'), *-ýyş* (*adylsyraýyş* 'adil görünme') gibi ekler katılmıştır. Bunların en türetkeni *-lyk* isim ekidir. Bu ek kelimelerin hem köküne (*adyllyk* 'adalet'), hem göydeyene (*adylsyzlyk* 'haksızlık'), hem de şekline eklenir (*adylsumaklık* 'sözde adillik', *adylsyramaklyk* 'adil görünmeklik', *adylsumaklık* 'sözde adillik').

Böylece, Arapça kökenli olmasına rağmen Türkmen dilinde *adyl* kelimesinin Türkmen'deki kelime yapım eklerini kullanarak yeni kelimelerin oluşumuna katıldığı söylenebilir. O dallanmış, karmaşık olmayan bir türetme yuvası oluşturur.

Anahtar Kelimeler: Sözcük yapımı, Türkmen dili, adil.

Abstract

In linguistics, one of the current trends is the study of word-formation nests. Derivational words consist of words with the same root. In Turkmen linguistics, great importance is given to the examination of word formation nests.

In the Turkmen language, *adyl* is an adjective meaning "supporter of the truth, fair" and "merciful, fair, wise, smart, reasonable, prudent". It is an Arabic word written as *adl* (عدل) and has the same meanings as in the Turkmen language. In the dictionaries of the Turkmen language, the root word *adyl* is *adyllyk* 'justice', *adylsumak* 'so-called fair', *adylsumaklık* 'so-called fairness', *adylsyrama* 'to appear fair', *adylsyramak* 'to appear fair', *adylsyramaklyk* 'to appear fair', *adylsyz* 'unfair', *adylsyzlyk* 'injustice', *adylýet* 'authorities of justice', *adylsyraýyş* 'to appear fair' words like this are given. There are also new words and forms of words among them. New words include *adyllyk* 'justice', *adylsumak* 'so-called fair', *adylsyramak* 'to appear fair', *adylsyramaklyk* 'to appear fair', *adylsyz* 'unfair', *adylsyzlyk* 'injustice', *adylýet* 'authorities of justice', *adylsyraýyş* 'to appear fair'.

The following affixes are involved in the formation of words with the root *adyl* in the Turkmen language: *-lyk* (*adyllyk* 'justice', *adylsumaklyk* 'so-called fairness', *adylsyramaklyk* 'to seem fair', *adylsyzlyk* 'injustice'), *-sumak* (*adylsumak* 'so-called fair'), *-syra* (*adylsyramak* 'to seem fair'.), *-syz* (*adylsyz* 'unfair'), *-ýet* (*adylýet* 'authorities of justice') and *-ýyş* (*adylsyraýyş* 'to appear fair'). The most productive of these is the *-lyk* noun suffix. This suffix is added to both the root of the words (*adyllyk* 'justice'), the sender (*adylsyzlyk* 'injustice'), and the form (*adylsumaklyk* 'so-called fairness', *adylsyramaklyk* 'to seem fair', *adylsumaklyk* 'so-called fairness').

Thus, it can be said that the word *adyl* in the Turkmen language, although of Arabic origin, participates in the formation of new words by using the word formation suffixes in Turkmen. It forms a branched, uncomplicated nest of derivation.

Keywords: Word formation, Turkmen language, fair.

Giriş

Kelime kök birleşimlerinin incelenmesi yirminci yüzyılın 60'li yıllarından itibaren dil biliminin önemli sorunlarından biri haline gelmiş, kelime oluşumunun ayrı bir dal olarak teşvik edilmesiyle birlikte Türkoloji'de Türkmen dilbilimi de dahil olmak üzere daha yaygın olarak incelenmeye başlanmıştır. Kelime kökleri ve türevlerinin incelenmesi dille ilgilenenlerin her zaman ilgi odağı olmuştur.

A. Tihonov (Tihonov,1985), Z. Korkmaz (Korkmaz, 2015), E.V. Sevortyan (Sevortyan, 1974) , G. Deorfer (Deorfer, 1967), M. Erdal (Erdal, 1991), G. Clauson (Clauson, 1972), S. Ataniyazov (Ataniyazov, 2004), A. Annanurov (Annanurov,1961), A. Ovezov (Ovezov, 1990) gibi bilim adamlarının çalışmaları dilbilimin ayrı bir dalı olarak kelime oluşumu çalışmalarına büyük katkı sağladı. Ancak Türkmencenin tüm sözcük yapısı sözcük oluşumu açısından tam olarak incelenmediğinden önerilen bu çalışmaya katkı sağlayacaktır.

Çalışmanın amacı dünya dilbilimi, Türkoloji ve Türkmen dilbiliminde elde edilen sonuçlara dayanarak Türkmen dilindeki *adyl* 'adil' sözcüklerinden oluşan sözcüklerin incelenmesidir.

1. *Adyl* 'adil' kökü olan kelimeler

Türkmen dilinde *adyl* 'adil' köklü 12 kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerin kökü *adyl* 'adil' 'doğru, adil' ve "merhametli, adil, makul, ihtiyatlı" anlamına gelen bir sıfattır. *Adyl* bu kelime Arapça kökenlidir (Meredov, I, 1997:36). Onun Arapçadaki temel anlamları da Türkmen diliyle örtüşmektedir.

Türkmence sözlüklerinde "adil" köküne sahip birçok kelime kayıtlıdır. Bunlar şunları içerir: *adyllyk*, *adylsumak*, *adylsyra-*, *adylsyrama*, *adylsyramak*, *adylsyramaklyk*, *adylsyraş-*, *adylsyraşma*, *adylsyraşmak* (-ga, -gy), *adylsyraýyş* (-şy), *adylsyzlyk* (-gy), *adylýet*. Bunlardan yenileri şunlardır: *adyllyk*, *adylsumak*, *adylsyra-*, *adylsyramaklyk*, *adylsyzlyk* ve *adylýet*.

2016 yılında yayınlanan Türkmen dili açıklamalı sözlüğünde sadece 3 kelime için açıklamalar verilmektedir (TDDS, I, 2016:30):

1. *Adyl* 'doğru, adil'.
2. *Adyllyk* 'Dürüst bir karaktere sahip olmak, adalet, doğruluk'.
3. *Adylýet* 'yargı sistemi, adalet kurumları'.

1962 yılında yayınlanan Türkmen dili sözlüğünde şu kelimeler yer almaktadır: *adyl* 'merhametli, adil, makul, basiretli', *adyllyk* 'adil olma, merhamet, adalet, basiret', *adylsyzlyk* 'adaletsizliğin varlığı, adaletsizlik, zulüm' (TDS, 1962:26).

Yukarıdakilere ek olarak Türkmen dilinin imla sözlüğünde şu kelimeler geçmektedir (TDOS, 2016:36):

Adylsumak ‘yalandan dürüst olmak, yalandan adil olmak’.

Adylsyra- ‘yalandan dürüst olmak, yalandan adil olmak’.

Adylsyramaklyk ‘yalandan dürüst olma, yalandan adil bolma’.

Adylsyzlyk ‘adaletsizlik, adaletsiz olma, gerçeğe dayalı değillik’.

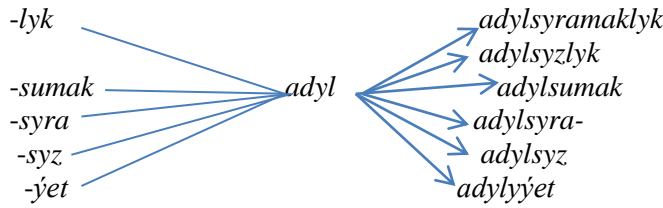
Türkmençe-Rusça sözlüğünde bu köke sahip sadece 4 kelime bulunmaktadır (TRS, 1968:28): *adyl*, *adyllye*, *adyllyk* we *adylsyzlyk*. Bu sözlükte *adyllye* eski bir kelime olarak listeleniyor ve modern Türkmen dilinde şuna *adyllyet* kelimesi denk gelir.

Türkmen dilinde de *adylsyz* kelimesinin olması gerektiğini düşünürüz, nereden *-lyk* eki kullanılarak *adylsyzlyk* kelimesi oluşturulmuştur. Bu kelimenin şu anlama gelebileceğini düşünürüz:

Adylsyz ‘1. Gerçeğin destekçisi değil, adaletten yoksun, adaletle bağdaşmayan. 2. Adil değil, doğru değil’. Bu kelime *-syz* eki kullanılarak adil kökünden oluşturulmuştur.

2. Adil kelime oluşum yuvasına dahil olan kelimelerin oluşumunda rol oynayan ekler

Türkmen dilinde *adyl* sözünden söz ýasamaga gatnaşan goşulmalaryň shemasy:



Bu ekler ismin (**-lyk**: *adylsyramaklyk*, *adylsyzlyk*; **-ýet**: *adyllyet*), fiilin (**-syra**: *adylsyra-*), sıfatın (**-syz**: *adylsyz*) oluşumuna katılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken bir şey var. Türkmen dilinde *-lyk* eki fiillerden kelime oluşumunda rol aldığında doğrudan fiile bağlanmaz. O *-mak* ile biten bir mastardan sonra bir fiilden isim oluşturabilir. Türkmen dilinde *-yiş* eylem adının ekidir. Bu ek ile oluşturulan kelimeler zamanla dönüşüm yoluyla isme dönüştü. *Adil* köküne sahip kelimelerden *adylsyraýyş* dönüşüm yoluyla isme dönüşen bir isimdir. Burada bu kelimenin oluşmasında sıfır ekinin rol oynadığını biliyoruz.

3. Adil kelime oluşumu yuvasının bileşimi

Türkmen dilinde *adyl* kelime yapım yuvası, karmaşık kelime yapım yuvalarını ifade eder. O İki sıra ve dört zincirden oluşur.

İlk sıraya: *adyllyk*, *adylsumak*, *adylsyra-*, *adylsyz*, *adyllyet*, ikinci sıraya

- *adylsyraýyş*, *adylsyramaklyk* we *adylsyzlyk* ilgili olur. Bu diyagramda aşağıdaki gibi temsil edilebilir:

sözün köki	I hatar	II hatar
	<i>adyl+lyk</i>	
	<i>adylsumak</i>	<i>adylsumaklyk</i>
adyl	<i>adylsyra-</i>	<i>adylsyramaklyk</i>
		<i>adylsyraýyş</i>
	<i>adylsyz</i>	<i>adylsyzlyk</i>
	<i>adylýet</i>	

Bu yuvadaki bu kelime oluşturan zincirleri *adylsyra-*, *adylsyraýyş*, *adylsyramaklyk* ve *adylsyzlyk* gibi kelimeleri oluşturur:

I zynjyr:

<i>adyl</i>	<i>adylsumak</i>	<i>adylsumaklyk</i>
-------------	------------------	---------------------

II zynjyr:

<i>adyl</i>	<i>adylsyra-</i>	<i>adylsyramaklyk</i>
-------------	------------------	-----------------------

III zynjyr:

<i>adyl</i>	<i>adylsyra-</i>	<i>adylsyraýyş</i>
-------------	------------------	--------------------

IV zynjyr:

<i>adyl</i>	<i>adylsyz</i>	<i>adylsyzlyk</i>
-------------	----------------	-------------------

Adyl söz ýasalýş öýjüginin shemasy

kök	s.ý.g.	düýp söz	f.ý.g.	s.ý.g.	sözün formasy	konwersiýa	s.ý.g.	täze söz
	-lyk	<i>adyllyk</i>	.	.				<i>adyllyk</i>
			-ýyş		<i>adylsyraýyş</i>	<i>adylsyraýyş</i>		<i>adylsyraýyş</i>
	-syra	<i>adylsyra-</i>	-ma		<i>adylsyrama</i>			<i>adylsyra-</i>
			-mak		<i>adylsyramak</i>		-lyk	<i>adylsyramaklyk</i>
adyl			-ş		<i>adylsyraş-</i>			
	-syz	<i>adylsyz</i>						<i>adylsyz</i>
			-lyk					<i>adylsyzlyk</i>
	-sumak	<i>adylsumak</i>			<i>adylsumak</i>			<i>adylsumak</i>
	-ýet	<i>adylýet</i>						<i>adylýet</i>

Sonuç

Böylece adil kelimesi Arapça kökenli olmasına rağmen Türkmen dilinde yeni kelimelerin oluşumuna katılmıştır. Gelecekte Türkmencedeki her kelimenin böyle bir şekilde incelenmesi, Türkmencenin kelime oluşturma sözlüğünün oluşturulmasını mümkün kılacaktır. Bu nitelikteki araştırmaların diğer

Türk dilleri üzerinde de yapılması gerekmektedir. Elde edilecek sonuçlar, Türk dillerinin evrensel bir kelime oluşturma sözlüğünün oluşturulmasına yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Annanurov, A. (1961). Diliň sözlük sostawı hakkında. –Aşgabat, Türkmen- döwletokuwpedneşir.
- Ataniyazov, S. (2004). Türkmen diliniň sözköki sözlügi. – Aşgabat, “Miras”.
- Clauson, G. (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford.
- Deorfer, G. (1967). Türkische Lehwörter im tadschischen. Weibaden.
- Erdal, M. (1991). Old Turkic word formation: A functional approach to the lexicon. – Wiesbaden: Türcologica.
- Korkmaz, Z. (2015). Türkiye türkçesi grameri (şekil bilgisi). Ankara.
- Meredov, A. (1997). Magtımğulınn düşündirişli sözlügi. I jilt, Gönbed Kabus.
- Ovezov, A. (1990). Puti razvitiya slowa i slowarnogo sostawa turkmenskogo ýazıka. Aşgabat.
- Sevortyan, E.V. (1974). Etimologičeskiy slowar tyurkskih yazıkow/ Obşetyurkskiye i mežtyurkskiye osnowı na gıasnıye. Moskva.
- TDOS, (2016). Türkmen diliniň orfografik sözlügi. –Aşgabat: Türkmen döwlet neşiryat gullugı.
- TDS, (1962). Türkmen diliniň sözlügi. – A.: Türkmenistan SSR Ilımlar akademiýasınıň neşirýatı.
- TDDS, (2016). Türkmen diliniň düşündirişli sözlügi. II tomluk. – Aşgabat: Türkmen döwlet neşiryat gullugı.
- Tihonov, A. (1985). Osnovnie ponyatiya russkogo slovoobrazovaniya // Slovoobrazovatelny slovar russkogo yazıka: v 2-h tt. T.1. Moskva, s.18-52.

ABU RAYHON BERUNIYNING “OSOR AL-BOQIYA” ASARIDA DINLARNING QIYOSIY TAHLILI

Comparative Analysis of Religions in "Osor Al-Baqiya" By Abu Rayhan Beruni

Marifat Akramovna KHANDAMOVA

Associate Professor Dr., Samarkand State Institute of Foreign Languages, Samarkand/
UZBEKISTAN, marifathamdamaova73@gmail.com

Annotatsiya

Abu Rayhon Beruniyning ilmiy faoliyati, X asr oxiri XI asrning birinchi yarmiga to‘g‘ri keladi. Xuddi mana shu davrda Markaziy Osiyo xalqlarining fani va madaniyati yuksaldi va ko‘plab qomusiy olimlar yetishib chiqdi. Hozirgi zamon fanlari asosini yaratgan buyuk olimlar – Muhammad Muso ibn al-Xorazmiy, Ahmad al-Farg‘oniy, Abu Nasr al-Forobiy, Abu Rayhon al-Beruniy, Abu Ali ibn Sinolar uyg‘onish davrining eng yirik vakillari va mazkur davr hosilasi edilar.

Abu Rayhon Beruniy (948-1048) fanlarning barcha yo‘nalishlari bilan shug‘ullangan yirik qomusiy olim va hozirgi kunga qadar uning 170 dan ziyod asarlari yetib kelgan bo‘lib, “Osor al-boqiya”, “Hindiston”, “Minerologiya”, “Saydana” kabi asarlari butun Sharq va G‘arbda mashhurdir.

Beruniyning “Osor al-boqiya” asari arab tilida yozilgan bo‘lib, uning to‘liq arabcha nomi “*Al-osor al-boqiya an al-qurun al-xoliya*” deb ataladi. Yevropada “Xronologiya” nomi bilan mashhurdir. Bu kitobning birinchi o‘zbekcha nashri “Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar” deb tarjima qilingan va keyinchalik adabiyotlarda o‘rnashib qolgan. Shuningdek, arabcha atamani “Osor al-boqiya”, o‘zbekchada esa “Yodgorliklar” deyish ham mumkin. Bu asar olimning eng birinchi yirik asari bo‘lib, u muqaddima va 21 bo‘limdan iborat bo‘lib, Beruniy asarda o‘ziga ma‘lum bo‘lgan xalqlar: yunonlar, rumliklar, eroniylar, sug‘diyalar, xorazmlilar, harroniylar, qibtiylar, xristianlar, yahudiylar, islomgacha bo‘lgan arablar va musulmonlarning yil hisoblari, hayitlari va mashhur kunlarini mufassal tasvirlab beradi.

Maqolada Beruniyning diniy dunyoqarashi haqidagi olimlarning fikrlari tahlil etildi va mutafakkirning nafaqat islom diniga balki boshqa dinlarga munosabati ham organildi. Beruniyning islom dinining qaysi mazhabiga mansub ekanligi masalasi beruniyshunoslikda ko‘pgina munozaralarga sabab bo‘lgan muammolardan biridir. Ayrim G‘arb tadqiqotchilari Beruniyning asarlarini tahlil etish natijasida uni shialik tarafdori, deb hisoblagan edi.

Ma‘lumki, islom yuqori darajada fanga, astronomiyaga tayangan dindir. Shuning uchun besh vaqt farz namoz masalasi islomni astronomiya bilan uzviy bog‘lagan, chunki u namozlarning vaqtini aniqlash masalasi - astronomik masala bo‘lib, uning hal qilinishi borasida allomaning fikrlari tahlil etildi.

Kalit So‘zlar: Beruniy, din, “Osor al-boqiya”, islom, uyg‘onish, mazhab.

Abstract

The scientific activity of Abu Rayhan Beruni corresponds to the end of the 10th century and the first half of the 11th century. In the same period, the science and culture of the peoples of Central Asia rose, many scientists-encyclopedists developed. The great scientists who created the foundation of modern science - Muhammad Musa ibn al-Khwarizmi, Ahmed al-Farghani, Abu Nasr al-Farabi, Abu Rayhan al-Biruni, Abu Ali ibn Sina were the greatest representatives of the Renaissance and the works of this era.

Abu Rayhan Beruni (948-1048) was a great encyclopedic scientist who dealt with all branches of science, and more than 150 of his works have survived to this day, including Osor al-Bakiya, India, and Minerology. His works such as "Saidana" are known throughout the East and West. Beruni's work "Osor al-Bakiya" is written in

Arabic, and its full Arabic title is "Al-osor al-Bakiya an al-Kurun al-Khaliya". In Europe it is known as "Chronology". The first Uzbek edition of this book was translated as "Pamyatniki minuvshix pokoleniy " and later entered the literature. Also, the Arabic term can be called "Osor al-Bakiya", and in Uzbek it can be called "Monuments". This work is the first major work of the scientist, it consists of a prologue and 21 chapters, describes in detail the calendars, Eid al-Adha and the famous days of Copts, Christians, Jews, pre-Islamic Arabs and Muslims. The article analyzes the opinions of scientists about the religious worldview of Beruni and systematizes the attitude of the thinker not only to Islam, but also to other religions. The question of which sect of Islam Beruni belongs to is one of the problems that have caused many discussions in Beruni studies. After analyzing the works of Beruni, some Western researchers considered him a supporter of Shiism.

Islam is known to be a religion that relies heavily on science and astronomy. That is why the issue of the five-fold obligatory prayer is inextricably linked with Islam and astronomy, because this is an astronomical problem, and the views of scientists on its solution were analyzed.

Keywords: Beruni, religion, Asor al-Bakiya, Islam, awakening, sect.

Kirish

Abu Rayhon Beruniy davri – bu X asrning oxirgi choragidagi va XI asrning birinchi yarmi bo‘lib, bu asrlarda, ulardan avvalgi IX asr bilan birgalikda, islom mamlakatlarida, ayniqsa uning Yaqin Sharq, Movarounnahr va Xuroson qismlarida ilm-fan, falsafa, adabiyot, madaniyat va ishlab chiqarish gurkirab rivojlandi.

Markaziy Osiyoda jumladan, Xorazmda tabiiy-ilmiy tafakkur, bu yerdagi ijtimoiy hayotning in‘ikosi sifatida, qadim zamonlardan beri rivojlanib keladi. Islom dini esa Movarounnahr va Xorazm xalqlari hayotining barcha jabhalariga kirib bordi. Islom dini va arab tilidan foydalanish esa Movarounnahr va Xorazm xalqlari hayotining va ilm-fanining xalqaro ahamiyat kasb etishiga olib keldi.

Abu Rayhon Beruniy haqida so‘z ketganda, o‘sha davr ijtimoiy-siyosiy hayotga ta‘sir ko‘rsatgan mazhablar va g‘oyaviy-falsafiy oqimlar haqida ham to‘xtalib o‘tishni lozim deb o‘laymiz. Asosiy to‘rt sunniylik mazhabidan tashqari VIII asr boshlaridayoq islom qa‘rida o‘z davri uchun yangi bo‘lgan mu‘taziliya g‘oyaviy-falsafiy oqimi paydo bo‘ldi. Bu oqimning asoschilaridan biri Vasil ibn Atta (699-748) yangi oqim avvalgi to‘rt mazhabdan og‘ishini (i‘tazala – og‘moq, shundan mu‘taziliya) tan olib, uni shunday atagan edi. Tez orada mu‘taziliya ilk Abbosiy xalifalar davrida xalifalikning markazi Bag‘dodda va uning shimoliy va sharqiy yerlarida katta g‘oyaviy kuchga aylandi. Mu‘taziliya ta‘limoti bilan shug‘ullangan yirik mutaxassis G.Shteyner bunday yozgan edi: “mu‘taziliya sunniylikning ichiga singib, u islomni yangi g‘oyaviy elementlar bilan sug‘organligi uchun katta tarixiy qiziqish uyg‘otadi” (Steiner, 1865: 5) .

Mu‘taziliyaning islom madaniyatiga aosiy xizmati shu bo‘ldiki, u inson ongining erkinligini e‘lon qildi. Ularning aytishicha, inson mustaqil harakatga qodir, uning egasi – yaxshilarning ham, yomonlarning ham, inson narigi dunyoda o‘z qilmishiga ko‘ra mukofot yo jazo oladi, deganlar .

Mu‘tazaliya ta‘limoti Abbosiy xalifa al-Ma‘mun (813-833) tomonidan eng mukammal ishlangan ilohiy ta‘limot sifatida tan olindi va u davlat diniy ta‘limoti bo‘lib qoldi. Xalifaning bu istilohi islom madaniyati uchun katta ijobiy rol o‘ynadi. Bag‘doddagi “Baytu-l-hikma”, ya‘ni al-Ma‘mun akademiyasida tarjimonlik faoliyatiga keng yo‘l ochildi. Xalifa al-Ma‘mun davrida va undan keyinroq ham, to xalifa al-Mutavakkil (vafoti 861 yil) davrigacha Bag‘dod akademiyasida yunonchadan ko‘plab kitoblar arab tiliga tarjima qilindi. Qadimgi yunon mutafakkirlari Sokrat, Platon, Aristotel va boshqalarning nomlari asosan ana shu davrda islom dunyosida keng tarqaldi. Yana G.Shteynerning so‘zi bilan aytganda: “Mu‘taziliya harakatining boshlang‘ich g‘oyalari hech qanday tashqi

aralashuvlarsiz, islomning o'zidan kelib chiqdi. Biroq keyinchalik, yunon falsafasi bu ta'limotning keyingi rivojlanishiga katta ta'sir ko'rsatdi". Ammo xalifa al-Mutavakkil davriga kelib mu'taziliya bid'at deb qarala boshladi. Shunday bo'lsada, mu'taziliya harakati Bag'dod va boshqa yirik shaharlar, jumladan Buxoroda yo'lga qo'yilgan tarjimonlik faoliyati Movarounnahr, Xuroson va boshqa musulmon hududlarida ilmiy, falsafiy qarashlarning rivojlanishiga keng yo'l ochib berdi.

Movarounnahr va Xurosonda uzoq vaqt to'rtala mazhab o'zaro "tinch-totuvlikda" yashab keldi. Faqat X asrning birinchi yarmida Samarqandda Abu Mansur al-Moturidiy (vaf. 944) zuhur qilib, o'zining "Kitob at-tavhid" va "Kitob at-ta'vilot" (Ziyodov, 2003:4) asarlari e'lon qilingandan keyingina Markaziy Osiyoda islomning "ash'ariya" kalom ilohiyoti, "xanbaliya", "shofe'iya" mazhablari asta-sekin so'na borib, birgina "hanafiya" mazhabi saqlanib qoldi. Shunday bo'lsa-da, madaniy hayotda bu o'zgarishlar aniq sezilmadi va uning rivojlanishiga sezilarli ta'sir ko'rsatmadi. Bunga yorqin misol, Beruniyning o'zidir. U sunnalikning "hanbaliya" mazhabiga mansub bo'lishiga qaramay, olim bu xususda asarlarining birortasida jiddiy to'xtalmagan, lekin uning ijodi gullab yashagan.

1. Osor al-boqiya asarining yozilishi xususida

Beruniy 995 yildan to 997 yil boshlarigacha hozirgi Tehron yaqinidagi Ray shahrida yashagan. So'ngra Kaspiy dengizining janubi sharqidagi Gurgon shahrida muhojirlikda yashaydi. Olim bu yerda ancha og'ir hayot kechirganligi haqida "Osor al-boqiya" asarida keltirilgan parchadan ham bilish mumkin. U Ray shahrida bir kishi bilan astronomiyaga doir masalada bahslashgani haqida hikoya qilib, u kishi ilmida Beruniydan ancha past tursa ham, o'zini olimdan yuqori tutgani, hatto uni haqorat qilishdan toymaganini so'zlaydi. "Vaholanki, – deydi, mutafakkir – oramizda faqat boylik ortiqchaligi bo'lmaganda va maqtovlarni yomonliklarga, faxrlarni ayblarga aylantiruvchi kambag'allik bor edi, xolos. Chunki men u vaqtda hamma tomondan qiyinchilikka uchrab, juda tushkun ahvolda edim" (Biruni, 1963: 212) deydi.

Beruniy 998 yili Kaspiyning janubi-sharqidagi Gurgon shahriga Qobus ibn Vashmgir Ziyoriy (976-1012) taklifi bilan uning saroyiga boradi va u yosh olimni o'z himoyasiga oladi. O'sha davrda Qobus "Shams al-Maoliy" ya'ni "Oliy martabalar quyoshi" nomi bilan mashhur bo'lgan. Avvaliga Qobus olimning ilmiy ishlariga hayrixohlik bildiradi va unga moddiy jihatdan yordam qo'rsatadi. Beruniy amirning bu xislatlari evaziga o'zining eng yirik asarlaridan biri - "Osor al-boqiya" ni unga bag'ishlaydi. Olim asarini 1000 yili boshlab, 1003 yilda yozib tugatgan.

Beruniy asarning kirish qismida amir haqida quyidagi iliq fikrlarini bildiradi. "U ulug' xojamiz janobi amir, Xudo yordamiga muyassar, ne' matlar egasi Shams ul-Maoliyni" xalqqa adolatli, Allohning dini va haqqiga yordamchi, musulmonlar haramlarini qo'riqlovchi, ular mulklarini talon-tarojlardan asrovchi yo'lboshchi qilib, bandalarini o'zidan minnador etdi va Shams ul-Maoliyga ham yaxshi xulq berib, uni mamnun etdi" (Beruniy, 2022: 38) deydi.

Beruniy ushbu asarni yozilish sabablari haqida shunday deydi: "Adiblardan biri mendan turli xalqlar haqidagi tarixlar, ularning boshlanishlari va shahobchalari, ya'ni oylar va yillari ustida u tarix egalarining ixtiloflar va bu ixtilof sabablari, mashhur bayramlar, har xil vaqtlar va yumushlar uchun belgilangan kunlar, millatlarning ba'zi zisi amal qilib, ba'zi zisi amal qilmaydigan boshqa marosimlar haqida so'radi va meni imkon boricha ularni juda ravshan bayon etib, o'quvchi fahmlaydigan, turli kitoblarni axtarish va u kitob egalarini surishtirishga ehtiyoj qolmaydigan bir asar yozishga da'vat etdi" (Beruniy, 2022:39).

Beruniy yana fikrini davom ettirib, "xojamiz amir Shams ul-Maoliyning oliy davlatidan quvvat olib, butun kuchimizni yig'ib, bor imkoniyatni ishga solib, goh eshitish, goh ko'rish va qiyos qilish orqali, bilimimiz yetganicha, yuqoridagilar haqida bayon etishga bel bog'ladim. Keyin muborak xizmat

libosini kiyganligim ham o'sha oliy taxt egasi uchun isbot etib berishga, shu bilan Shams ul-Maoliyga yangidan xizmat etib, shonu sharafi asrlar va uzoq zamonlar osha kelgusi avlodga mendan meros bo'ladigan faxr liboslarini kiyishga, shu asarni yozishga meni jur' atlantirdi" (Beruniy, 2022: 39) deb, amirning ishonchini oqlashga harakat qilajagini aytadi. Bundan ko'rinadiki, ushbu asar bevosita amir Qobus ibn Vashimgirning bevosita homiyligida yozilganligi ayon bo'ladi. Shuni ham aytish lozimki, Beruniyning Gurgonda bo'lgan yillari davomida 15 asarini shu yerda yozadi.

Beruniyning ushbu asarni yozishidan maqsadi nima edi, degan haqli savol tug'iladi. Biz buni uning quyidagi fikrlaridan bilishimiz mumkin buladi. U – qadimgi xalqlar haqidagi rivoyatlar, o'tmish avlodlar to'g'risidagi xabarlarni bilish bo'lsa, u xabarlarni aqliy narsalardan dalil keltirish, kuzatilgan narsalarga qiyos qilish yo'li bilan bilib bo'lmaydi deydi. Bu faqat "kitob ahllari" va turli din arboblari, shu e' tiqodlarga amal qiluvchi turli maslak va ishonch egalari ergashish, ularning tushunchalarini hamisha asos tutish orqali aniqlanadi. Bu yo'l mashaqqatli yo'l ekanligini ham aytib, bu yetib kelgan xabarlar va rivoyatlarga kirib qolgan yolg'onlardan tozalash kerak degan fikrlarni keltiradi.

2. "Osor al-boqiya" asarining o'rganilishi xususida

Ushbu asarda qadimgi xalqlarning, xususan qadimgi sug'udlar, xorazmlilar va undan tashqari musulmonlar, xristianlar va yahudiylarning bayramlari, urf-odatlar, turli qadimgi mamlakatlarda hukm surgan podshohlar, imperatorlar sulolalari haqida qimmatbaho materiallar keltirilgan. Bu materiallar shu qadar qimmatliki, ular faqat Beruniyning shu asaridagina mavjud, chunki bu asarga biror jihati bilan o'xshagan boshqa asar yo'qdir.

Maqolamizga asos qilib olingan "Osor al-boqiya" asari arab tilida yozilgan bo'lib, uning to'liq arabcha nomi "*Al-osor al-boqiya an al-qurun al-xoliya*" deb ataladi. Yevropada "Xronologiya" nomi bilan mashhurdir. Bu kitobning birinchi o'zbekcha nashri "Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar" (Beruniy, 1968) deb tarjima qilingan va keyinchalik adabiyotlarda o'rnashib qolgan. Shuningdek, arabcha atamani "Osor al-boqiya", o'zbekchada esa "Yodgorliklar" deyish ham mumkin. Ushbu asarning ko'pgina qo'lyozmalari bizgacha yetib kelgan bo'lib, ularning ayrimlariga to'xtalib o'tamiz.

Bu asarni birinchi marta Yevropa sharqshunolariga tanishtirgan yirik nemis sharqshunos olimi Eduard Zaxau (1845-1930) hisoblanadi. U 1876-1878 yillarda Leypsigda "Osor al-boqiya" asarining arabcha nusxasini ilk bor nashr ettirdi (Sachau, 1878). Zaxau ushbu asarni nashrga tayyorlashda o'sha vaqtda mavjud bo'lgan to'rtta qo'lyozmadan foydalangan.

1879 yili Zaxau "Osor al-boqiya"ning ingliz tilidagi tarjimasini hamda Beruniyning tarjimai holi va izohlar ilova qilgan holda nashrdan chiqardi (Sachau, 1879). 1943 yili Tehronda "Osor al-boqiya"ning fors tilidagi tarjimasini Akbar Sirishti Sayrafiy tomonidan nashr etildi (Beruniy, 1968: 13). Ushbu tarjima Zaxauning arabcha tarjimasini asosida amalga oshirilgan edi. Bu nashrning fotonusxasi O'zFA Sharqshunoslik institutida, inv №69 raqami bilan saqlanmoqda.

E.Zaxau nashridagi matnidagi kamchiliklarni bartaraf qilish uchun boshqa bir nusxa lozim edi. Shunday nusxa 1912 yili Peterburg Fanlar Akademiyasining Osiyo Muzeidan (hozirgi Rossiya Fanlar Akademiyasi Sharqshunoslik institutining Sank-Peterburg bo'limi) topildi. Bu qo'lyozma Sankt-Peterburgga Tehrondagi rus diplomatiyasining vakili L.Bogdanov tomonidan yuborilgan edi. L.Bogdanov qo'lyozmasi D-58 raqamida hamda ushbu qo'lyozmaning mikrofilmi №35 raqami ostida, O'zRFA Sharqshunoslik institutida saqlanmoqda. Ammo qo'lyozmadagi ayrim boblar to'liq emas.

Istanbul qo'lyozmasiga ilk bor nemis arabshunoslari – gamburglik Karl Garbers (Garbers, 1952: 45-68) va gallelik Iogan Fyukk (Fuck, 1952: 69-98) murojaat qiladi. Bu ikkala nashrning mikrofilmi Sharqshunoslik institutida № 342 (I-II) raqami bilan saqlanadi.

“Osor al-boqiya”ni 1957 yilda marhum arabshunos olim M.A.Salye birinchi marta rus tiliga tarjima qildi (Beruniy, 1957: 516). Olim ushbu nashrni amalga oshirishda ingliz nusxadan, Leningrad va Istanbul qo'lyozmalaridan foydalangan. Istanbul qo'lyozmasi, Istanbul Ommaviy kutubxonasida № 4667 raqami ostida saqlanishi aniqlangan. Rossiyada bu qimmatbaho asar bilan o'z vaqtida akademik I.Yu.Krachkovskiy qiziqqan edi. U o'zining “Arab qo'lyozmalari ustida” nomli mashhur asarida 1910 yillarda Petrograd Osiyo muzeyida sotib olingan XIII asrga oid qo'lyozma bilan qiziqqan, bundan Zaxau nusxasini to'ldiradigan o'rinlarini ko'chirib olgani va ularni nashrga tayyorlashni mo'ljal qilib qo'rganligi eslatib o'tadi (Krachkovskiy, 1955: 63). Lekin buni amalga oshirish I.Yu.Krachkovskiyga muyassar bo'lmadi. U o'zining “al-Beruniy va Sharqning XI asrdagi geografllari” nomli asarida “Yodgorliklarga” juda yuksak baho beradi va bu kitob haqida qimmatli fikrlarni aytib o'tadi (Krachkovskiy, 1955: 244).

O'zbek beruniyshunos olimlari tomonidan ham “Osor al-boqiya” asari o'rganilgan bo'lib, professor A.Ahmedov tomonidan ushbu asar rus (Beruni, 2015: 664) va o'zbek tillarida to'ldirishlar, izohlar va sharhlar bilan nashr etildi (Beruniy, 2022: 648).

Yuqorida keltirilganidek, bu asar olimning eng birinchi yirik asari bo'lib, u muqaddima va 21 bo'limdan iborat bo'lib, Beruniy asarda o'ziga ma'lum bo'lgan xalqlar: yunonlar, rumliklar, eroniylar, sug'diylar, xorazmliklar, harroniylar, qibtiylar, xristianlar, yahudiylar, islomgacha bo'lgan arablar va musulmonlarning yil hisoblari, hayitlari va mashhur kunlarini mufassal tasvirlab beradi. Beruniy islom mutafakkirlari ichida birinchi marta yahudiylar kalendari haqida tizimli ma'lumot beradi.

Shuni ham aytish kerakki, beruniyshunoslikda allomaning ijodi bilan shug'ullangan olimlar Beruniyning e'tiqodi masalasida ham ko'pgina qarashlarni ilgari surganlar. Ularning ayrimlari haqida to'xtalib o'tamiz.

3. Beruniyning mazhabi masalasi

Beruniyning islom dinining qaysi mazhabiga mansub ekanligi masalasi beruniyshunoslikda ko'pgina munozaralarga sabab bo'lgan muammolardan biridir. E.Zaxau Beruniyning asarlarini tahlil etish natijasida u shialik tarafdori, deb hisoblagan.

Aslida olim islom dini mazhablariga ancha e'tibor bilan qaraydi. Ba'zilar Beruniy shia mazhabidagi Qobus ibn Vashimgir saroyida yashagan davrlarda shialarga yon bosgan, deb o'ylaydi. Lekin aslo unday emas. Qobus aslida Somoniylarning tobe'i bo'lib, buxoroliklar kabi u ham sunna mazhabida bo'lgan. Beruniy esa uning saroyida 1000-1003 yillar davomida bo'lib, undan hech shialik tazyiqini sezmagani va aksincha, uni o'ziga juda yaqin tutgan va doim majlislariga taklif qilgan. Beruniy uning saroyida xizmat qilib, “Osor al-boqiya” asarini unga bag'ishlagan. Ajablanarlisi shuki, Beruniy Qobusning saroyida turib shialarga nisbatan o'z asarida bir necha marta zaharxanda va mazaxlar aytadi. Masalan, asarning 93-betida “shia nodonlari” (Beruni, 2015: 93), degan iborani ishlatadi. Asarning 341-betida esa shialar ustidan zaharxanda qilib, kuladi. Yana asarning 229-betida shialardan Ahmad ibn Muhammad ibn Shihobni “turli jinoyatlar qilish yo'llarini izlovchi va shialikka da'vat etuvchilarning kattalaridan biri”, deb qoralaydi (Beruni, 2015: 229). Bu esa ortodoks sunna mazhabidagi Beruniyning shialar bilan g'oyaviy kurashi edi. Keyinchalik tadqiqotchi M.Mayerxof ham allomaning “Saydana” asarini tahlil qilar ekan, u islomning sunniylik tarafdori ekanligini e'tirof etgan edi. M.Mayerxofning bu aytganlariga qo'shilmaslikning hych iloji yo'q. Haqiqatdan ham olim ortodoks sunniy mazhabiga mansub bo'lib, u bu e'tiqodga prinsipial rioya qiladi. Uning birgina “Osor al-boqiya”ning o'zida shi'alik haqida aytgan bir-necha tanqidiy fikrlari buning yorqin dalilidir.

Shu vaqtning o'zida Beruniy boshqa dinlarga shu asarida ancha tolerantlik bilan qaraydi. Lekin doimo u o'quvchini Allohga havola qiladi va haqiqiy ilmiylikni u Qur'on oyatlari dalili bilan isbotlamoqchi bo'ladi. Buni biz mazkur kitobning boshidan oxirigacha guvohi bo'lamiz.

Olimning dinlarga munosabati ayniqsa, uning "Osor al-boqiya" asarida yorqin akslangan, chunki bu asarida u o'ziga ma'lum bo'lgan barcha dinlarga munosabatini bildiradi.

4. Abu Rayhon Beruniyning dinlarga munosabati

Sharqda turli diniy e'tiqodlar zamini birligi to'g'risidagi qarashlar olimlarning e'tiboridan chetda qolmagan. Ularning din genezisiga oid ba'zi asarlari bizgacha yetib kelgan. Jumladan, IX asrda yashagan Yoqubiy o'zining asarida nasroniylarning muqaddas kitobi mazmunini obyektiv tarzda bayon qilgan. XI asr oxirlarida G'aznaviylar saroyida fors tilida "Dinlar haqida kitob", XII asr ilohiyotchi Ibn Arabiyning "Fusus al-Hikam" asarida turli davrlarda payg'ambarlar orqali nozil etilgan dinlarning maqsad va mohiyati to'g'rida so'z boradi (Nizomimuddinov, 2010: 70). Shuningdek, Muhammad ibn Abd ul-Karim ash-Shahrastoniyning (Shaxrastani, 1984) "Kitab al-milal va-n-nihal" ("Dinlar va mazhablar haqida kitob") asarini, Abu Hamid al-G'azzoliyning (Gazali, 1980). "Ihyo ulum ad-din" ("Din haqidagi ilmlarning qayta tirilishi" asarini ham keltirish mumkin.

Abu Rayhon Beruniyning asarlarida dinlar qiyosiy tahlil qilingan bo'lib, ayniqsa, allomaning "Osor al-boqiya", asarida bu mavzuga juda keng to'xtalib o'tilgan. Ahmad Zaki Validiy Beruniyning "Osor al-boqiya" asarini Islom dunyosidagi qiyosiy dinshunoslikka oid eng sara asarlar qatoriga kiritgan edi. (Togan, 1940, 142).

Beruniyning fikricha inson dunyoqarashiga kishining qabila-urug'chilikdan kelib chiqishi, millati va irqiga nisbatan befarqlik xosdir; u ahamiyat beradigan asosiy narsa – kishining qaysi dinga mansubligidir. U hindlarni faqat hinduizm diniga e'tiqod qiluvchilar, deb qaragan. Shuningdek, yunonlar, moniylar, zardushtiylar (mug'lar), nasroniylar, yahudiylar unda bir tartibga xos tushunchalar bo'lib gavdalanadi, ya'ni aniq bir din, madaniyatning vakillari, qandaydir ummat bo'lib gavdalanadilar. Din deb, u o'sha davrning qarashlariga mos ravishda qandaydir nihoyatda katta umumiylikni – ma'naviy hayotning butun majmuasini va hatto inson amaliy faoliyatining ko'p taraflarini tushungan. Beruniyda dinlarning teng huquqligi, odatlar va axloqiy qarashlardagi umumiylikka intilish seziladi. Shu munosabat bilan u dinni ikki shaklda tushunish ta'limotini keltiradi: birinchisi, juda yuqori – ma'rifiylik, ikkinchisi, ancha tuban – johillik ekanligini ta'kidlaydi.

U o'zini insoniyatning yuqori tabaqadagilarga – dinni aql idrok orqali falsafiy tushunish kerakligini, faqat urf-odat jihatidan va ko'r-ko'rona qabul qilish kerak emas deydi. Mutafakkirda boshqa diniy ta'limotlarga nisbatan bag'rikenglik va obyektivlik xususiyatlari, oddiy, qo'pol va sodda hissiy diniy tasavvurlarni, xurofotlarni yoqtirmaslik, islomga nisbatan ancha yumshoqlik munosabatlari kelib chiqqanligi ko'rinadi.

Beruniyning din haqidagi g'oyalari ko'pgina tadqiqotchilarni, jumladan xorijiy olimlarni ham qiziqtirib kelgan. Birinchi bo'lib nemis olimi E.Zaxau (Sharipov, 1972: 145). Beruniyning diniy dunyoqarashi haqidagi muammoni ko'tarib chiqdi. U Beruniyning asarlari asosida mutafakkirning nafaqat islom diniga balki boshqa dinlarga munosabatini o'rgangan bo'lsa, pokistonlik olim S.H.Boroniy esa Beruniy uchun "islom va ilm birgina narsaning o'zi edi" (Beruniy, 1982: 41), degan fikrlarni ilgari surgan edi. U fikrini davom ettirib, Beruniy va Ibn Sinoning qarashlarini taqqoslab, u "ikkisi ham islomga chin dildan ishongan va ikkalasi ham o'z dinlariga xizmat qilish uchun harakat qilishgan" (Usmanov, 1973: 40) degan. Nemis sharqshunosi A.Shprenger Beruniy dahosini anglab yeta olmay, unga adolatsiz baho berib, uni "munajjim, mistik" (Sprenger, 1889: 43), deb nohaq atagan bo'lsa, eronlik olim S.X.Nasrning islomning kosmologik ta'limotiga bag'ishlangan asarida Beruniy jonkuyar dindor sifatida gavdalanirilgan (Nasr, 1993: 116). Ushbu fikrlar Beruniyning

dunyoqarashiga bir tomonlama baho berganligidan dalolat beradi. Shprenger olimni mistik deb kamsitgan bo'lsa, Nasr uni faqat dinshunos qilib qo'ygan.

E.Zaxau, allomaning dunyoqarashini o'rganar ekan, Beruniy "musulmon qalbi uchun eng muhim bo'lgan masalalarni, chunonchi, iroda erkinligi va taqdir, kelajakdagi mukofot va jazo, yaratilish haqidagi, Xudoning abadiyligi va boshqalarni ko'rib chiqqan" (Sachau, 1879: 28), yana u o'z fikrini davom ettirib, "Beruniy o'zining dinga va falsafaga oid fikrlarida mustaqil edi va uning asarlarida diniylik kam seziladi" (Sachau, 1879: 28), deb ta'kidlaydi. Lekin, Beruniy o'z tadqiqotlarida islom diniga katta urg'u beradi. Chunonchi, u yahudiylilik dini (iudaizm)ni va xristianlikni olam yaratilishi masalasini va shuningdek Odam alayhissalomning qachon yaratilganligi haqidagi misollarda solishtirib, bu dinlardagi chalkashliklar aniq ko'rinishini "Tavrot"da ham, "Injil"larda ham borligini ko'rsatadi (Beruni, 2015: 80).

5.Osor al-boqiya asarida dinlar tahlili

Asarning keyingi sahifalarida Beruniy uning davridagi va islomdan ham avvalgi uch din – zardushtiylik, yahudiylilik va xristianlik dinlarining insoniyat ibtidosiga va To'fon voqyeasiga munosabatlari orqali solishtirib, zardushtiylik bu voqyealarni mazmunli talqin qilib berolmagani, yahudiyalarda "Tavrot"ning nusxalari orasida tafovutlarning ko'pligini ta'kidlab, xristianlar injillariga kelganda, "na Injillar va na payg'ambarlar kitoblari orasida bironta ham ishonchlisi yo'q" (Beruni, 1968: 53), degan qat'iy xulosaga keladi. So'ngra olim tarixdagi eng muhim eralarning hammasi ham qandaydir e'tiqod asosida yuzaga kelib, ular qanchalik haqiqatga yaqin ekanligi haqida mulohaza yuritadi. U Odam erasi, To'fon erasi ularda astronomiya bilan bog'liqlikning bo'lmagani va ular haqidagi xabarlar ko'proq rivoyat va afsonalar bilan bog'langan ixtilofli xabarlardan iborat bo'lgani uchun ularni qabul qilmaydi.

Beruniy qadimgi eralardan Iskandar erasi deb ma'lum bo'lgan erani qabul qilishni unga astronom Iskandariyalik Teon (vafoti 395 y.) o'z ziji "Qanun"ni asoslagani uchun qabul qilsa, bo'ladi deb uqtiradi. Aslida bu era Makedoniyalik Iskandarga bog'liq bo'lmay, miloddan avvalgi 312 yilning 1 oktyabrida taxtga o'tirgan Aleksandr III Diadox nomi bilan atalgan eradir. Olim inonsa bo'ladigan bir necha eralarni eslatganidan so'ng, nihoyat, navbat hijrat erasiga keladi.

Islom davrida bu erani qabul qilishga ehtiyoj birinchi marta xalifa Umar ibn al-Xattob (634-644) davrida ehtiyoj tug'iladi. O'shanda xalifa va sahobalar payg'ambar hayoti davridagi muhim voqyealar haqida ancha mubohasalardan keyin barchaga aniq ma'lum bo'lgan, payg'ambarning Makkadan Madinaga ko'chish sanasi – hijrat haqida to'xtalishga rozi bo'ladilar. Bu voqyea, ya'ni hijrat erasining boshlanishi 622 yilning 16 iyulida juma kuni ro'y bergan edi. Ana shu sana hijriy era boshi hisoblangan.

Beruniy islom davrida xalifalikda muomalada bo'lgan yana bir era – xalifa al-Mu'tazid Billoh (892-902) erasi bo'lib, uning boshi 894 yilning Navro'zi, ya'ni 21-marti hisoblangan. Lekin u tez vaqtda muomaladan chiqib ketgan (Beruni, 1968: 61).

Nihoyat asarning oxirida Beruniy o'zining vatani Xorazmda xorazmshoh Afrig' erasining qo'llanilgani va islom davrida u hijriy era bilan almashilganligi haqida eslatadi (Beruni, 1968: 65).

Shunisi diqqatga sazovarki, Beruniy ushbu bobda milodiy era haqida to'xtalmaydi. Buning asosiy sababi, bizning fikrimizcha, Beruniy davriga kelib, sharqdagi ilk xristianlik hududlarida endi islom to'la g'alaba qilganligi bo'lib, g'arbiy hududlar olimdan ancha uzoq bo'lganligi va u yerlardagi voqyealar haqidagi xabarlar unga yetib kelmaganligidadir.

6. Beruniy yahudiylik va nasroniylik, moniylik dinlari haqida

Biruniyning boshqa dinlarga jiddiy qiziqishi va bundan tashqari, juda ob'ektiv baholay olish qobiliyati unga e'tiqod hodisasini ilmiy jihatdan tadqiq qilish va turli dinlar o'rtasida taqqoslash imkoniyatini berdi. U to'g'ridan-to'g'ri dinlar tarixini yozmagan bo'lsa-da, bu boradagi tadqiqotlar uchun asosli uslubiy tamoyillar va misollar keltirgan. Turli din va madaniyatlarni qiyosiy o'rganish uchun zarur bo'lgan tillarni o'rgangan Biruniy bu borada o'z davrining eng buyuk siyomosidir

“Osor al-boqiya” asarining XIV bobi yahudiylar nishonlaydigan bayramlarga bag ‘ishlangan bo‘lib, Beruniy yahudiylarning tili, dini va urf-odatlari bilan yaxshi tanish bo‘lgan. Beruniy Falastinda bo‘lmagani va VIII-X asrlarda Xorazmning hududlari Kaspiy dengizining sharqiy va shimoliy sohillarini ham o‘z ichiga olib, Shimoliy Kavkazda joylashgan Xazariya bilan chegaradosh bo‘lganini e’ tiborga olsak, Beruniy yahudiylik haqidagi ma’ lumotlarni o‘sha Xazariyadan olgan bo‘lishi mumkin, chunki Xazariyada yahudiylik dini davlat dini edi. Shuni aytish lozimki, buyuk olimning yahudiylar dini va urf-odatlariga bunday katta ahamiyat berishidan Xorazmning o‘zida ham, masalan, Xazariya bilan chegaradosh qismlari, Kaspiy dengizining chap sohillarida ham yahudiylik bo‘lgan, degan fikr keladi. Maqolamizning bu bo‘limida yahudiylarda shanba kuni nima uchun muqaddas ekanligi Beruniyning keltirgan misollar orqali tahlil etdik.

Beruniyning yahudiylik dini haqidagi xabarlarini muqaddas kitoblarni uning o‘zi bevosita o‘qigani va bu din vakillari bilan suhbatlashganiga asoslangan (Sachau, 1878: 276). Shuningdek, shanba kunini bayram qilish yahudiylik dinining boshqa dinlardan farq qiladigan tarafi ekanligi aytiladi.

Quyidagi sabablarni keltiradi: “Yahudiylar negadir birinchi Tishriy (haftaning) birinchi, to‘rtinchi va oltinchi kunida; “Kippur” birinchi, uchinchi va oltinchi kunida; “Purim”, ya’ ni Homon-Sur ikkinchi, to‘rtinchi va yettinchi kunida; pasxa ikkinchi, to‘rtinchi va oltinchi kunida; “Ansara” uchinchi, beshinchi va yettinchi kunida bo‘lishini ma’ qul ko‘rganlar. Chunki ular ish kuni shanbaga to‘g ‘ri kelmasligini mo‘ljil qilganlar. Agar shunday bo‘lsa, uni (tuzatishdan) ojiz qoladilar. Ularga shanba kuni halol emas. Alloh taolo Tavrotning ikkinchi sifrida: “Shanba kuni kim ishlasa, o‘ldirilsin!” – degan (Beruniy, 2022: 333).

Beruniy buning sababini Tavrotning to‘rtinchi sifridagi quyidagi hikoyani keltiradi: “Banu Isroildan shanba kuni sahroda o‘tin terib yurgan bir kishi uchratilgan. Uni Muso va Horun huzuriga olib kelib, qamab qo‘yganlar. Lekin Alloh taolo Musoga: “Uni o‘ldiring!” – degan. Shunda u kishi o‘lgunicha toshbo‘ron qilingan. Shanba kuni bilan hech qanday ish qilinmaydigan boshqa kunning ketma-ket kelishi ham yahudiylar uchun halol emas” (Beruniy, 2022: 333).

Beruniy yana ulardagi bayramlar haqida ham to‘xtalib, Abu Iso al-Varroqning “Maqolalar kitobi”ga haqola qilib, mag ‘ribliklar deb ataladigan yahudiylar haqida hikoya qilishicha, ular: “Bayramlarning yaxshi o‘tishi uchun Oyning chorshanba kechasidan, ya’ ni Quyosh botishi, seshanba kunduzidan keyin keluvchi kechasidan, ya’ ni Quyosh botishi, seshanba kunduzidan keyin keluvchi kechada to‘lib chiqishi va bu holat Banu Isroil zaminida bo‘lishi shart. Ana shu yil boshi bo‘lib, kunlar va oylar shundan hisoblanadi hamda bayramlar uning tevaragida aylanadi. Chunki Alloh taolo ikki eng yorug ‘ (Quyosh va Oy)ni chorshanba kuni yaratgan”, - deyilar. Go‘yo bu yahudiylar pasxaning chorshanba kundan boshqasida bo‘lishini ma’ qul ko‘rmaydilar va uning shart va sunnatlarini Banu Isroil zaminidan boshqa joyda turgan kishilarga lozim deb bilmaydilar. Bu ko‘pchilik yahudiylar fikriga xilof va Tavrot so‘ziga ziddir – deydi, Beruniy.

Yahudiylardagi ananiya guruhiga kelsak, ular oylarning boshlarini yangi Oyni ko‘z bilan ko‘rishdan olib, ibbur (kabisa oyi)ni “oldindan bilish” usuli orqali hisoblab chiqadilar. Shanba kunlari kelgan bayramlarni undan keyin keluvchi yakshanbaga qoldiradilar va bu keyingi qoldirishni “dahiy” deb

ataydilar. Shanba kuni ananiylar hech qanday ish qilmaydilar. Hatto shanba kuni yangi tug ‘ilgan bolalarni ham xatna qilmaydilar (Beruniy, 2022: 334).

Shanba kuni ish qilish mumkin emasligi taajjublanarli hodisalarga bog ‘liqdir deydi Beruniy. Avvalo, bunga isbot sifatida Alloh taolo Qur’ oni karimda bayon qilingan “...shanbalik kunlarida baliqlari ochiq kelib, shanbalik qilmagan kunlari kelmagani haqida so‘ra...” deb Qur’ oni karimga murojaat etadi (Qur’ on, A’ rof surasi: 163 oyat).

Beruniy o‘z ilmiy mulohazalarini davom ettirib, buni tabiat qonunlari bilan bog ‘laydi va manbalardan misollar keltiradi. Al-Jayhoni “Yo‘llar va mamlakatlar haqida kitob”ida hikoya qilishicha: “Tabariya shahrining sharqida Balinas shahri bor. Urdun daryosi undan boshlanadi. Bu daryoda tegirmonlar bo‘lib, ularda suv pasayganligi sababli shanba tugagunicha un yanchilmaydi. Biz tabiiy fanlardan bu hodisaga biron asos topolmadik, chunki bu hafta kunlariga bog ‘liqdir. Ammo yillarga aloqador bo‘lgan hodisalar – Quyosh va uning nurlarining ta’ siri bilan bog ‘lanadi, oylar bilan bog ‘liq narsalarga esa Oy jismi va uning nuri ta’ sir qiladi. Chunonchi, yunonlar yurtida yilning ma’ lum bir kunida qurbonliklarni pishiruvchi qurbongoh (altar) va shu kabilar bunga misol bo‘ladi. Bu altarda Quyosh nuri to‘planib, uning biror joyidan aks etishi natijasidir” (Beruniy, 2022: 335). Bundan xulosa qilish mumkinki, Beruniy yahudiylarda birgina shanba kuni masalasini ham diniy kitoblardan hamda o‘zining ilmiy kuatishlari orqali tushuntirishga harakat qiladi.

Yahudiylarning bir nikoh odati, kometalar haqidagi fikrlari eslatiladi. Yana uning ta’kidlashicha, Falastin atrofidaqilar avvallari butparast bo‘lganlar va yahudiylar Baal va Ashtart sanamlariga ibodat qilib, xudoga qarshi isyon ko‘targanlarini eslatadi.

Beruniy kitoblar orqali va shaxsiy tajribasi bilan nasroniylik bilan, ayniqsa uning uchta sharqiy yo‘nalishi – melikiy, ya‘qubiy va nestoriylik – bilan juda yaxshi tanish edi. “Osor al-boqiya” va boshqa asarlarida u nasroniy mualliflar va ularning kitoblarini, hatto o‘zi bilan do‘stlik munosabatlarida bo‘lgan nasroniy olimlarni eslaydi. Shuningdek, “Injil”dan iqtiboslar keltiradi. Uchlikni u nasroniylikning asosiy belgilovchi xususiyati deb biladi, bu ta‘limotni u hindlarning boshlang‘ich sabab Brahma haqidagi ta‘limoti bilan tenglashtiradi. Ya‘ni nasroniylardagi Ota, O‘g‘il va Muqaddas ruh yagona zotning uch ko‘rinishini hindlarning qadimgi dinlari bilan qiyoslaydi.

Beruniy moniylikka va uning ta‘limotiga katta qiziqish bilan qaragan va uzoq muddat (qirq yildan ortiq) unga doir kitoblarga yetishishga harakat qilgan. Nihoyat, Xorazmda bir havaskorning uyida bir nechta moniylikka oid kitobni topadi, lekin ular uning hafsalasini pir qiladi. Ulardan ikkitasi – “Tirilish javohirlari” va “Sirlar kitobi”ni (bizgacha saqlanmagan) – “Hindiston” asarida bu haqda iqtibos keltiradi. Beruniyning fikricha, Moniyning ta‘limoti – nodonlarning rivoyatlari, uning olam tuzilishi haqidagi fikr-mulohazalari avvaldan mo‘ljallab aytilgan yolg‘onlardan iborat, deydi. Moniy hindlardan yulduzlarga qarab hukm chiqarish ma‘lum vaqtga kelib yolg‘onga aylanadi degan fikrlarini olgan, shuningdek dengiz suvlarining ko‘tarilishi va pasayishi qandaydir ulkan dengiz vahshiysining nafas olishi va chiqarishidan iboratligi haqidagi fikrni ham ulardan olgan. Moniy o‘lganlarning joni Quyosh va Oy vositasida osmonga yetadi degan g‘oyalarini tanqid qiladi.

Xulosa

Beruniyning ilmiy qarashlari, ayniqsa bag ‘rikenglik borasidagi g‘oyalari jahon ilm-fanida katta qiziqish uyg ‘otmoqda. Dinlar va diniy tuyg ‘ularning, birinchidan, dunyoda, xususan, musulmon mamlakatlarida yuksak nufuz hamda ulkan ahamiyatga ega ekani, ikkinchidan, hozirgi davrda terrorizm va ekstremizm xavfining muttasil ortib borayotgani, bu xatarlarning ko‘pincha din niqobida namoyon bo‘layotgani sababli diniy omilning ahamiyati kuchaymoqda. Beruniyning din va ilohiyot sohasiga qo‘shgan hissasining jahon fanida yoritilishini tadqiq etish zarurati allomaning bu

boradagi qarashlarini yanada chuqurroq bilishimizga hamda boshqa ko'plab omillar qatori bugungi dunyoda dinning o'rni va ahamiyatini optimallashtirishga, shuningdek, undan diniy ekstremizmga qarshi kurash vositalaridan biri sifatida foydalanishga xizmat qiladi. Beruniy ilmiy merosining tabiati va umumiy xususiyatlarining xolisligi, ijodining inson va jamiyat manfaatlariga yo'naltirilgani, uning mazkur muammoni o'ziga xos tarzda har tomonlama keng qamrovli yoritishi Beruniyning ilohiyotga oid merosiga ikki tomondan, ya'ni, ilmiy bilish va bag'rikenglik nuqtai nazaridan yondashish imkonini yaratdi.

Beruniy Sharq olimlari ichida, umuman, jahon fanida eng yirik siymolardan biri hisoblanadi. Uning ijodi va ilmiy merosi nafaqat allomaning buyuk iste'dod va qobiliyatining, balki Sharq Renessansi deb atalgan jahon miqyosidagi ulkan hodisaning noyob va beqiyos hosilasidir. Qolaversa, Beruniy faqat o'z davrining farzandi bo'lib qolmasdan, ayni paytda o'rta asrlarning ma'naviy-ilmiy qiyofasini va ulkan yutuqlarini belgilab bergan ulug' mutafakkir ulug' siymolardan biridir. Ma'lumki, Sharq Renessansining u yoki bu davrlarida diniy tolerantlik va hurfikrlikni yoqlash va targ'ib etish imkoniyati ana shu tarixiy bosqichga xos noyob hodisalar sirasiga kirgan. Allomaning shaxsiy jasorati, ilg'or ilmiy tahlil va tadqiqot tamoyillari, izchil va ob'ektiv falsafiy qarashlar tizimi ham uning ilohiyotga oid g'oyalarining shakllanishida muhim omil bo'lgan.

Beruniy qarashlarida aks etgan diniy bag'rikenglik, boshqa din vakillariga nisbatan hurmat-ehitm, o'zaro ishonch tuyg'ulari bilan yo'g'rilgan g'oyalar allomaning ilmiy, ma'naviy merosida yaqqol aks etganligini yoritish milliy falsafani rivojlantirishda katta ahamiyat kasb etadi. Beruniyning tolerantlik va baynalminallik, insonparvarlik kabi fazilatlarini, qadriyatlar hamda hurfikrlik g'oyalari, ijtimoiy-falsafiy qarashlari jamiyatimizning bugungi kundagi ma'naviy yuksalishiga muhim turtki bo'lib xizmat qiladi.

Beruniyning dinlar tarixini tadqiq etishda u turli ismlar, atamalarning ma'nosini tushuntirib bergan. Bugungi kunda ular yana faol qo'llana boshladi. Mustaqil O'zbekistonning musulmon mamlakatlari bilan yaqinlashishning kuchayishi, aloqlarning, jumladan madaniy-ma'naviy aloqalarning yaxshilanishida Beruniy tahlilidagi atama va tushunchalarni o'zlashtirish zaruratga aylanib bormoqda.

Beruniyning dinlar taraqqiyotiga tarixiylik va ilmiylik prinsipiga yondashishi natijasida qo'lga kiritgan ilmiy xulosalarni asrlar osha dinlar tarixini o'rganishda muhim o'rin egallagan bo'lsa, hozirgi zamon fan yutuqlari uning bu haqidagi xulosalarini to'g'riligini tasdiqlamoqda va dinshunoslik fani xazinasiga qo'shilgan katta hissa bo'lmoqda.

Bibliography

- Steiner, H. (1865). Die Mutaziliten und die Freidenker in Islam. – Leipzig.
- Зиёдов Ш.Ю. (2003). Абу Мансур ал-Мотуридий ёзма мероси ва унинг “Китоб ат-таъвилот” асари. Тарих фанлари номзодлик диссертацияси автореферати. – Тошкент.
- Беруний, Абу Райхон. (1968). Осор ал-боқия (Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар). Танланган асарлар. Том. I. / Таржимон А.Расулов. изоҳлар. И.Абдуллаев ва А.Расулов. Тошкент: Фан.
- Беруни, Абу Райхон. (1974). Избр. произведения, Т. IV. Фармакогнозия в медицине / Исследе, перевод, примечания и указатели У.И.Каримова. – Т.: Фан.
- Беруний, Абу Райхон. (1982). Танланган асарлар. Том III. Геодезия. //Мукаддима, таржима ва изоҳлар муаллифи А.Аҳмедов. Тошкент: Фан.

- Ал-Хоразмий, Муҳаммад ибн Мусо. (1983). Танланган асарлар. Математика, астрономия, география. – Т.: Фан.
- Самарканди, Низами Арузи. (1963). Собрание редкостей или четыре беседы / Пер. с перс. Баевского Б.И. и Ворожейкиной З.Н. – М.: ИВЛ.
- Boilot D.J. (1956). L'Oeuvre d'alBeruni. Essai Bibliographique. Instiut Dominicain d'etudes orientales du Caire. 1955.; Bibliographic d'al-Beruni. Corrigenda et Addenda. Ibid. V.3.
- Rizvi. (1963-1965). Unique and unknown book of al-Beruni – A unique and unknown book of al-Beruni Ghurrat uz-zijat or Karana Tilaka, by Saiyid Samad Husain Rizvi // Islamic Cultur, vol. XXXVII, NN 2-4, vol. XXXVIII, NN 1-4. Vol. XXXIX. NNI-2.
- Бируни, Абу Рейхан. (1963). Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). // Пер. А. М. Беленицкого. — Л.: Изд. АН СССР.
- Беруний, Абу Райҳон. (2022). Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар (Осор ал-боқия). Танланган асарлар I. А.Расулов таржимаси асосида қайта ишлаб, тўлдириб, нашрга тайёрловчи, кириш мақоласи ва изоҳлар муаллифи А.Аҳмедов. Тошкент: “Ўзбекистон”.
- Sachau, Edward. (1878). Chronologic Orientalischer Volker von Albiruni herausgegeben. Leipzig.
- Sachau, Edward. (1879). The chronology of Ansient Nations. London.
- Garbers K. (1952). Eine Ergänzung zur Sachauschen Ausgabe von al-Birunis “Chronologie orientalischer Volker”. Der Islam, Db. 30, Heft 1 (ganuar).
- Fuck F. (1952). Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Birunis “Chronologie orientalischer Volker”. Documental islamica inedita, Berlin.
- Бируни, Абу Рейхан. (1957). Избранные произведения, Т. I, «Памятники минувших поколений», Ташкент: Изд-во АНУзССР.
- Крачковский И.Ю. (1955). Избранные сочинения. Т. I,М.- Л.
- Беруни, Абу Райхан. (2015). Памятники минувших поколений (Хронология). Перевод с арабского М.Салье. Дополнения, исправления, подготовка к печати, а также вводная статья, комментарии и указатели А.Ахмедова. Тошкент: Фан.
- Низомимуддинов Н.Ф. (2010). Жанубий, жануби-шарқий ва шарқий осие халқлари қадимги тарихи, диний этикоди, маданияти (Хрестоматия). Тошкент.
- аш-Шахрастани, Муҳаммад ибн Абд ал-Карим. (1984). Книга о религиях и сектах Часть 1. Ислам / Перевод с арабского, введение и комментарии С.М.Прозорова. Москва: Наука.
- ал-Газали, Абу Хамид. (1980). Воскрешение наук о вере (Ихйё’ ‘улум ад-Дин) / Перевод с арабского, исследование и комментарии В.В.Наумкина. Москва.
- Togan, Zeki Velidi. (1940). Birunis Picture of the World. -New Delhi. X, - (Memoirs of the Archaeological Survey of India. Vol. 63).
- Шарипов А. (1972). Великий мыслитель Беруни. Тошкент: Фан.
- Усманов М.А. (1973). Проблема религии в мировоззрении Беруни. // Сборник статей к 1000-летию со дня рождения. Тошкент: Фан.
- Sprenger A. (1889). Alberunis India Zeitschrift der Deutchen Morgenlandischen Gesellschaft. – Leipzig.
- Nasr S.H. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines ... Albany: State University of New York Press.
- Булгаков П.Г. (1972). Жизнь и труды Беруни. – Т.: Фан.

“МАНАС” ЭПОСУ АКЫНДАР ЧЫГАРМАЧЫЛЫГЫНЫН БАШАТЫ

The Epic "Manas" is The Beginning of Poets' Creativity

Marsbek OSMONALIEV

Senior Lecturer, Kyrgyz State University named after I. Arbaev, Faculty of International Relations,
KYRGYZYSTAN, marsbekosmonaliev@gmail.com

Аннотация: Объектом исследования исследовательской работы были взяты, главные представители, исследователи эпоса Манаса и общественно-историческая ситуация того времени, воздействия акынов на друг друга выступающих по теме .

Ключевые слова: Манас, поэзия акынов ,традиция акынов,тематика.

Ар бир эл өзүнүн тарыхый өсүш жолунда өнүгүүнүн, негизинен, бири-бирине окшош-бирдей баскычтарын башынан өткөргөндүктөн алардын рухий дүйнөсүндө да жакындыктар көп. Кайсыл эл болбосун анын өзүнө ылайык, өзү жараткан оозеки чыгармалары бар. Басып өткөн тарыхый жолунда кубанычы менен кайгы-муңун, билгени менен көргөнүн, башынан өткөргөндөрүн, айлана-чөйрөсүнө, жаратылышка карата көз караштарын, тилеги менен үмүтүн чагылдырган көркөм чыгармалар түзүшкөн. Ошолордун арасында өзгөчө айырмаланып турган, кыргыз элинин улуу мурасы-“Манас” эпосу. “Манас” кыргыз элинин улуттук сыймыгы, ата-бабаларыбыз өз табылгаларынын алгылыктууларын бүт чогулткан казынасынын милдетин аткарган, ыйык тутуп, укумдан тукумга сактап келе жаткан улуу мурасы. “Манас” эпосунун камтыган мазмуну, берген маалыматы алда канча кеңири жана терең. Эпосто элдин үрп-адаттарынан тартып, кылымдар бою жашоосундагы калыптанган салттары, тиричилиги, көрүнүктүү окуялары, жашоо, жаратылыш, коом жөнүндөгү түшүнүктөрү, ар түрдүү ишенимдери чагылдырылган. “Манас” эпосунун мазмунунан биз эл тарыхынын изин, эл тагдырынын түрдүү учурларын көрө алабыз. Өз мезгилинде окумуштуулар Ч.Валиханов, В.Радлов “Манасты” бекеринен кыргыз турмушунун энциклопедиясы деп аташкан эмес. “Манас” эпосунун мазмунунун тереңдигин, өзгөчө бийик көркөмдүк деңгээлин эске ала заманыбыздын залкар жазуучусу Ч.Айтматов бул чыгарманы кыргыз искусствосунун туу чокусу!-деп атаган.

Көптөгөн кылымдар бою эл башынан өткөн маанилүү окуялар, улам кийинки муундардын табылгалары менен мазмуну баюунун эсебинен “Манас” эпосунун окуялары арбып, камтыган маалыматтары кеңип, натыйжада терең мазмунуна, өзгөчө бийик көркөмдүк деңгээлине тете келүүчү өзгөчө чоң көлөмдүү чыгармага айланган. Көлөмү жактан дүйнөдө “Манас” эпосунун теңдешти жок. Ал башка элдердин кеңири белгилүү эпосторунун эң зорлорунан да бир нече эселеп чоңдук кылат. “Манас” эпосунун мыкты касиеттери-узак жылдарды камтыган терең мазмуну, чексиз кенен окуялары, уккандарга эстетикалык ырахат тартуулаган көркөмдүгү, калктын алгылыктуу табылгаларын бүт ичине сыйгызып турган таалим-тарбия берүүчүлүк зор мааниси бул чыгарманы кыргыз эли өзгөчө жогору баалап, ыйык туткан улуу мураска айландырган. Эл чыгармачылыгын изилдөө боюнча атайын адис көрүнүктүү окумуштуулардын көбү кыргыз турмушунун көркөм энциклопедиясы деп атап жогору баалаган “Манас” эпосу бүгүн окумуштуулар дүйнөсүнө кеңири белгилүү.”Манаска” болгон кызыгуу көптөгөн чет

элдик окумуштууларды өзүнө тартып, натыйжада алар ушул чыгарма боюнча изилдөөлөрдү жүргүзүп келишүүдө. “Манас” эпосунун тексттери дүйнөнүн бир топ тилдерине да которулууда. “Манас” эпосунун кадыр-баркын бүт дүйнө жүзү тааныгандыгынын талашсыз далилдери катары БУУнун чечими менен 1995-жылды “Манас” эпосунун жылы деп жарыя кылышы жана анын мамлекетибиз тарабынан зор салтанат менен өткөрүлүшү жана жакынкы аралыкта дүйнөлүк мурас катары ЮНЕСКОнун тизмесине кыргыз мамлекети тарабынан катталышы болду. 30-жылдардан башталган Сталиндик репрессиянын эпкини улуттук мурастарга да келип жетип, “Манас” эпосу да идеологиялык куугунтукка кабылгандыгы ачуу чындык. Ошол кыйчалыш кыйын кырдаалдарда “Манасты” динчил, улутчул, баскынчы деген каралоодон сактап калган Б.М.Юнусалиев баштаган элибиздин мекенчил кээ бир окумуштуулары, казак окумуштуусу М.Ауэзов жана башкалар болгон. Атайын адис улуттук кадрлардын саны өсүү менен 60-жылдардан баштап “Манасты” изилдеп үйрөнүү, пропагандалоо иштери алда канча жанданды, өсүү багытына карай жол алды. Эпостун илимий проблемаларын иликтөө, тексттерин жарыялоонун принциптерин иштеп чыгуу багытында Э.Абдылдаев, Р.Кыдырбаева, С.Мусаев, Р.Сарыпбеков, А.Жайнакова, С.Бегалиев, А.Акматалиев ж.б. окумуштуулардын эмгектери өзгөчө. Манасчылар эл арасынан чыккан эл өкүлдөрү, эпикалык чыгарма жаратуу жөндөмүнө ээ таланттуу адамдар. “Манасты” так кайсы жылы, кайсы күнү ким биринчи жараткан?-деген суроого кесе жооп айтуу кыйын. Эл арасындагы айтылган айрым уламыш түрүндөгү маалыматтарга караганда Манас баатыр өлгөндө анын тирүүсүндөгү эрдик иштерин кошок катары айткан адам кырк чоронун бири Ырчы уул болгон экен. Ал Сагымбайдын вариантында мындай деп айтылат:

Көкөтөйдүн көк туусу
Көтөрүлдү калкылдап,
Ырамандын Ырчы уулу
Жар чакырды баркылдап...¹

Ал эми Ырчы уул чыгарган кошокту өзүнчө атайын жомокко айланткан-“Манасты” эпос түрүндө биринчи болуп айткан адам өмүрү уламышка айланган ырчы Токтогул делет. “Токтогулдай ырчы бол, Толубайдай сынчы бол”,-деген накыл сөз айтылат. Негизинен эле манасчы таланттуу адам, ал талантынын деңгээлине жараша эпосту өнүктүрөт, ага өз салымын кошот. Бирок анын чыгармачылык күчү эң алды менен “Манастын” мурдатадан келе жаткан салттык белгилерин терең өздөштүрүүгө жана аларды бузбай, бурмалабай так аткарууга багытталган. Демек, манасчылык өнөрдүн чечүүчү мааниге ээ болгон негизги белгиси-чыгармачылыгындагы салттуулук. Илгертеден эле кыргыздарда манасчылардын кадыр-баркы жогору болгондуктан манасчылык кесип өзгөчө өсүп-өнүккөн. Мунун ачык далилин эл арасында ушул өнөрдүн такталган классификациясы бар экендигинен, манасчылар жөндөмүнө, чеберчилигинин деңгээлине карата бири-биринен так белгилер менен ажыратылган топторго бөлүнүшүнөн да даана көрүүгө болот. Бардык манасчылардын деңгээли бирдей эмес. Ошондой жөндөмүнө жараша эл манасчыларды бир нече топторго бөлөт: үйрөнчүк манасчы, чала манасчы, чыныгы манасчы, чоң манасчы. Ар бир топ өзүнө таандык өзгөчөлүктөргө ээ. Анткени ар бир чоң манасчы бийик деңгээлге жетишүү үчүн үйрөнчүктөн баштап жогорку саналган ар бир этапты башынан өткөрөт. “Манасты” түш көрүп айтуу-манасчылык кесиптеги мурдатан келе жаткан, кеңири белгилүү салттык көрүнүш. Түш көрүүнүн сыры, себептери, манасчылык кесиптеги бул белгинин мааниси жана “Манас” айтууну баштоодогу таасири ж.б. ушул багыттагы көптөгөн суроолор илимде кеңири белгилүү, өзүнчө түшүндүрүлөт. Жаш кезинен тартып манасчы болууну эңсеп жүргөн талапкер түш көрүшү мүмкүн. Бирок, жалаң түш көргөн үчүн манасчы болуп калат деген сөз бир аз калпысыраак. Анткени, илимге белгилүү маалыматтарга караганда бир да манасчы алды менен эпостун окуяларын билбей туруп, тааныш болбой туруп түш көрүп эле чыгарманы аткарып калган эмес. Ар бир

¹ Манас: Эпос/ С.Орозбак уулунун варианты боюнча; -Ф.: Кыргызстан,1981. Китеп 3.254-б.

манасчынын калыптанышына жалпы элдин калың катмарынын чоң салымы болгондугу анык. Дал ушул салттык жөрөлгө эпостун мурдатан сакталып келе жаткан салттык көрүнүштөрүн, элдин духун, идеясын бир калыпта сактоого мүмкүнчүлүк берип турат. “Манастын” муундан-муунга өтүп сакталышына, өсүп-өнүгүп, мазмунунун кеңейишине, көркөмдүк касиетинин жогорулашына айрыкча чоң манасчылардын кошкон салымы зор. Ошол чоң манасчылардын башкы өкүлдөрүнүн бири С.Орозбаков. Бул манасчынын өзгөчөлүгү өзүнчө айтып бүткүс океан. М:

Найзанын учу жылтылдап,
Аскердин башы кылкылдап,
Жер союлуп былкылдап,
Көргөндө жүрөк болкулдап,
Кан найзалар солкулдап,
Оргочор мылтык жаркылдап,
Кылычтын баары шаркылдап,
Калкандын баары калкылдап,
Аргымак аттар алкылдап
Алтындуу туулар жаркылдап,
Жебенин огу шартылдап,
Асабалар жалпылдап...²

Сагымбай манасчы Манас баатырдын аскерлери менен жүрүшкө чыккан мезгилин өзгөчө таң каларлык поэтикалык көрүнүштөр, куюлушкан сөздөр менен көз алдыга элестүү образдарды жарата алган. Же болбосо

“Алтын менен күмүштүн
Ширөөсүнөн бүткөндөй,
Асман менен жериндин
Тирөөсүнөн бүткөндөй,
Айың менен күнүндүн
Бир өзүнөн бүткөндөй,
Алды калың кара жер
Жерлигинен түткөндөй,”³

Бул жерде дагы абдан таамай салыштырууларды байкайбыз. Жакынкы мезгилдерде “Манас” эпосунун айланасында, варианттарды кайрадан бастырып чыгарууда Улуттук илимдер академиясында, “Манас” академиясында бир катар алгылыктуу иштер жүрүүдө. Бул да болсо окурмандардын, студенттердин “Манас” дүйнөсүн жакшылап жакындан таануусуна жана улуттук руханий дүйнөбүздү байытууда зор салым болуп саналат.

Пайдаланылган адабияттар

Манас: Эпос/ С.Орозбак уулунун варианты боюнча; -Ф.: Кыргызстан,1981. Китеп 3.254-б.

Манас: Кыргыз элинин баатырдык эпосу: 1-китеп. Б., 1995. 16-б.

Ошондо... 52-б.

² Манас: Кыргыз элинин баатырдык эпосу: 1-китеп. Б., 1995. 16-б.

³ Ошондо... 52-б.

IDIOMS IN MAGTYMGULY PYRAGY'S POETRY (BASED ON ENVIRONMENTAL LEXICON)

Mahtumkulu Piragi'nin Şiirlerinde Deyimler (Çevre Sözlüğü Örneğinde)

Maya ATAJANOVA

Senior Teacher, Institute of International Relations by the Ministry of Foreign Affairs of Turkmenistan, International Relations Faculty, World Languages Department, Ashagabat/
TURKMENISTAN, mayechka35@gamil.com

Abstract

The philosophy of human life is clearly shown in Magtymguly Pyragy's work, the great thinker of the Turkmen people, who left unquenchable traces in the Turkmen literature of the XVIII century, and who recognized himself as a great historical figure of that century. The poet, following Sufism in the world of poetry, and in most of his poems, gave a great place to truth in the life of a person, advising open-heartedness and deep emotions. The great Philosopher poetically described the state of the people and their dreams about the bright future in his poems.

Magtymguly Pyragy's poems are characterized by the fact that the meaning of the word is expressed in artistic language and used idioms much. The eloquent usage of idioms in the creative work of the poet occupies a great place in the focus of the scientists-linguists until nowadays for carrying research work. A number of idioms used in the poet's poems contain words relating to the environmental lexicon, and those lines of the poet were taken under analysis in present work.

Keywords: Poetry, idioms, environmental lexicon, linguists, analysis.

Özet

Türkmen halkının gururu, 18. yüzyıl Türkmen edebiyatında silinmez bir iz bırakan ve kendisi dünyanın büyük bir tarihi figürü olarak tanılan büyük düşünür Magtymguly Pyragy'nin eserlerinde insan yaşamının felsefesi geniş bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Şairin şiirleri, kelimenin manasının ustaca sanatsal bir dille ifade edilmesi, mecazlı sözlere geniş yer verilmesiyle karakterize edilir. Şairin eserlerinde mecazi anlam taşıyan kelime yapıları günümüze kadar dilbilimcilerin bilimsel çalışmalarının odağında büyük yer tutmuştur. Şairin şiirleri çevre sözlüğüne ilişkin "toprak", "ateş", "su", "hava" kavramlarıyla ilgili deyimleri içermektedir. Makalede dilbilimin karmaşık konularından biri olan "deyim" kavramının açıklanmasından başlayarak Magtymguly Pyragy'nin şiirlerinde kullanılan deyimlerin analizi yapıyor.

Anahtar Kelimeler: Şiir, deyimler, çevre sözlüğü, bilimsel çalışmaları, analiz.

The philosophy of human life is clearly shown in Magtymguly Pyragy's work, the great thinker of the Turkmen people, who left unquenchable traces in the Turkmen literature of the XVIII century, and who recognized himself as a great historical figure for centuries. The poet, following Sufism in the world of poetry, and in most of his poems, gave a great place to truth in the life of a person, advising open-heartedness and deep emotions. The great Philosopher poetically described the state of the people and their dreams about the bright future in his poems.

Magtymguly Pyragy's poems are characterized by the fact that the meaning of the word is expressed in artistic language and used idioms much. The artistic usage of idioms in the creative work of the poet occupies a great place in the focus of the scientists-linguists until nowadays. A number of idioms used in the poet's poems contain words relating to the environmental lexicon, and those lines of the poet were taken under analysis in present work. For example:

Kimseler meýlisde, kim *oda bişer*,

Agaç uzyn bolsa, kölgesi düşer (Magtymguly, 1975: 610).

Some people are in joy and some *in fire*,

If the tree is long, the shadow will fall.

To be in fire - a metaphorical phrase used in the sense of *suffering* for something, describes the situation of the poet in these lines through a more effective image. Here it will be appropriate to refer to the explanations given to the environment lexicon, phraseological units in a figurative meaning. The term, which is used as phraseological units in figurative meaning in the Turkmen language, was introduced into scientific circulation in the 70-80s of the last century. Due to the fact that the object of the words in the stable vocabulary of the Turkmen language was not determined and the concepts of "phraseology", "idioms", "words in figurative meaning" were one of the controversial issues until these years. The concept of "idiom" in the Turkmen language was described for the first time in K. Babaev's work "Idioms in the Turkmen language" was defined as the following: *Words are used conditionally and freely so that their meanings are not proven, their meaning is not completely dependent on the meaning of its components, the lexical structure that makes it up, is absolutely indivisible and does not disperse, other. Idioms are stable phrases consisting of two or more words that cannot be directly translated into languages and require appropriate stylistic transformation when translated, and differ in their unity, imagery, and expressiveness* (Babaýew, 1962: 28-29).

G. Achilova in her work "Phraseological Units in the Modern Turkmen Language" defines idioms as follows: *Phraseological combinations based on the level of semantic integrity are connected and they are called idioms* (Açylova, 1977: 108).

In this work, the author puts forward another complex idea in this regard: *Idiom is a meaningful concept. If it differs from other types of linguistic means in terms of its metaphoric and non-literal translation, then these characteristics are not specific to some types of phrases, but to some independent and compound words* (Açylova, 1977: 110).

Y. Chongaev in his work titled as "Phraseology of the Turkmen Language" (Häzirki zaman türkmen dili. Leksika, Aşgabat, 1988) followed on Bally's theory, and divided into two groups, namely phraseological units in original meaning and phraseological units in figurative meaning. In the examples analyzed in this investigation, idiomatic phrases are also represented on the basis of figuratively stable phrases. Exactly, the works analyzed after this investigation that the concept of *idioms* begins to be given in the sense of stable word structures in figurative meaning.

Phraseological units include the uniqueness of the people's culture, nationality, and beliefs, and serve to effectively describe the life experiences and opinions of the nation gathered in history. Thus, we conclude that the phraseology of the language is an artistic representation of the culture, history, and lifestyle of the nation.

Understanding of people to environment, mastering it for living, using it harmoniously in his daily life, is also reflected in their language. Thus, a large number of idioms related to various aspects of people's

life, including figurative phrases, were created. Idioms based on environmental lexicon which includes lexical units such as *earth*, *water*, *fire* and *air*, are as examples of it and create the most actively embedded thematic layer in language usage. These lexical units, in turn, form phrases consisting of several words. For example, idioms relating to the concept of "*earth*" form a synonymous line such as *soil*, *ground*, *sand*, *sand (the same soil; heaven on earth, what on earth* and etc.). Phrases relating to the concept of "*fire*" contain the words: *embers*, *smoke*, *flame*, and *fire* and relating verbs *to burn*, *to burn*, *to cook*, *to smoke*. Idioms relating to the concept of "*water*" include *water*, *ice*, *ocean*, *sea*, *river*, *lake*, and *wet* and the verbs "*wash*, *kill*, *steam*" that describe actions peculiar to characters of water. The concept of "*air*" is in addition to the word *weather*, contain the words with lexical units such as *wind*, *wind*, *rain*, *frost*, *chill*, *heat*, *cold*, *fog*, *storm*, *hail*, *hail*, *snow*, and *rain*.

There are a lot of idioms containing these lexical units in the poems of Magtymguly Pyragy, Idioms containing the word "earth/ground" can be one of the examples:

Döwlet başa gelse, dost-ýaryn görmez,

Kaza gelse, *bagryn ýerden götermez* (Magtymguly, 1975: 428)

If caught fortune, one will not see his friends,

If it ends, will not *get off the ground*.

Get something off the ground - start or cause to start happening or functioning successfully. This phrase is given by inversion and means to be in a state of serious illness. Thus, the last line denotes a man without fortune is in no mood.

In the poet's poem "You Become", the phrases with "earth" used in the meaning of "to disappear", "of the earth" and "to take the earth" used in the sense of possessing all the land/things were artistically expressed in these lines;

Isgender dek ýeriň ýüzüni alsañ,

Ýere-ýegsan bolup, ýer dek bolar sen (Magtymguly, 1975: 262).

If you *take* the surface of *the earth* like Alexander,

The earth will be destroyed and you will *be earthy-earth*.

In the poet's poems, there are idiomatic phrases related to the concept of "water", such as "flooding of suffer", "be down the wind", and the pain of his suffer were described as the following:

Hyrýdar gözi birle kim gelip gördi meni?

Hijran ýagmyry ýagyp, gam sile berdi meni (Magtymguly, 1975: 80)

Who came and saw me in suffer?

Rains of suffer poured down on me.

In the masterful lines of the poet Magtymguly, the phrases "to be foggy", "rainy rain", "wind of Hell" relating to the concept of "weather" are often found:

Götergil gojalan başyň,

Seriňde dumanyň galdy (Magtymguly, 1975: 603)

Raise your wise head,

There has left your *foggy head*.

Thought mind/obscurity, stable phrases were used with the meaning of memories of *fog/foggy head* situations are given by inversion.

In the poem of “They said get up” the idiom with the word “wind” was used and in the meaning of being quick/quick/move;

Ýel boldum, ýüwürdim ýeriň damarna,

Hazarym tokundy *Arşyň kemerne* (Magtymguly, 1975: 18).

I turned into wind and reached *earth’s core*,

My view reached the *Heaven’s belt*

Thus, above-mentioned lines describe the feeling of a poet in the meanings of: becoming very active and ability of doing everything. In the poem “Became” as giving advice the idiom containing the word “wind” was used in the meaning of “not doing any harm to a person”:

Ne perşe aýak basdyň, dolan bir özüňe bak,

Kül bolup, ýelge sowrul, ol güzerde janyň ýak (Magtymguly, 1975: 74).

Ended the feeling of love, *burning and catching a wind of*,

Lost my wind, scattered to the wind.

The idiom “scattered to the wind” is used in the sense of "got discouraged".

In the masterful lines of poet Magtymguly, the phrases "to be foggy", "rainy rain", "Hell wind" related to the concept of "weather" are often found. "To blow away/run to the wind" is a metaphorical phrase that means *to waste, ruin, throw away, take out, and destroy*.

Metaphoric idioms relating to the concept of "fire" are even more dominant in the poems written by Magtymguly Pyragy on the lyrical theme. “To fall in love”, “firing” or “to set on fire” expresses the emotional feelings of the poet in the following lines:

Ýolda ýolukdyrды çeşmi-jadyny,

Ölçerdim, el çoydum *yşkyň oduna* (Magtymguly, 1975: 76).

On the way, he *lit up* the spring-magic,

I measured the *firewood*.

or:

Yşk ataşyna düşdüm, perwana boldum imdi,

Şowkuň közüne köydüm, birýana boldum imdi (Berdimuhamedow, 2014: 74).

You put me *in fire*; I've turned into butterfly,

Burnt in ember, became alone.

In most of the poems of the wise poet, idioms like *setting fire*, *bathing in fire*, *burning in the fire of separation*, related to the concept of "fire" were actively used. For example:

Meniň janym *yşk oduna ýakypdyr,*

Başlary tylladan jygaly geldi (Magtymguly, 1975: 169).

My soul was *burned in the fire*,

They came in their golden crowns.

In the poet's poem "To sides", his grief is summed up in the lines:

Magtymguly, köýsem, bişsem,

Ynanmazlar oda düşsem (Magtymguly, 1975: 30).

Magtymguly, if *burnt, fired*

No one believes me if I *got on fire*.

In general, the poems of Magtymguly Pyragy, analyzed above, we can see that the use idiomatic expressions arise a complex problem for Turkmen linguistics. The poet was able to choose artistically and could make a great contribution to the use of idioms properly in poetry. He used idioms with the "fire" and "air" expressions mostly in poems of the topic "Love". Poems on the topic of description of person's brevity, personality with the idioms containing the conception "earth", "wind" and "water" In the world of poetry, which has become the artistic school of the poet, there are still several issues that necessary to be analyzed, and the importance of their implementation has become one of the clear tasks for us. In the future, there is great confidence that these activities will be continued in the year of "Happy Youth with Arkadagly Serdar". Moreover, celebration of 300 year anniversary will take in the year of 2024 by the Decree of our Hero Arkadag.

References

- Açylowa, G. (1977). *Häzirki Zaman Türkmen Dilinde Durnukly Söz Düzümleri*. Aşgabat: Ylym.
- Babaýew, K. (1962). *Türkmen Dilinde İdiomalar*. Aşgabat.
- Berdimuhamedow, G. (2014). *Ynsan Kalbynyň Öçmejek Nury*. Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy.
- Berdimuhamedow, G. (2022). *Abadançylygyň Röwşen Gadamlary*. Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy.
- Berdimuhamedow, G. (2022). *Ömrümiň Manysy*. Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy.
- Çöňnäýew, Y. (1988). *Häzirki Zaman Türkmen Dili. Leksika*. Aşgabat.
- Magtymguly. (1975). *Saýlanan Eserler*. Düz. B. A. Garryýew, M. Kösäýew. red. B. M. Kerbabaýew. Aşgabat: Türkmenistan.

- Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi.* (2016). İki tomluk. I tom. A–Ž. Düzüjiler: G. Kyýasowa, A. Geldimyradow, H. Durdyýew. Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy.
- Türkmen Diliniň Frazologik Sözlügi.* (1976). Düz. Altaýew S., Açýlowa G., Gülürow S. we başg. Aşgabat: Ylym.

NAHÇIVAN VE KARS FOLKLORUNDA DOĞUM RİTÜELLERİ VE İNANÇLARI

Birth Rituals and Beliefs in Nakhchivan and Kars Folklore

Meleyke Nizami kızı MEMMEDOVA

AMEA Folklor Enstitüsü Mitoloji Bölümü'nde Aparıcı Elmi İşçi, Bakü/AZERBAYCAN,
melikemmed@gmail.com

Özet

Çeşitli merasimler içinde kendine yer edinen, insanın bazı istek ve arzularının gerçekleştirilmesinde, korku ve endişelerinin ortadan kaldırılmasında, nazar, kötü niyet, ağır aura ve negatif enerjilerin karşısının alınmasında yapılan ritüeller kalıplaşmış bir takım davranışlar bütünüdür.

Ritüelin araştırılması folklorun, dinler tarihinin, antropolojinin ve etnografinin en önemli alanlarından biridir. Ritüelin asıl fonksiyonları ile ilgili yapılan araştırmalar günümüzde de aktüelliğini kaybetmemiştir. Ritüel breyleri bir araya getirerek onlar arasındaki sosyal bağları güçlendirmektedir. Aynı zamanda topluma uyum sağlamasına yardımcı olmakla geleneklere, inançlara sahip çıkarak yaşatılmasında da önemli rol üstlenmektedir. Genellikle eski Türk inançları ile bağlı olan ritüellerin temel amacı insanın yeni durumunu, satatüsünü kutlamak ve kutsamaktır, aynı zamanda onu, “geçiş” döneminde olacağına inanılan tehlike ve zararlı etkenlerden korumaktır.

Makalede Nahçıvan ve Kars folkloruna has olan doğum ritüelleri ve onlarla bağlı inançlar araştırılmış ve örneklerle sistemli şekilde gösterilmiştir. Aynı zamanda doğum ritüelleri ve onlarla bağlı inançlar “Hamile kalma”, “Hamile kadına konan yasaklar ve uygulanan inançlar”, “Çocuğun cinsinin belirlenmesi”, Kırklı çocuğun korunması”, “Çocukta ilkler ve sağaltma”, “Çocuğun gelecekte nasıl olacağına dair inançlar” ve bu gibi başlıklar altında inelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Nahçıvan, Kars, folklor, merasim, ritüel, doğum, inanç.

Abstract

Taking place in various ceremonies, rituals are the forms of conventional behavior that applied in the realization of certain desires and aspirations of man, elimination of fears, prevention of negative energies such as evil eye and bad intention.

The investigation of ritual is the one of the most important branches of folklore, the history of religions, anthropology and ethnography. Investigations about the real functions of the ritual has maintained its relevance. Ritual strengthens social relations between people by gathering them together. At the same time it takes an important place in helping them to adapt to society and keeping their traditions and beliefs. In general, the main purpose of the rituals about ancient Turkic beliefs is to celebrate the new situation of people, as well as to protect them from dangers and harmful effects that are believed to be expected in the “transition” period.

In the article the birth rituals and beliefs about them are investigated and showed systematically with examples that, deal with Nakhchivan and Kars folklore. At the same time birth rituals and beliefs about them are investigated under the different titles such as “to get pregnant”, “prohibitions and beliefs imposed on pregnant women”, “defining the sex of the baby”, “protection of the newborn in the first 40 days”, “first and recovery in the life of baby” and “beliefs about future life of the baby”.

Keywords: Nakhchivan, Kars, folklore, ceremony, ritual, birth, belief.

Giriş

İnsan hayatındaki üç önemli geçiş dönemlerinden biri olan doğum, bir canlının yeryüzüne gelmesinden dolayı mutluluk veren mücizevi bir olay olarak kabul edilmektedir. Hayat doğumla başladığı için kültürümüzde doğuma çok önem verilmekle beraber, doğumla ilgili gelenekler, inanmalar, uygulama ve ritüeller doğum öncesinden başlayarak, doğum ve sonrasına kadar da devam etmektedir. Söz konusu geçiş dönemi mutlulukla yanaşı her hangi bir tehlike, korku, endişe, çaresizlik gibi duyguları da beraberinde getirmektedir. Bunun için de bu dönemde çeşitli ritüel ve uygulamalar yapılarak rahatlamaya, huzur bulmaya çalışılıyor. Gerçekleştirilen geçiş ritüelleri ise, insanların günlük yaşamında sahip oldukları statülerinde önemli değişimlere sebebiyet vermektedir. Örneğin; bir çocuğun doğumu hem aile, hem de çocuğun kendisi için sosyal statünün değişimi anlamına gelmektedir. Yeni dünyaya göz açmış çocuk ise, doğduğu toplumun gelenek ve göreneklerini, inançlarını benimseyerek onun bir parçasına dönüşmektedir. Çocuğun hangi evde doğması onun gelecek kaderini belirlediği için ilk günden, hatta çocuk anne karnındayken önlemler, ritüeller, uygulamalar yapılmaktadır. Çocuk doğduktan sonra anne ve bebeğin sağlığı, kötü enerjilerden, bazı varlıklardan (cin, al anası), nazardan korunması için bazı önlemler alınmaktadır. Bu önlemler zamanı ta eskilerden süzülüp gelen Türk gelenek ve görenekleri, inançları, ritüelleri yapılmaktadır.

Doğum Öncesi

Doğumla ilgili inançlar, gelenekler, yöntemler, uygulama ve ritüeller genellikle doğum öncesinden başlar ve doğum gerçekleşene, hatta çocuk belli bir yaşa gelene kadar devam ediyor. Bu süreç evli çiftlerin, aynı zamanda etraf çevrenin, yakınların çocuk sahibi olma isteği ile başlar. Çocuk olmayınca, yani hamile kalmama durumunda sorunlar çıkınca tıbbi müdahale, doktora görünme ile beraber bir takım halk inançlarına dayanan gelenekler, ritüel ve uygulamaların da gerçekleştirildiği görülmektedir. Daha evlenmeden önce kız çocuklarının bir takım ritüeller yaparak gelecekte çocuk sahibi olup olmayacağı, kaç çocuğu olacağı veya bunlardan kaç tanesinin erkek, kaç tanesinin kız olacağına dair yaptığı uygulamalardan tut düğün günü ve sonrasında yapılanlara kadar hepsi doğum öncesi geçiş ritüellerini kapsamaktadır. Nahçıvan`da genç kızların evlenmeden önce el falına bakarak gelecekte kaç çocuğunun olması örnek olarak verilebilir. Söz konusu ritüel karakterli fal şöyle yapılmaktadır: bir el parmaklar avucun içine doğru katlanarak sıkıca kapatılır. Sonra diğer elin baş parmağı ile avucun bileğe yakın kısmına basılır, orda yuvarlak düğünler oluşursa ve oluşan yuvarlak sayısı kadar ileride çocuk olacağı inanılır. Her iki eli aynı şekilde yapmakla oluşan yuvarlaklar sayılır ve ona göre çocuk sayısı belirlenir. Eğer ki, hiç yuvarlak oluşmazsa, bu ileride o kişinin kısır olacağı anlamına gelektedir (KK-4). Yine Nahçıvan`da evlenecek çiftlerden düğün günü gelinin kucağına erkek oturtulmasındaki amaç bir ritüel niteliği taşımaktadır. Şöyle ki, gelinin oğlu olsun diye böyle bir davranış sergilenmektedir. Ve herşey niyetle, bir enerji ile başladığı için, önce niyet edilir ve sonrasında bu niyet dile getirilir, davranış ve tavırlarla, söylenen sözlerle sergilenir. Bunun bir örneğini de gelin evden çıkarılarken beyin erkek kardeşinin gelinin belini kemerle bağlayarak söylediği dörtlükte görmekteyiz:

Anam, bacım, kız gelin,

El ayağı düz gelin.

Yedi oğul isterem,

Birce dene kız gelin (KK-10).

Bu gelenek ve ritüellerin benzeri Anadolu'nun Kars yöresinde görülmektedir. Şöyle ki, gelinin yatağına ve kucağına erkek çocuk oturtulması, gerdek gecesinde bazı yiyeceklerin tercih edilmesi,

daha evlenmeden genç kızların bitakım büyüsel işlemlerle çocuğunun olup olmayacağını öğrenmeğe çalışması bunlardan bazılarıdır (Güven, 2021: 24-25).

Her iki bölgede de, ister Nahçıvan`da, iseterse de Kars`ta, hatta denilebilir ki, Azerbaycan ve Anadolu`nun bir çok bölgelerinde, yörelerinde benzer uygulamalar, benzer metot ve yöntemlere rastlanmaktadır. Çocuk olsun diye yapılan ritüellerin yanısıra halk hekimliğine de baş vurulur. Bir takım yiyeceklerin yenmesine, bir takım inançların uygulanmasına dikkat edilir.

Kısırlık

Türk dünyasının pek çok yerinde olduğu gibi Azerbaycan ve Anadolu`da da çocuğu olmayanlara hoş bakılmaz. Anadolu`da çocuğu olmayan kadın veya erkeğe “kısır” (Yeşil, 2014: 68), Azerbaycan`da ise “sonsuz” adı verilmektedir. Kısırlıkla ilgili yapılan uygulamalar geleneksel sağaltma, dinsel-büyüsel sağaltma, tıbbi sağaltma, halk hekimliği, türbe ziyaretleri, muska yazdırmak, adak adamak vb. gibi görülmekle beraber bu uygulamaların ortak amacı, kadını sağaltmak ve dünyaya çocuk getirmesini sağlamaktır. Genellikle çocuk olmadığı zaman daha çok kısırlığın nedeni kadında arandığı için ilk olarak tedaviler ona uygulanmaya başlanılır. Bazen tıbbi tedavi ilk olarak uygulanırsa da, tıbbi tedavinin sonuç vermediği durumlarda halk hekimliği uygulamalarına başvurulur: Susam, beziryağı, hekim otu, aş otu, gibi bitki kökleri, papatya, ebegümece, kuru soğan, ısırgan otu gibi bitkiler kür halinde demlenerek içilir. Adet döneminden bir iki hafta önce kadının beline yakı yapılır (bu yakı karasakızın bezin üzerine mumla eritilmesiyle hazırlanır). Karasakız dışında yumurta yakısı da yapılır (Güven, 2021: 30). Nahçıvan`da da benzer şekilde çocuğu olmayan bayanlara ehed otu çayı içirilir, beli çekilir ve yakı sürülür (KK-15). Çamaşır sabunu diye bilinen katı sabunu rendeleyip yumurtanın akı ile karıştırıp elde edilen köpüklü yakıyı üç gün boyunca bele yakı şeklinde konur ki, kadın hamile kalsın ve halk arasında buna bel çekmek denilir. Aynı zamanda hamile kalmak için kalın büyük muşları eritip bele döküyorlar (KK-1).

Anadolu`da kısırlığın giderilmesi için rahmin içine yapılan uygulamalar dikkat çekicidir: Koyun yünü beziryağına batırılır, içine yumurta kırılarak rahme yerleştirilir. Aynı zamanda koyun kuyruğundan, bezirgan yağından veya tereyağından yapılan ilaçların da rahme yerleştirildiği bilinmektedir (Güven, 2021: 31). Nahçıvan yöresinde ise, tavuğun yeni yaptığı yumurtayı alıp sıcak sıcak tampun şeklinde rahme konulduğu söylenilmektedir (KK-1). Aynı zamanda yumurtadan hazırlanmış tamponlar, yakılar da uygulanmaktadır (KK-15). Bu şekilde yapıldığında hamile kalacağına inanılır. Kars`ta kısırlığın giderilmesi için halk hekimliğinde yumurta sık kullanıldığı gibi kadını koyun postuna sardıkları da görülür. Tıbbi karşılığı olmayan bu uygulamalar kadın sağlığını ciddi anlamda tehdit etse de, bu büyüsel uygulamalarda yumurta kullanılması rahim içini kozmik bilgi aracılığı ile sağaltmaya çalışmaktır. Bu tür davranışlarda yumurtanın kozmik tasavvurdaki var etme gücüne başvurulmakta ve yumurtanın var etme gücü aracılığı ile rahmin üretime hazır hale gelmesi arzulanmaktadır. Mitolojide evrenin bir yumurta gibi algılanması, yaratılışın bir yumurtadan başlaması gibi nedenlerden dolayı yumurta kozmik üretkenlik felsefesinin önemli unsurudur (Güven, 2021: 32).

Kısırlığı çözmek için bir takım kürlerden de faydalandığı bilinmektedir. Özellikle kadınlar sarı kuru soğanı beş dakika kaynatarak suyunu ılık halde 10-15 gün taze taze yapıp içerler. Aynı şekilde defne yaprağı demesi de içerler. Bu kürlerin adet halini düzene soktuğu, rahimde olan çirki temizlediği bilinmektedir ve böylece hamile kalmaya da yardımcı olmaktadır (KK-1; KK-9). Kısırlığı çözmek için son olarak hocalara gidilir. Hocadan alınan okunmuş su, okunmuş yiyecekler, muskanın kısırlığı çözeceğine inanılır. Dinen günah sayılan büyüsel bir eylem olan bu uygulama kısırlık için yapıldığında günah olarak kabul edilmemektedir (Güven, 2021: 33). Benzeri Nahçıvan`da görülse de, artık son zamanlar teknolojinin gelişimi, tıbbın irelilemesinden dolayı kısırlığın ortadan kaldırılması için ister tedavi yönünden, ister de son çare olarak tüp bebek uygulamalarında vb. olsun doktorlar daha çok tercih edilmektedir. Ama yine de kırsal kesimlerde, ilçe ve köylerde geleneksel yöntemlerin çoğu uygulanmaya devam edilmektedir.

Aşerme

Aşerme hamileliğin belli döneminde gebe kadında görülen hallerden biridir. Boratav'a göre, aşerme sözünün aslı "aş yemek"tir. Ve yiyeceklerden tikslenme anlamına gelen "aşermek" zamanla gebe kadının canının bir şey çekmesi halini almıştır (Boratav, 1984: 146). Bu durum Azerbaycan Türkçesinde "yerikleme" olarak bilinmektedir. Azerbaycan Dilinin İzahlı Lugatı'nda (2006: 598) yerikleme sözü Farsça bir kelime olup hamilelik döneminde ağız tadının kaybolması sonucunda hamile kadının turşu veya başka şeyler istemesi anlamında verilmiştir.

Gebe kadının canı bir şey çektiği zaman, çok istediği, aşerdiği bir yiyeceği kim bulup ona getirirse, doğacağı çocuk zahiren yiyeceği getiren kişiye benzermiş (KK-14). Hem Nahçıvan'da, hem de Kars'ta aşerme döneminde kadının istediği yiyecek her ne kadar da bulunmaz, imkansız olsa bile, bulup verilmeğe çalışılır. Çünkü anne adayının canının isteği bir yiyecek verilmediği halinde çocuğun kuruslu veya sakat doğacağına, ya da annede, çocukta zararlı etkileri kalacağına inanılmaktadır. Fakat buna rağmen halk arasında "her aş erilen şey yenmez" gibi ifadeler de tesbit edilmiştir. Yine gebe kadının canının çektiği herşeyi erkeğe söylenmediği, yakın bildiği bir bayana söylediği de saptanmıştır (Güven, 2021: 34; KK-7). Yerikleyen, yani aşeren kadının yanında ne yenilse, bir şeyler bişirildiğinde kokusu onu tutar diye mutlaka yedirmek, tadına baktırmak gerekir, yoksa çocuğa bir şey olacağına inanılır. Gebe kadının canı bir şey çektiğinde evdekiler değil de, başkaları getirirse, elini ters yaparak verir ve der ki, "benim elim değil, kendi elin". Bunu yapmakta amaç çocuğun yabancı birine değil de, kendine ailesine benzemesini sağlamaktır. Aşerilen zaman dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de, hırsız, kötü insandan bir şey alıp yememesi gerekir, yoksa çocuk ona benzer. Ayrıca aşeren kadın, canı çok çekiyor diye hırsızlık yapmamalı, izinsiz bir yerden bir şey alıp yememeli, yosa çocuk hırsız olabilir (KK-8, KK-12). Ayrıca hamile kadın izin almadan üzüm koparıp yerse ve yedikten sonra vücudunun bir yerine dokunursa çocuğunda üzüme benzeyen leke çıkar (Aça vd., 2019: 186). Bunun için de aşerme zamanı gebe kadın çok dikkat etmesi gerekir; herkesten herşey istememeli, çocuk ona çekebilir diye en uygunu kendi ailesine, yakın bildiklerine söylemesi uygun görülmüştür.

Cinsiyetin Belirlenmesi

Azerbaycan ve Anadolu'nun bir çok bölgesinde olduğu gibi Nahçıvan ve Kars'ta doğacak çocuğun cinsiyetinin belirlenmesi için yapılanların veya kabul edilenlerin yanında gebe kadının gebeliği boyunca dikkat ettiği davranışları; oturup kalkması, yeme içmesi, çevresindeki insanlarla ilişkileri, hayvanlara olan merhameti, yasaklara karşı hassasiyeti vb. çocuğunun fiziki görünüşünü etkilediği gibi, maddi ve manevi, ruhsal dünyasına da etki ettiğine inanılmaktadır.

Değişik uygulamalarla doğacak olan çocuğun cinsiyeti belirlenmeğe çalışılır. Örneğin; kadın hamile olduğunu bildikten sonra, ilk Çarşamba saban erkenden kalkıp gök yüzüne bakarsa, Güneş'i görürse kız, Ay'ı görürse oğlan olur (Nebiyev, 2009: 294). Nahçıvan'ın Ordubat yöresinde hamile kadının çocuğunun cinsiyetini belirlemek için onun haberi olmadan oturacağı yere kara ve ak koyunun postu serilir. Kara koyun postuna oturursa oğlan, beyaz koyun postuna oturursa, kızı olacağına inanılır. Kız annesinin daha çok tenbellik ettiği, sürekli uyumak istemesi, oğlan annesinin ise daha çalışkan olmasından cinsiyet ayrımı da yapılabildiği saptanmıştır. Başka bir özelliği ise, hamile kadının beli çok ağrıyorsa, erkek doğuracağı, karnı çok ağrıyorsa, kız doğuracağı söylenilir (KK-10, KK-18). Karnın şeklinden, biçiminden de cinsiyet ayrımı yapılabiliyor. Karnın yanlara yatkınsa kız, top gibi öne doğru gelmişse erkek çocuğa hamile olduğu bilinmektedir. Gebe kadın güzelleşirse oğlan çocuğu olacağına, çirkileşince ise kızı olacağına inanılır. Çünkü kızın annenin güzelliğini aldığı düşünülmektedir (KK-19, KK-5). Tatlı yiyecekleri yiyen annenin erkek çocuğu, ekşi şeyler yiyenin ise kızı çocuğu olacağı, karnı yumru olanın oğlu, düz olanın kızı olacağı söylenmektedir. Kıvrak, hamarat olanın oğlu, işi yavaş gören, sürekli uykusu gelen, tenbel olanın ise kızı olacağına inanılır (KK-19). Oğlanda karnın yukarılık ve dik oluyor, kızda yayma, enli, aşağılık, kurşak tarafta oluyor. Ayağı ağırorsa, yani çok yavaş hareket ediyorsa kız, ayağı yüngülse, yani hafifse kuş gibi oraya buraya koşuyorsa

erkek çocuğa hamile olduğuna inanılır. Hatta anneye uykularında bile belli oluyormuş çocuğun kız veya erkek olması (KK-13). Kars'ta ise gebe kadın ekşi, turşu iseterse, balık, et yerse erkek çocuğu, hamile kadın limon isterse erkek, tatlı, patates, balık isterse kız çocuğu olacağına inanılır (Güven, 2021: 36).

Nahçıvan'ın Ordubat ilçesinin Eylis köyünde hamile kadının doğacağı çocuğun cinsiyetini belirlemek için iğne ile değişik bir ritüel yapılmaktadır: İğneye önce sap geçirilir. Sonra gebe kadının kolunun üzerinde döndürülüp durulur. Eğer iğne yuvarlak dönmeğe devam ederse kız olacağına bir işaredir. Yok eğer sapla sallatılan iğne bir arkaya, bir öne doğru gidip gelirse, o zaman erkek olacağı anlamına gelmektedir (KK-5). Yine farklı uygulamalar deneyerek çocuğun cinsiyetinin tesbit edildiği de saptanmıştır. Şöyle ki, hamile kadın, yüzüğün üzerine oturursa erkek, makasın üzerine oturursa kız çocuk olur. Hamile kadının yüzü çirkin, kalçası genişse kız, yüzü güzel, karnı yuvarlaksa erkek, karnı dik sivriyse kız, geniş yavan ise erkek, karnı aşağı doğruysa kız, yukarı doğruysa erkek olacağı söylenmektedir (Güven, 2021: 36). Nahçıvan'da farklı bir uygulama yaparak çocuğun cinsiyeti öğrenilmeğe çalışılıyor; bir kadının hamile olduğunu bildikten sonra, onun haberi olmadan, ona farketmeden kafasına az tuz sepilir. Gebe elini dudak üstüne bıyık yerine, yüzüne koyarsa, bu şu anlama geliyor; bıyığı, sakallı var ve oğlan çocuğudur. Eğer ki, başını okşarsa, kız olacağına işaredir (KK-13, KK-19). Ayrıca kız çocuklarında doğum belirlenen tarihten önce olabilir, erkek çocukt ise geriye atacağı gözlemlenmiştir (KK-15).

Hamilelikte Yasaklar, Kaçınmalar, Güzel Davranışlar

Hamilelik döneminde hamile kadının ona ve çocuğuna zarar verebilecek bir takım yasak şeylerden kaçındığı ve güzel kabul edilen davranışları uygulamaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca hamile kadın korku, endişe, sıkıntı yaşasa, sinirlense bu gelecekte doğacak olan çocuğunun ruh halini, psikolojisini de etkileyecektir. Bu yüzden huzurlu ve sakin hayat, doğru beslenme, sağlıklı hayat tarzı sürmesi önem verilmesi gereken hususlardır. Bu hususlar, kaçınmalar, yasaklar içinde en çok da dikkat çeken yememesi, dokunmaması gerekenlerdir. Yenildiği, dokunulduğu taktirde çocukta lekeler oluşacağına ve o şekilde doğacağına inanılmaktadır. Örneğin; Hamile kadının kara çiğere el vurması yasaklanır. El vurcağı takdirde çocukta lekeler oluşacağına ve lekeli doğacağına inanılır. Ayrıca hamile kadının yanında bir şey yenmez. Yense, mutlaka ona da vermek gerekir. Nefsi çeker, gözü kalırsa, çocuğun gözünün çer, yani şaşığı olacağına inanılır. Komşular evde yemek, bir şeyler pişirdiklerinde kokusu hamile kadına gelir, gözü kalır, şişer diye, ona da pay gönderirler (KK-19). Hamile kadın kendisi de ileride çocuğunun güzel olacağına inanılan meyvelerden yemeğe çalışır. Bu meyvelerden özellikle nar, elma, ayva ve kızılçık yenildiğinde çocuğun güzel olacağına inanılır (KK-13, KK-20). Hamile balık yerse çocuğun yerinde duramayan yaramaz, yumurta yese yanaklarının batık olacağına inanılmaktadır (Albalıyev, 2020: 131). Aynı zamanda gebe kadının kötü şeylere bakması da yasaklanmaktadır. Çirkin ve kötü hayvalara bakacağı takdirde çocuğun çirkin olacağına ve baktığı hayvana benzeyeceğine inanılır. Özellikle yılan, maymuna bakmazlar. Güzel şeylere bakılması önerilmektedir (KK-19, KK-21). Bunun için de gebe kadın yaptıklarına ve konuştıklarına dikkat etmek zorundadır. Kötü şeyler hakkında düşünüp konuşmamalı, fiziki engeli birine gülmemesi gerekir, yoksa çocuğunun başına gelebilir. Tavşan eti yememeli, yese, çocuk çok hareketli, yerinde duramayan yaramaz biri olur ve tavşan eti yiyen kadının çocuğu tavşan dudak doğabilir (KK-15; KK-12). Yememesi gerekenler içinde böğürtlen de yer alamaktadır. Yenildiği takdirde çocuğun yüzünün bir tarafının kıvrımını lekeli olacağına inanılır (KK-5). Kars'ta halk inanışları içinde hamile kadının zeytin yediği takdirde çocuğunun esmer olacağına ilanıldığı gibi, soğan yediğinde ise bebeğin kulağının az işiteceğine inanılmaktadır (Güven, 2021: 36). Gebelik zamanı yeşil biber, erik çok yedikte çocuk morarmış olarak doğabilir. Aynı zamanda gebe taş üzerinde çok oturursa, çocuğun poposu yeşilimsi, morumsu lekeli olabilir (KK-8). Gülден de uzak durulması gerektiğine inanılmaktadır, yoksa çocuk lekeli olabilir. Ayrıca gebe çekirdek çok yediği zaman çocuk doğduktan sonra ağzından su gelebilir. Anne yeme içmesine dikkat ettiği kadar ruh sağlığını bozacak huzursuz ortamlardan uzak durmalı, aşırı sinirlenmemelidir. Çünkü annenin ruh hali çocuğa geçebilir ve çocuk sinirli olur (KK-12).

Hamile kadının hamilelik süresince uyması gereken yasaklara, tabulara, kurallara, kaçınmalara vb. hem Azerbaycan`ın, hem de Anadolu`nun her yöresinde rastlamak mümkündür. Yıllarca tecrübeden geçmiş, ninelerimizin, atalarımızın deneyip uyguladıkları ve hala günümüzde de yaşayan inanışlar, gelenekler, ritüeller anne adaylarını ve doğacak çocukları koruyup kollamak, olası kötü etkilerden uzak tutmak, sağlıklı doğumu gerçekleştirmek vb. amaçla yerine yetirilmektedir. Özellikle gebeliğin son dönemlerinde anne adayının yalnız bırakılmaması, olacak risklerin yaşanmaması için gebenin yeme içmesine, yasaklara dikkat etmesine; çirkin şeylere bakmaması, çocukta lekeye sebep olabilecek yasak olan meyve ve yiyecekleri yememesi, çirkin davranışlarda bulunmaması, merhametli olması, dedi kodudan uzak durması, zikirlerle, dualarla hayatına anılam katması vb. davranışlara özen göstermesi gerekmektedir.

Doğum

Hamile kadının hamileliği boyunca sergilenen duyarlılık doğum anında daha da artmaktadır. Anne adayı dahil, herkesin tek dileği kolay ve sağlıklı bir doğumun gerçekleşmesidir. Bunun için de herkes üzerine düşeni yapma gayreti içindedir. Doğumun evde veya hastanede gerçekleşmesi farketmeksizin doğumun çabuk başlaması ve kolay olması için gebe kadın yürütülmeye çalışılır, doğum başladığında ise nefes alıp vermesi, güç vererek ıkınması istenilir. Doğum yaptıran kişi de önce “bismillah” der, sonra anne adayı psikoloji rahatlatıcı sözler söyler, yapması gerekenleri sık sık hatırlatır, bir taraftan da “az kaldı, ha gayret” diyerek annenin kendini bırakmaması gayretine girilir. Evde yapılan doğumlarda ise ister Nahçıvan`da olsun, isterse de Anadolu`da olsun doğumun kolay geçmesi için doğumu yaptıran Kocakarı şöyle der: “Benim elim değil, Fatma anamızın eli” (KK-10, Aça vd., 2019: 189). Bu şekilde sanki bu işi yapan kendisi değil de, Fatma anamız. Hal böyle olunca doğumun da kolay geçeceğine inanılmaktadır.

Halk arasında doğumla ilgili oluşan inançların bir çoğunda doğum zamanına göre doğulacak çocuğun bir çok özellikleri – mertliği, cesareti, toplumda tutacağı mevki vb. saptanmıştır. Şöyle ki, ay ışığında doğan çocuk sakın, ayın karanlığında doğan çocuk ise, yiğit olur. Ayın on beş gününün tamamında doğacak çocuk pehlivan, ayın üçü gününde doğacak çocuk ise güzel olur. Gün batan zaman doğan çocuk hayatını gurbette geçirir. Gün doğan vakit doğan çocuk ise, savaşçı ruhlu olur (Nebiyev, 2009: 294). Doğum zamanına göre karakter analizinden sonra halk arasında doğumun kolay geçmesiyle bağlı değişik inanmalar vardır. Halk arasında şöyle bir inanc var; doğumu kolaylaştırmak için kediye ekmek, yemek verirler ki, gebeyi dardan, sıkıntıdan kurtarsın, yani doğumu kolay geçsin. Hayvanlara iyi bakmak, onların bakımını üslenmek, merhamet etmek, doğumu kolaylaştırır. Böyle olunca Allah da gebeye merhamet eder ve doğumu kolaylaştırır (KK-5).

Anadolu`nun bir çok bölgelerinde olduğu gibi Kars`ta da “gelinlik yapmak” anlayışı azalsa da hala devam etmektedir. Bu anlayış hala gelinin kayınbabasından, yakınardan utanarak karnını gizletmeğe çalışmasında, belini, karnını şal gibi şeylerle sarmada, kapamada görülmektedir (Güven, 2021: 38). Geleneklerimizden, kültürümüzden kaynaklanan bu durumun aynısı Nahçıvan`da ve hatta Azerbaycan`ın bir çok bölgelerinde de görülmektedir.

Hamileliğin son aylarında, doğum yaklaştıkça gebe kadın da bir çok şeylere dikkat etmek zorundadır. Özellikle ağır işlerden uzak durmalı, ağır bir şeyler kaldırmamaya dikkat etmelidir. Aksi takdirde karnı aşağı inebilir ve doğum zamanından daha erken başlamış olur. Ve onun son günlerinde yalnız bırakılmamasına özen gösterilir. Doğum sancısının başlaması ile birlikte doğum hazırlıkları yapılır. Doğumun gerçekleşmesi sırasında doğum odasında değişik adetler ve uygulamalar yapılır ki, bu da hem doğumun kolay olması, hem de anne ve çocuğu olası tehlikelerden koruması ve kutsaması içindir. Evde gerçekleşecek doğumlarda ebe kadın eve gelir ve doğum kolay olsun diye ilk önce gebeye yağ içirilir. Doğum yapacak kadının ölüm korkusunu geçirmek için eşikten üç kez geçirildiği görülmektedir. Doğum yapacak kadının dizlerinin altına sancısının dizlerinde olduğu düşünüldüğünden taş konulur, kış vaktiyse soba yakılır, su kaynatılır, muşamba serilir, yardımcı kadın

iki eliyle yanlardan basar ve doğum gerçekleşir. F.Güven'e (2021: 40-41) göre Kars'ta doğum esnasında yapılan ritüel ve disel-büyüsel davranışların Anadolu'nun farklı bölgelerine göre daha az olmasının esas sebepleri tarımcılıkla, hayvancılıkla bağlı çok çalışmaları, bundan dolayı vakitlerinin az olması ve çok çocuklu aile yapısının olmasından dolayı doğumun sıradan bir hal halini almasıdır. Aynı şekilde Nahçıvan yöresinde de doğum öncesi ve sonrası yapılan ritüellerin doğum sırasında yapılanlardan çok olmasının sebebi ise zaman olgusudur. Doğum öncesinde zaman çok ve çocuk istenildiği için bir çok yöntemlere başvurulduğu görülmektedir, hamile kalınca da yine en az 9 aylık bir zaman dilimi sözkonusu ve uygulanan ritüellerin, yasakların, kaçınmaların çok olması belirgin olarak görülmektedir. Doğumun gerçekleşmesi zaman olarak da kısa sürdüğü için pek fazla uygulama ve ritüelin de olması olanaksızdır. En fazla uygulama ise doğum sonrasında saptanmıştır. Çünkü doğumdan sonra anne ve çocuk için yapılan uygulama ve ritüeller hem her ikisi için aynı, hem de ayrı yapılmaktadır. Ve çocuk okul çağına gelene kadar hayatında bir çok ilkleri yaşamakta ve bu önemli geçiş dönemleri de ritüeller ve uygulamalarla zenginlik oluşturmaktadır.

Doğum Sonrası

Anne ve çocuk için başlayan bu yeni dönemde fiziki gelişmenin tamamlanması sonucunda annenin koruması ve gözetiminde geçirilecek 40 günlük bir zaman yeni bir ortamın getirdiği olumsuzluklara karşı mücadele zamanıdır. Bunun için de bu dönemde değişik ritüel ve uygulamaların yapıldığı görülmektedir. Doğum sonrası yapılan ritüel ve uygulamalar esasen "Kırklı Anne ve Çocuk İçin Yapılan Gelenekler ve Ritüeller", "Kırkbasma", "Albasma", "Çocukta İlkler" ("İsim Verme", "İlk Tırnak Kesme", "İlk Saç Kesme", "İlk Diş Çıkarma", "Sünnet") gibi başlıklarda ele alınarak incelenmiş, Nahçıvan ve Kars yöresine ait benzerlikler saptanmıştır.

Kırklı Anne ve Çocuk İçin Yapılan Gelenekler ve Ritüeller

Yeni doğmuş kadına Anadolu'da "lohusa", "loğsa", "doğazkesen", "emzikli", "nevse", Azerbaycan'da ise daha çok "zahı", "zaha" (Gedebe, Tovuz) gibi isimler verilmektedir. Doğumdan sonra kadının dinlenme süresi yaşadığı toplumun geleneklerine ve devletin resmi şekilde koyduğu kurallara göre belirlenmektedir. Geleneklerimize göre 40 gün olsa da kadın bunun bir hafta, on gününü yatakta geçiriyor. Köy ve ilçe yerlerinde 40 günlük zaman dilimine daha çok dikkat ediliyor. Şehirlerde ise buna o kadar da önem verilmemektedir. Yani anne kendini toparlar toparlamaz kırkının çıkmasını beklemeden bebeğini hava almak için dışarı çıkarır. Lohusalık sürecinin ilk haftasında göz aydınlığı veriliyor, ikinci haftasında hal hatır sormak için ziyaretler başlar (Memmedova, Mirzayeva, 2023: 126). Bu ziyaretlerde Anadolu'da zahı evine sütlac, muhallebi, kurabiye, baklava, piliç söğüşü, süd, çorba, peluze, börek, tatlı, şeker, pilav, ekemek içinde haşlanmış yumurta, al kurdele ile bağlanmış lohusa şerbeti, bal, helva gibi yiyecek içecek, yemeni, başörtüsü, basma, havlu, kumaş, terlik, çorap, namaz bezi, çocuk kıyafeti, çift pazı, oyuncak türünden hediyeler getirilir. Misafirlere ise, lohusa şerbeti denen şekerli ve renkli bir şerbet ikram edilir (Örnek, 2016:200).

Doğumdan önce gerçekleştirilen gelenekler, ritüeller anne ve çocuk adına bir yerde yapılırken, çocuğun doğumundan sonrasında anne ve çocuk için hem ayrı, hem de daha çok bebek için uygulanıyor. Çocuk doğduktan sonra ilk olarak göbek bağının kesilmesi ile belirli ritüeller gerçekleştirilmeye başlanılır. Aynı zamanda çocuk için ilk 40 gün süresince yapılan ritüeller ta eski Türk inançlarından, zengin göreneklerimizden, zengin külür ve folklorumuzdan haber vermektedir.

Bizden farklı olarak Türkiye'nin bir çok bölgesinde olduğu gibi Kars'ta çocuk doğduğunda göbeğini keser kesmez banyo yaptırmadan önce ilk olarak tuzlu suda yıkıyorlar veya banyo yaptırdıktan sonra tuzlu suyla da yıkıyorlar (Güven, 2021:42). Sonra çocuğun göbeği ipe bağlanır ki, üç güne düşsün. Göbek düştükten sonra da ona mikrop düşmesin, çabuk iyileşsin diye özel bakım yapılır. Çocuğun göbeğinin bastırılması bir ritüel şeklinde yapılmaktadır. Şöyle ki, öncelikle bu ritüelin kökünde çocuğun gelecekte kim ve ne meslek sahibi olmasıyla ilgili bir inanç vardır. Kalben istenen bu niyetlerle yola

çıkılır, kim olacağına karar verdikten sonra “bismillah” söyleyerek belirlenmiş yere çocuğun göbeği bastırılır. Azerbaycan’ın bir çok bölgesinde olduğu gibi Nahçıvan’da da çocuğun ileride okuyan, çalışkan, akıllı, terbiyeli, hayırlı bir insan olması için göbeği okulun bahçesine bastırılır. Doktor veya iyi kıdemli bir memur olması için ise göbek niyete göre ya hastanenin bahçesine, ya da her hangi bir idari binanın bahçesine bastırılır. Türkiye’nin Kars bölgesinde göbek bastırılma ritüeli çocuğun cinsiyetine göre değişiyor. Şöyle ki, çocuk kız çocuğuysa, evlenip uzak yere gitmesin diye evin yakınına, oğlan çocuğuysa, uzak, aynı zamanda uygun bir yere bastırılır. Duvar içine, mektep bahçesine bastırıldığı da görülür. Aynı zamanda çocuk büyüyünce evinden ayrılmasın diye tandır başına da bastırılır. Kızların göbeği kapının ağzına, oğlanlarınki okulun yanına bastırılır (Güven, 2021:43). Çocuğa gelebilecek zararın karşısının alınması amacıyla annenin yoldaşı (eşi) diye bilinen çift (plasenta) bir beze sarıp toprağa bastırılır veya temiz akar suya atılır (Güven, 2021:43; Örnek, 2016:198). Fakat Kars’tan farklı olarak Karabağ bölgesinde ise, akar suya atmak, nehir kıyısına bastırmak uygun görülmemekte, gül çalısının dibine bastırılması önerilmektedir. Bu bakımdan bebek dünyaya göz açtığında onun çiftinin kuralallara göre bastırılması önem taşımaktadır. İnançlara göre, bebeğin çiftinin nerede bastırılması önemlidir. Buna bir bakıma çocuğun kaderinin belirlenmesi gibi de bakılabilir. Bununla ilgili Karabağ bölgesinde çeşitli inançlar var: “Çocuğun çiftini nehrin kıyısında bastırmak, akar suya atmak olmaz. Eğer atsan, hal anası haberdar olup gelir ve anneye zarar verebilir. Gül çalısının dibinde bastırırız ki, çocuk gül gibi temiz olsun” (Memmedova, 2021b:468; Karabağ, 2014:368). Kaynak kişilerin (KK-1; KK-6) söylediklerinden anlaşılıyor ki, Ordubat bölgesinde ise, şöyle bir inanç var; çocuğun çiftinin bastırıldığı yer onun geleceğiyle birebir bağlantılıdır. Yani çocuğun göbeğini daha çok ya okulun çatısına atardılar, ya da cami çatısına. Okul çatısına atılmasındaki amaç, çocuğun ileride akıllı, bilgili olması içindir. Cami çatısına atılmasının sebebi ise, çocuğun imanlı olması istenildiği içindir. Kırklı çocuğun göbeği düşer düşmez onu eğitim verilen yerlere atarlar ki, çocuk eğitilmiş olsun. Fakat günümüzde hastanelerde gerçekleşen doğumlardan dolayı özellikle şehirlerde bu geleneğe eskisi kadar önem veren de var, vermeyen de.

Doğumdan sonra lohusa kadına ağrılarını azaltmak amacıyla ve aynı zamanda sütü iyi olsun diye yeme içmesine çok dikkat ediliyor. Nahçıvan bölgesinde “ziretov” ismi verilen helva yedirilir. Bu helvanın benzeri Kars’ta ise “hasıde” adı ile tanınır ve çocuk doğduğunda anneye yedirilir. Aynı zamanda lohusa kadına Kars’ta kavurğa, leblebi, fındık, et, çorba, tatlı, çay, su verilir. Sancı olmaması için ise yumurta, buğday, helva, bulgur pilavı, süt, yoğurt yedirilir (Memmedova, Mirzayeve, 2023: 127; Güven, 2021:47-48). Azerbaycan’da ise bölgelere göre farklılık göstdediği görülmektedir. Bazıları güç, enerji veren her nimetin yenmesi tarafdarı iken, bazıları da sadece doktorun önerdiği şişkinlik ve gaz veren yiyeceklerden uzak durmaya çalışır. Hatta halk arasında yumuru olan tahılların yenilmesinin sütü artırdığına, su içmek, iyi uyumak, morel bozan, sinirlendiren şeylerden ve stresten uzak durmak da sütün artmasına sebep olacağına inanılmaktadır. Ayrıca annelerin sütü iyi olsun diye çocuklarını sık sık emzirdikleri de saptanmıştır. Sütün azalmaması ve kesilmemesi için de süt veren anneye karşı daha hasas davranıldığı da görülür. Bunun için de anneyi korkutmak, ona kötü sözler söylemek uygun görülmemektedir. Bu hassaslıklar hem Azerbaycan, hem de Anadolu bölgeleri için aynılık oluşturmaktadır. Ayrıca her iki bölgede çocuğu kırkbasmadan, albasmadan, cinden, hemzattan, kötü enerjiden, nazardan vb. korumak ve onu sağlıklı büyütme için kırklı çocukla ilgili çeşitli inançlar, gelenekler, ritüeller ve yasakların uygulandığı görülmektedir. Nahçıvan’da şöyle bir inanç var; kırklı çocuğun avucunun içini, parmaklarının arasını yıkamak doğru değil, çünkü onlara uykuluk derler, çocuğun uykusu olarak bilinmektedir. Yıkandığı zaman çocuğun uykusu kaçıyormuş (KK-10). Aynı zamanda yeni doğmuş çocuğun boynunun arkasından öpmezler, onda çocuk kırılğan, çapuk küsen olur (KK-3, KK-16).

Nahçıvan ve Şerur (KK-17) bölgesinde 40 gün çocuk yalnız bırakıldığı zaman cin değiştireceğine inanılmaktadır. Cinin değiştiği çocuğa “cin değişeyi” denir. Cin değişeyi her zaman çelimsiz olur, ne artar, ne azalır. Cin değişeyi olan çocuk için şöyle bir ritüel yapılmaktadır: “Mutlaka onu mezarlığa götürmek gerekir. Altı mezar geçip yedincide vücudun yarısından azını toprağa bastırmak gerekir. Bu zaman çocuk bağırıp ağlarsa, bil ki, senin çocuğundur. Yok ağlamazsa, cin değişeyidir. O vakit

beklemen gerekir ki, cin seninkini iade etsin” (Azerbaycan Folklor Antologiyası, 2010: 42,45; Memmedova, 2021a:301). Ordubad bölgesinde çocuğu cin değiştirmesin diye bazı önlemler alınmaktadır. Öncelikle 40 gün çocuk odada yalnız bırakılmaz. Çocuk korkmasın diye başının altına bıçak, makas, ekme koyarlar. Kıyafetine sancak (iğne) takarlar. Bütün bunlar çocuğu cin kendi çocuğu ile değiştirmesin diye yapılır. Şayet cin çocuğu götürürse, o zaman da mezarlıkta yedinci kabre koyarlar, çocuk biraz uyur. Uyanınca iyileştigiğine inandıkları için eve götürürler (KK-19).

Yumurtanın çocuğu kötü gözden ve nazardan koruduğuna inanıldığı için bir çok bölgelerimizde çocuk doğduğunda onun yanına yumurta koyma adeti gerçekleştiriliyor. Yumurtanın önemi ise, temel gıda gibi annenin gücünün, enerjisinin onarılmasında kullanılır. Şöyle ki, anne doğum yaptıktan sonra onun organları uyandığı için ona her gün yumurtadan gayganak (şerbetli tatlı omlet) yapılıp yedirilir ki, beli, vücudu güçlensin. Lohusa kadına on gün süresinde her gün yumurta pişirirler (KK-4). Kaynak kişinin verdiği bilgiye göre: “Kırkly çocuğu derler ki, insanların gözü, nazarı etkiler. Kırkly çocuğun başının altına mühür, tesbeh, daha sonra ise suyun içinde bir yumurta koyarlar beşiğinin altına. Yumurta göz götürür derler. Anne ise hemzatl (ağır enerjili) olur. Onu da herşeyden korumak gerek. Kırkly anne korkarsa, sütü kesilir, psikolojisi bozulur. Kırkly kadın ve çocuğun üzerine pis, güsulsuz adam gelmemeli. Cin sancaktan korkup kaçsın diye kırkly çocuğun gömleğine sancak takılmalıdır” (KK-1). Aynı zamanda kırkly çocuğun kıyafetleri yıkandığı zaman onu gündüz vakti kurutmak, hava karalmadan, yıldızlar çıkmadan ipten almak gerekir. Eğer karanlık vakite kalırsa, çocuk sancılanır ve uykusu kaçır. Kırkly çıkmamış çocuk rahat uyumazsa, o zaman şöyle bir ritüel yaparlar: “Gidip dağlardan tavşan pisliği getirip çocuğun yastığının altına koyarlar. Bu zaman çocuğun uyku düzeni normalleşir (KK-6). Kediler lohusa kadının olduğu yerden kırk basmasını diye uzaklaştırılır. Kırkly kadının yıkanan çamaşırlarını çabuk içeri alırlar. Lohusa kadının elinden yemek yenmez. Bereketi kaçır diye lohusa kadının elini bir şeye vurmasına izin verilmez. Lohusa kadın et yemez, düğüne gitmez, yalnız başına bırakılmaz. Kırkly kadın kuşların, kurbağaların kırkly basmasıyla mezarlığa götürülmez. Aynı zamanda eline iğne verilerek de bu dönemin rahat geçirileceğine inanılır (Güven, 2021:50).

Kırkbasma

Çocuk doğduğu ilk günden 40 gün tamam olana kadar anne ve çocuk kırkly olarak adlandırılır. Lohusalık sürecinde annenin ve çocuğun doğuştan sonraki 40 gün içinde hastalanmasına halk arasında “kırkly basması”, “kırkly düşmesi”, “kırkly karışması”, “lohusa basması” denir. Bu tür rahatsızlıklar olmasın diye kırkly gün içinde anne ve çocuğu hastalıktan, nazardan, kötü etkilerden korumak için gereken önlemler alınmaktadır. Azerbaycan’ın ve Anadolu’nun her bölgesinde yapılan bu ritüeller, genellikle 40 gün içinde anne ve çocuğu ziyarete gelenlerden korumak içindir. Aynı zamanda dikkat edilen hususlar ve yasaklar da mevcuttur; kırkly anne ve çocuğun dışarı çıkmasına, kendi gibi kırkly çocuk ve kadımla karşılaşmasına izin verilmez. Her iki bölgede de kırkly çocuk ve anneni kırkly basmasını diye evde yalnız başına bırakılmaz. Yine her iki bölgenin halk inançlarına göre, bu kırkly gün süresinde bazı eşyaların odaya, yastık altına veya yatak altına konması, anne ve çocuğa sancak, nazar boncuğu vb. takılması yaygın olan adetlerdendir. Kırkly basmasının başlıca özellikleri ise çocuğun rahatsızlığı, çok ağlaması, uyumaması, renginin saralıp solması, bağırması, vücudunda kırmızı lekeler belirmesi, yaraların oluşması, titremesi vb. olarak bilinmektedir (Memmedova, Mirzayeva, 2023:127).

Nahçıvan bölgesinde kırkly çocuğu kırkly basmadan korumak için şöyle yapılmaktadır: “Kırkly çocuğun kırkly çıkana kadar başının altına beyaz koyarlar, dışarı çıkartıldığında ise tuz ile ekme. Aynı zamanda kırkly gün kırkly çocuk yıldız görmemeli, aksi takdirde uykusu az olur. Kırkly çocuğu gün batımı zamanı hayvanların otlaktan döndüğü vakit tatlı tatlı uyusun diye açıp belerler” (Azerbaycan Folkloru Antologiyası, 2010: 42). Kırkly çocuğun yastığının altına makas koyarlar, böylece cinlerden, kötü güçlerden çocuğu koruduklarına inanmaktalar. Bunu önlemek için çocuğun kıyafetlerine her zaman sancak takılır. Belege iğne, sancak takılmazsa şeşe çocuğu vurabilir ve çocuk da morarır. Aynı

zamanda kırk gün çocuğun tırnaklarının kesilmesi yasaktır (Azerbaycan Folkloru Antologiyası, 2010:43).

Anadolu'da benzer şekilde kırk basmasından korunmak için öncelikle kırklı çocuk yalnız başına bırakılmaz. Aynı zamanda kırklı kadınlar ve kırklı çocuklar 40 gün süresince dışarı çıkmamalı, birbirleriyle karşılaşmamalıdır. Eğer ki, böyle bir karşılaşma olsa, kadınlar birbirleriyle iğne, yüzük, düğme, para değiştirmeliler. Eve taze et, ekme, un, tuz, kumaş getirilmemelidir. Aynı zamanda çocuğun üzerine örtü örtüp kırmızı kurdele bağlanmalıdır. Çocuğun ve annesinin baş ucuna Kur'an-ı Kerim konmalıdır. Çocuğun baş ucuna veya yatağının altına soğan, sarımsaq, bıçak, makas, çuvaldız, yatağın altına süpürge konmalıdır. Evden ise tuz, ateş, iğne verilmemelidir (Örnek, 2015: 206-209). Azerbaycan'da çocuk yeni doğarken pamuğu yakıp onun siyahını çocuğun alnına sürerler. Bu zaman çocuk nazara gelmez. Çocuğun kırkı çıkmamış onu görmeğe gelenleri ise çocuğun altından geçirirler ve böyle yaptıkları takdirde çocuğa kimsenin ağırlığının dökülmeyeceğine inanılır (Azerbaycan Folkloru Antologiyası, 2012:331). Anadolu'da olduğu gibi Azerbaycan'da da çocuğu korumak için bazı eşyalar kullanılmaktadır. Hatta bu eşyalar aracılığı ile çocuğun gelecekte yiğit, mert, çalışkan, cesur vb. gibi özelliklere sahip olacağına inanıldığını ve bu inanca dayanarak çocuğun yastığının, beşiğinin altına çeşitli eşyalar konulduğunu görmekteyiz: "Çocuk doğduğunda oğlan çocuğusa yanına bıçak koyarlar, hançer koyarlar ki, yiğit, cesur, mert olsun. Kızsa yanına makas, iğne, sap koyarlar ki, evdar olsun, hamarat olsun" (Memmedova, 2021b:470; Karabağ, 2012:160).

Anadolu'da eve et, tuz gibi şeyler getirilen zaman şöyle bir ritüel yapılmaktadır: Çocuğa "o seni basmadan sen onu bas" diyerek ayakları yere bastırılır (Örnek, 2015:208). Böylece çocuğun kırk basmasından korunduğuna inanılır. Nahçıvan'da kırklı çocuğun üzerine çiğ et getirilen zaman çocuğun et gibi, yani hasta olacağına inanılır: "Kırklı çocuk eve geldiği zaman 10 gün o eve et getirilmez. Derler ki, çocuk lem olur. Eğer kimse bilmeden et getirirse çocuğun lem gibi olduğunu gördüğümüz zaman çocuk hemen babasının bacaklarının arasından geçirilir" (KK-6). Aynı zamanda Nahçıvan bölgesinde biri çiğ et getirirse, çocuğa zarar gelmesin diye bazı önlemler alınmaktadır: "Eti (çiğ) kırklı çocuğun üzerine getiren zaman çocuk et gibi olur. Bu zaman çabuk etten bir parça kesip çocuğun kıyafetine dikerler" (Azerbaycan Folkloru Antologiyası, 2010:42). Aynı zamanda kırkbasma zamanı hem Nahçıvan'da, hem de Kars'ta çocuk yikatılır, yatırlara, türbelere götürülür, dua yazdırılır.

Albasma

Eski Türk inançlarından olan al, al ruhu halk kültüründe önemli yer tutmaktadır. İnsan ile hayvan karışımı bir görünüşe sahip olan alkarısı öldürücü dev, cin gibi bilinen, uzunboyulu, uzun parmakları ve tırnakları olan, dağınık saçlı, yağlı vücutlu, el ve ayakları küçük, dişlek, bir dudağı yerde, bir dudağı gökte, bazen zenci suratlı, memelerini nağıllardaki devler gibi omuzlarından arkaya saktırabilen, tepesinde gözü olan, çok çirkin, al gömlek giyen bir yaratıktır. Kırklı anne ve çocuğa zarar verebileceği, hatta öldürebileceği düşünülen bir varlık olan Alabastı'dan (Alkarısı'ndan) onlara zarar gelmesin diye 40 gün tek başına bırakılmaz. Aynı zamanda Alkarısı'nı yakalamak ve zararsız hale getirmek için bazı uygulamalar yapılmaktadır: Alkarısı'nın üzerine sancak vurulur veya çuvaldız batırılır, üzerine katran (zift) dökülür. Böyle oldukça Alkarısı aldığı ciğeri sahibine geri iade eder. Onu yakalayan kişi de ocaklı (alıcı) olur. İnançlara göre, Alkarısı alıcı (ocaklı) olan bir kişiye ve onun sülalesine dokunmadığı gibi, evlerinde ve üzerlerinde onlara ait eşyaları olanlara da kötülükleri değmezmiş. Halk arasında çardak, samanlık, viranelik, su kenarı, çeşme alkarısının gizlendiği yerler gibi bilinmektedir. Alkarısı'nın bilinen en belirgin özelliği ahırdaki atların saçının örülmesidir. Albasmasının karşısının alınması için bazı ritüeller yapılmaktadır (Örnek, 2016:201; Güven, 2021:48-49). Şöyle ki, lohusa kadının yatağının baş ucuna soğan, tarak, erkek kıyafeti, iğne, yaşlı ninelerin verdiği boncuk, yastığın altına ekme konur. Ayrıca kadına zarar verilmesin diye lohusa kadının yatağının dört tarafına ip dolandır. Yakasına da sancak takılır. Kırk gün süresince çocuğun çamaşırları dışarıya asılmaz, çocuk ve anne yalnız bırakılmaz, ışık açık bırakılır (Güven, 2021:49). Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde kırklı çocuk ve annesi al basmaması için anne ve çocuğun bulunduğu yere

süpürge, Kur'an, soğan, sarımsak, nazarlık asılır. Yastıklarının altına Kur'an, Enam, kama, kılınc, orak, bıçak, maşa, kurgu, demir, makas, ekmek, soğan, erkek pantolonu ve yeleği, iğne, çuvaldız konur. Lohusaya erkek takkesi, gömleği giyindirilir, erkek kuşağı bağlanılır (Örnek, 2015:202). Alkarısı'ndan zarar gören kadınlar için ise, genellikle iki bilinen ritüel yapılmaktadır: “Öncelikle bu varlıklardan bir şekilde teması olduğu düşüncesiyle at getirilir ve lohusa kadının önünde kişnetilir. Bu sesle ürken kadının bütün sıkıntılarından kurtulacağına inanılır. Daha sonra kötü ruhların daha çok zarar vermemesi ve anneye yaklaşmaması için kadına sancak takılır. Bu ritüel albasmadan önce ve sonra yapılır” (Güven, 2021:50).

Kırklama ritüelleri

Azerbaycan ve Anadolu'nun bütün bölgeleri kırklama ritüelleri kendine has zengin gelenekleri ve inançlarıyla bilinmekle beraber, özellikleriyle benzerlik ve çeşitlilik gösterdiği saptanmıştır. Şöyle ki, yeni doğan bebeğin ve annenin paklanması, temizlenmesi, lohusa kadını ve çocuğu kırk basması, çeşitli olumsuzluklardan temizlemek amacıyla yapılan Kırklama ritüeli (“kırkdökme”, “kırkçıkarma”) isminden de anlaşıldığı gibi, bebeğin dünyaya göz açmasının 40 günü tamam olduğunda kırklı çocuğu özel törenle yıkayıp kırkını çıkarmasını gerçekleştiren bir ritüeldir. Belirlenen süreç 40 gün olsa da, bu 40 günün içinde Anadolu'da (Örnek, 2016:203) 7, 20, 30, 37, 39, 41, Azerbaycanda da 10 ve 20, 30. günler de önemlidir. Yani 40 gün içinde bu günlerde çocuğun ve annenin eşyaları yıkanarak anne ve çocuk her türlü kötülükten ve sıkıntıdan uzaklaştırılmış olur. Su bu anlamda arındırıcı, temizleyici olmakla beraber doğumun, bolluk ve bereketin remzi olarak da kabul edilmektedir. Çocuğun kırkının çıkması ile beraber çocuk bu zaman diliminde mücadelesinde kazanmış biri olarak hayata tutunmaya başlar. Anne ve çocuğun yıkanması, arındırılması farklı metotlarla, belirli ritüellerle gerçekleştirilir. Ritüeller ile zengin olan Kırklama gelenekleri günümüzde şehir ortamında ilçeler kadar yapılmasa da, ilçelerde ve köylerde halen kendi rengarenkliğini ve orjinelliğini koruyup saklamıştır.

Kırk çıkarılırken önce çocuk, sonra anne yıkanır. Yıkama işi evin bir büyüğü (daha çok nine) tarafından gerçekleştirilir. Kırklama zamanı hazırlanan suya kırk arpa konur ve dualar okunur. Bazı ailelerde suyun içine altın, yüzük, kırk fındık da atılır. Kars bölgesinde kırk dökerken toplanan mum ısıtılır, sıcak su ile kaynatılır, kazanın içine böcek, yılan eklenerek ilaç hazırlanır. İnançlara göre, anne doğduğu zaman fare, tavşan, yılan da doğarmış. Petek çocuğun yanında boşaltılınca kırklama işlemi tamamlanmış olur ve böylece yılanın, farenin ağırlığı çocuğa geçmiş olmaz. Kırklama yapan kişi kırk defa elini suya daldırıp çıkarır ve çocuğu yıkar. Yıkandıktan sonra anne ve çocuğun kıyafetleri değiştirilir ve yıkanır. Kırklamadan hemen sonra çocuk ağlarsa, dönüp hareket ederse kırkı çıkmış, aksi taktirde kırkı çıkmamış olur. Kırkın çıkmaması halinde kadınlar toplanıp dualar okur, mevlit yapar ve çocuk gezdirilerek kırkı dağıtılır. Bazen kırklama yirmisinde ve kırkında olmakla iki defa yapılır. Çocuğun çok ağlamasından dolayı kırkına bir hafta kala kırkının yarısı, diğer yarısı ise kırk günü tamam olanda dökülür (Güven, 2021:51). Nahçıvan'da ise, çocuğun kırkı döküleceği gün sabah erkenden evde kuymak yapılır. Başka tatlılar veya çeşitli yemekler de hazırlanır. O gün ilk olarak anne ve çocuk paklanır. Buna bir kişinin şahitlik etmesi gerekir, yani anne tek başına bunu yapamaz. Ona yardımcı olacak biri lazım. İlk önce bir kaba kırk kaşık su konulur, daha sonra kırk adet pirinç eklenir. Çocuğu çimdirenken şöyle denir: “Kırk gusülü verirem vaciben gurbeten illeallah”. Bu vakit çocuğun başına süzgeç tutulur ve içerisine pirinç koyduğumuz suyu önce başından ayağına, daha sonra üç defa sağ omuzuna, sonra ise üç defa sol omuzuna dökülür. Gusül verme bitince çocuğu çapuk götürüp belerler. Bu vakit anne hala paklanmadığı için çocuğu kucağına alamaz veya süt veremez. Anne temizlenip paklandıktan sonra ona kuymak yedirilir (KK-11). Nahçıvan'ın Ordubat ilçesinde ise çocuğun kırkını şöyle dökerler: “İlk önce mevlit gusülü verirem vaciben gurbeten illeallah” der, 3 defa sağ, 3 defa sol omuzuna, sonra ise başından suyu dökerler. Sonra suyu kırklarlar – kırk defa sayıp derler ki; “Kırkını dökürem vaciben gurbeten illeallah”. Yine de sağ omuzun, sol omuzun her biri 3 defa sonda ise başına suyu döküp çıkarırlar (KK-6). Aynı zamanda kırklı çocuğun sadece cuma günleri yıkatıldığını, kırkına kadar ise gusül verilmediğini öğreniyoruz. Kırkı günü ise genire, kesire, nifas gusülleri verip çocuğun kırkını dökerler (KK-4). Yine Nahçıvan bölgesinde anne ve çocuk paklanıp

temizlendikten sonra kırklama ritüellerinden başka adetler de yapılmaktadır. Şöyle ki, o gün yakın akrabalar çocuğu görmeğe gelirler. Bu zaman onlar çeşitli hediyeler (çocuk kıyafeti, kumaş vb.), tatlılar getirirler. Gelen akrabalara yemek, çay sofrası açılır, yeyip içtikten ve hediyelerini verdikten sonra giderler (KK-11). Kırklama ritüelinin buna benzer adetleri Ordubat ilçesinde de yapılmaktadır. O gün mutlaka Ordubat gayğanağı bişirirler. Daha çok çay sofrası tercih edilir. Misafirler oturduktan sonra çocuğu onların üzerine getirirler. Kırk gün eve kim gelse, mutlaka o çocuğu gelen kişinin üzerine getirdikten sonra eve girmesine müsade ederler (KK-6). Ordubat'ta çok ilginç bir gelenek vardır: "Eskiden kırkı çıkan çocuğu görmeğe gidilen zaman oraya mutlaka yumurta götürülürdü. Bununla beraber çocuk için kıyafet, kumaş, tatlı, süt vb. kimin gücü neye yeterse götürülürdü" (KK-11). Yumurta, doğa ve insanın canlanmasının sembolü olarak kabul ediliyor. Yumurta bolluk bereket simgesidir. Yaşamak ve gıdalanmak için ne gerekirse yumurtanın bünyesinde vardır. Bol vitaminli gıda ürünüdür. Bundan dolayı da lohusa kadına yumurta yedirmek ve pay olarak yumurta götürülmesi gelenektendir.

Eskiden kırklı çocuğun odasına üzerinde muska taşıyan bir kimse giremezdi, girdiği zaman çocuğun renginin morarmasına ve ölümle sonuçlanacağına inanılırdı. Fakat çağımızda, özellikle şehir yerlerinde bu geleneklere pek fazla önem verilmemektedir. Çünkü bebek hastaneden kutlamalarla çıkarılır. Sosyal medyada fotoğrafları paylaşarak yakınların görülmesi sağlanır. Evde ise, bebek doğmamıştan onun için gerekli olan her şey hazır şekilde alınarak odası süslenmiş olur. Eskiden ise bunun düşer düşmezi olur diye beşik ve çamaşır çocuk doğduktan sonra alınırdı. Geleneklere göre çocuk doğduktan sonra "kırk gömleği", "kırk beresi", döşek, yorgan, beşik vb. gelinin annesi tarafından hazırlanırdı. Değişen bir gelenek ise, eskiden çocuk belenirdi, şimdi ise rahat kıyafetlerin giydirilmesi tercih edilmektedir.

Çocukta İlkler

Çocukta ilkler isim vermeden tut ilk tırnak ve saç kesimine, ilk diş çıkarmasına, sünnet olunmasına, okula başlamasına kadar farklı dönemlerle devam eder. Her biri de çocuğun hayatında ilk olması bakımından önemli olduğu kadar burda uygulanan gelenekler, inanmalar ve ritüeller de bir o kadar anlamlıdır.

İsim Verme

Çocuk doğmadan koyulacak olan ismi önceden belirlenir. Çocuk doğduktan sonra da hem dinimize, hem de gelenek ve göreneklerimize göre öncelikle çocuğun babası veya dedesi sağ kulağına azan, sol kulağına igame okuyarak ismini söylemelidir. Çocuğa isim verme işi ise, genellikle ya aile büyüklerinden dede, nine, çok sevilen yaşlı hala vb. akrabaların isimleri, ya da din büyüklerinin; peygamberlerin, evliyaların, veli kişilerin isimleri, vatan uğrunda şehit olanların isimleri verilmektedir. Bazen de çağdaş isimler, günümüzde moda olmuş isimler; sevilen dizi kahramanları, yaygın olarak beğenilen çiçek isimleri vb. tercih edilmektedir. İsim konarken en çok da dikkat edilen hususlardan biri verilecek olan ismin güzel anlamlı olmasıdır. Çünkü ismin anlamının çocuğun karakterine, kişiliğine yansdığına inanılmaktadır. Kızlar için daha çok güzellik sembolü olan isimler tercih edilirken, erkekler için de yiğitlik, mertlik, kahramanlık simgesi olan isimlere önem verildiği de saptanmıştır. Aynı zamanda çocuğun onuna kadar isminin verilmesi uygun görülmüştür. Nahçıvan bölgesinden toplanan bilgilere göre, çocuğa beşikteyken, onuna kadar, yani kırkı çıkmamış isim verilmezse, onun yalancı olacağına inanılır (KK-18). Bazen ise aile fertlerinin isimleri arasında benzerlik olsun diye tercih edilen isimler de az değildir. Ayrıca farklı durumlar da görülmektedir; bir ailede çok kız çocuğu olmuşsa sonrasında erkek çocuğu isteniliyorsa doğacak bebeğin son kız olması için ismine Azerbaycan'da, özellikle Nahçıva'nın bölgelerinde "Yeter", "Kıfayet", "Besti", "Gızbes" vb. isimler verilmektedir. Aynı şekilde Anadolu'da ardı ardına kız çocuğu olan ailenin son doğan kız için "Döne" adını vermesi görülmektedir. Her iki bölgede ise daha önceki çocukları öldüğü için doğan

bebeğin yaşaması için ona “Yaşar” gibi adaların verilmesi de saptanmıştı (KK-11, KK-16 ; Güven, 2021: 53).

İlk Tırnak Kesme

Azerbaycan ve Anadolu'nun bir çok bölgesinde olduğu gibi Nahçıvan ve Kars'ta yeni doğan çocuğun tırnağını kesmemeye dikkat ederler. Bunun sebebi ise, çocuğun uykusunun bozulacağından dolayıdır. Nahçıvan'da yeni doğan çocuğun tırnağı ilk defa kırkını döktükten sonra, paklandıktan sonra kesilir (KK-1). Kars'ta ise aynı şekilde yapılırsa da bazı farklılıklar da saptanmıştır: ilk tırnak çocuk uykusunu kaybeder korkusuyla kesilmez ve düşmesi beklenilir. Bazı kişiler ise mikrop düşmesi tehlikesiyle hemen keser. Bir kısım da kırkı çıktıktan sonra keser. İlk tırnak günah sayıldığı, aynı zamanda çocuk huzursuzlanacağı için hemen kesilmez. Başka bir uygulamada ise çocuğun elleri una batırılarak, tırnaklarının düşmesi beklenilir (Güven, 2021: 54). Belenen çocuk ellerini yüzüne götürmediği için tırnakları ile yüzünü çizemiyor ve dolayısıyla tiksiniyor, korkmuyor ve huzur içinde uyuyabiliyor. Çocuğun tırnağını ilk defa kırkınıcı günü tamam olanda kesiyorlar ve bu ilk tırnağı ya bir yerde bastırıyorlar, ya da bir yerde saklıyorlar. Ordubat'ta şöyle bir adet var; ilk defa tırnağı kesildiğinde bebeğin avcuna dayısı tarafından para konur. Tırnak kesildikten sonra o para fakir birine sadaka gibi verilir. Günümüzde ise, bazıları eski geleneklerimize sadıkken, bazıları da çağla ayaklaşarak eskileri unutmüş, yeni gelenekleri uygulamaktadır (Memmedova, Mirzayeva, 2023:124).

Her iki bölgede de kesilen ilk tırnaklar ortalığa atılmaz, peçeteye sararak duvar deliğinde saklanılır. Kesilen tırnakların yere atılmamasına dikkat edilir, şeytan veya cinin alması, ayağına dolanması halinde çocuğa zararı deyeceği düşünülür. Aynı zamanda da bir takım büyüsel işlemlerde kötü niyete kullanılmasından korkulur.

İlk Saç Kesme

Azerbaycan ve Anadolu'nun bütün bölgelerinde olduğu gibi Nahçıvan ve Kars'ta da çocuğun ilk saç kesiminde benzerlikler ve farklılıklar kesilme zamanına göre saptanmıştır. Her iki bölgede kimi kırkı çıktığı zaman çocuğun ilk saçını keserken, kimi insanlar da bir yaşın tamamında kesmeği tercih etmiştir. Hatta kırkı çıkana kadar kesilmesi gerektiğini vurgulayanlar da var (KK-6). Her iki bölgede de dikkat çeken önemli hususlardan biri kesilen saçın yere atılmamasına dikkat edilmesidir. Çünkü cinin ayağına dolaşacağına ve bunun da çocukta baş ağrısına, hastalanmasına sebep olacağı vurgulanmaktadır. Yine her iki bölgede bazıları kız çocuklarının saçının kesilmesini istemez. Ama yine de ister kız olsun, ister erkek olsun fark etmez, çocukların saçlarının kel gibi dipten tıraş edilmesi saçlarının daha sağlıklı ve gür gelmesi içindir. Her iki bölgede de ilk kesilen saç tartılarak ağırlığınca altın fakir fukaraya dağıtılır (Güven, 2021: 55; KK-6, KK-10).

İlk Diş Çıkarma

Genellikle çocuğun ilk dişleri 6. aydan sonra çıkmaya başlar. Diş çıkaran çocuk huysuzlandığı gibi, eline geçen şeyleri de dişine sürüyor. Bazen çocuğun dişi çıkan zaman ateşlenmesi, ishal olması, uyku düzeninin bozulması gibi belirtiler görülmektedir. Çocuğun dişi rahat çıksın diye Nahçıvan'ın ilçe ve köylerinde, Kars'ta daha yağın olarak hedik pişirildiği görülmektedir. Hedik yapıp yedi eve dağıtılır, hedik alan da karşılığında tabağı boş vermez, çocuk için hediye verir. Kars'ta ilk diş eti kolay yırtıp çıksın diye çocuğun gömleğinin önü yırtılır (Güven, 2021: 55-56; KK-2, KK-19).

Hedik yapılması bölgelere göre benzese de, Nahçıvan'ın ilçe köylerinde içine katılan mazemelerde çeşitlilik var. Hedik için genellikle yedi çeşit tahlalı bitkiler kullanılarak yapılır: buğday, nohut, fasulye, barbunya, karagöz börülce, mısır, mercı – bu mazemelerin hepsi ayrı ayrı suda pişirilerek birbirine karıştırılır ve hedik hazır olur. Sonra yedi komşuya ikram edilir. Nahçıvan'ın Ordubat ilçesinin Anabat köyünde hediye kavurma (KK-19), bazı bölgelerde ise ceviz (KK-2) ilave edildiği

bilinmektedir. Ordubat ilçesinin Eylis köyünde ise hediği kimisi suda, kimisi de sütte pişirdiği de saptanmıştır (KK-13). Bazen ise yedi çeşit bulunmadığı zaman ise, neyi buldularsa onunla yapardılar. Daha çok fasulye çeşitleri ve buğda, nohut, mısırdan hazırlanırdı, bazı bölgelerde küçük küçük doğranmış ceviz de katılırdı. Mercimek yetişen bölgelerde yeşil mercimek ilave edilirdi (KK-2).

Sünnet

Hz.Muhammed'in sünnetli doğmuş olmasından kaynaklanan bir bağ kültürümüzde devam ettirilmekle beraber çocuk ergenliğe girmeden önce küçük yaşlarda müselmanlığın gereği olarak sünnet edilir. Hatta bazı bölgelerimizde çocuğun kırkı çıkmadan sünnet edildiği de bilinmektedir (KK-6). Doktorların tavsiyesi üzere ilk üç ay içinde sünnet yapıldığında bezin içinde çocuğun kendi sidiği ile çabuk iyileştiği görülmektedir. Günümüzde de doktorun tavsiyesine uyularak ilerinde çocuk anladığında acı çekmesin ve çabuk iyileşsin diye daha bebekken sünnetini yaptırmaya özen gösterenler de az değildir. Ve eskiden bu işi daha çok dellek (sünnetçi) yapardı, şimdi çocuk cerahlarına da yaptırılanlar var. Böyle yapanlar irelide çocuğun bir yaşını kutlarken sünnet töreni ile birlikte yapar. Sünnet töreni de isteğe bağlı olarak ya akrabalar, yakınlarla aile içinde evde, bahçeli evlerde, ya da küçük düğün şeklinde restoranlarda yapılmaktadır. Tercihe göre de çalgıcılar ve müzik eşliğinde, yemekli sünnet töreni ile çocuğun sünneti kutlanmaktadır. Azerbaycan'da evde yapılırken akrabalar çocuğa hediye, para vermekte, restoranlarda yapılırken daha çok üzerine isim yazılmış zarf içinde para sandığa atılır. Anadolu'da ise altın takılmaktadır. Her iki bölgede de müzikli, ikramlı, şenlik havasında tören yapılmaktadır.

Sünnet törenlerinde her iki bölgede görülen kirve, kirvelik geleneği vardır. Sünnet yapılırken sünnetçiye yardım eden ve çocuğu tutan kişiye "kirve" denir. Öncelikle kimin kirve olacağına karar verdikten sonra evine giderek ziyaret edilir ve durum anlatılır. Kirve olması istenilen kişi de kabul ederse, sünnet hazırlıkları tamamlanır ve gün tayin edilir. Kirve kucağında oturacağı çocuğa hediyeler olarak gelir. Sünnetten sonra da kirve ziyaret edilir ve bu sefer de onlara halat dediğimiz hediyeler götürülür. Bu gelenek bayramlarda da devam eder. Çocuk ailesi ile beraber kendi kirvesini ziyaret eder, aynı şekilde kirve de eder. Bir nevi kirvelik akrabalık gibidir. Aynı zamanda sünnet edilirken kan akıtıldığı gibi kan akrabalığı olarak kabul edilir ve kirveler birbirlerinden kız alıp vermez. Bu gelenek hem Nahçıvan'da, hem de Kars'ta aynı şekilde görülmektedir (KK-22; Güven, 2021: 58-59).

Sonuç

Aynı genetik kodların taşıyıcısı olarak aynı milli kimliğe sahip olmamız, benzer inançları ve gelenekleri uygulayıp yaşatmamızın sonucu olarak da Azerbaycan ve Anadolu'nun bir çok bölgesinde olduğu gibi Nahçıvan ve Kars kültürü de birbirine yakınlığı ile dikkat çekmektedir. Yapılan araştırma ve incelemeler sonucu ele alınarak incelenen Doğum Öncesi (Kısırlık, Aşerme, Cinsiyetin Belirlenmesi, Hamilelikte Yasaklar Kaçınmalar ve Güzel Davranışlar), Doğum ve Doğum Sonrası (Kırklı Anne ve Çocuk İçin Yapılan Gelenekler ve Ritüeller, Kırkbasma, Albasma, Çocukta İlkler-İsim Verme, İlk Tırnak Kesme, İlk Saç Kesme, İlk Diş Çıkarma, Sünnet) gerçekleştirilen doğum ritüelleri ve inançları birbirine çok benzemektedir. Farklılıkların olması ise zengin bir halk kültürüne sahip olduğumuzun verdiği çeşitliliğin ve rengarenkliğinin bir göstergesidir.

Kaynakça

- Aça, M., Yolcu, M.A., Aça, M. (2019). Kadın Folkloru: Statü ve Famaj. İstanbul: Paradigma
- Albalyey, Ş. (2020). Azerbaycanda Doğum Merasimi: Funksiyası ve Semantikası. Bakı: Elm ve Tehsil.
- Azerbaycan Dilinin İzahlı Lugati. (2006). IV.Cilt, Tertipçiler: Orucov A., Abdulayev B., Rəhimzade N. Bakı: Şerg-Gerb.

- Azerbaycan Folkloru Antologiyası Nahçıvan Folkloru I. (2009). Tertib edenler: Ceferli M., Babayev R. Nahçıvan: Ecemi.
- Azerbaycan Folkloru Antologiyası Nahçıvan Folkloru III. (2012). Tertib edenler: Ceferli M., Babayev R. Nahçıvan: Ecemi.
- Boratav, P.N. (1969). Yüz Soruda Türk Halk edebiyatı. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P.N. (1984). 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul:Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P.N. (2018). Türk Folkloruna Dair 100 Sual (İnanclar, Adet ve Merasimler, Oyunlar). Tercüme eden: Aliyeva S. Bakı: Elm ve Tehsil.
- Güven, F. (2021). Kars Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri (Doğum, Evlenme, Ölüm). İstanbul: Kriter.
- Karabağ: folklor da bir tarihtir. (2012). III kitab (Ağdam, Füzuli, Cebrayıl, Terter, Gubadlı, Zengilan, Kelbecer, Laçın ve Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnekleri). Bakü: “Elm ve tehsil”.
- Karabağ: folklor da bir tarihtir. (2014). VIII kitab (Kelbecer rayonundan toplanmış folklor örnekleri). Bakü: Zerdabi LTD MMC.
- Memmedova, M. (2021a). “Karabağ`da İnisiasiya Ritüelleri İle Bağlı İnançlar” // Karabagh International Congress of Modern Studies in Social and Human Sciences, June 17-19, Karabagh, Azerbaijan, s.298-306.
- Memmedova, M. (2021b). “Karabağ Folklorunda Doğum Rituelları Ve İnançları”// Ziyalı İşığında Ramazan Kafarlı – 70 Beynelhalk İctimai ve Medeni Elmler Konfransı, 15-16 iyul, Azerbaycan-Bakü. Web:www.izdas.org/ramazan-gafarli-kongresi, s.465-471.
- Memmedova, M., Mirzayeva G. (2023). “Customs and Beliefs The Khirktokme Ceremony in Azerbaijan and Anatolia” // 6th International Dede Korkut Conference of Turkish Culture, History and Literature. July 20-21, Guba, Azerbaijan, s.124-133.
- Nebiyev, A. (2009). Azerbaycan Halg Edebiyatı. Bakı: Çırag.
- Örnek, S.V. (2015). Geleneksel Kültürümüzde Çocuk. Ankara: BilgeSu.
- Örnek, S.V. (2016). Türk Halkbilimi. Ankara: BilgeSu.
- Şerur Folklor Örnekleri. (2018). I.Kitap. Toplayanlar: Kazımoğlu M., Qasımova F., Canməmmədova G., Kərimova F. Nahçıvan: Ecemi.
- Yeşil, Y. (2014). Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum-Evlenme-Ölüm Gelenekleri). Ankara: Grafiker.

Kaynak Kişiler

- KK-1. Abbasova Naile Paşa kızı, 1982, Nahçıvan ili, Şerur ilçesi, lise eğitimli, ev hanımı.
- KK-2. Celilzade Metanet Reftar kızı, 1960, Füzuli şehri, lisans eğitimli, öğretmen.
- KK-3. Demirova Gülşen Azizbala kızı, 1967, Hacıgabal ilçesi, Atbulag köyü, lise eğitimli, ev hanımı.
- KK-4. Ekberova Sevinç Cavad kızı, 1971, Nahçıvan ili, Ordubad ilçesi, Yukarı Eylis köyü, lise eğitimli, ev hanımı.
- KK-5. Ekberova Aynur Cavad kızı, 1975, Nahçıvan ili, Ordubat ilçesi, Yukarı Eylis köyü, lise eğitimli, aşçı.
- KK-6. Esedova Könül Hüsameddin kızı,1983, Nahçıvan şehri, lisans eğitimli, Şahbuz ilçesi Kayıt bölümü başkanı.
- KK-7. Esedova Hurşut İbrahim kızı, 1962, Nahçıvan şehri, Önlisans eğitimli, ev hanımı

- KK-8. Hanlarova Günay Penah kızı, 1987, Füzuli şehri. Ön lisans eğitimi, kütüphane görevlisi.
- KK-9. Hüseyinli Leyla Azim kızı, 1982, Nahçıvan ili, Kengerli ilçesi, Gıvrag köyü, lisans eğitimi, evdar hanım.
- KK-10. Hüseyinova Gözel Adıgözel kızı, 1945, Nahçıvan ili, Ordubad ilçesi, Yukarı Eylis köyü, lise eğitimi, ev hanımı.
- KK-11. Hüseyinova Şehla, Marks kızı, 1961, Nahçıvan ili, Ordubad ilçesi, Yukarı Eylis köyü, lise eğitimi, ev hanımı.
- KK-12. İskenderova Yeter Hüseyin kızı, 1965, Nahçıvan ili, Ordubad ilçesi, Tivi köyü, lise eğitimi, ev hanımı.
- KK-13. İmanova Vefa Gurban kızı, 1986, Nahçıvan ili, Ordubad ilçesi, Yukarı Eylis köyü, lise eğitimi, ev hanımı.
- KK-14. Medetli Sefa Azim kızı, 1981, Nahçıvan şehri, lisans eğitimi, ev hanımı.
- KK-15. Memmedova Tehmine İsmayıl kızı, 1954, Nahçıvan ili, Ordubad ilçesi, Y.Eylis Köyü, Önlisans eğitimi, emekli.
- KK-16. Mehdiyeva Afet Bayram kızı, 1966, Nahçıvan ili, Culfa ilçesi, Yayıcı köyü, lisans eğitimi, ev hanımı.
- KK-17. Mirzeyeva Elmira İmran kızı, 1967, Nahçıvan ili, Şerur ilçesi, Diyadin köyü, lise eğitimi, ev hanımı.
- KK-18. Mirzeyeva Lale Yunis, 1963, Nahçıvan ili, Şerur ilçesi, lise eğitimi, ev hanımı.
- KK-19. Necefova Seltenet Yusif kızı, 1961, Nahçıvan ili, Ordubad ilçesi, Anabat köyü, lisans eğitimi, hemşire.
- KK-20. Şükürlü Elnure kızı, 1984, Şeki şehri, lisans eğitimi, üniversitede koordinatör.
- KK-21. Tağıyeva Roza Abdulla kızı, 1959, Bakü şehri, Elet kasabası, lise eğitimi, ev hanımı.
- KK-22. Talıbova Mehseti İbrahim kızı, 1967, Nahçıvan şehri, önlisans eğitimi, ev hanımı.

FOLKLOR MİSTİKASININ MÜASİR NƏSR TRANSFORMASIYALARI

Folklor Mistisizminin Modern Nesir Dönüşümleri

Metanet ABBASOVA

Doç.Dr. Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Güney Azerbaycan Folkloru
Şubesinin Başkanı, Bakü/ AZERBAYCAN, abbasova-metanet@list.ru

Özet

Her durumda mistika ve mistisizm kavramlarının içeriği, bir kişinin dünyayı, çevreyi öğrenme ve bilinçaltı düşüncelerin dünyasını incelemesinden kaynaklanır. Bu bağlamda folklor düşüncesiyle ilgili ilkel fikirlerin ve düşüncelerin oluşum sürecinin tarihsel aşaması ayrı bir yere sahiptir. Çevrenin mecazi algısı, fantastik vizyon, insan bilincinin bu aşaması için daha tipiktir. Hayal gücünün birincil biçimlerinden olan animizm, fetişizm, büyü vb. mistik düşünce tarzıyla uyumluluk arzeder. Felsefi kategoride mistisizm kavramı, yaratılış, madde ve Tanrı olgusuna dayanmaktadır. İkinci önemli husus, Tanrı ve ruh kavramlarını içerir. Son olarak, klasik deneyimde, bir kişinin sonraki dünya görüşünün oluşumu, din içindeki tarihe kavuşur. Her iki durumda da mistisizm insan bilincinin sınırlarında oluşmaya başlar. Mistisizm dünya görüşü ve düşüncesinde oluşan mevcut biçimlerinin sözlü ve yazılı edebiyatta değerlendirilmesi de bu yapıda önemli bir yer tutmaktadır. Halk bilimi literatüründe bu değerlendirme birkaç formülle ifade edilir ve yazılı edebiyata da aynı şekilde girer. Geleneksel olarak dönüştürücü imgeler şu şekilde gruplandırılabilir: 1. Somut mitolojik imgelerin işlevselliği (Bu, bireyin, mekanın, rengin ve genel olarak dünyanın hayal gücünü içerir). 2. Ruhun tezahürü. 3. İnsan bilinci tarafından algılanamayan diğer fenomenler (Buna kesilmiş bir kafa, konuşan bir nesne ve cansız nesnelere vb. dahildir). Her halükarda mistisizm, dünya algısına akılcı olmayan akıl ve mantığın kavrayamayacağı bir biçim aşılır. Dünya edebiyatında E.A. Poe, M. Bulgakov, Azerbaycan edebiyatında Y. Samedoğlu, Anar, K. Abdulla, E. Hüseyinbeyli, S. Sehavet vb. çalışmalarında mistik düşünce vb. olaylar iyi ve kötünün ebedi çatışmasına dayanmakla birlikte, insanın dünyadaki yerinin belirlenmesini de esas alır ve anlayamadığı doğruları dile getirir.

Mistisizm felsefi bir düşünce olarak edebiyattaki ifadesi metin ve sanat dili kavramlarından geçer. Felsefi ve teolojik metin, elbette, bu bağlamda oldukça farklıdır. Mistik metnin temel özelliği motivasyonu ön planda tutarak en uygun dil stratejilerini kullanmasıdır. Herhangi bir mistik metnin en az iki amacı vardır - mistik deneyimin ifadesi ve mistik deneyime olan inanç meselesi. Klasik sanat pratiğinde en açık biçimini romantik edebiyatta buluruz. Mistisizmin folklordan gelen düşünce sistemi, yazılı edebiyatın içeriği ve biçimi de dahil olmak üzere sanatın sürekliliğini ve korunmasını bir kez daha teyit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mistik, folklor, felsefe, hayal, üslup.

Xülasə

Mistika və mistizm anlayışlarının məzmunu bütün hallarda insanın dünyanı, ətraf ələmi öyrənmə və şüuraltı fikir dünyasından qaynaqlanır. Folklor düşüncəsinə bağlı ilkin, ibtidai təsəvvür və görüşlərin formalaşdığı tarixi mərhələ bu kontekstdə ayrıca yer tutur. Ətrafi obrazlı dərk etmək, fantastik görüş insan şüurunun bu mərhələsi üçün daha səciyyəvidir. İlkin təsəvvür formalarından olan animizm, fetişizm, magiya və s. mistik düşüncə tipi ilə uyğunluq təşkil etməkdədir. Fəlsəfi kateqoriyada mistizm anlayışı yaradılış, materiya və Allah fenomeni üzərində qurulur. İkinci mühüm tərəf isə Allah və ruh anlayışlarını özündə cəmləşdirir. Nəhayət klassik təcrübədə insanın sonraki dünyagörüşünün formalaşması din daxilində tarixə qovuşur. Hər iki halda insan şüurunun aş a bildiyi sərhədlərdə mistizm formalaşmağa başlayır. Dünyagörüşü və düşüncədə formalaşan mistikanın şifahi və yazılı ədəbiyyatda mövcud formalarının dəyərləndirilməsi də bu strukturda başlıca yer tutur. Folklor ədəbiyyatında bu dəyərləndirmə azman formullarda ifadə edildiyi kimi, yazılı ədəbiyyata da eyni şəkildə daxil olur. Şərti olaraq transformatik şəkilləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar: 1.Konkret mifoloji obrazların işləkliyi (Buraya fərdi, məkani, rəng, ümüiyyətə dünyanın obrazlaşdırılması düşüncəsi daxildir). 2.Ruhun təzahürü. 3. İnsan şüuru ilə qəbul edilməsi mümkün olmayan digər hadisələr (Buraya kəsilmiş baş, danışan obyekt və cansızlar və s. daxildir). Bütün hallarda mistizm dünyanın qavranılmasında irrosional-ağılla, məntiqlə

dərk edilə bilməyən formanı təlqin etməkdədir. Dünya ədəbiyyatında E. A.Po, M.Bulqakov, Azərbaycan ədəbiyyatından Y.Səmədöglü, Anar, K.Abdulla, E.Hüseynbəyli, S.Səxavət və s. yaradıcılığında mistik düşüncə və s. hadisələr xeyirlə şərin əbədi qarşıdurmasına əsaslanmaqla həm də insanın dünyadakı yerinin müəyyənləşməsi, onun dərk edə bilməyəcəyi həqiqətləri ifadə etməkdədir.

Fəlsəfi düşüncə olaraq mistizmin ədəbiyyatda ifadə olunması burada mətn və bədii dil anlayışlarından keçir. Fəlsəfi və teoloji mətn sözsüz ki, bu kontekstdə tam fərqlidir. Mistik mətnin əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, burada motivləşmə öndə olmaqla ən uyğun dil strategiyalarından istifadə edir. İstənilən mistik mətnin ən azı iki məqsədi var - mistik təcrübənin ifadəsi və mistik təcrübəyə inam məsələsidir. Klassik təcrübədə bədii sənətdə biz bunun ən bariz formasını romantik ədəbiyyatda rast gəlirik. Mistizmin folklordan gələn düşüncə sistemi bütün hallarda yazılı ədəbiyyatın məzmunu və formasına daxil olmaqla sənətin davamlılıq, qorunmasını bir daha təsdiq etməkdədir.

Açar sözlər: Mistika, folklor, fəlsəfə, təsəvvür, üslub.

Mistika və mistizm anlayışlarının məzmunu bütün hallarda insanın dünyanı, ətraf aləmi öyrənmə və şüuraltı fikir dünyasına bağlıdır. Bu baxımdan mistika, mistizmin tarixi mərhələliyinin geniş şərhli ilkin təsəvvürlər sistemi, mif, din, eləcə də folklor təcrübəsindən qaynaqlanır. “Sırr”, “sırrə başlamaq” mənalarını verən mistika sözü (“mustikos”) bir termin olaraq ilk dəfə yunan dilində işlədilmiş, sonrakı tarixi dövərdə, XVIII-XIX əsrlərdə Avropada geniş yayılmışdır. Mistika ifadəsi teoloji təlimdə daha çox Allahla insan arasındakı yaxınlıq, onu tanıma və tapınma məqamına uyğun işləklilik qazanmışdır. Mədəni-tarixi motivdə mistikanın öyrənilməsi insanın genoloji mahiyyətində öz izahını tapır. İlkin, ibtidai təsəvvür və görüşlərin formalaşdığı tarixi mərhələ bu kontekstdə ayrıca yer tutur. İbtidai dövrdə qədim insan özünü təbiətdən ayırmır, ətraf, mühitə bütün canlı və cansız varlıqların müşahidə və dəyərləri üzərindən yanaşırdı. Ətrafi obrazlı dərk etmək, fantastik görüş insan şüurunun bu mərhələsi üçün səciyyəvi idi. İlkin təsəvvür formalarından olan animizm, fetişizm, magiya və s. mistik düşüncə tipi ilə uyğunluq təşkil etməkdədir. Mifoloji dünyagörüşün formalaşması nəticə etibarilə dünyanın yaradılması, kosmosun bərpası, esxoloji, etnoqrafik və s. miflərin təşəkkülünü tarixiləşdirir. Miflər zaman-zaman dil, söz yaddaşında möhkəmləndikcə folklorlaşır və yeni bir forma, məzmununda yaşamağa başlayır.

Mifologiyadan üzvlənən folklor eyni zamanda dinlə dünyagörüşü, şüur forması baxımından əlaqələndir. Beləliklə, zaman-zaman klassik təcrübədə insanın dünyagörüşünün formalaşması din daxilində tarixə qovuşur. Hər iki halda insan şüurunun əşa bildiyi sərhədlərdə mistizm formalaşmağa başlayır.

İbtidai təsəvvürlərdən başlayaraq bütün tarixi inkişaf mərhələlərində insan şüuru varlıq, materiya üzərindən onun ətraf aləmə subyektiv münasibətini formalaşdırır. Zamanla qazanılan təcrübələr, əldə olunan yeniliklər insan şüurunda daha irəli gedərək xeyir və şəər başlanğıcı, düşüncəsində izahını tapmağa başlayır. Mistizmin öyrənilməsi bu baxımdan fəlsəfi, antropoloji, psixoloji tədqiqatların mövzusunə çevrilir. Bütün hallarda mistikanın kökü dünyanın öyrənilməsi cəhdi, dəyərləndirmə və münasibətlərin çərçivəsində öz izahını tapır. Mistika insan şüurunun reallıq üzərindən sərhədlərini aşması, fəvqəli düşüncə formasıdır.

Mistika kimi okkultizm də “gizli”, “saxlamaq” mənasını özündə ehtiva edərək müəmmalı hadisə, düşüncə, baş vermiş problemlərin öyrənilməsini özündə cəmləşdirən məlumat sistemindən ibarət bir elmdir. Bu elm öz-özlüyündə əfsun, simvollar, ruhlar aləmi və s. bir araya gətirməklə eyni kontekstdə mistizm üçün də şərtlilik qazanır. Müəmmalar haqqında elm kimi okkultizm qədim təsəvvür, miflər, din və folklorda magiya, astrologiya, rəqəmlərin sirrinə bağlı numerologiya, ruhi varlıqlardan bəhs edən teologiyaları da özündə birləşdirməkdədir.

Mistizmin yaranmasının tarixi istiqamətləri dini, fəlsəfi və məişət mistizminin formalarında qəbul edilir. Struktur baxımından burada nəzəri, praktik sahə, mistik icma və onlar arasındakı əlaqələr fərqləndirilməkdədir. Nəzəri kontekstdə mif və din, onlar arasındakı əlaqə, münasibətlər öndə dayanır. Mistisizmin strukturunda ikinci element mərasimlər və ayinlərlə, eləcə də mənəvi təcrübələrlə təmsil olunan kult fəaliyyətidir. Kimyagərlik, fərdlərin öz ezoterik işləri zamanı topladıqları subyektiv təcrübə də mistizmdə ayrıca yer tutur. Yalnız sistemli analitik təfəkkür sayəsində mistisizmin mahiyyəti, mədəniyyət sferasında yeri və əhəmiyyətini, ictimai münasibətlər sistemi ilə əlaqəsini, tipologiyasını aydınlaşdırmaq mümkündür (Балагушкин, 2008:15).

Dünyagörüşü və düşüncədə formalaşan mistikanın şifahi və yazılı ədəbiyyatda mövcud formalarının dəyərləndirilməsi də bu kontekstdə ayrıca yer tutur. Folklor ədəbiyyatında bu dəyərləndirmə azman formullarda ifadə edildiyi kimi, yazılı ədəbiyyata da eyni forma, obrazlaşmada daxil olur. Mistika ədəbiyyatda daha çox xaos kosmos qarşıdurmasında Xeyir və Şərin əbədi qarşıdurmasının ifadə olunması üsuludur. Xalq ədəbiyyatında bizə məlum olan onlarca fantastik obrazlar vardır ki, onların doğuluşu, böyüməsi bütün hallarda qanunauyğunluqlara ziddir. Və bu ziddiyyətlər nəticə etibarilə insanlıq və cəmiyyətə qarşı çevrilmiş olur. Folklorumuzda Təpəgöz, Tüklücə, Palazqulaq obrazları bu xüsusda seçilir. Təpəgözün doğuluşu Çoban və Pəri qızının, Palazqulaq isə şah qızı və Ayının izdivacından dünyaya gəlir. Təpəgöz insanlar arasına ölüm və narahatlıq gətirdiyi halda, Palazqulaq onlara toxunmadan yaşamaq yolunu tutur. Şehirli doğuluş, güc və qüvvət sahibi olmaq, ümumiyyətlə azman keyfiyyətlər bu obrazlar üçün xarakterikdir. Şərti olaraq transform şəkilləri konkret mifoloji obraz, ruhun təzahürü, müxtəlif cisimlərə sirlə yanaşma və anomaliyalarda özünü göstərir. Vəhy konsepsiyasına qədər formalaşan dinlərdən fərqli olaraq monoteizmdə daha konkret məkan, zaman, süjet və tarixi, əfsanəvi şəxsiyyətlər yazılı ədəbiyyata yol almaqla xüsusilə nəsrə paralel dünyaların mistizmini gətirir.

Burada diqqəti çəkən ikinci mühüm cəhət həm də mistizmin ədəbiyyatda janr baxımından dəyərləndirilməsidir. Klassik Şərq fəlsəfəsinin formalaşdığı yüzlərcə şeir nümunələri dini mistizmin ən müxtəlif tərəflərini özündə birləşdirməkdədir. Sufizm, hürufizm də daxil olmaqla bir çox İslam dini zəmnində yaranan cərəyanlara bağlı ədəbi nümunələr daha çox nəzm şəklində yaranmış və təbliğ olunmuşdur. Vaxtilə “Henri Serouya mistisizmlə bağlı araşdırmasında şeirin mistik düşüncəyə yaxınlıq və uyumunu bir kəşf kimi ortaya qoyarkən şerdən deyil, mistizmdən yola çıxaraq bu nəticəyə gəlmişdir: “Mistizmə aid qanəedici ifadə və ipuclarını fəlsəfədən çox şeirdə görmək mümkündür” (Akıncı, 1980) . Nəsr təcrübəsində isə mistizmin yer alması daha sonrakı ədəbi dövr və prosesin məhsuludur. Dünya ədəbiyyatı, ayrıca Azərbaycan nəsrində mistizmin müxtəlif janrları əhatə edən zəngin ədəbi təcrübəsi mövcuddur. N. Qoqol (“Portret”), Oskar Uayld (“Dorian Qreyin portreti”), Mariya Korelli (“Şeytanın kədəri”), Baron Olşevri (“Vampirlər”), Stiven Kinq (“Kerri, “Heyvan məzarlığı”, “O” və s.), M.Bulqakov (“Master və Marqarita”), Karlos Luis Safon (“Mələyin oyunu”) və s. yaradıcılığında qaranlıq, kölgə, mələk, şeytan kimi mifoloji obrazlar xüsusilə qorxu, mistika üzərində qurulmuşdur. Azərbaycan ədəbiyyatında Anar (“Otel otağı”, “Əlaqə”, “Qırmızı limuzin”, “Vahimə”, “Göz muncuğu”), Elçin (“Baş” romanı), Y.Səmədoğlu (“Qətl günü”), K.Abdulla (“Sehrbazlar dərəsi”, “Sirlərin sərgüzəşti”), S.Səxavət (“Nekroloq”), Zahid Sarıtorpaq (“Qarğa marşurutu”, “Dərdin sarı çəpkəni”, “Kül” və. s), Qanturalı (“Fəza səyahəti dərsləri”) və s.yaradıcılığında da qorxu və anomaliyalar üzərində qurulan süjet və obrazlar başlıca yer tutur.

İstər dünya, istərsə də Azərbaycan ədəbiyyatında mistikanın ifadə şəkilləri içərisində mifoloji obrazların aktivliyi xüsusilə geniş yer tutur. İki dünya, Xeyir və Şər, Xaos və Kosmos paralelliyində mifoloji obrazlardan Mələklə və Şeytan nəsrə daha çox aktuallıq qazanmaqdadır. Mifoloji obraz ilkin təsəvvürlər sistemində dünya modelinin bu və ya digər formada təşkilində yaranan obrazlardır. Xalq məişətində müxtəlif dua, ovsunlar, mövsüm, mərasim folklorunun çoxsaylı obrazları bu kontekstdə ayrıca yer tutur. Əski türk mifoloji düşüncəsindən başlayaraq İslam mifoloji görüşlərinə qədər məlum obrazlılıq ədəbiyyatda müxtəlif əvəzlənmə, transformlarla qorunub saxlanmaqdadır. Mifoloji obrazların nəsrə keçidi isə bütün hallarda konkret səbəblər əsasında ədəbiyyata gətirilir. Birinci başlıca

məsələ mistizmin strukturunda ilk element kimi mif və mifologyanın fərqləndirilməsidir. Başqa sözlə desək, mif süjetləri mistik ideyanı qidalandıran başlıca cəhətdir. Demonoloji obrazların da daxil olduğu nəsrədə mistika bilavasitə Xeyir və Şər əbədiliyi, qarşıdurmasının əzəliyi və davamlılığının ifadəsinə xidmət edir. Daha çox klassik təcrübədə–romantik ədəbiyyatda rast gəldiyimiz İblis, Əzrayil, Şeytan, Mələklər və s. mifoloji obrazların varlığı bu kontekstdə əbədi qarşıdurmanın motivini xatırlatmaqla yazıçıyı əlavə təfərrüat və sözcüklükdən uzaqlaşdırır, əsərin daha simvolik, rəmzi ideyasını formalaşdırmış olur. Dünya ədəbiyyatında özünəməxsus dəst-xətti, üslubu ilə seçilən Mixail Bulqakovun yaradıcılığından “Master və Marqarita” romanı bu baxımdan xüsusilə seçilir. M. Bulqakovun “İblis”, “İt ürəyi”, “Kabbala mömini”, “Adəm və Həvva”, “Ölümcül yumurtalar” və s. əsərləri dünya ədəbiyyatının nadir inciləri sırasında mifik-psixoloji tərəfi ilə seçilən nümunələrdəndir. “Master və Marqarita” romanında Rusya kimi nəhəng bir imperiyanın dayaqlarının sarsılması, insanların həqiqətdən uzaq düşməsi, vəhşiləşməsi ayrı-ayrı mifoloji-demonik obrazların insanlar arasında fəaliyyətində canlandırılır. Əsərdə hadisələr iki fərqli məkan və zamanda baş verməklə mifoloji obrazlar qədim Yerusəlim, Əbədi dünya aləmi və müasir Moskvada fəaliyyətdədirlər. Cəmiyyət, siyasi proseslərin mürəkkəbliyi, insanların zamana qarşı dayanması bir çox hallarda müəllifi məişət məsələlərindən uzaqlaşdıraraq daha qlobal kontekstdə dünya və insan problemlərinə cəlb edir. Xeyir və Şər dünyasının əbədiləşən mübarizəsində yazıçı nəticədə mifologiya üzərində dayanır. Mifoloji obrazlar təkrar-təkrar yazıçı təxəyyülündə görünən əfsanəvi tərəfləri ilə bədii ədəbiyyatı zənginləşdirir. Rus yazıçısı Bulqakovun “Master və Marqarita” romanında da baş verən hadisələr çoxplanlı mətn üzərində qurulmaqla Xeyir və Şərin qarşılaşdığı konkret məkan–Moskva şəhərində baş verir. Romanın əsas qəhrəmanları İblis və onun əlaltılarıdır. XX əsrin 20-30-cu illər Moskvada cəmiyyətinə İblis burada qara magiya haqqında mühazirə oxuyan professor kimi daxil olur. İblisin ətrafı isə onun kimi şər və qaranlığa bağlı məxluqlardır. İri, donuz görkəmli gövdəsi ilə Begemot, illuziyaçı Faqotto, iti dişli, qorxunc Azazello, vampir Hella, qara üzlü ölüm mələyi Abadonna İblisin ətrafında toplaşan şər qüvvələrdir. Ateizmin baş alıb getdiyi, Tanrının unudurulduğu bir cəmiyyətə daxil olan bu obrazlar insanların kin-kidurəti, qara, xəbis niyyətlərindən dəhşətə gəlir. Voland hətta bu insanları cəzalandırmağa başlayır. Sirkin direktoru Stefan Boqdanoviç Lixodeyev Voland, kassir Qriqori Daniloviç Rimski Hella tərəfindən cəzalandırılır, Marqaritanın gənc xidmətçisi Nataşa isə cadugərə çevrilir. Bulqakovun əsərində mistik dünyalardan gələn qəhrəmanlar əslində real dünya haqqında həqiqətləri, olanları üzə çıxarır. Bu dünyanın adamlarının “fövqəltəbii”, “naməlum”, “izah edilə bilməz” kimi qəbul etdiyi varlıqlar əslində onların iyrenc, insanlığa yad əməllərinə güzgü tutur. Beləliklə, mistik əsərlərdə müəllif düşüncəni düşüncəyə calayaraq bir çox mətləblərə aydınlıq gətirir.

Qeyd edək ki, mistika anlayışı həm də insanın təsəvvürlərində yer alan ruhun kəşfi düşüncəsində öz izahını tapır. Məlumdur ki, ibtidai təsəvvürlərin qəbul edilən ilk mərhələsində animist dünyagörüşü başlıca yer tutmaqdadır. Bütün canlı və cansız varlıqların ruhlu qəbul edilməsi, onların materiya növündən asılı olmayaraq “dirili”yi bu təsəvvürlərin əsasında dayanmaqdadır. Sözsüz ki, tarixi düşüncədə fetişizm və magiyanın formalaşması eyni ilə animist dünyagörüşünün mahiyyətinə bağlı olmuşdur. Xalq məişətində bu gün də az da olsa qorunub saxlanan ruhtutuma ilə bağlı rituallar bu təsəvvürlərin düşüncə tipini müəyyənləşdirməkdədir.

Ümumiyyətlə, ruhun yaşaması, tənəsüh-ruh köçmələri, ruhların maddi aləmə təsiri, mistik yolla “ram edilməsi” təcrübəsi əksər dünya xalqlarının folklor–mifologiyasında başlıca yer tutmaqdadır. Qədim türk və Altay mifologiyasında ruhlar aləmi ayrıca magik obrazlarda xeyirxah (Ayıxı, Burlar), pis ruhlar (Bux, Albastı, Çax və s.) olmaqla təsəvvürlərdə yer almaqdadır. Mövcud mifoloji görüşlərdə Arax xan–ruhlar tanrısı onların idarə olunması, ruhlar haqqında müxtəlif qərarların verilməsini gerçəkləşdirən mistik qüvvə kimi səciyyələndirilir (Karakurt, 2012). “Ruh tutma” mərasimləri türk dünyagörüşü, mifologiyasında mövcud olan əski “ruh çağırma” ayinlərinin funksiya, məzmunundan törəmişdir. Tarixən qədim qəbilə, tayfa birliklərində azuqənin əldə edilməsi, ov uğurluluğu, döyüşlərdə qələbə qazanılması, ayrı-ayrı xəstəliklərin insanlardan uzaqlaşdırılması və s. üçün xüsusi ayinlər keçirilmiş, törəndə müqəddəs varlıqların, ata-babaların da ruhları daxil olmaqla onlardan

kömək istənilmişdir. Sonrki dövr–sivil mədəniyyətlərdə “ruh çağırma” mərasimlərinin məzmunu dəyişmiş, burada ayinlər yalnız ölən yaxınlarının dünyasına daxil olmağa çalışan insanların istəyində rituallaşdırılmışdır. Ruhlardan kömək istəmə, onların yardımlarına olan inancların izi bu gün də xalq məişətində icra edilən bir çox törənlərdə qorunub saxlanılmaqdadır. Mövsüm mərasimlərindən olan “Novruz” günlərində ölən insanların qəbirələrinin ziyarət edilməsi, onlar üçün duaların oxunması, qəbr daşlarının üzərinə müəyyən yeyəcəklərin qoyulması, od–şam yandırılması və s. yaygın olan adətlər müasir məişətimizdə yer almaqdadır. Bu adət–ənənələr dünyasını dəyişən yaxın qohum–əqrəbanın ruhuna ehtiram əlaməti olmaqla yanaşı, həm də qədim inanclardan qalan ruhların gələcək günlərin xoş keçməsinə yardım etmələri, şər qüvvələrin uzaqlaşdırılması çağırışına qoşulan inancı gerçəkləşdirməkdədir. Yakutlarda xüsusi mərasimə çevrilən “Ağal” ayinləri “ruh çağırma” məzmununda eyni mifoloji–məzmun yükünü daşımaqdadır. Analoji şəkildə türk və Altay mifologiyasında mövcud olan “ruh çağırma”ların sonraki inkişaf məzmunu “ruh tutma” törənlərində qorunub saxlanmışdır.

Xalq məişətində qorunan “ruh tutma” ayini ilə bağlı təsəvvürlərin məlum bir formasına yazılı ədəbiyyatda Kamal Abdullanın “Sehribazlar dərəsi” romanında rast gəlirik (Abdulla, 2006). Romanın qəhrəmanları Karvanbaşı və Xacə İbrahim Sehribazlar dərəsində ruh çağıran sehribazı axtarmaqdadırlar. Karvanbaşının məqsədi atası cəllad Məmmədqulunun ruhunu çağırtdırmaq və ondan müəyyən mətləbləri öyrənməkdir. Romandan oxuyuruq: “Ruhun səsi artıq otağın təkə ortasından gəlmirdi, Ruhun səsi artıq otağın hər küncündən eşidilməyə başlamışdı. Özü də ahəngsiz, rəngi–rufu olmayan bir səs idi bu səs. Otağın bir küncündə pıçılı idi, o biri küncündə qışqırıq idi, bir başqa yerində bu səs hiddətli idi, acıqlı idi, amma nə cür olurdu olsun, hər bir biçimində otağın hər hansı bir yerində bu səs yenə də laqeyd və biganə olub qalırdı. Bu hal çox gözlənilməz bir hal idi. Karvanbaşı da, Xacə İbrahim ağa da əməlli–başlı çaşıb qalmamışdırlarmı, çaşıb qalmışdılar” (Abdulla, 2006:153). Karvanbaşının başına gələnələr. Ruhun “görüşü” əsərdə zamanlararası əlaqənin itməsi, paralel dünyalara çıxışı müəyyən etməkdədir. Sehribaz, Ağ Dərviş obrazları da fəvqəl dünyanın sakinləri kimi romanın mistik ruhunu tamamlamaqdadır. Mistikanı səciyyələndirən xronotop romanda sehribazlar dərəsi, mövzu isə axirətdəkilərlə görüş üzərində qurulmaqla fantastik obrazlarda ifadə edilir. Mistika oxucu üçün dünyanın təkə ağilla, düşüncə ilə deyil, həm də ruhla, hissi tərəflərlə dərk olunmasını əsaslandırır. Bu hissi tərəf isə insanın qorxuda saxladığı gizlinləri və şüuraltı düşüncələridir.

İnsan şüurunun qəbul etmədiyi hadisələr işığında Amerika yazıçısı E.Ponun “Qara pişik” əsərində (Po, 2017) mistik məqam obrazın daxili çırpıntıları, illuziyaları ilə gerçəkləşir. Əsərdə hadisələr qəhrəmanın sərxoş vəziyyətdə olaraq evə gəlməsi, sahibləndiyi pişiyə işgəncə verib gözünü çıxartması, daha sonra onu asaraq öldürməsi ilə başlayır. Öldürülən canlının yenisi ilə əvəzlənməsi, sonda sahibənin də balta ilə qətlə yetirilib divara hörülməsi obrazın dilindən bir anlıq ruhunun bədəni tərək etməsi, şeytandan daha şiddətli qəzəbə düşər olması şəkildə ifadə edilir. Ani qəzəb, içki insan ruhunu öz bədəninədən ayırdığı zamanda qaranlıq və cinlərin fəaliyyəti önə keçir. Zirzəmidə öldürülüb divara hörülən sahibənin nəşi, hekayənin sonunda inilti və meyidin üzərində oturan pişiyin varlığı ilə ortaya çıxır. Psixoloji durumun getdikcə kəskinləşməsi qəhrəmana hər yerdə boynundan asılan canlının əzablarını xatırladır, sonda küçədən gətirilən pişiyin belində böyüən ləkənin dar ağacına çevrilməsi ilə qəhrəmanın şüuraltı düşüncə və əzabları sonsuz iztirabla məhv olur.

Mistikanın yaranması yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, insan və Tanrı arasında əlaqənin yaradılması, ona doğru yüksəlmə məqamlarını da öz fəlsəfəsində birləşdirir. Klassik Şərq fəlsəfəsində sufizm, hürufizm təliminin əsasında da məhz mistik yolla Həqiqətə çatma, ona yaxın olma məntiqi başlıca yer tutur. Təkkə, mağara kimi səssiz, mistik yerlər bu xüsusda ədəbiyyata bəzən öz sirli məkanları ilə daxil olur.

Mistika ilə zəngin nəsrin formalaşması dünya ədəbi–tarixi prosesində həm də postmodernizm düşüncəsində ədəbiyyatda daha çox aktualıq qazanmışdır. Çağdaş ədəbiyyatda postmodernizmin təşkkül tapması, nəticə etibarilə çoxplanlı sujetin yaranması, məkan, zaman əlaqələrinin “dağımlıqlığı”

bu kontekstdə yerdəyişmələr başlıca yer tutur. Elmi fantastika, mifoloji obrazların da yer aldığı Y.Səmədoğlunun “Qətl günü”, K.Abdullanın “Dəvə yağışı”, S.Səxavətin “Nekroloq”, Zəbiq Zamanın “Kolumbun səhvi”, Anarın “Gözmuncuğu” və s. əsərlərdə mətn daxili zaman, məkanların paralelizmi oxucunu daha çox düşünməyə vadar edir. Məlumdur ki, dünyanın xaotik dərkinin yaradıcılığa gətirilməsi sürrealizmin nəzəri prinsiplərinin də əsasında dayanmaqdadır.”Sürrealistlər belə hesab edirdilər ki, dünya da, insan daim dəyişirlər və sənətkarın əsas vəzifəsi bu aramsız hərəkəti təsbit etməkdir. Total relyativist prinsiplərdən çıxış edən sürrealistlər dünyanı və onun bütün dəyərlərini nisbi elan edirdilər: cəmiyyət ilə şəxsiyyət, xoşbəxtliklə bədbəxtlik arasında dəqiq hədd yoxdur. Bu o deməkdir ki, dünyada xaos hökm sürür və əlbəttə ki, incəsənətdə dünyanın bu xaotik şəkildə dəyişməsinin yeganə adekvat təcəssümü bədii əsərin özünün xaotik struktura malik olmasıdır” (Quliyev, 2019: 190). Sözsüz ki, mistika müəllifin çatdırmaq istədiyi həyat həqiqətlərinin özünəməxsus şəkildə ifadə formasıdır. Bu həm də müəllifin bu sahəyə olan maraq və istəyinin təzahürü kimi də götürülə bilər. Məlum məsələdir ki, Stiven Kinq psixanaliz tədqiqi ilə məşğul olduğu üçün əsərlərində də qorxu, həyəcan, illuziyalardan geniş istifadə etmişdir.

Müasir ədəbi düşüncədə mistika, mifoloji şərtlik dünya modelini varlığın təşkilində Ali qüvvənin mövcudluğu, əbədi Xeyir və Şərin mübarizəsi, mifoloji dixotomiyalarda mürəkkəb formada təqdim edir. İnsanın yaşadığı məkan və xaos, dünya və paralel dünyalar və s. bu dixotomiyaları əhatəsindədir. Əslində burada başlıca yanaşma varlıq və yoxluq təsəvvürlərinə bağlı dünyanın qəbul edilməsidir. Mistik düşüncə nəticə etibarilə insana varlığın arxaik təbəqələri, sehrlili güclərini yenidən xatırladır. Mistik güclərin möcüzəsi ilə qarşılaşan qəhrəmanlar burada varlığın unudulmuş mövcudluğunu bərpa edir və mistik hadisələr müasir rəşional düşüncəli insanı yenidən paralel dünyaların həqiqətinə aparır. Beləliklə, mistik hadisələr bir tərəfdən yazıçını əhatə edən dünyanın illüziyalı mahiyyətini ortaya qoymaqla Xeyir və Şərin əbədi qarşıdurmasında cəmiyyət hadisələrinə yaradıcı yanaşmanı müəyyənləşdirir, digər tərəfdən dünyanın təkcə ağılla deyil, həm də hiss, ruhla dərk olunmasını gerçəkləşdirir.

Kaynakça

- Abdulla, K. (2006). *Sehrbazlar Dərəsi* (roman), Bakı: Mütərcim.
- Bulqakov, M. (2014). *Master və Marqarita*. Bakı: Qanun, Əli və Nino.
- Karakurt, D. (2012). *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*. Türk Söylence Sözlüğü (açıklamalı-resimli) .
- Quliyev, Q. (2019). *Ədəbi cərəyanlar və istiqamətlər*. Bakı: OL NPKT.
- Akıncı, Mehmet Alparslan. 1980 sonrası türk şiirinde mistik eğilimler.Səh.36
<http://dspace.yildiz.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/1/12755/5541.pdf?sequence>
- Po, E.A. (2017). *Qara Pişik (Hekayələr)*. Bakı: Qanun.
- Балагушкин, Е. Г. (2008). *Аналитическая теория мистики и мистицизма. Мистицизм: теория и история* [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: Е.Г. Балагушкин, А.Р. Фокин. Москва: ИФРАН, 15: 14-72.

KAZAK DÜNYA GÖRÜŞÜNDE ETNO-KÜLTÜREL DEĞERLER FELSEFESİ

Philosophy of Ethno-Cultural Values in The Kazakh Worldview

Möldür KÖMEKOVA

Öğr. Üyesi, Turan Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Almatı/Kazakistan,
moldirkomek@gmail.com

Özet

Bu makalenin amacı, Kazak halkının manevi değerlerinin oluşturuluş tarihini ve Kazak halkına kazandırılış sürecini incelemektir. Çalışma nitel araştırma türlerinden fenomenolojik araştırma metoduyla desteklenmiştir. Makalede Kazakistan'da var olan çeşitli etnik kültürlerin manevi miraslarıyla olan ilişkilerinin karşılaştırmalı bir analizi yapılmakta ve kültürel mirasa karşı dikkatli davranmanın bir medeniyet göstergesi olduğu vurgulanmaktadır. Çalışmada Kazak halkının kültürel değerlerine ilişkin çeşitli olumsuz tutumları eleştirel analizlere tabi tutularak incelenmiştir. Kazakistan'da yeni neslin kültürel değerleri kazanabilmeleri için "Kültürel Miras" programı hazırlanmış, bu program çağın ihtiyaçlarına uygun olup, dünya medeniyetlerinin oluşum süreçleri ile de paralellik göstermektedir. Milenyumun başında BM, 21. yüzyıl kültürünün değerleri ve barış kültürü ile ilgili tavsiye kararları almıştır. Büyük Türk düşünürü Farabi'nin kültürel mirasının yeniden canlandırılmasında, yeni bir dünya düzeninin inşasında önemli bir unsur olan farklı halkların kültürel mirası arasındaki alışverişe önem verilmektedir. Dünya kültürleri arasındaki kültürel alışverişini teşvik eden ve bağımsızlığını yeni kazanmış devletlerin, kültürel kimliklerini oluşturmalarına yardımcı olan Kazakların kültürel mirası, çeşitliliğinin tüm zenginliğini dünyaya sunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Etnokültür, Avrupa merkezilik, etnonihilizm, tikelcilik, köktendincilik.

Abstract

The purpose of this article is to examine the history of the formation of the spiritual values of the Kazakh people and the process of imparting them to the Kazakh people. The study was supported by the phenomenological research method, one of the qualitative research types. In the article, a comparative analysis of the relations of various ethnic cultures existing in Kazakhstan with their spiritual heritage is made and it is emphasized that being careful towards cultural heritage is a sign of civilization. In the study, various negative attitudes of the Kazakh people regarding their cultural values were examined by critical analysis. A "Cultural Heritage" program has been prepared in Kazakhstan for the new generation to acquire cultural values. This program is in line with the needs of the age and parallels the formation processes of world civilizations. At the beginning of the millennium, the UN made recommendations regarding the values of 21st century culture and the culture of peace. In the revival of the cultural heritage of the great Turkish thinker Farabi, importance is given to the exchange between the cultural heritage of different peoples, which is an important element in the construction of a new world order. Promoting cultural exchange between world cultures and helping newly independent states to create their cultural identities, the cultural heritage of the Kazakhs is presented to the world with all the richness of its diversity.

Keywords: Ethnoculture, Eurocentrism, ethnonihilism, particularism, fundamentalism.

Giriş

Günümüzdeki bağımsızlık çağında dünya devletlerinin kültürel kabulleri tamamen değişmiştir. Kazak felsefesi, toplum bilincinin ulusal bir türüdür; hayatın ve bilimin genel ilkeleri, insan ve dünya arasındaki ilişki doktrini, doğanın, toplumun ve dünya görüşünün genel düzen yasalarının bilimidir. Kazak halkının bilgelik alanında, dünya ve insan hakkında, dünya görüşlerinin tarihsel olarak yerleşik gelişim sistemini kapsamaktadır. Kazakistan sosyal bilim alanının hangi dalında olursa olsun dünya medeniyetiyle paralel olarak gelişen Kazak medeniyetinin dünyada ün kazanması ve bu alandaki bilimsel keşiflerin somut kültürel ve felsefi ilkelere dönüşmesi, Kazak halkının kültürel kimliğinin dünya kültürüne yakınlığının vurgulanması için ve binlerce yıllık tarihiyle manevi özünün pek fazla değişime uğramadan zorlu dönemleri geride bıraktığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Günümüz felsefi söylem çerçevesinde medeniyet, evrensel değerler temelinde şekillenmiş, dünya dinleri ve sanat, hukuk ve ahlak sistemi içinde yer alan sosyo-kültürel bir topluluk olarak algılanmaktadır. Etnik kültürün her zaman ortak semboller ve dünya görüşleriyle birleştiği bilinmektedir. Ancak bu birlik birçok durumda aşiret çıkarlarının ötesine geçememiştir.

Geleneksel Kazak dünya görüşünde dünya büyük bir ev olarak tanımlanır. Yani bütün insanlık için uygundur (eski Yunan dilinden etiğin tercüme eşdeğeri aynı zamanda "ev" anlamına gelir ve bu, Kazaklar için görgü kurallarının temelini kanıtlar). Keçe çadır örnek olarak oluşturulan temsili modellerde dünya insani bir bakış açısıyla ele alınır. Kazaklar derin bir inanca sahip olmuş, büyüklerine hürmet etmiş, kadınları ve kızları erkeklerin yolunu kesmemiş, büyüklere eğilerek selam vermiş bir millettir. Gençler, yaşlıların eline su döküp havlu uzatarak onların duasını almıştır. Anne babasını, dul ve yetimlerini kimselere muhtaç etmemiştir. Sigara içmek, alkol kullanmak, iskambil oynamak Kazaklar arasında sonradan ortaya çıkan ve sömürgeciliğin bir sonucu olan kötü alışkanlıklardır. İnanç, manevi eğitim ve felsefi görüşlerle desteklenmiştir. Kazaklar, “Ake korgen ok janar, ana korgen ton pişer” (Babasını örnek alan ok yontar, anasını örnek alan dikiş nakış öğrenir), “Şalkaiganga şalkai, toben kokke jetkenşe, enkeigenge enkei, basın jerge tigenşe” (Havalanana sen de havalan, başın göğe erene kadar alçakgönüllülük gösterene sen de eğilerek saygı göster) sözleriyle özgür bir şekilde yetişmiş halktır. Kazakçada “jılan jılı jılıs boladı, jılkı jılı ırıs boladı” (Yılan yılı ılık geçer, yılkı yılı bereketli olur), “Ağaş tamırımen kogeredi” (Ağaç kökünden yetişir), “Ajal kelmese şıbında ölmeidi” (Eceli gelmedikçe sinek bile ölmez) şeklinde ifadeler mevcuttur. Hayatın geçiciliği ve hiçbir şeyin ebedi olmadığı konusunda: “Ağaşın basın kurt jeidi, adamın bası tangrı tası” (Ağacın başını kurt yer, insanın başı ise Tanrı'nın taşıdır), “Adamga adam konak, jan keudege konak” (İnsan insana konak, ruh vücutta misafirdir) demişlerdir. İnsanın iç dünyası ve ruhuyla ilgili kanaat, vicdan, niyet, onur ve namus kavramları ele alınır. Örneğin, kanaat etmek demek, yoksulluğa dayanıklılık göstermek değil, akılla hareket ederek israftan kaçınmaktır. Bu nedenle halk arasında “Adamdı kanagat azdırmaydı” (İnsanı kanaat azdırmaz) derler. Kültürel değerlerin bugünkü millet ve milli kimliğin oluşumunda önemli etkisi vardır.

Bu makalede, Kazak halkının manevi gelişim tarihinde İslam öncesi kültürel değerlere yaklaşımının incelenmesi amaçlanmaktadır. Kazak tarihinde millet oluşum sürecinde çeşitli etnik kültürlerin manevi miraslarıyla olan ilişkilerinin karşılaştırmalı bir analizi yapılmaktadır. Bu çerçevede araştırma nitel araştırma modellerinden fenomenolojik araştırma modeliyle desenlenmiştir. Araştırmada veriler doküman incelemesi tekniğiyle elde edilmiş, veriler betimsel analiz tekniğiyle analiz edilmiştir (Gabitov, 2005: 5-45).

Bulgular ve Yorum

Araştırma sürecinde Kazak uygarlığının tarihi kronolojik ve manevi-dini temelde ele alındığında şu gelişim süreci izlenmektedir:

1) Saka dönemi;

- 2) Kazaklar'ın bir parçası haline gelen kabilelerin devlet birlikleri;
- 3) İslam öncesi eski Türk dönemi;
- 4) Karahanlılar devleti;
- 5) Kimek Kıpçak devleti;
- 6) Moğol dönemi;
- 7) Moğol İmparatorluğu'nun dağılma dönemi;
- 8) Kazak Hanlığının oluşum dönemi,
- 9) Çongar işgalcileriyle mücadele dönemi;
- 10) Rus kolonizasyonu dönemi;
- 11) Sovyet dönemi;
- 12) Kazakistan'ın kuruluşu (Ulusal aydınların ve devletin oluşum dönemi)

Büyük Avrasya bozkırlarında yerleşmiş etnik grupların kültürel geleneğini devam ettiren Kazak toplumu kendine has bir karaktere sahiptir. Yerleşik, yarı yerleşik ve göçebe yaşam tarzlarını birleştirmeyi başaran Türk kültürünün temelinde göçebelerin kültürel ve değerler felsefesi yatmaktadır. Basit bir örnek olarak, Dede Korkut (Korkut Ata) efsanesini ele alalım. Efsanenin içeriğini derinlemesine incelersek, bu destanın göçebe kültüründen kaynaklandığını görürüz. Yerleşik yaşamı benimsemiş bir bilim adamınının Dede Korkut'un yaşadığı yerleri açıklayamamasıdır. Çünkü göçebelerin özelliği sürekli yer değiştiren bir yaşam biçimine sahip halk olmalarıdır. L. N. Gumilev, "3000 yıllık yaşamında göçebe kültürünün, Akdeniz ve Uzak Doğu ülkelerinden daha fazla yaratıcı evrim geçirdiğine" inanılmaktadır (Oryunbekov, 1994: 298). Avrasya steplerindeki göçebelerin uygarlığı, MÖ XI. yüzyıldan MS XVIII. yüzyıla kadar uzanır. Gumilev'e göre at sırtındaki göçebe coğrafi alanda yer değiştirmede ustalaşmış, astronomik bilgi aramış, alışverişte takas yapmış, düşmana karşı savunma yaparak onlara saldırmış, metal eritmede ustalaşmış, askeri sanatı geliştirmiş, benzeri görülmemiş zaferler kazanmak için süvari ve askeri arabalar kullanmış, böylece göçebeler zamanın efendileri olmuştur. Tarihi İpek Yolu sadece ticaret değil, aynı zamanda bir kültür kavşağı olmuştur. Yalnızca Sirderya'nın orta ve aşağı kesimlerinde yaklaşık 300 şehir ve yerleşim yeri oluşmuştur. Bir zamanlar eyalet ve bölge başkentleri olan Cankent, Cend, Barşukent, Suganak, Otrar, Yassı, Ordakent, Alup, Cangarkala, Kuvıkkeskenkala, Kumkala, Altıasar, Jetiasar, Jalpakasar, Kabılkala, Sengirkala, Bestamkala, Sırlıtam, Suyab, Balasagun, İsfijab, Taraz, Sadırkorgan, Kulan, Merke gibi şehirler o zamanın eski tanıklarıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere Avrasya steplerindeki göçebelik, bozkır ve şehrin karışımıdır.

Türk Kağanlığının en önemli düşüncesi, kabileciliğe karşı kapalı fikirli bir tutum yerine, genel bir emperyal ve genel Türk ideolojisinin kurmuş olmasıdır. Daha sonra imparatorluk yıkıldığında bile, bu kabileler tek bir edebi dili, yazıyı, benzersiz bir siyasi ve sosyal sistemi ve benzersiz maddi kültür normlarını korumuştur. Bozkır halkları, Türk kökenli gelecekteki halkların benzersizliğinin sağlam bir şekilde tesis edildiği aynı kültürel çevreye ait olduklarını bilmekte idilerdi. Altay'dan Tuna'ya Kıpçak bozkırlarında da bu durum devam etmiştir. Kıtalararası yol boyunca İpek Yolu steplerdeki bozkır kültürüne şehir kültürünü de eklemiştir. Halk destanları, masallar, efsaneler, lirik ve ev şiirleri, atasözleri insanın doğal ve sosyal, siyasi ve ekonomik koşullarını ve erdem amaçlarını öğrenmesini sağlamıştır. Manevi ve maddi anıtların incelenmesi, insanımızın bilişsel, ahlaki-egitimsel ve dünya

görüşünün özelliklerini bilmeye yardımcı olur. Kazak atasözlerini ele alalım. Her biri felsefi bir aforizma (özlü fikir) olarak adlandırılabilir, geçmişin zorlu sınavlarından geçmiş ve her yönden güçlendirilmişlerdir. “Köre köre kösem bolasın, söylei söylei şeşen bolasın” (Görerek lider olacaksın, konuşarak belîğ olacaksın), “Gördüğünü, yaptığını biliyor musun?”, “Öner aldı kızıl til” (Sanat kırmızı bir dildir), “Söz ömür, söyley öner” (Söz hayattır, söz sanattır), “Kus kanatımen uşadı, kuyrugumen konadı” (Kuş kanadıyla uçar kuyruğuyla konar), “Jaiyadın şanı şıkpaz, jalğızdın ünü şıkpaz” (Yürüyen toz kalkmaz, yalnızlık ses çıkarmaz), “Baylık koldın kiri jusan ketedi” (Zenginlik eldeki kir gibidir, yıkanınca gider) vb. düşünceler ve gelenekler, bir kişinin büyüdüğü çevreye bağlıdır. “Gölde yüzen kaz, toprağın kıymetini ne bilsin” sözü, atasözlerinin sayı ve niteliğini, felsefi düşüncelerin oluşmasını etkilemiştir.

Folklor türküler, hayvanlar, tabiat, kahramanlar üzerine tefekkürlerin Kazakların felsefi dünya görüşünün oluşumunda önemli etkisi vardır. "Alpamıs batur", "Kobılandı", "Yer Targun (Ertekin olabilir)" gibi Kazak destan eserlerinin ana fikri ve ideali, vatani savunan kahramanları anlatmaktadır. Aşk şarkıları ("Kozı-Körpeş") ile birlikte ülkenin bağımsızlığına duyulan özlemleri dile getirir. “Bayan Sulu”, “Kız Jibek”, “Ayman-Şolpan”), tarihi şarkılar, söylevler, terimler, kara şiirler, efsaneler vb. Kazak halkının dini görüşlerinin oluşmasında katkı sağlamıştır (Moldabekov, 2002: 298).

Kazak bozkırlarına İslam, IX. yüzyılda gelmeye başlamıştır. Bu durum Arap halifeliğinin Orta Asya ve Kazak topraklarını fethetmesi nedeniyle olmuştur. Orduyla birlikte, dini öğretileri yayan Arap misyonerler, tüccarlar gelmeye başlamıştır. Bu gelenler Sunak, Sauran, Yassı, Otırar, Talas (Taraz), Balasagun şehirlerinin sakinleri olmuş, yerel halkın dilini ve geleneklerini özümsemiş ve Kazaklaşmışlardır. Din adamları ülkeyi gezmiş, çocukları sünnet etmiş, okullar açmış, dini tebliğ yaparak İslam'ın yayılmasına katkı sağlamışlardır.

Göçebe yaşam tarzı İslam'ın Kazaklar arasında yerleşmesine engel olmuştur. Hayvancılıkla uğraşan bir Kazak insanının günde beş vakit abdest alması, namaz kılması, cami inşa edip çocuk yetiştirmesi İslami hayat tarzını zorlaştırmıştır. Bu nedenle Gök Tanrı inancına devam etmiş, eski mezarlıklara, demirci dükkanlarına, tarlada yetişen ağaçlara bez bağlamışlar, geceyi Evliyaların başında geçirmişler, sadaka vermişler ve Allah'a dua etmekten vazgeçmemişlerdir. Ülkenin her yerinde baksı-şamanlar hastalara bakmaları için çağrılarak, çeşitli iyileştirici eylemler gerçekleştirerek, insanın hastalığını oyuncak bir bebeğe aktararak, çeşitli yaralar için dualar okuyarak iyileştirmeye çalışmışlardır. Fal bakmak, ellerini gökyüzüne açıp dilek tutmak, gök cisimlerine, yani aya, yıldızlara, güneşe tapınmak, ateşe tapınmak, külleri saçmak veya üzerlerine basmamak, sarığa, davula, halya, kilime baykuş tüyü takmak, beşiğe yırtıcı hayvan pençesi asmak, eve doğru koşmamak, köpek ulumasından korkmak, kadınların saçlarını açmasını yasaklamak vb.gibi birtakım hurafe ve inançlar, İslam öncesi eski şaman dininin kalıntılarıdır. Eski insanlar nazardan korkarlardı. Kazaklar bütün bunları İslam dini ile bir arada yaşamaya çalışmış, hiçbir ayrıma tabi tutmamışlardır (Zhanıbekov, 1992: 192).

Kazak halkının maddi zenginliği de yeterli derecededir. Bir millet olarak "Kazak" adını almadan önce bile, Avrasya bozkırlarında kalıcı olarak yaşamışlar ve onların doğrudan torunları olarak atalarının topraklarında tüm geçmiş kültürlerin başarısını, atalarının manevi ve maddi başarısını yaşatmışlardır, Bu nedenle Kazak tarihinin izleri Andronovo kültürü zamanına, Üysin ve Kanglı devletine, Türk Kağanlığına vb. kadar uzanabilmektedir. Aynı zamanda kendine ait yazısı, şehirleri ve güç sistemine sahip olduğunu söylemek oldukça doğaldır. Son verilere göre, Kazakistan halkı demir dahil metali eritmeyi ve atı evcilleştirmeyi ilk öğrenenler arasındaydı. Sömürge baskısından yeni kurtulmuş olan ülkemizde halen arkeolojik, etnografik vb. birçok eser bulunmaktadır. Yeni araştırmalara da ihtiyaç vardır. Ülkenin hafızasında manevi zenginlik korunmazsa, maddi mirasın korunması zordur. Ancak öne çıkanları bile Kazakların dünya anlayışını açıkça gösterebilmektedir.

Kazak kültürünün oluşumunda göçebe hayatının önemli etkisi vardır. Bu hayat tarzı günümüze kadar ulaşmıştır. Yurt adı verilen çadırın kuruluşu ve buna bağlı hayatın şekillenmesi önemli kültür oluşturuncaştır. Yurt evi, şiddetli donlardan ve temmuz sıcağından koruyan, hızlı bir şekilde kurulup kurulabilen bir barınak için idealdir. Yuvarlatılmış dış şekli kuvvetli rüzgarlara karşı dayanıklıdır ve yağmur (kar) sonrasında turiler çabuk kurur. Şanırak - daire şeklinde bir çim ve bir samandan oluşur. Bir yandan bir zorunluluktur - ışık için bir pencere, duman için bir baca, temiz hava için bir açıklık ve diğer yandan - çatı, sonsuzluğa giden yolu gösteren sınırsız gökyüzünün bir işaretidir. Göçebe çadırına yukarıdan aşağıya bakacak olursak, çatısı güneşe, tepesi ve mertekleri de onun ışınlarına benzer. Söz konusu yaşamdan parıldayan gökyüzüne kadar insanların zihnindeki unutulma fikri göçebe çadırı yapımında ifadesini bulmaktadır. Göçebe çadırı Kazaklar için zaman ve mekanda ustalaşmanın bir aracıydı. Zaman ölçüleri ağırlıklı olarak "at şaptırım" (at nalı), "et pisirim" (et yemeği), "süt pisirim" (süt pişirme) şeklinde verilir ve güneş ışığının zaman içindeki hareketine dayanır. Yurtta evden güneş ışığının boşluktan geçişi 360 dereceye bağlı ise boşluk sayısı 45, 60, 72, 90, 120 derecedir ve kalıntı bırakmadan dağılır (Beisenov, 1994: 328). Her bir açı 5 derecedir ve $360:5=72$ 'dir. Yaklaşık olarak güneş ışığı iki metre arasından 20 m, 3 m arasından 40 m veya $360:120=3$ kısarak sağım periyodu geçer. Kazak halkının yurtları son bin yılda herhangi bir değişikliğe uğramamıştır. Misafir ağırlamak, sofraya muntazam oturmak, eti parçalara ayırmak, her bir kemiği anlamlarına göre bölmek, baş vermek âdetleri çok eski çağlardan kalmadır.

Kazak sanat kültüründe her yiyecek belirli bir kozmik elementten yaratılmıştır: sığır sudan, jılkı jelden (İnek sudan, at rüzgardan), tüye sordan koy kokten, adam topraktan (deve çamurdan, koyun gökten, insan topraktan) yapılmıştır" ve her hayvanın bir sahibi vardır: "Develerin sahibi Oysıl Kara, atların sahibi Kambar Ata, ineklerin sahibi Zengi Baba, keçinin dedesi Seksek, koyunun dedesi Çoban"dır.

İnsan güzelliğinin kendisi zoomorfik benzetmelerle karakterize edilir:

*"Beyaz alını parlayarak,
Büyük gözleri ışıldayarak,
Altın pabucu hışırdayarak,
Yürük at gibi oynayarak,
Kunan koyunlardan geride,
Kalmayın diye utanarak
Etrafına göz gezdirerek,
Maral gibi gerilerek
Tereyağı gibi eriyerek,
Tanrının bahşettiği iki ayak,
Bir basmaya üşenerek,
Evden çıktı İpek kız".*

Geleneksel Kazak kültüründe dünya betimlemeleri sadece güzel sanatlarda değil, aynı zamanda halkın günlük yaşamında da sembolik ifade bulmaktadır. Giyim kalıplarında sembolik bilgiler, yemek

ritüellerinde sembolik anlamlar, çeşitli gelenek, görenek, görenekler vb. yer alır. Kazak kültüründe bir kişinin başlığının sembolik bir ağaç ve Cennetin bir sembolü olduğu söylenir (Gumilev, 1993: 576).

N. Şahanova, yeni doğmuş bir bebeğe giydirilen it köylek(it gömleğinin), göçebeler arasında yedi hazineden biri olarak kabul edilen ve hayatta korunmanın simgesi sayılan köpeğe bağlı olduğunu söylemektedir . Kazak anlayışında kuş üst temsil sembollerine, köpek toprak yüzeyine, yılan ise alt temsil sembollerine aittir. Saukele (Kazak kızlarının evlendiğinde giydiği başlık), Kazak giyimindeki en sembolik şeydir (göçebe çadırı gibi, aynı anda üç görüntüyü de temsil eder). Kazak kavramına göre başlık değiştirilemez, aksi takdirde kişinin serveti kaçar. Büyükbabanın boynuna sadece prematüre bir bebek yerleştirilir (hem gerontokratik hem de ilahi bir tören).

İnsanlığın göçebe yaşam tarzı, göçebe kültürü dünya tarihinde eş benzeri olmayan bir olgudur. Bazı bilim adamları bu fenomeni geri kalmışlık ve bilincin olgunlaşmamışlığı olarak adlandırmıştır. Antik ve orta çağlarda göçebelik gerekli bir yaşam biçimi olarak düşünülmelidir.

Göçebe yaşamın özellikleri

1. Serbest yaşam, yani esas olarak ekonomik ve sosyal açıdan bağımsız, küçük bir grupta yaşamaktır. Bunun sebebi ise sığır, yiyecek, giyecek, ev, araba ve yakacak gibi en temel ihtiyaçlara bağımlı olmamaktır.

2. Göçebe Kazak ulusu, yerleşik komşu ülkelerle etkileşime girerek bu toplumlarla kültür alışverişinde bulunmuş, bu kültürlerin iyi taraflarını alarak kendini geliştirmiş ve Avrasya steplerinde bilgilendirici bir rol oynamıştır. Örneğin, İpek Yolu'nun Sibirya, Batı, Güney yol güzergahları Kazak kültürünün diğer kültürlerle etkileşiminde önemli rol oynamıştır.

3. Yerleşik ülkelerin unutulmuşluğunu ideolojik ve siyasi çıkmaza sokmuş, büyüyen ülkeleri içeriden fethedip ve yeni bir yola itmiştir.

4. Göçebeler sadece bilgilendirici bir rol oynamamışlar, aynı zamanda yeni bir fikir, yeni bir yön önermişlerdir. Eski Zerdüştlüğü İran ve Irak'a getiren "deve adam" kavramından, tanrıya ibadet etmenin, Konfüçyüs inancının gökyüzü inancına benzerliğini görüyoruz. Ahlak kaynağı dindir diyecek olursak, ahlakın korunması ve geliştirilmesinde göçebelerin özel rolünü görebiliriz. Tarihsel olarak, hem erken Yahudiliğin hem de İslam'ın göçebelerden geldiği kanıtlanmıştır. Korkit Ata, Asankaygı araştırmaları, Abay'ın "Adam ol" sözü ve isteği de bunun kanıtıdır.

5. Göçebeler doğaya yakın hayat tarzı yaşadıkları ve gerçekçi düşünebilecek esnekliğe sahip olduklarından, yerleşik ülkeler gibi uzun süre tek bir mitolojiye bağlı kalmaları tipik değildir. Bilimin başlangıcı sayılan mantığın ve somut düşüncenin gelişmesinde Anarys ve Farabi'nin önemli rol oynadıkları da tarihten bilinmektedir. Doğaya yakınlıkları, toprağı korumada çocuksu nezaket, rekabet ve savaşçı doğalarının korunmasına yol açmıştır (Kodar, 2008: 205).

Köy halkı yerleşik ve göçebe olmak üzere iki şekilde yaşamaktaydı. Yerleşimciler ekin ve bahçe ekerek tarımla uğraşmış, göçebeler sığırlarla ilgilenmiş ve en sonunda ise yerleşik hayata geçmişlerdir. Avrupa merkezci teoriye göre göçebeler, düşük kültürlü ve medeniyetsiz olarak gruplandırılmıştır.

Ancak bu, gerçeklerden uzak bir görüştür. Elbette göçebeler yerleşik olanlardan farklı özelliklere sahipti ve genel olarak kültür seviyeleri ve medeniyetleri birçok yönden yüksekti.

Öncelikle göçebeler arasında yazı kültürü çok erken doğmasına rağmen daha sonra çeşitli sebeplerle unutulmuş ve sözlü edebiyat geniş bir alana yayılmıştır (hikâye, destan, "aytıs" (halk şairlerinin deyişlerle karşılıklı atışması), "terme" (kazak sözlü edebiyatında dombıra eşliğinde söylenen nazım

türü), “tolgau” (belirli bir olay ya da kişiye ithafen dombıra eşliğinde makamla okunan şiir), “jırau” (ozan, aşık) şarkı söyleme, nağmeler, atasözleri, yanılığlar, tüm bunlar insanların hayatını değiştirmiş, insanlığı kolaylaştırmaya ve eğitmeye hizmet etmiştir.

İkincisi, el sanatları göçebeler arasında gelişmiş ve halka hizmet etmiştir. Bunun sonucunda halı dokumacılığı, keçecilik, giysilik ve semercilik gelişmiştir. El sanatlarının en yüksek zirvesi, 4, 6, 8, 10, 12, 16 kanatlı Kazak göçebe çadırları ve onun yapılış biçimidir: kerege (kirişler), uvık (çadır tepesi çubukları), tuvırlık (çadır keçesi), esik (kapı), besik (beşik) vb. Üçüncüsü, altın ve gümüş bilezikler, yüzükler, bilezikler, küpeler, pandantifler ve gerdanlıklar yapan gerçek Kazak kuyumcular vardır. Dördüncüsü, göçebeler arasında çeşitli şifacılar vardır. Beşincisi, göçebelerin zengin, hümanist adetleri, gelenekleri, ziyafetleri ve eğlenceleri geniş çapta yayılmıştır. Altıncı olarak, göçebeler konuşulan her kelimeye dikkat etmekte ve kibarca konuşmayı sevmektelerdi. Kaba konuşan, kaba davranan kişiyi, tabiri caizse görmemiş anlamında gördüğünü söyleyerek azarlarlardı. Yedincisi, kızların nezaketini, büyüklerin itaatini, saygısını ve erkeklerin edebini desteklemiştir. Sen kimnin balasınsın? (Sen kimin çocuğusun?) sorusuna büyük önem verilirdi. Çocuk iyiyse baba onu doğru yetiştirmiştir, kötüyse suçlu babadır, çocuğu doğru düzgün yetiştirmemiştir.

Kuşkusuz, göçebelik kapsamlı bir ekonomi türü ile ilişkilidir. Bu nedenle araştırmacılar, bütün bir yıl boyu hayvancılıkla uğraşan insanları ilk dönem insanları olarak sınıflandırma eğilimindedir. Tanınmış bir medeniyet tarihi araştırmacısı olan A. Toynbee şunları söylemiştir: "Cidden, göçebelerin yükü Eskimolarinkinden daha az değildi. Prangalara uymak zorunda oldukları doğal koşullar onları tarlanın efendisi değil, kölesi yaptı. Eskimolar gibi göçebeler de doğanın ve dört mevsimin tutsağıydı. Kırım'la bağ kurmaya çalışırken öbür dünyadan ellerini kestiler. Onlar sık sık toprağını terk ettiler, komşu yerleşik medeniyetleri işgal ettiler ve birçok kez komşularının normal hayatını kesintiye uğrattılar. Hatta göçebelerin boyun eğdiği dış güçlerin etkisinden de kaynaklanıyordu"

Göçebelerin boyun eğdiği kuvvet iki çeşittir: Birincisi, bölgenin iklimi değişmesi ve göçebelerin buralarda yer ve alan bulamaması, ikincisi ise yerel yerleşik toplum arasında göze çarpmayan bir boşluk ortaya çıkması ve birbirlerine uzak olmaları birbirlerine öfke duymalarına neden olmuş, harekete geçmeye sevk etmiş ve bu nedenle katliamlar yaşanmıştır. "Bu yüzden göçebeler tarihi bu türden olaylara o kadar karışmışlardır ki, onlara tarihi olan bir halk denemez" şeklinde yazılmasına neden olmuştur. Uygarlığı yalnızca saf kültür olarak kabul eden Toynbee'dir. Ona göre göçebeler, vahşiler, "tarihsiz" halklar listesine ne zaman dahil olacağız? "Tarihsiz halklar" diyenler, onları ilkel bir toplum, kapalı bir ortama hapsolmuş, hareketsiz, gelişmemiş bir toplum sanırlar. Şimdi ise Kazak göçebe kültürünün değerleri hakkında yorum yapanlara dikkat edelim.

Araştırmacılar Kazak dünya görüşünün gelişim aşamalarını aşağıdaki aşamalara ayırmaktadır:

- 1) İslam öncesi Avrasya göçebelerinin ve Çinli yerleşimcilerin dünya görüşleri;
- 2) Müslüman medeniyetinin kapsadığı Ortaçağ Türk halklarının dünya tasvirleri;
- 3) Hanlık dönemi: Geleneksel Kazak kültüründe dünya tasvirleri;
- 4) Sömürge dönemi (Rus Çarlığı): Kazakların sömürge dönemindeki dünya tasvirleri,
- 5) Sosyalist Dönem: Kazak sosyalist kültüründeki dünya imgeleri;
- 6) Bağımsızlık Sonrası Dönem: Modern dünyanın açıklamaları.

Konuyu doğrudan ele almadan önce bazı özellikleri açıklamak gerekmektedir. Öncelikle hangi tarihsel ve kültürel yapının sorunun başlangıcını sınırladığı (kültürel anlamda "arketip") konusunda birçok

görüş olduğunu dikkate almak gerekir. Çok uzak bir kültürel bütünlük (Sümer-Saka-Kazak) bölgesi olarak yerleştirilebilir ve Kazak Hanlığının kurulduğu dönemle sınırlandırılabilir. Bu konu bizim özel araştırmamızın konusu olmadığından, çok derine inmeden şu tavrı alabiliriz: Kazak kültürünün arketipleri, Avrasya göçebelerinin kültüründe oluşmuştur. Kanıt olarak, bu döneme ait şu sembolik süreklilik kaydedilebilir: dünyanın üçlü yapısı, tanrısallık, kutsal alan ve tekrarlanan zaman, "hayvan tarzı" ve Kazak süslemeleri vb. (Nayruzbaeva, 2000: 282-302).

İkincisi, Kazak atalarının dünya tasvirlerinden bahsederken, kültürel verilerin özelliklerini dikkate almak gerekir. Burada yazılı kültürel mirasın (Orhun-Yenisey yazıtları, El-Farabi, Yusuf Balasagun, Edip Ahmet Yükeki vb.) yanı sıra folklor ve mitolojik yapılardan da yararlanılmalıdır. Ancak bazı araştırmalarda çok yaygın hale gelen yeni mitler icat etme saplantısına kapılmak bilimsel değildir. Bunlardan sadece bazılarını zikrederim: "Avrasya eski Türk kültüründe uzay ve zamanın tasviri ve tasviri yoktu, sadece mekanda ayrılmışlardı" (göçebelik), "Türk dünya görüşü sadece askeri darbelerin çıkarlarını destekledi, onlar tarihte iz bırakmadı" (L. Gumilev). "Türk dünyasının tasvirleri, İran etkisi ve sentezi koşullarında oluşmuştur" (A. Kodar), ve diğerleri. K. Nurlanova'ya göre Kazak kimliğinin kökü Aydınlık Dünya'dır. Bu simgesel anlayışın temelinde "insan ve imge birdir" düşüncesi yatmaktadır. Yani dünyanın tasviri, insan ile temsil arasındaki uyumun temsiliyle başlar: Eski felsefede varoluşun kendisi müzikti (felsefede buna ontoloji denir) ve varoluş müziktir. Varoluşun "yapısının" sadece müzikten ve müzikten oluştuğunu biliyordu. Varlığın özü ve tarzının tek bir musiki olduğunu biliyordu. Bu bakış açısından dolayı Farabi'de Nur Âlemi, yedi katlı dünyanın hareketinin müziğidir .

Kadim Türk kültüründen gelen bozulmamış bir gelenek, insanın Işık Dünyasında varlığını ilan etmesidir, sadece her şeyi değil, her şeyden önce. Dünya ne kadar fani olursa olsun insan için belli bir istikrarı (anlamı, içeriği) vardır. Genel olarak yaşamla ilgili bir "homeostaz" kavramı vardır. Anlamı, sürekli değişim yoluyla istikrarını korumak olarak yorumlanabilir. Felsefi literatürde henüz tartışılmayan ve özel bir çalışma gerektiren önerdiğimiz ilke budur. Karşılaştırma yetersiz olsa da, bu fikrin bir temeli vardır: "homeostasis kavramı geleneksel Kazak kültürü için sembolik bir içeriğe sahiptir: Göçebelik, bir yol seçerek istikrarı korumak anlamına gelir (Riskaliyev, 2000: 268).

Tarihin kültürel imgelerine geçişte, M.Ö. 3-2 bin yılın özel önemini belirtmekte fayda var. Bu dönemde Ö. Toffler tarafından tanımlanan ilk uygarlık dalgası (tarımsal uygarlıkların ortaya çıkışı) başlar. Genellikle tarım dalgası yalnızca çiftçiliktir (nehir vadilerinde - K. Jaspers). temelinde oluşturulan Mısır, Hindistan, Çin ve Yunanistan medeniyetleriyle bağlantılıdır. Ancak sadece toprak işlemeyi değil, aynı zamanda hayvancılığı da içerdiği bilinen tarım kültürü, göçebe bir büyükbaş hayvancılık biçimi oluşturmaya başlamıştır. Dolayısıyla göçebe kültürü olmadan o zamanın imajı eksik kalmaktadır.

Elbette çiftçiliği geliştiren uygarlıkların insan kültürüne (şehirlerin ve el sanatlarının ortaya çıkışı, sulama sistemleri, saraylar, yazının ortaya çıkışı vb.) büyük katkıları olmuştur. Bununla birlikte, o dönemde çiftçiler tarafından hakim olunamayan kurak bozkırların sakinleri olan göçebeler, insan uygarlığına önemli katkılarda bulunmayı başardılar. "Ölü ve dirilmiş tanrı" tarımın bir simgesiye, o zaman "Sentor" göçebe bir simgedir. K. Jaspers'in belirttiği gibi, insanlık uzaydaki ilk başarısını ata binen bir göçebe aracılığıyla elde etmiştir.

M.Ö I. binyıl civarında, tüm gelişmiş dünya (ökümen) harekete geçmiştir. Doğu'dan Batı'ya ve Güney'e doğru yer değiştiren göçebelerin baskısı altında, imajın kültürel sınırları değişmiş ve yeni yapılar ortaya çıkmıştır. Papa, Hun lideri Attila'nın önünde diz çökmüştür. Burada yine tarihsel görüntüye dikkat etmek gerekmektedir. Sulama sistemlerine dayanan tarım imparatorlukları, değişimden daha istikrarlıdır. Yerleşimin simgesi kilitli bir sınırdır. İhtiyatlı olanı yücelttiler. Sovyetler Birliği de öyleydi. Göçebeliliğin simgesi yoldur. Batı'nın (Roma-Bizans) ve Doğu'nun (Çin) iki süper uygarlığı, yalnızca göçebeler tarafından kontrol edilen İpek Yolu ile birbirine bağlıydı. Modern

tasavvurdaki küreselleşme eğilimlerinin başlangıcından bu yana göçebe sembolü (köksap), Batı postmodernizminin önemli bir kavramı haline gelmiştir. Keskin dönüşün Orta Çağ'da başladığı bilinmektedir. Ancak "Orta Çağ" ifadesinden çok sembolik anlamına dikkat edilirse, bu kavramın Avrupa merkezli anlamı da (antik çağ ile Rönesans arası) açıkça görülmektedir. Avrupa'da "Orta Çağ" V. yüzyılda başlamış ve Asya'da Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden daha radikal süreçler yaşanmıştır. Afro-Asyalı göçebeler (Araplar) evrensel Müslüman medeniyetini başlatırken, Avrasya göçebeleri (Türkler ve Moğollar) askeri savaşçuları bozkır imparatorluklarını temsil etmeye yönlendirmiştir. IX.-XI. yüzyıllarda bu iki akım birbirine yaklaşmış ve Asya'nın merkezinde bir kültürel patlama yaşanmıştır. Özellikle Türk-Soğd sentezi kültürel zenginliğiyle ön plana çıkmıştır. Klasik göçebeler, tarihin bu döneminde dünya trendlerinin yönünü ve anlamını netleştirmektelerdi. Elbette 14. yüzyıldan itibaren göçebe uygarlık ivmesini kaybetmiş ve sistematik bir gerileme yaşamıştır. Şimdi bu tarihsel ve kültürel bağlamda Türk medeniyetinin simgesel imgelerinin içeriğine dönelim. Metinsel temelleri üç kanaldan oluşur: eski Türk yazıları, sözlü edebiyat ve mitolojik yapılar. Bunlar arasında son yıllarda en çok çalışılan Orhun-Yenisey yazıtlarıdır. Türk kültüründe "Gök Tanrı sembolünün yorumlanmasında şu pozisyonun doğru olduğuna inanmaktayız: Doğrudan anlamıyla, yukarıdaki sembol "göklerin hükümdarı" anlamına gelir. Güneş ve ayın ikili karşıtlığı, sadece Türk ikonografisinde değil, diğer medeniyet alanlarında da önemli bir sembolik temsildir. Örneğin, Zerdüş dininde Güneş'in yörüngesine göre beş rekat rüku töreni daha sonra İslami beş vakit namazın oluşumunu etkilemiştir. Ayın göçebeler arasında eril başlangıçlarla ilişkilendirilmesi, arkaik gelenek ve bu gök cisminin geceleri yol gösterici işlevi ile ilgilidir. Daha sonra Müslüman mezarlarına ay sembolü yerleştirilmiştir. Orhun-Yenisey yazıtlarında ve diğer Türk metinlerinde sıklıkla bulunan yedi kat gökyüzü, yedi kat toprak ve yedi kat görüntü imge-sembolleri, modern Kazak kültüründe arketipsel bir rol oynamaktadır. Yedi rakamı, kutsal "üç" ve "dört" rakamlarının birliğini temsil eder. Yedi katmanlı dünyanın yapısında düz mekânın dört yönelimi ("ileri - gün doğumu", "sağ - öğle", "geç - gün batımı", "sol - gece yarısı" - "Kültegin" anıtı) dikey üçlü yönelimlerdir. (gök , yer, yer altı) keşiştir. Türk kültüründe görsel betimlemelerin görsel temsilleri, sanat eserlerinde (özellikle eski Sakaların "hayvan üslubundan" inen sembollerde) açıkça görülmektedir. B. Baizhigitov'un açıklamasına göre grifon üst dünyanın, hayvanlar yeryüzünün ve yılan da yeraltı dünyasının simgesidir (Hasanov, 2014: 235).

İslam öncesi Türk kültüründe resimsel temsillerin sembolik temeli, ancak şimdi keşfedilen bir konudur. Çünkü ancak bağımsızlıktan sonra tarihsel bilinci ve dünya görüşünü özgürce keşfetme fırsatı doğmuştur. Bu sorun, modern maneviyat için de önemlidir. Abay'ın sözleriyle, insanlık, dünyanın görünen ve görünmeyen tüm sırlarını en azından fiziksel olarak bilmezse hiçbir yeri olmayacaktır.

Dede Korkut ile ilgili efsanelere ve yazılı metinlere bakıldığında adının simgesel olması hemen göze çarpan bir işarettir. M. Ş. Hasanov kitabında Korkut'un ilk Kazak ve Osmanlı Türkleri olduğunu söyler. Akdeniz'e yakın küçük bir kasabayı Korkut'un anavatanı olarak kabul eder. Kazakistan'da, Kızılorda yakınlarındaki Korkit tren istasyonunu ise bir düşünürün mezarı olarak görür. Ayrılan bütün parçalar yeniden bir araya gelmeye başladıkça simgesel figürler daha da önem kazanır. "Korkut Ata Kitabı"ndaki simgesel kavramları ve onunla ilgili mitleri biraz daha incelersek, şamanın dış görünüşünün ve kullandığı her şeyin simgesel bir anlam taşıdığını anlayabiliriz.

İslam, Orta Asya'nın göçebe bölgelerine VIII.-IX. yüzyıllardan itibaren girmeye başlasa da bu süreç yüzyıllara yayılmıştır ve bazen bölgede Müslümanlaşma süreçleri de yaşanmıştır (örneğin Cengiz Han hanedanlığı döneminde). Başka bir deyişle, IX.-XV. yüzyıl Türk kültüründeki resimli tasvirler doğası gereği senkretizmden kaynaklanan müslümanlık sembolleri eski ilahi sembollerle bir arada bulunmaktaydı. Elbette, senkretizmi kültürel konuşma ve özdeşleşmenin üstüne yerleştirmek arkaik bir konudur. Bununla birlikte, kültürel bağdaştırmacılığın (ikili süreklilik) kadim bir marjinallik olarak değerlendirilmesi de açıkça taraflıdır. Bu sürecin simgesel mantığına gelecek olursak, o zaman Gök Tanrı ile, hak tanrısı hayaletle, büyücülük iblisleri cinlerle, kutsaldan kutsala, Güneş Tanrısı ile

ilişkilidir. Dahil edilen eski semboller uzun süre anlamlarını korumuştur. Bu nedenle Ç. Valihanov büyüclük kavramlarının Müslüman sembolleri dairesinde kaldığını söylemiştir (Valihanov, 2015: 512).

İslam'da bir rönesans olup olmadığı tartışmasının detaylarına girmeden bu konularda A. Kasymzhanov ve T. Gabitov'un görüşlerini inceleyelim. Kültürel yapıdaki görsel betimlemeler, İslam'ın yerli Fars-Türk sembolleri olan göçebelik ve yerleşimin birleşimi ile karakterize edilir. Bu Rönesans'ın Türklerle ilgili bir başka simgesi de "kılıç"tır. Sorun "göçebe barbarlık" değildir. Çünkü Türkler İslami ekoller arasında hoşgörülü ve değerli gördükleri Hanifi mezhebini seçmişlerdir. Buna dayanarak bazı araştırmacılar, İranlılar büyü ve şiir yoluyla İslam'ın dışil köklerini geliştirdiyse, Türklerin dinin eril köklerini güçlendirdiğini söylemektedirler. Bu, elbette, göreceli bir sembolik imgedir. İslam'a geçiş, Türk sembollerinin yeniden incelenmesini teşvik etmiştir. E. Tursinov'un dilinde "ikinci mitolojileştirme" başlanmasıdır.

Sonuç

Kazak halkının düşünce sisteminin en üst aşaması felsefi dünya görüşü, en kapsamlı kavramı ise dünyadır. Bu kavram varlık kavramından, dünya kavramından daha çok kullanılır ve anlamı oldukça zengindir. Dünya kelimesi Arapça'dan çevrilmiş ve şu anlamlara gelmektedir:

1. Tüm dünya, kozmos, doğa veya varlık.
2. Dünyayı hayat veya ışık âlemi olarak bilmek ve tanımak. Dünya kararsız, değişken, sadakatsiz, kaba. Dünyada gelişler ve gidişler vardır. "Dünyeye kezek, terme kezek" (Dünya kuyruktur, yığın gübredir), "Opasız dünyeye, tülkü kuyruk (Hain dünya tilki kuyruğudur). Bu anlamda ahiret ve sonsuzluk ona zıttır.
3. "Dünyeye tügel" (Bütün dünyam) kavramı, her şeyin yerli yerinde olduğu, her şeyin kendi düzeninde yapıldığı anlamına gelir.
4. "Dünyenin tutkasın ustau" (Dünyanın iplerini elinde tutan) kavramı, her şeyi kurallarına göre tüketenlere ve her şeyi sahiplenmiş insanları ifade eder. Sadece güç ve yetersiz bilgi – dünyada üstünlük kurmaya yetmez.
5. Günlük dünya görüşüne göre "dünya" eşya, mülk, zenginlik anlamına gelir. Elbette yaşamda ya da kurguda "dünya" kavramı doğru bir şekilde ve felsefede kullanılmalıdır.

Kazak kimliği, farklı kültürlerin kesişme noktasında oluşur ve Kazak kültürü, manevi gelişimin belirli bir yönü ve düzeyidir. Kazak kültürünün gelişimi bazen büyümüş, ilerlemiş ve olgunlaşmış, bazen de bir döngü içinde kendini tekrarlayarak farklı şekillerde ölüm kanalını doldurmuştur. Bu çifte akışın - tek yönlü ve döngüsel değişimler - gerçekleri kaydedilmesine rağmen, bunların hayati anlamı ve bilişsel anlamı daha geniş ve kapsamlı bir şekilde ortaya konmamıştır.

Türkler insanlığı, birliği, kahramanlığı insanlığın en yüksek erdemi olarak değerlendirmekte ve bu anlamda kahramanlarını yüceltmıştır. Bir kahraman olmak, eski Türk toplumunda en yüksek sosyal değerlerden birisiydi. Cesaret açısından ünlü Kültigin ve Tonyukuk yazıtlarında barış, mutluluk, zenginlik gibi manevi ve ahlaki değerlere özel bir önem verilmektedir.

Kaynakça

- Beisenov, K. (1994). *Kazak Topraklarında Oluşan Cahil Düşünce Süreçleri*. Almatı.
- Gabitov, T. (2005). *Kazak Felsefesine Giriş, Göçebelerin Dünya Görüşü*. Astana.

- Gumilev, L. (1993). *Ritim Avrasya*. Almatı.
- Hasanov, M. (2014). *Kazak Kültürünün Evreni*. Almatı.
- Kodar, A. (2008). *Modern Kazak Kültürü*. Almatı.
- Moldabekov. (2007). *Kazak Halk Felsefesi*. Astana.
- Nauryzbaeva, A. (2000). *Felsefi Kültür*. Almatı.
- Orynbekov, M. (1994). *Felsefe Öncesi Proto-Kazakhov*. Almatı.
- Riskaliyev, T. (2000). *Bilgelik ve İçgörü Kalıpları*. Almatı.
- Valihanov, Ş. (2015). *İsteğe Bağlı*. Almatı.
- Zhanibekov, O. (1992). *Zaman Kervanı*. Almatı.

BURSA HANLAR BÖLGESİ ÇARŞIBAŞI KENTSEL TASARIM PROJESİ VE ÇEVRESEL ETKİLERİ

Muammer ÇAKIR

Dr., muammer.ts@gmail.com

Barış TAŞ

Prof. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, Çankırı/ TÜRKİYE,
tas.baris@hotmail.com

Özet

Tarihsel süreçte kent yerleşmeleri bir konumu, doğal oluşumu ya da sembolik yapıyı merkez kabul ederek, onun etrafında gelişim ve yayılım göstermiştir. Kentler için merkez kabul edilen konum, geçmişten günümüze kentte yaşayan insanların kültürel, tarihi, sosyal, ekonomik, mekânsal ve politik kimliğinin birer yansıması olmuştur. Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olan Bursa, Bitinyalılar döneminde, bir traverten taraçası olan Hisar Bölgesi üzerinde kurulmuştur. Şehrin ticari temelleri ise Osmanlı döneminde atılmıştır. Özellikle Osmanlı döneminde hisar bölgesi dışına çıkıp, şehrin yeni merkezi haline getirilen Ulucami, Hanlar Bölgesi ile tarihi Kapalı Çarşı ve çevresi, şehre ticari bir merkez hüviyeti kazandırmıştır. Ayrıca bu ticari merkez, Bursa şehrinin kentsel nüvesini kendi etrafında toplamıştır. Cumhuriyet döneminde de önemini koruyan bu bölge 1960'lı yıllardan itibaren sanayileşmeyle birlikte yoğun göç ve hızlı kentleşme baskısı ile karşı karşıya kalmış, devlet kurumlarına ait binalar da dâhil birçok ofis ve ticarethane Ulucami, Hanlar Bölgesi ve Kapalı Çarşı'nın silüetini bozmuştur. 2021 yılında Bursa Büyükşehir Belediyesi'nin başlattığı, Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı'nın desteklediği "Hanlar Bölgesi Çarşıbaşı Kentsel Tasarım Projesi" kapsamında Ulucami, Hanlar Bölgesi ve tarihi Kapalı Çarşı'nın silüetini bozan ve önünü kapatan, 1970-1980'li yıllarda inşa edilmiş 38 bina yıkılarak bölgede tarihi mekânların erişilebilirliği artırılmıştır. Ancak yıkımlar esnasında asbest riski, hava kirliliği, toz yayılımı ve gürültü kirliliğine dikkat edilmemiştir. Bu çalışmada "Hanlar Bölgesi Çarşıbaşı Kentsel Tasarım Projesi" kapsamında yapılan yıkımlar ve çevresel etkilerini değerlendirmek amaçlanmıştır. Yıkımların çevreye etkisini incelemek adına Humai HI -150 adlı cihazla anlık hava kalitesi, PM 2.5 ve PM 10 ölçümleri, UNI-T UT353 adlı cihazla ise gürültü seviyesi ölçümleri yapılmıştır. Potansiyel asbest riskinin tespiti, Bursa şehri için üretilmiş haritalar ile uydu görüntüleri kullanılmıştır. Yapılan ölçümler sonucunda ortalama hava kalitesi indeksi 238 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 32 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 136 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, ortalama gürültü seviyesi ölçümü ise 87 Db (A) olarak ölçülmüştür. Sonuç olarak tarihi mekânların erişilebilirliğini iyileştiren yıkımlar diğer taraftan insan ve çevre sağlığını olumsuz yönde etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Bursa, Hanlar Bölgesi, asbest

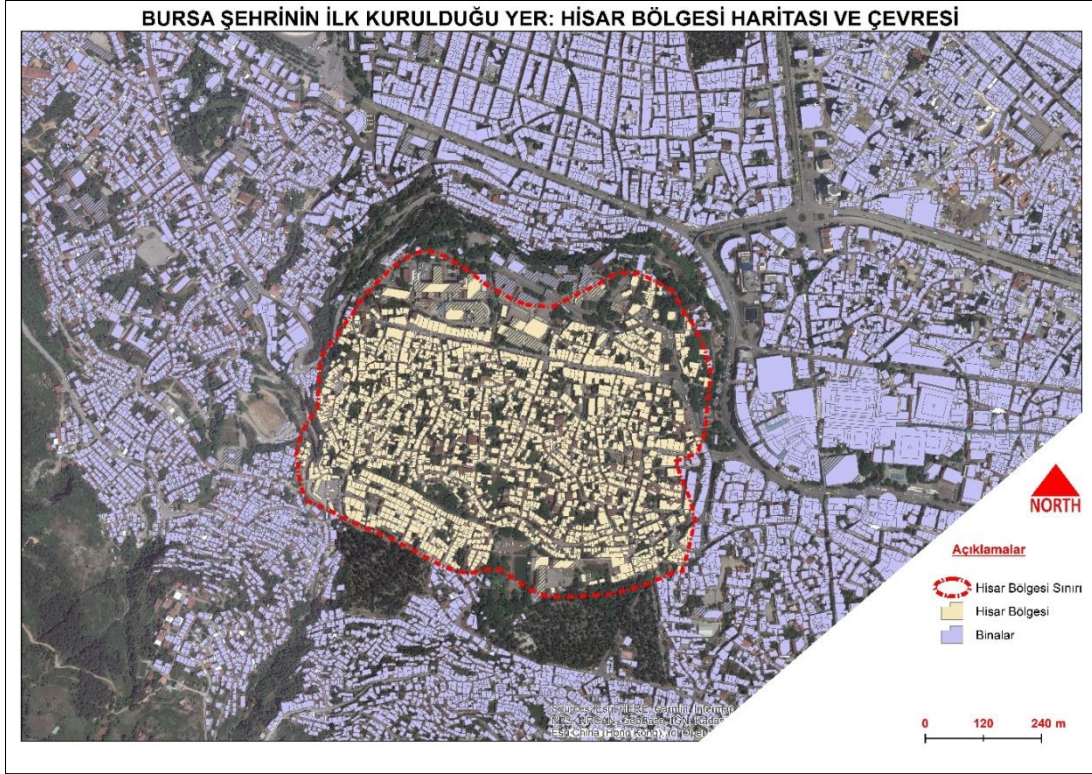
Giriş

Kentler, tarihsel süreç boyunca gücün, gelişmişliğin ve medeniyetin göstergesi olarak kabul edilmişlerdir. Kentsel yerleşmeyi kurabilen medeniyetler ve toplumlar ekonomik anlamda da cazibe merkezi olmuş ve bu yolla nüfusu sürekli kendine çekmişlerdir. Kuşkusuz kentlerin nüfuslanmasında sanayileşmenin rolü yadsınamaz. Dünyanın farklı bölgelerinde farklı zaman ve biçimlerde gelişen sanayileşme hareketleri, kentlerin yapısında eşî benzeri görülmemiş bir değişime öncülük etmiştir. Özellikle sanayi devrimiyle birlikte kırdan kente ve kentten kente göç hareketlerinin hızlanması hem kentli nüfusu hem de kent sayısını artırmıştır.

Kentli nüfusun ve kent sayısının hızlı bir şekilde artması ve kentlerin yönetenler tarafından daha cazip kılınması kırsal nüfusun kentlere yoğun bir şekilde göç etmesini sağlamıştır. Kırdan kente göçlerle hem yatay hem de dikey yönde dengesiz bir şekilde büyüyen kentlerde barınma açlığının doyurulması adına yeni yerleşim alanlarının açılması, özünde doğal ortam üzerinde mekânın yeniden üretilmesi ve o mekâna maddi bir değer biçilmesi anlamına gelmektedir. Yeni şehirselleşen alanların birbirine eklenmesi ve yoğun konut talebi, şehirlerde sık sık imar planlarının değişimine yol açarak yerel yönetimlerin doğal mekân üzerinde doğru veya yanlış politikalar belirlemesine neden olmaktadır. Bu politik kararlar zamanla adeta bir yağ lekesi gibi büyüyerek ve derinleşerek şehirlerde sosyo-ekonomik bunalımlara, su kaynaklarının tükenmesine, şehri besleyen tarım arazilerinin azalmasına, tarihi ve kültürel mekânların yok olmasına, çevre kirliliğinin artmasına, enerji tüketiminin artmasına, aktif yeşil alanların azalmasına, konut fiyatlarının artmasına, şehir içi ulaşımın aksamasına ve diğer pek çok soruna yol açmıştır (Çakır, 2023).

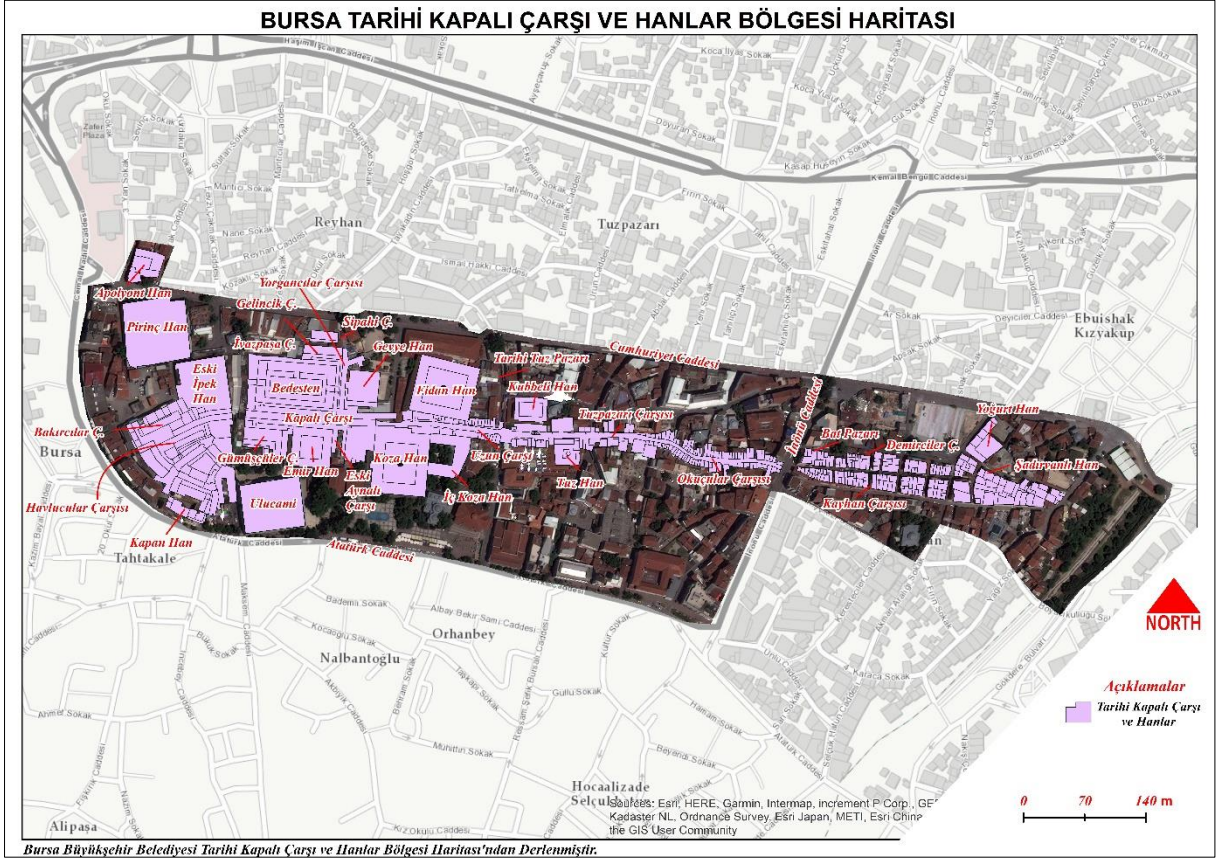
Kent yerleşmeleri; genellikle doğal bir oluşumu, tarihi ve kültürel bir eseri, ya da sembolik bir mekânı yerleşim merkezi olarak kabul eder ve o merkezin etrafında gelişim gösterir. Merkez kabul edilen konum aynı zamanda kamusal bir mekân olarak ortak kullanıma da açıktır. Ayrıca bu merkez kentin tarihini, kültürel, sosyal, ekonomik ve politik hafızasını temsil ederken aynı zamanda kentsel gelişim ve yayılımın başladığı çekirdeği belirlemesi anlamında ayrı bir öneme sahiptir. Merkezi bir mekân çevresinde gelişim ve yayılım göstererek büyüyen şehirlerden biri de Bursa'dır. Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olan Bursa, tarihsel süreçte şehre stratejik avantaj sağlayan ve şehre hâkim bir konumda olan Hisar Bölgesi (günümüzde Tophane ismiyle anılan) üzerinde kurulmuştur.

Bursa'nın ilk ismi Prusa'dır. Bursa şehrinin, Roma ile yaptığı savaşları kaybeden Kartacalı komutan Hannibal'ın Bitinya kralı I. Prusias'a (Yınanç, 1993, Plinius'un II. Prusias olduğunu belirtmiştir) sığınması ve yaptığı öneriyle kral Prusias'ın, Prusa'yı M.Ö. 185 yılında kurduğu dile getirilmektedir. Daha sonra Bitinya kralı Prusias, Romalılar ile girdiği savaş sonucu Nilüfer Çayı (Odryos) ile Uludağ (Olympos Mysios) arasında kalan Atusa yerleşmesini ele geçirmiş ve Hannibal'ın teklifi üzerine Prusa'yı kurmuştur. Prusa ilk kurulduğunda bugünkü Osmangazi ilçesi sınırları içerisinde bulunan Hisar Bölgesi'nden (Aladin, Kavaklı, Kuruçeşme, Mollagürani ve Osmangazi mahalleleri) ibaretti (Şekil 1) (Yınanç, 1993; Süel, 1996; Yahşi, 1998; Alpaslan, 2019).



Şekil 1: Bursa şehrinin ilk kurulduğu yer: Hisar Bölgesi

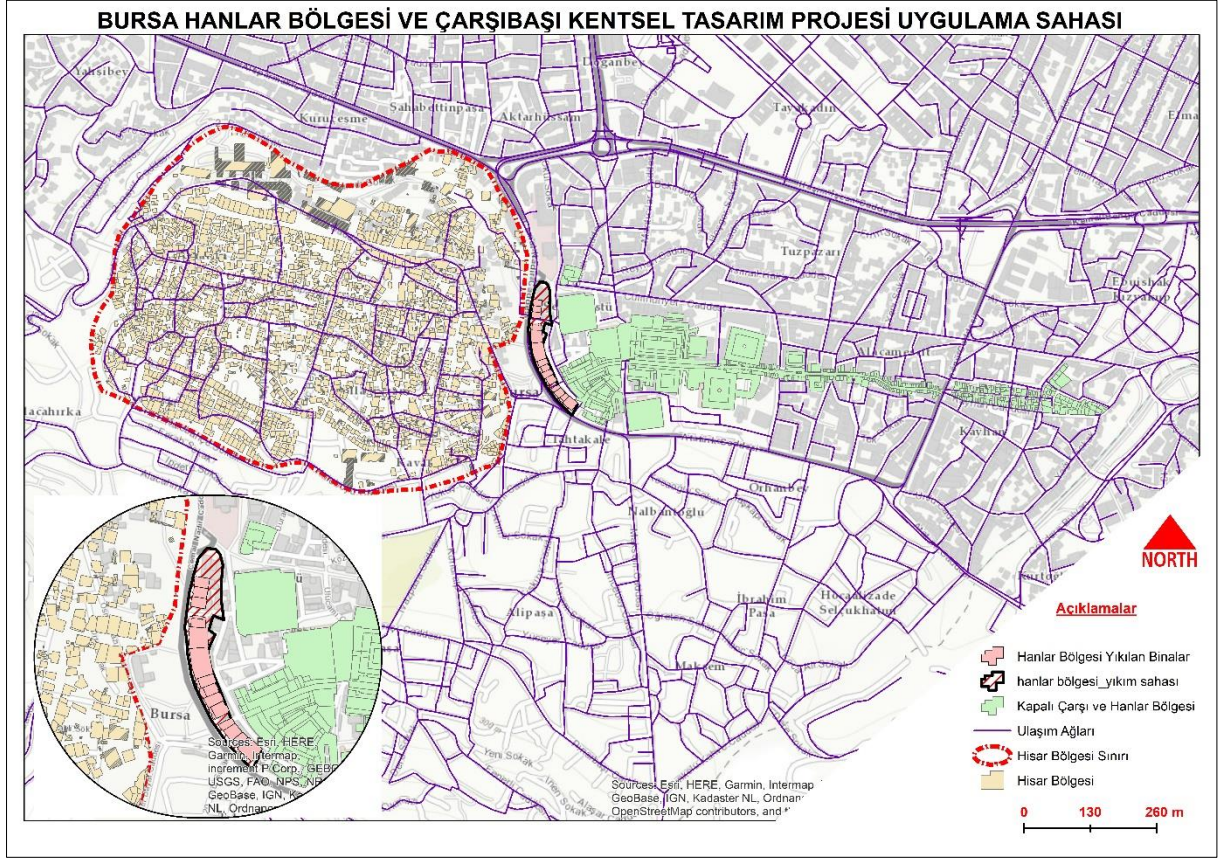
Bursa şehri, jeomorfolojik olarak bir traverten taraçası olan Hisar Bölgesi'ni yerleşim merkezi olarak kullanırken özellikle Osmanlı Devleti zamanında şehrin ekonomik temelleri bu bölgenin dışında atılmıştır. Özellikle Osmanlı döneminde Hisar Bölgesi dışına çıkıp, şehrin yeni merkezi haline getirilen Ulucami, Hanlar Bölgesi ile tarihi Kapalı Çarşı ve çevresi, şehre ticari bir merkez hüviyeti kazandırmıştır (Şekil 2). Öyle ki Anadolu içindeki tarihi ipek ve baharat yolunun güzergâhı bile fetihlerle beraber bu merkeze yönelmiştir. Ayrıca bu ticari merkez, Bursa şehrinin kentsel nüvesini kendi etrafında toplamıştır.



Şekil 2: Bursa, tarihi Kapalı Çarşı ve Hanlar Bölgesi haritası

Cumhuriyet döneminde de önemini koruyan tarihi Kapalı Çarşı ve Hanlar Bölgesi, özellikle 1960 yıllardan itibaren şehirde yaşanan ekonomik dönüşümlerden etkilenmiştir. 1960'lı yılların başında Türkiye'nin ilk organize sanayi bölgesi olan Bursa Organize Sanayi Bölgesi'nin kurulması şehrin yoğun bir şekilde göç almasına neden olmuştur. Sanayileşmenin planlama sürecinden hızlı bir seyir izlemesi sonucunda göç, hızlı nüfus artışı ve çarpık kentleşme Bursa şehrinin tarihi merkezini yoğun yapılaşma ile yüz yüze bırakmıştır. Özellikle kamu binaları, Kapalı Çarşı ve Hanlar Bölgesi'nin ekonomik çekim gücünü kullanmaya çalışan ticarethane ve ofisler, şehrin tarihi merkezinin silüetini bozmakla birlikte bu mekânlara erişimi de kısıtlı hale getirmiştir (Şekil 3).

Kapalı Çarşı, Hanlar Bölgesi ile Ulucami ve yakın çevresinin tarihi dokusunu tekrar gün yüzüne çıkarmak adına Bursa Büyükşehir Belediyesi 2021 yılında Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı'nın desteğiyle "Hanlar Bölgesi Çarşıbaşı Kentsel Tasarım Projesi" başlatmıştır. Proje kapsamında Ulucami, Tarihi Kapalı Çarşı ve Hanlar Bölgesi'nin silüetini bozan ve önünü kapatan 38 bina yıkılarak bölgede tarihi mekânların erişilebilirliği artırılmıştır. Bursa şehrinin tarihî ve kültürel kimliğinin yeniden ön plana çıkarılması ve kent turizminin canlanması adına yapılan proje oldukça olumludur ve halk tarafından da destek görmüştür. Ancak 5-6 katlı yapıların yıkımları esnasında sulamanın yetersiz kalması ve toz yayılımının aşırı derecede olması hava kalitesini olumsuz yönde etkilerken gürültü seviyesini ve asbest riskini artırmıştır. Yıkımı gerçekleştirilen 38 binanın yapım tarihlerinin 1970 ve 1980'li yıllara dayanması bu kanıyı güçlendirmiştir. Bu çalışmada, 2021 yılında Bursa Büyükşehir Belediyesi'nin başlattığı, Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı'nın desteklediği "Hanlar Bölgesi Çarşıbaşı Kentsel Tasarım Projesi" kapsamında gerçekleşen yıkım çalışmalarının çevresel etkilerini incelemek amaçlanmıştır.



Şekil 3: Çalışma sahası

Materyal ve Yöntem

Hanlar Bölgesi Çarşıbaşı Kentsel Tasarım Projesi kapsamında yapılan yıkımların çevreye etkisini incelemek adına Humai HI -150 (Foto 1) adlı cihazla anlık hava kalitesi, PM 2.5 ve PM 10 ölçümleri, UNI-T UT353 (Foto 2) adlı cihazla ise gürültü seviyesi ölçümleri yapılmıştır. Potansiyel asbest riskinin tespiti, Bursa şehri için üretilmiş haritalar ile uydu görüntüleri kullanılmıştır.



Foto 1: Humai HI 150 hava kalitesi ölçüm cihazı



Foto 2: UNI - T UT353 gürültü düzeyi ölçüm cihazı

Çalışma sahasında 1 Eylül – 30 Kasım tarihleri arasında yapılan hava kalitesi indeksi, PM 2.5, PM 10 gürültü ölçümleri yapılırken belli başlı kriterler gözönüne alınmıştır. Gerçek zamanlı yapılan hava kalitesi indeksi, PM 2.5 ve PM 10 ölçümleri, sabah çok erken ya da akşam geç saatlerde yapılmamıştır. Her ölçüm gündüz saat 14.00 ile 16.00 saatleri arasında yapılmıştır. Ölçüm yapılan sahada en alt sıcaklık değeri 10 °C olarak belirlenmiştir. Bu sıcaklık değerinin altında hava kalitesi ölçümü yapılmamıştır. Gerçek zamanlı yapılan ölçümlerde gerçek partikül madde ölçümünü engelleyeceğinden havanın yağışlı olmamasına dikkat edilmiştir. Ayrıca havada asılı bulunan unsurlar yağışla birlikte yeryüzüne ineceğinden durgun, kuru, rüzgârsız (lodossuz) ve çöl tozu taşınımının olmadığı günlerde ve saatlerde ölçüm yapılmıştır.

Gürültü ölçümleri, eş zamanlı olarak hava kalitesi ölçümleri esnasında gündüz saat 14.00 ile 16.00 saatleri arasında yapılmıştır. Çalışma sahasında özellikle desibel değerlerin yüksek çıktığı ve yoğun araç trafiğinin olduğu Cemal Nadir Caddesi'nde yapılan gürültü seviyesi ölçümlerinde araçların geçiş yaptığı esnada ölçüm yapılmamıştır. Ölçüm yapılan noktalarda yol yapım çalışmasının, okul, cami ve sosyal tesislerin hoparlör sistemleri ile ambulans, itfaiye ve polis arabalarının sirenlerinin açık olmamasına ve diğer olağan gürültü seviyesini olduğundan yüksek çıkaracak durumlardan ve ses kaynaklarından ölçüm esnasında uzak durulmuştur.

Bulgular

Çalışma sahasında 1 Eylül – 30 Kasım 2021 tarihleri arasında hava kalitesi indeksi, PM 2.5, PM 10 ve gürültü düzeyi ölçümleri yapılmıştır. Toplamda 9 adet ölçüm yapılmıştır. İlk ölçüm 1 Eylül tarihinde yapılmış, hava kalitesi indeksi 216 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri 34 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri 89 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi 88 desibel olarak ölçülmüştür. İkinci ölçüm 15 Eylül tarihinde yapılmıştır. Ölçüm sonuçlarına göre hava kalitesi indeksi 224 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri 34 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri 101 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi ise 86 desibel olarak ölçülmüştür. Eylül ayının son, aynı zamanda üçüncü ölçüm 30 Eylül tarihinde yapılmıştır. Çalışma sahasındaki dördüncü ölçüm 7 Ekim tarihinde yapılmış, hava kalitesi indeksi 220 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri 29 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri 90 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi 84 desibel olarak ölçülmüştür (Tablo 1).

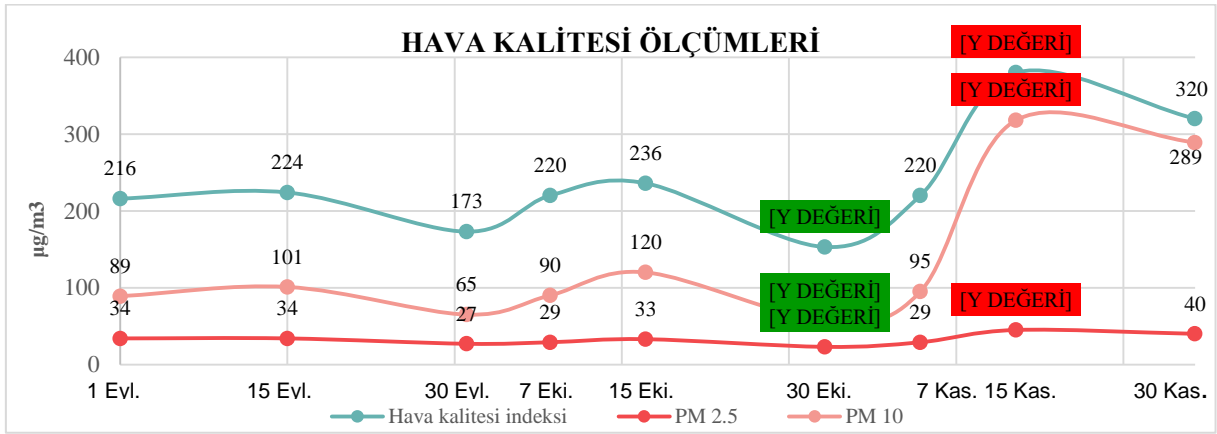
Tablo 1: Çalışma sahasında yapılan hava kalitesi ve gürültü ölçümleri

Ölçüm Tarihi	Hava kalitesi indeksi ($\mu\text{g}/\text{m}^3$)	PM 2.5 ($\mu\text{g}/\text{m}^3$)	PM 10 ($\mu\text{g}/\text{m}^3$)	Gürültü (dB)
1.Eyl.21	216	34	89	88
15.Eyl.21	224	34	101	86
30.Eyl.21	173	27	65	85
7.Eki.21	220	29	90	84
15.Eki.21	236	33	120	88
30.Eki.21	153	23	57	83
7.Kas.21	220	29	95	88
15.Kas.21	380	45	318	90
30.Kas.21	320	40	289	88
Ortalama	238	32	136	87

Çalışma sahasında yapılan beşinci ölçüm 15 Ekim tarihinde yapılmıştır. Ölçüm sonuçlarına göre hava kalitesi indeksi 236 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri 33 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri 120 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi ise 88 desibel olarak ölçülmüştür. Çalışma sahasında yapılan altıncı ölçüm 30 Ekim tarihinde yapılmış, hava kalitesi indeksi 153 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri 23 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri 57 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi ise 83 desibel olarak ölçülmüştür. Yedinci ölçüm 7 Kasım tarihinde yapılmıştır. Ölçüm sonuçlarına göre hava kalitesi indeksi 220 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri 29 $\mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri 95 $\mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi 88

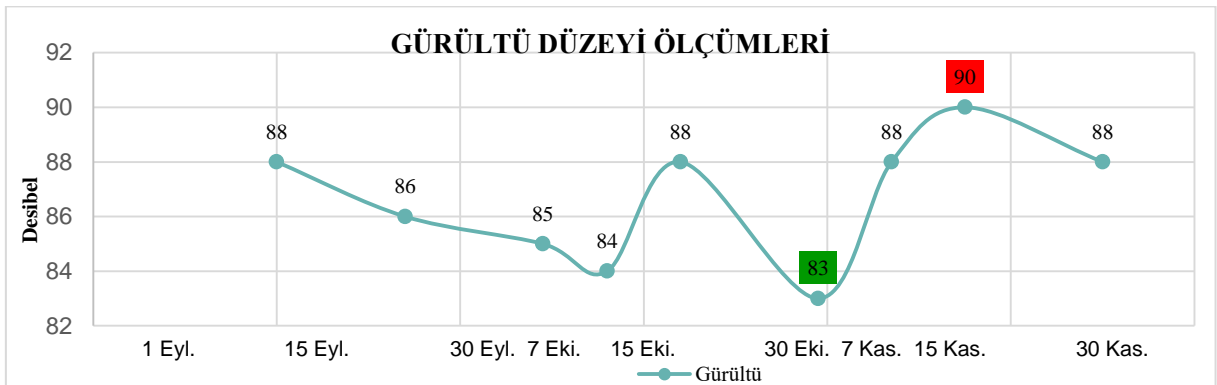
desibel olarak ölçülmüştür. Sekizinci ölçüm 15 Kasım tarihinde yapılmış olup hava kalitesi indeksi $380 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri $45 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri $318 \mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi ise 90 desibel olarak ölçülmüştür. Çalışma sahasında yapılan son ölçüm 30 Kasım tarihinde yapılmıştır. Ölçüm sonuçları incelendiğinde hava kalitesi indeksi $320 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri $40 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri $289 \mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi ise 88 desibel olarak ölçülmüştür. Çalışma sahasında yapılan ölçümler ile Dünya Sağlık Örgütü'nün belirlediği hava kalitesi indeksi skalası karşılaştırıldığında şu sonuçlara erişilmiştir; 1 – 15 Eylül, 7 – 15 Ekim ve 7 Kasım tarihlerinde elde edilen ölçüm sonuçlarına göre hava kalitesinin “kötü”, 30 Eylül ve 30 Ekim tarihlerinde yapılan ölçümlere göre “sağlıksız” ve 15 – 30 Kasım tarihlerinde yapılan ölçümler ise “tehlikeli” olarak sınıflandırılmıştır.

Çalışma sahasında yapılan 9 adet ölçümün ortalama değerlerine bakıldığında hava kalitesi indeksi $238 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri $32 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri $136 \mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi 87 desibeldir. Ayrıca yapılan ölçüm sonuçlarının en yüksek değerleri incelendiğinde hava kalitesi indeksi 15 Kasım tarihinde $380 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri $45 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri $318 \mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi 90 desibel ölçülmüştür. Çalışma sahasında yapılan ölçümler için en düşük değerler ise 30 Ekim tarihinde ölçülmüştür. Ölçüm sonuçlarına göre hava kalitesi indeksi $153 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 2.5 değeri $23 \mu\text{g}/\text{m}^3$, PM 10 değeri $57 \mu\text{g}/\text{m}^3$ ve gürültü düzeyi ise 83 desibel olarak ölçülmüştür (Şekil 4).



Şekil 4: Hava kalitesi ölçümleri

Ölçüm sonuçları karşılaştırıldığında özellikle ölçüm parametrelerinin birbirine paralel sonuçlar verdiği gözlenmiştir. Şöyle ki hava kalitesi indeksi arttıkça PM 2.5, PM 10 ve gürültü düzeyinin aynı şekilde artış gösterdiği görülmüştür (Şekil 4 ve 5). Çalışma sahasında yapılan yıkımlar, tarihî mekânların görünürlüğünü ve erişilebilirliğini artırırken insan ve çevre sağlığını tehdit edecek boyutlara erişmiştir.



Şekil 5: Gürültü ölçümleri

Asbest Riski

Asbest, yüksek ısılara ve paslanmaya karşı dayanıklı, asit ve diğer aşındırıcı kimyasallara karşı dirençli, esnek yapıda olmasına rağmen suyla birlikte sertleşebilen, elektrik iletkenliği az olan, çimento ile karıştırıldığında yüksek mukavemet sağlayan bir özelliğe sahiptir (Altıntop ve Uraz, 2020). Esnek ve lifli yapısına rağmen yüksek mukavemete sahip asbest, 20. yüzyıldan itibaren inşaat sektöründe tercih edilen bir ara malzeme haline gelmiştir. Ayrıca asbest, otomobillerin fren ve balatalarında, gemilerde, uçaklarda, tekstil ve boya sanayisinde, yapı malzemelerinde, çimentoya dayalı inşaat endüstrisinde, ses ve ısı izolasyon ürünlerinde, sızdırmazlık gerektiren filtre ve contalarda, yangın geçirmez ürünlerde yaygın olarak kullanılmaktadır (Taşbaşı ve diğerleri, 2017; Altıntop ve Uraz, 2020).

Asbeste mesleki olarak ya da çevresel faktörlerin etkisiyle maruz kalmak mümkündür. Asbestin lifli ve kolay parçalanan yüzeyi elektron mikroskobu altında iğnemi bir yapıdadır. Asbest insan vücuduna solumayla, asbestle kirlenmiş suyun içilmesi, gıda ürünlerinin tüketilmesi ve çeşitli yollardan deri üzerine yapışmasıyla ulaşabilmektedir (Smith, 2016). Asbest maruziyetinin en tehlikeli türü soluma yoluyla gerçekleşmektedir. Toz halinde bulunduğu takdirde burnun filtre edemediği boyuttaki iğnemi asbest tozları akciğerde zarına saplanarak akciğer kanserine ya da tıbbi adıyla mezotelyomaya neden olmaktadır. Asbeste maruz kalımdan sonra akciğer zarı kanseri 20-40 yıl içerisinde gelişmektedir (Emiroğlu, 2006; Güneş ve diğerleri, 2017; Altıntop ve Uraz, 2020).

İnşaat sektöründe yaygın olarak kullanılan asbest, bir binanın beton duvar, giriş ve kolonlarında, çatı izolasyon malzemelerinde, bina onarımında, yangından korunma ve yangının yayılmasını önleme sistemlerinde, dış cephe kaplamalarında ve yer kaplamaları (marley) gibi ana unsurlarında bulunabilmektedir (Taşbaşı ve diğerleri, 2017). Asbest ve asbestten üretilmiş ürünlerin kullanımı yasak olmasına rağmen özellikle bu madde kullanılarak imal edilmiş binalarda risk günümüzde de devam etmektedir. Özellikle eski binaların, kentsel dönüşüm amacıyla önlem alınmadan yıkılması ya da doğal afet sırasında hasar alma ve yıkılma potansiyelinin yüksek olması bu riski her daim canlı tutmaktadır (Çakır, 2023). “*Hanlar Bölgesi Çarşıbaşı Kentsel Tasarım Projesi*” kapsamında yapılan yıkımlarda yeteri kadar önlem alınmaması asbest riskini gündeme getirmiştir. Özellikle yıkımlar esnasında yetersiz sulama ile toz yayılımının önlenmesi bu kuşkuyu artıran bir etken olmuştur (Foto 3). Ayrıca yıkımı gerçekleştiren binaların yapım yıllarının 1970’li ve 1980’li yıllara dayanması asbest riskini canlı tutmuştur.



Foto 3: Hanlar Bölgesi'nde gerçekleşen yıkımdan bir görüntü

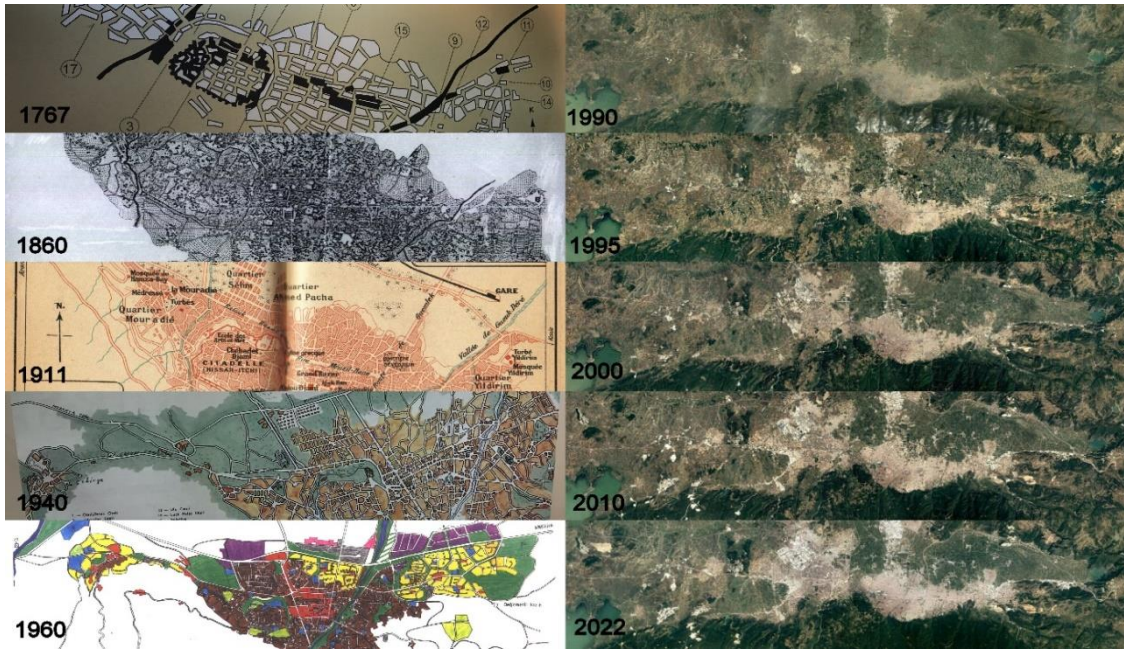
Türkiye’de bina yıkımına yönelik en son yönetmelik, Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı’nın çıkardığı 13/10/2021 tarihli Resmî Gazete’de yayımlanan 31627 sayılı “*Binaların Yıkılması Hakkında Yönetmelik*” ‘tir. Kentsel dönüşüm kanunu olarak kabul edilen 16/5/2012 tarih ve 6306 sayılı “*Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun*” ‘un dayanak olarak gösterildiği yönetmeliğin 16. maddesi, yıkımda asbest ve diğer tehlikeli atıkların tespiti ve sökülmesi başlıklı bölümde;

“Yıkıma başlanılmadan önce asbestli imalatın var olup olmadığı, varsa asbest içeren imalatlar için asbestin türünü, miktarını ve yerini belirlemeye yönelik envanter çalışması yapılması zorunludur. Envanter çalışması sırasında katı numune alma ve analiz işlemleri, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı tarafından katı numunede asbest tür tayini parametresinden yetkilendirilmiş bir laboratuvar tarafından yapılır. Asbest ve diğer tehlikeli maddeleri içeren imalatlar, yıkım faaliyetinden önce belirlenerek sökülür, ayrı olarak toplanır ve Atıkların Düzenli Depolanmasına Dair Yönetmelik hükümlerine göre bertaraf edilir.” hükmü yer almıştır (Binaların Yıkılması Hakkında Yönetmelik, [BYHY], 2021, madde 16).

Binaların Yıkılması Hakkında Yönetmelik, Resmî Gazete’de 13 Ekim 2021 tarihinde yayımlanmıştır. Ancak yürürlüğe giriş tarihinin 1 Temmuz 2022 olduğu, yönetmeliğin son hükümler kısmında belirtilmiştir. Yönetmeliği hazırlayan Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı, yürürlük tarihinin bu şekilde belirlenmesinin inşaat ve yıkım sektörünün sürece hazırlanması adına yapıldığını belirtmiştir. Yaklaşık 9 aylık bir hazırlık sürecinin öngörüldüğü yönetmelikte bu zaman zarfında kaç adet binanın yıkıldığı ve ne kadarının asbestli malzeme içerdiği bilinmemektedir. Bakanlığın bu süre zarfında yıkılan bina sayılarını ve var ise asbest ihtiva eden unsurların neler olduğunu kamuoyu ile paylaşması gerekmektedir (Çakır, 2023).

Bursa şehrinde potansiyel asbest riskine yönelik haritalandırma çalışması yapılmadığı tespit edilmiştir. Hem bu eksikliği gidermek hem de muhtemel risk oluşturan kentsel mekânları belirleyebilmek adına çalışma sahasında asbest risk haritası oluşturulmuştur. Bu haritaların oluşturulabilmesi adına çalışma sahasına ait eski haritalardan, çevre düzeni planlarından ve eski uydu görüntülerinden faydalanmıştır. Asbest riski için bir araya getirilen eski haritalardan ilki, Bursa Şehir Müzesi’nde sergilenen Alman

gezgin Carsten Niebuhr'un çizdiği 1767 yılına ait Bursa'nın bilinen en eski haritasıdır. Bu haritanın sınırları belirlendikten sonra Osmanlı Devleti'nin Erkan-ı Harbiye subaylarından Suphi Bey tarafından 1860 yılında çizilen harita kullanılmıştır. 1860 yılına ait kent sınırlarının üzerine 1911 yılında Fransızca olarak yapılmış ancak kim tarafından çizildiği belirtilmemiş Bursa şehri haritası tercih edilmiştir. 1911 yılından sonra şehir plancılarının Bursa için hazırladığı 1940 yılı Prost Planı ve 1960 yılı Piccinato Planı kullanılmıştır. Uygulanan şehir planlarından sonra Google Earth programının 1984-2022 yılları arasında "timelapse" şeklinde sunduğu uydu görüntüleri kullanılmıştır (Şekil 6). Tüm harita ve uydu görüntüleri çalışma sahasına uygun bir şekilde ArcGIS 10.8 programında koordinatlanmış ve bina verisi ile çakıştırılmıştır.

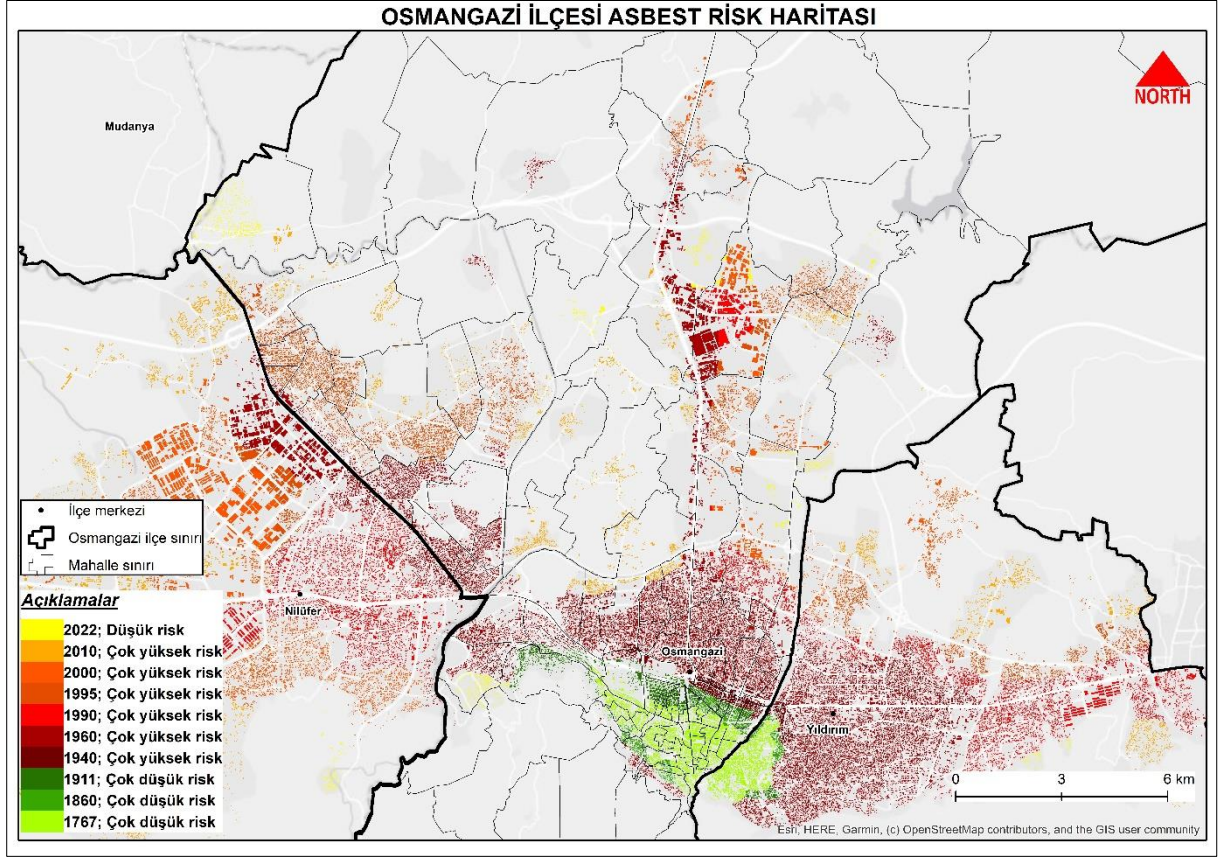


Şekil 6: Bursa asbest riski haritasının hazırlanmasında kullanılan görsel veri kaynakları

Çalışma sahasında asbest riskini oluşturabilmek ve risk dağılımını daha anlamlı bir şekilde ele almak adına mevcut veriler ışığında risk sınıflaması yapılmıştır. Risk haritasında asbestin dünyada yoğun bir şekilde kullanıldığı 1940'lı yıllardan Türkiye'de yasaklandığı 2010'lu yıllara kadar bulunan yıl aralığı "çok yüksek risk" grubunda değerlendirilmiştir. Dünyada asbest yataklarının 1800'lü yılların sonlarına doğru keşfi ve madencilikinin başladığı bilinmektedir (Güneş ve diğerleri, 2017). Haliyle asbest riski haritası oluşturulurken 1767 ve 1860 yıllarını kapsayan şehir alanında yer alan binalar "çok düşük risk" kategorisinde değerlendirilmiştir. Dünyada asbest ve asbestli ürün kullanımının yaygınlaştığı 1920 ve 1930'lu yıllar baz alındığında 1940 yılı öncesi olan 1911 yılı haritası ve kentsel alanı "çok düşük risk" sınıflamasında değerlendirilmiştir. Asbestin Türkiye'de yasaklandığı 2013 yılı ve sonrasında yapılan binalar için "düşük risk" sınıflaması yapılmıştır. Bursa şehrinin merkezi nüvesini oluşturan Hisar Bölgesi ve çevresi ile Yıldırım ilçesinin batısı, Gökdere'yi de içine alan bölgenin doğu kesimi, batıda Muradiye külliyesi ve Çekirge ile İnkaya Mahallelerine kadar olan bölge asbest riski açısından çok düşük risklidir (Şekil 7). Kuşkusuz bu bölge içerisinde 1940 yılından sonra yapılan binalar mevcuttur, bu binaların tespiti yapıp, asbest envanteri oluşturulmalıdır. Ayrıca oluşturulan bölgelerin kesin olmamakla birlikte muhtemel risk sahaları olduğu belirtilmelidir.

"Hanlar Bölgesi Çarşıbaşı Kentsel Tasarım Projesi" nin uygulandığı Osmangazi ilçesinin potansiyel asbest risk haritası incelendiğinde Hisar bölgesi ve çevresinin, Bursa şehrinin tarihi merkezini oluşturması nedeniyle oldukça eski binalardan ibaret olduğu görülmektedir. Bu bölge içerisinde kentsel dönüşüm, yangın ve restorasyon sonucu yenilenen binalar mevcut olabilir. Haliyle 1767,

1860,1911 yıllarında inşa edilmiş binaların olduğu bölgelerde “çok düşük risk” olarak tanımlanan asbest riskini kesin sınırlarla belirlemek oldukça güçtür. Hisar Bölgesi ile Kapalı Çarşı çevresinde 1700’lü yıllarda inşa edilen binaların oldukça az bir kısmının günümüzde ayakta kalması ve yerine yenilerinin inşa edilmesi potansiyel asbest riskini olduğundan daha geniş alanda saklı tutmaktadır.



Şekil 7: Osmangazi ilçesi asbest risk haritası

Sonuç ve Öneriler

Bursa şehrinde günümüzde yapılan bazı kentsel yıkım çalışmalarında asbest riski, hava kirliliği özelinde toz yayılımı ve gürültü kirliliğine dikkat edilmediği görülmüştür. Bursa Büyükşehir Belediyesi'nin başlattığı, Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı'nın desteklediği “Hanlar Bölgesi Çarşıbaşı Kentsel Tasarım Projesi” bu yıkımlara bir örnektir.

Humai HI 150 adlı cihazla yapılan hava kalitesi ölçümlerine göre yıkım sahasında hava kalitesi indeksi, PM 2.5 ve PM 10 parametreleri arasında doğrusal bir korelasyon bulunmakla birlikte Dünya Sağlık Örgütü'nün sınıflandırmasına göre hava kalitesi indeksi insan sağlığı açısından “Kötü” ve “Tehlikeli” boyuttadır. Çalışma sahasında yapılan ölçümler sonucunda ortalama HKİ ($238 \mu\text{g}/\text{m}^3$), PM 2.5 ($32 \mu\text{g}/\text{m}^3$) ve PM 10 ($136 \mu\text{g}/\text{m}^3$) olarak tespit edilmiştir.

Bina yıkımı esnasında beton blokların devrilmesi, iş makineleri ve ağır tonajlı araçların sıklıkla kullanılması gürültü kirliliğine neden olmuştur. Sahada yapılan ölçümler sonucunda desibel değeri ortalama 87 db olarak ölçülmüştür.

Yıkımı gerçekleştirilen 38 binanın 1970’li ve 1980’li yıllarda inşa edildiği düşünüldüğünde proje kapsamında asbest riski oldukça yüksektir. Yıkım sahasının şehrin merkezinde olmasından dolayı

yıkım esnasında binlerce kişi yoğun bir şekilde toza maruz kalmıştır. Ayrıca rüzgârlanmayla birlikte bu tozların şehre yayılması asbest riskini artıran diğer bir durum olmuştur.

Kentsel yenileme, kentsel dönüşüm ve kentsel tasarım projelerinde detaylı hava kalitesi indeksi, PM 2.5, PM 10, gürültü ve asbest risk raporu hazırlanmalıdır. Bina yıkımına yönelik yürürlükte olan yönetmeliklere uygun olarak yıkım işlemleri gerçekleştirilmelidir. Yıkım esnasında gürültü kirliliğini önleyebilmek adına ses duvarı görevi görebilecek yüksek paravanlar kullanılmalıdır.

Kentsel dönüşüm yapılacak mahallelerde halk ve çevre sağlığının korunması adına potansiyel asbest riski analiz edilmelidir. Asbest riski tespit edilen binalar, toz geçirmez materyallerle çevresinden izole edilip yıkım gerçekleştirilmelidir. Asbestin yasaklandığı 2010'lu yıllardan önce inşa edilen binalarda yapılacak yıkımlar profesyonel asbest söküm uzmanlarınca yapılmalıdır. Ayrıca yerel yönetimlerce asbest risk haritaları hazırlanmalıdır. Asbest riskinin azaltılması adına yıkılan binalara ait hafriyat atıkları üzeri kapalı araçlar ile bölgeden uzaklaştırılmalıdır.

Kaynakça

- Alpaslan, Erhan. (2019). Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Bursa'da Cumhuriyet Bayramı Kutlamaları (1934-1945). Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 6(1), 104-135.
- Altıntop Ayşe, Selda ve Uraz, Canan. (2020). Bina Yıkım İşlerinde Asbest Maruziyetinin Değerlendirilmesi. Engineering Sciences (NWSAENS), 15(4), 218-235.
- Binaların Yıkılması Hakkında Yönetmelik. (2021). T.C. Resmî Gazete, 31627, 13 Ekim 2021.
- Çakır, Muammer. (2023). Bursa Şehrinin Politik Ekolojisi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı.
- Emiroğlu, Seda. (2006). Asbestin Çevresel Etkilerinin Değerlendirilmesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Güneş Merve, Güneş Alper, İlbeyli Nurdane ve Kaya Bülent. (2017). Asbest Maruziyeti ve Etkileri. Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi, 10(1), 1-5.
- Smith, D. Dorsett. (2016). The Health Effects Of Asbestos: An Evidence-Based Approach. New York: CRC Press.
- Süel, Mustafa. (1996). Antik dönemde Bursa. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayını.
- Taşbaşı Aslı, Sarıca Y. Pınar ve Sabah Selen. (2017). Uluslararası Asbest Ticareti, İş Sağlığı ve Türkiye. Çalışma ve Toplum Dergisi, 4, 1989-2026.
- Yahşi, Talip. (1998). Bursa'nın Tarihi Coğrafyası. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Yınanç Mükrimin, Halil. (1993). Bursa. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (2). İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE SAÇI GELENEĞİ: TİMURLULAR ÖRNEĞİ (1370-1447)

Sacı Custom in Turkish Tradition: Example of Timurids (1370-1447)

Muhammed Emin KOÇAK

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih ABD,
Ankara/ TÜRKİYE, emin.kocak0@gmail.com

Özet

Türk kültüründe köklü bir geleneğe sahip olan saç, devlet ve toplum hayatının mühim bir parçasıdır. İslâm öncesi Türk hükümdarlarından itibaren görülen saç adeti, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesinden sonra da günümüze kadar devam etmiştir. Bu yönüyle tarihsel süreçte kültürel devamlılığın önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Saç geleneğinin uygulandığı, değişen siyasî ve dinî şartlara göre farklılıklar göstermiştir. Ancak resmî törenlerde ve toplumsal hayatta yer alması hususunda özünü muhafaza etmiştir. Saç adeti genel olarak tahta çıkma, elçi kabul merasimi ve düğünlerde görülmektedir. Uygulamadaki esas amaç bir sevinç ve mutluluk kaynağı olarak para yahut değerli madenleri etrafa saçmaktır. Bu durum hem zenginlik hem de cömertlik göstergesidir. Timurlularda kendisinden önce kurulan Türk ve Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi saç adetine büyük önem vermişlerdir. Timurlu Devleti'nde düğün, hükümdarın karşılanması, askeri sefer ve hükümdardan af dileme hususlarında saç adetine başvurulmuştur. Dolayısıyla saç geleneği hem toplumsal hem de siyasî hayatta görülen bir uygulamadır. Timur ve oğlu Şahruh dönemlerinde saç uygulaması daha çok düğün merasimlerinde görülür. Bu doğrultuda gelinin karşılanmasından, düğün sürecinin sonuna kadar saç adetine başvurulmuştur. Zikredilen dönemde bir sefere çıkmadan önce askerinin moralini arttırmak için de değerli eşyalar saçıldığı bilinmektedir. Ayrıca Timurlu hükümdarının üstünlüğünü tanıyan diğer hükümdarlar, bir bağlılık sembolü olarak saç adetine başvurmuşlardır. Bu çalışmada Türklerde saç geleneği genel bir şekilde incelenmiş, tarihsel köklerine temas edilmiş ve Timurlularda uygulandığı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Timur, Şahruh, Timurlular, Saç Adeti, Türk Kültürü.

Abstract

Sacı tradition, which has a deep-rooted custom in Turkish culture, is an important part of the life of the state and society. Sacı custom seen from the pre-Islamic Turkish rulers continued until today after the Turks accepted Islam. In this aspect, it is an important example of cultural continuity in the historical process. The practice of sacı tradition varied according to changing political and religious conditions. However, it has preserved its essence in terms of taking part in official ceremonies and social life. The custom of sacı is generally seen in the throne, ambassador acceptance ceremony and weddings. The main purpose of the practice is to scatter money or precious metals around as a source of joy and happiness. This is a sign of both wealth and generosity. The Timurids, as in the Turkish and Turkish-Islamic states established before them, attached great importance to the custom of sacı. In the Timurid State, the tradition of sacı used in case of weddings, receptions of the ruler, military expeditions and asking for forgiveness from the ruler. Therefore, the tradition of sacı is a practice seen in both social and political life. During the reigns of Timur and his son Shahruh, the custom of his hair was mostly seen in wedding ceremonies. In this direction, the tradition of sacı from the reception of the bride to the end of the wedding process is seen. It is also known that during the mentioned period, valuable items were scattered to increase the morale of the soldier before going on an expedition. In addition, other rulers, recognizing the supremacy of the Timurid ruler, resorted to the custom of sacı as a symbol of loyalty. In this study, the tradition of sacı in Turks and its historical roots were evaluated in general and its application in Timurids was examined.

Keywords: Timur, Shahrukh, Timurids, Sacı Tradition, Turkish Culture.

Giriş

Kadim Türk kültürünün eşsiz özelliklerinden birisi saç geleneğidir. Kelime anlamı olarak saç, saçmak, dağıtmak ve serpmek anlamlarına gelir. Eski Uygur Türkçesinde “saçığ”, “kurbanlık olarak saçılan herhangi bir şey” şeklinde ifade edilir. Kâşgarlı Mahmud’un, *Divanü Lûgati’t Türk* adlı eserinde “saçuk”, “saçındı” olarak kelimeler geçer ve bu saçılmış bir şey anlamındadır. Ayrıca “Çiğil Türklerinde gelin ile damadın gece vakti üzerlerine saç saçıldığı” bilgisi verilir. Türkiye Türkçesinde ise “gelinin başından saçılan çiçek, şeker ve para gibi şeyler” olarak zikredilir. (Caferoğlu, 1968: 192; Kâşgarlı Mahmud, 2014: 164, 216; Gülensoy, 2007: II, 710.) Türkiye Türkçesinde saç kelimesi “Gelinin başından aşağı saçılan çiçek, şeker, arpa ve para gibi şeyler” olarak da geçmektedir. Ayrıca düğün hediyesi olarak da zikredilir. Benzer şekilde “bazı düğün ve şenliklerde ortaya saçılması adet olan inci, maden, para, şeker ve hububat gibi şeyler” anlamları da taşımaktadır. (*Türkçe Sözlük*, 1998: II, 1879; *Tarama Sözlüğü*, 1996: V, 3216-3217.) Kelime Azerbaycan Türkçesinde “sapmak”, Başkurt Türkçesinde “sasiv”, Kazak Türkçesinde “şaşuv”, Kırgız Türkçesinde “çaçü”, Özbek Türkçesinde “saçmak”, Tatar Türkçesinde “çaçü”, Türkmen Türkçesinde “sepme, saçmak”, Uygur Türkçesinde “çaçmak, saçmak” şeklinde kullanılır. (*Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*, 1991: II, 730-731.)

İnan, İslâm öncesi ve sonrasında Türklerin ortak geleneklerinden birisi olan saç uygulamasının Türk kültüründe çok mühim bir yer teşkil ettiğini ve evlenme törenlerinde, gelin geldiği sırada başına saç saçıldığını aktarır. Ek olarak saçın bir kurban etme ritüeli olarak da görüldüğü bilgisini paylaşır. (İnan, 1986: 30, 167, 186, 202.) Türkler, saç saçmaya pek çok anlam yüklemiştir. Mesela üzüntülü bir durumda “başına toprak saçmak” bilinen bir uygulama olmuştur. Türklerde bayrak, sancak ve tuğlara büyük değer verildiği ve söz konusu ihtimamdan ötürü bunlara kurban kesildiği ve saç saçıldığı bilgisi de mevcuttur. (Ögel, 2000: II, 64; Ögel, 2000: VI, 208.) Benzer şekilde Başkurtlar, yıldırım düştüğünde, yıldırımın iyi haber getirmesi için gökteki tanrıya saçılar saçmış, böylece tanrıya olan saygılarını göstermişlerdir. Saç yukarıda ifade edildiği üzere sosyal hayatın temeli olan evlilikte de görülür. Mesela yeni evlenen gelin, eşinin evine girmeden kocasının yerleri ile sularını¹ gezerek onlara saç saçar, böylece saygısını göstermiş olurdu. (Ögel, 1995: II, 283, 320, 377.) Türklerde bizzat hükümdarın da saçılar saçtığı görülmektedir. Örneğin Türklerin efsanevi kahramanı Alper Tonga (Efrasyap), komutanı olan Pıran’ı, huzuruna alırken başına saçılar saçarak kutlamalar yapmıştır. (Firdevsî, 2013: 645.) Aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere eski Türklerde saç uygulaması, hayatlarının pek çok evresinde başvurdukları bir ritüeldir. Üzüntülü olduklarında, korku duyduklarında, mutlu olduklarında yahut değer verdikleri eşyalara karşı saygı göstergesi olarak saç saçmaktan istifade etmişlerdir. Saç uygulamasını sadece halk benimsememiş, hükümdarda saç saçmaya özen göstermiş ve böylece saç, toplumun her kesimi tarafından başvuru bir adet olmuştur.

1. Türk-İslâm Devletlerinde Saç Geleneğine Dair Genel Bir Değerlendirme

Türkler, Müslüman olduktan sonra da saç geleneğini devam ettirmişlerdir. Mesela Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey, devrin Abbasi halifesi Kâim-Biemrillâh’ın kızı Seyyide ile 1062’de evlenmiştir. Nikâh ahdi yapıldıktan sonra altın ve inciler saçılmıştır. (İbnü’l Cevzî, 2014: 79.) Bir diğer Selçuklu hükümdarı Sultan Alparslan, 1064’te tahta çıktıktan sonra devlet büyüklerini ve hanedan üyelerini toplayarak büyük bir kabul merasimi düzenlenmiş ve saçılar saçılmıştır. Benzer şekilde Sultan Alparslan’ın kızı ile halife Kâim-Biemrillâh’ın torunun 1071/1072’de evlilik töreninde Sultan’ın, önünde bulunan tabaklardan incileri dört tarafa saçtığı, devlet adamlarının da altın ve mücevher saçtıkları görülmektedir. (Köymen, 2001: III, 127, 150; Sıbt İbnü’l- Cevzî, 2011: 178-179.)

Büyük Selçuklularda, Müslüman olan bir hükümdarı kutlamak adına saçılar saçıldığı da zikredilir. Mesela Sultan Alparslan’ın 1067-1068 Gürcistan ve Kafkas seferleri sırasında, Şekki bölgesinin hâkimi Ahastan, Sultan Alparslan’ın huzuruna gelip kelime-i şehadet getirerek Müslüman olmuştur.

¹ Türklerde yer-su (yer-sub) kültü hakkında bk. (Kafesoğlu, 2014: 291-292; Roux, 2021: 132-140).

Bunun üzerine Sultan, Ahastan'ın üzerine mücevherler saçmıştır. (Köymen, 2001: III, 20-21.) Dolayısıyla Büyük Selçuklular saç adetini düğün, tahta çıkma ve kutlama yapma gibi hem siyasi hem de sosyal olaylarda yaşatmışlardır. Irak Selçuklularında da saç geleneğini görmek mümkündür. Mesela Irak Selçuklu hükümdarı Mahmut b. Muhammed Tapar'ın 1131'de ölümünden sonra, kardeşi Melik Mesud'un iktidar mücadelesine giriştiği, Bağdat'a gelerek Abbasi halifesi Müsterşid Billâh'tan hutbenin kendi adına okunmasını istediğini ve halifenin, Melik Mesud'a 1132-1133'te hilat giydirdiği görülür. Hilat merasiminden sonra Melik Mesud'un, halkın üzerine dinar ve dirhem saçtığı ifade edilir. (Merçil, 2020: 503.) Verilen bilgiden saç saçmanın, bir hükümdarlık alameti olarak da görüldüğü söylenebilir.

Anadolu Selçuklularında da saç adetine dair pek çok örnek görmek mümkündür. Mesela Sultan Rükneddin Süleymanşah, kardeşi Sultan Gıyaseddin Keyhüsrev'e karşı iktidar mücadelesinde Konya'yı 1196'da ele geçirmiştir. Şehir alındıktan sonra halk, Sultan Gıyaseddin Keyhüsrev'i desteklediklerinden ötürü Sultan Rükneddin Süleymanşah'tan özür dilemiş, kurbanlar kesilerek saçlar saçılmıştır. (İbn Bibi, 2020: 88.) Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden sonra, oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev tahta çıkmıştır. Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in tahta çıkış töreninde Çanığır Atabeg, Emir Şemseddin Altunaba ve Cemaleddin Furuhan yeni Sultan'ın sağ ve sol ellerinden tutarak tahta oturtmuştur. Ardından Sultan'ın elini öpüp, saç saçmışlardır. (İbn Bibi, 2020: 448.)

Bu dönemde gelin karşılama esnasında da saç adeti görülmektedir. Mesela Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in eşi Gürcü Hatun'a, devlet erkanının eşlerinin saçlar saçtığı, Sultan'ın, Gürcü Hatun ile düğünü münasebetiyle dinar ve dirhemler saçıldığı ifade edilir. (İbn Bibi, 2020: 466-467.) Aynı şekilde Selçuklu Sultan'ı İzzeddin'in Keykavus'un, Erzincan hâkimi Melik Fahreddin'in kızı Selçukî Hatun ile düğününde nikâh kıyılarak altın ve mücevherler saçılmıştır. (İbn Bibi, 2020: 203.) Aktarılan bilgilerin dışında da Anadolu Selçukluları döneminde saç uygulamasına dair örnekler vardır.² İfade edilen bilgiler doğrultusunda Anadolu Selçuklularının da saç uygulamasına siyasi ve sosyal hayatta yer verdikleri görülmektedir.

Saç adeti, bir diğer Türk devleti olan Osmanlılarda da kendisine yer bulmuştur. Mesela Osman Gazi, Köse Mihal'in kızının düğününe davet edilmiştir. Âşık Paşazâde: "*Osman Gazi halılar, kilimler ve sürü sürü koyunlar getirdi. Osman Gazi'nin saçısını pek beğendiler*" şeklinde ifade etmektedir. (Âşık Paşazâde, 2018: 56.) Benzer şekilde Yarhisar Tekfuru'nun kızını alan Bilecik Tekfuru'nun düğünü vesilesiyle Osman Gazi, Bilecik tekfuruna "sürüyle koyunlar göndermiş ve koyunların düğünde hizmet edenlere yedirilmesini ifade ederek kendisi geldiğinde saçısını getireceğini" söylemiştir. (Âşık Paşazâde, 2018: 57.) Verilen örneklerden Osmanlılarda saç adetinin hediye anlamında kullanıldığı da anlaşılmaktadır.

2. Timurlularda Saç Geleneği (1370-1447)

Timurlu Devleti'nin kurucusu olan Timur, 1370 yılında Semerkant'ta tahta oturmuş ve 1405 yılında vefat etmiştir. Timur'un vefatının ardından meydana gelen hakimiyet mücadeleleri sonucunda oğlu Şahruh galip gelmiş ve ölüm tarihi olan 1447'ye kadar Timurlu mirasını korumuştur.³ Bir Türk devleti olan Timurlularda saç geleneğine dair pek çok kayıt bulunmaktadır. Timurlu kaynaklarında saç, genellikle "saçık/saçuk" (ساجق) olarak geçmektedir. (İsfizârî, 1388: II, 47; Hâfız-ı Ebrû, 1395: IV, 801, 816; Semerkandî, 1383: II/1, 388, 466.) Timurlularda saç adetinin en fazla görüldüğü yer düğün ve nikâh merasimleridir. Örneğin Timur'un oğlu Cihangir ile Hanzede'nin⁴ 1374'teki düğününde Semerkant'ta nikâh sırasında altın ve değerli taşlar etrafa saçılmıştır. (Yezdi, 2019: 108; Şâmî, 1987:

² Detaylı bilgi için bk. (Uyumaz, 2011: 181-186; Çelik, 2019: 94-96.)

³ Timurluların siyasi tarihi için bk. (Aka, 2014; Aka, 1994; Alan, 2015.)

⁴ Timur'un gelini olan bu hanım için bk. (Koçak, 2020: 30-31, tür.yer.)

82.) Timur'un torunu Pir Muhammed Cihangir ile Celaleddin Şuca'nın kızının Semerkant'taki düğününde, hanedanın kadın üyeleri gelini karşılamaya çıkmış ve düğün sebebiyle etrafa saçılar saçılmıştır. (Yezdî, 2019: 146.) Timur'un bir diğer torunu Mirza Ebubekir'in 1389'da Emîr Hacı Seyfettin'in kızı ile nişanı dolayısıyla Mirza Ebubekir'in annesi Hanzede, etrafa saçılar saçmıştır. (Yezdî, 2019: 181.) Timur'un 1397'de Tükel Hanım⁵ ile Semerkant'taki düğününde, hanedanın kadın üyeleri, şehzadeler ve komutanlar saçılar saçmış, yerlere altın ve gümüş dökülmüştür. (Şâmî, 1987: 205; Yezdî, 2019: 275.) Görüldüğü üzere Timurlularda saç geleneği sadece hükümdara mahsus bir uygulama değildir. Hanedan kadınları, şehzadeler ve komutanlar da düğünlerde saçılar saçma imkânına sahip olmuştur.

Timur'un 1404'te Semerkant'ta torunlarının evliliği için verdiği toylar konumuz açısından oldukça mühimdir. Timur, burada torunlarından Uluğ Bey, İbrahim Sultan, İcîl, Ahmed, Seydi Ahmet ve Baykara'yı ziyafetler ve toylar düzenleyerek evlendirmiştir. Hanedan üyelerinin nikah hutbesini Timur'un Anadolu'dan getirdiği Şemseddin Muhammed el-Cezerî okumuştur. (Yüksel, 2009: 23.) Düğünde şarkılar söylenmiş, toylara katılanlara hediyeler verilmiş, altın ve değerli taşlar saçılmıştır. (Hâfız-ı Ebrû, 1934: 444-448; Yezdî, 2019: 438; el-Hüseynî, 2011: 46.) Olayların canlı şahidi olan İspanyol elçi Clavijo, verilen ziyafetlerden sonra yüksek rütbeli bir memurun gümüş paralar getirerek ziyafete katılanların üzerine saçtığını aktarmaktadır. (Clavijo, 1993: 146.) Söz konusu düğünde Timur'un da ayağa kalkarak oynadığı, bunun üzerine emîrler, emîrlerin eşleri, şehzadeler ve Timurlu hanedan kadınlarının Timur'un başından aşağıya mücevher, gümüş ve altın gibi değerli taşlar saçtıkları ifade edilmektedir. (İbn Arabşah, 2012: 354-355.)

Şahrüh döneminde de benzer uygulamalar görülmektedir. Mesela Timurlu hanedan üyesi Emirzade Muhammed Cihangir'in, 1413'te Herat'ta yapılan düğününde saçılar saçılmıştır. (Hâfız-ı Ebrû, 1395: III, 489; Semerkandî, 1383: II/1, 173.) Şahrüh'un torunu Sultan Mesud ile bir diğer torunu Ayşe Sultan'ın 1437/1438'de Herat'ta yapılan düğününde toylar düzenlenmiş ve saçılar saçılarak armağanlar verilmiştir. "Yerlerin, saçılan inciler ve mücevherlerden dolayı görünmez olduğu" ifade edilmektedir. (el-Hüseynî, 2011: 115.) Görüldüğü üzere düğünler, Timurluların en çok saç adetini başvurduğu yerlerden birisidir. Burada Timurlu hanedan üyeleri, emîrler ve emîrlerin eşleri, saç geleneğine başvurarak kadim bir Türk geleneği olan saç adetini devam ettirmişlerdir. Ayrıca hükümdarın yahut hanedan üyelerinin dışında, emîrlerin ve emîrlerin eşlerinin de saç saçması Timur dönemindeki devletin zenginliğine dair önemli ip uçları verir.

Saç geleneğinin görüldüğü bir diğer husus hükümdarı karşılama ve hükümdar ile görüşme törenleridir. Örneğin Timur, 1386'da Azerbaycan'da iken eşi Saray Mülk Hanım⁶ ve şehzadeler, Semerkant'tan yola çıkarak kendisine doğru ilerlemiştir. Timur yola çıkarak onları karşılamış ve birbirleriyle buluştuklarında saç saçılmıştır. Timur, 1389'da Doğu Çağatay Hanlarına karşı çıktığı seferi tamamlayıp Semerkant'a döndüğünde, hanedan kadınları ve şehzadeler Timur'u karşılayarak saç saçmıştır. Timur, 1391'de Altın Orda Han'ı Toktamış⁷ ile karşılaştığı Kunduzca Savaş'ından sonra Semerkant'ta döndüğünde hanımlar ve şehzadeler, saç saçmıştır. Aynı şekilde Timur 1401'de Bağdat'ı ele geçirip Tebriz yolunda iken hanedan kadınları ve şehzadeler Timur'u karşılamaya gelmiştir. Burada değerli taşlar ve dinarlar saçılmıştır. (Yezdî, 2019: 157, 181, 196, 376.) Timur, 1399'da Hindistan seferi dönüşünde Semerkant dışındaki Dilkuşa Bahçesine uğramış, burada hanedan kadınları, şehzadeler ve emîrler hazır bulunarak pek çok altın saçmışlardır. (Şâmî, 1987: 252; Gıyâseddin Ali-i Yezdî, 1379: 184.) Timur, 1404'te Cam şehrine gittiğinde oğlu Şahrüh, Herat'tan ayrılarak saç ve armağanlar ile babasının yanına gitmiştir. Timur, 1404'te Yedi Yıllık Seferi (1399-1404) sonrası Semerkant'a dönüşünde, şehrin çevresinde yaptırdığı bahçeleri ziyaret etmiştir. Burada da toylar verilip saçılar saçılmıştır. (el-Hüseynî, 2011: 44; Yezdî, 2019: 376.)

⁵ Timur'un haremde küçük hanım olarak bilinen Tükel Hanım için bk. (Koçak, 2020: 28-29, tür.yer.)

⁶ Timur'un haremde baş hanım olan Saray Mülk Hanım hakkında bk. (Koçak, 2020: 26-28, tür.yer.)

⁷ Timur'un Toktamış'a karşı seferleri hakkında bk. (Akbıyık, 2003: 117-156.)

Şahruh zamanında da benzer uygulamalar görülmektedir. Örneğin Şahruh 1414'te İsfahan'ı ele geçirdikten sonra Şiraz'a yönelmiş burada seyyidler, halk ve ulema tarafından saç ve armağanlar ile karşılanmıştır. Hükümdar, Şiraz'dan başkenti Herat'a yöneldiğinde Horasan'da beyler, hanımlar ve halk tarafından saç ve armağanlar ile karşılanmıştır. (el-Hüseynî, 2011: 78, 81; Semerkandî, 1383: II/1, 204) Şahruh 1417'de Afganlar üzerine bir ordu göndermiş ve kışı Hirmend'de geçirmiştir. 1418'de Herat'a ulaştığında saçlar saçılarak karşılanmıştır. Aynı şekilde Şahruh, 1420'de I. Azerbaycan seferine⁸ çıktığında Kazvin yakınlarına ulaşmış ve Kazvin kadısı, seyyidler ve ahali, armağan ve saç ile Şahruh'un katına çıkmıştır. (Semerkandî, 1383: II/1, 253-254; el-Hüseynî, 2011: 84.) Şahruh, I. Azerbaycan seferi sonrasında 1421'de Herat'a döndüğünde hükümdar, saçlar saçılarak karşılanmıştır. Benzer şekilde II. Azerbaycan seferi dönüşünde 1430'da Herat'a döndüğünde halk tarafından hediye ve saçlar ile karşılanmıştır. (Semerkandî, 1383: II/1, 320, 415.) Şahruh, 1427'de Semerkant'a hareket ettiğinde Ceyhun Nehri'ni geçmiş, Mâverâünnehir hâkimi oğlu Uluğ Bey ve Mâverâünnehir ahali hükümdarı karşılamış ve saçlar saçılmıştır. (Semerkandî, 1383: II/1, 385-386.)

Aynı yıl Mâverâünnehir'den ayrılıp başkenti Herat'a dönen Şahruh'u, halk saç ve hediyeler ile karşılamıştır. (Semerkandî, 1383: II/1, 387.) Şahruh, III. Azerbaycan seferine 1434'te çıkmış ve 1435'te Sultaniye tarafında iken Emîr Hüseyin Tarum-i saç ve armağanlar getirerek hükümdar ile buluşmuştur. (el-Hüseynî, 2011: 96.) Sefer bitiminde hükümdar, 1436'da başkenti Herat'a dönmüş, seyyidler, ulema ve halk saç ve armağanlar ile hükümdarı karşılamıştır. (Semerkandî, 1383: II/1, 462; el-Hüseynî, 2011: 109.) Yukarıda aktarılan bilgiler doğrultusunda saç geleneğinin hükümdarı karşılama ritüellerinden birisi olduğu ve aynı zamanda hediye anlamında da kullanıldığı söylenebilir.

Saçı adetine hanedan üyelerinin doğumu sonrasında yapılan kutlamalarda da başvurulmuştur. Mesela Şahruh'un 1422'de doğan torunu Muhammed Kasım'ın, doğumundan dolayı kutlamalar yapılarak saç saçılmıştır. Şahruh'un torunlarından olan Mirza Ebubekir, 1428/1429'da doğduğunda saçlar saçılmıştır. (Hâfiz-ı Ebrû, 1395: IV, 815-816; Semerkandî, 1383: II/1, 388.)

Timurlularda saç geleneği bir zafer kazanıldığında ve hükümdar sefere çıkarken de görülmektedir. Mesela Timur'un 1395'te Altın Orda Han'ı Toktamış'ı yendiği Terek Savaş'ından sonra saçlar saçılmıştır. Şahruh, torunu Muhammed Sultan üzerine 1447'de sefere çıkarken askerlere saç ve değerli armağanlar verilmiştir. (Yezdî, 2019: 254; el-Hüseynî, 2011: 138.) Dolayısıyla saç adetine Timurlularda sadece düğün, kutlama yahut hükümdarı karşılama törenlerinde değil askerî başarı ve ordunun moralini yükseltmek için de başvurulmuştur.

Saçı uygulamasının görüldüğü bir diğer alan elçilik teatisidir. Timur'un 1404'te torunları için yaptığı düğünlerin ve eğlencelerin canlı şahidi olan İspanyol elçisi Clavijo, kendi üzerlerine gümüş para serpildiğinden bahsetmektedir. (Clavijo, 1993: 153) Benzer şekilde Şahruh III. Azerbaycan seferi dönüşünde, 1435 kışını Karabağ'da geçirmiş ve burada "Mısır, Şam, Bağdat, Halep ve Rum'dan elçiler gelerek Şahruh'a saç ve armağanlar sunmuştur." (el-Hüseynî, 2011: 105.) Şahruh sefer sonrasında 1436'da Herat'a dönmüş ve Mâverâünnehir valisi olan oğlu Uluğ Bey'in elçisi, saç ve armağanlar ile hükümdarın huzuruna gelmiştir. (el-Hüseynî, 2011: 109.)

Saçı adetinin siyasî bir anlamda da kullanıldığı görülmektedir. Mesela Şahruh, 1416'da Kirman hâkimi Üveys'in itaat etmemesi üzerine Kirman üzerine hareket emiştir. (Aka, 1994: 103.) Bunun üzerine af dileyen Kirman hâkimi Üveys kardeşi Sultan Hüseyin'i, Şahruh'un katına saç ve armağanlar ile gönderip özür dilemiştir. Ardından Üveys kendisi hükümdar ile görüşerek affedilmiştir. (el-Hüseynî, 2011: 82.) Şahruh'un 1420'de çıktığı I. Azerbaycan seferi sırasında ordu Gürcistan'a ilerlemiş ve Tiflis yakınlarına gelmiştir. Tiflis'ten saç ve armağanlar geldiği ve suçlarının bağışlandığı ifade edilmektedir. (el-Hüseynî, 2011: 85.) Şahruh, II. Azerbaycan seferi sırasında 1429'da

⁸ Şahruh'un Karakoyunlular üzerine çıktığı Azerbaycan seferleri için bk. (Aka, 1989: 1-20.)

Karakoyunluların elinde bulunan Alıncak Kalesi'ni⁹ kuşatmış, kaledekiler pek çok hediye ve saçılar ile hükümdardan af dilemiş ve kuşatma kaldırılmıştır. (Semerkandî, 1383: II/1, 405.) Şahruh 1429 kışını Karabağ'da geçirmiş ve kışı geçirdikten sonra ordu Gürcistan tarafına yönelmiştir. Tiflis'ten, saçı ve armağanlar getirilerek hükümdara sunulduğu ifade edilmektedir. Ayrıca aynı yıl Timurlu ordusu Emîr Hüseyin'in elinde bulunan Tarum Kalesi'ni kuşatmıştır. Kaledekiler dayanamayacaklarını anlayarak Şahruh'tan af dilemiş, saçı ve armağanlar sunmuşlardır. (el-Hüseyinî, 2011: 92-93.) Aktarılan bilgiler ışığında saçı geleneğinin, siyasî bir bağlılık bildirme yahut af dileme noktasında önemli bir yerinin olduğu ifade edilebilir.

Timurlularda hükümdarın, kendi hakimiyetini tanıyan kimselere ve meclisindeki misafirlere saçı tabağı sunduğu görülmektedir. Mesela vergi vererek Timurluların hakimiyeti tanıyan Hürmüz liderlerinden Seyfeddin, kardeşi Turanşah ile giriştiği iktidar mücadelesi sonucunda 1437'de Herat'a gelerek Şahruh'tan yardım istemiştir. (Aka, 1994: 157-158.) Şahruh'un meclisinde bulunan Seyfeddin'e, büyüklere ve misafirlere içerisinde pek çok mücevher ve inci gibi değerli taşlar bulunan saçı tabağı verilmiştir. (Semerkandî, 1383: II/1, 466.)

Sonuç

İslâm'dan önce ve sonra, devlet ve toplum hayatında büyük önem verilen saçı geleneği, birçok Türk devletinde kendisine yer bulmuştur. Günümüzde dahi Türkiye'de pek çok yerde özellikle düğünlerde saçı adetine denk gelmektedir. Söz konusu husus köklü bir tarihe sahip olan Türklerin, geleneklerine oldukça önem verdiklerini ortaya koymaktadır. Saçı saçmanın amacı tarihi süreç içerisinde siyasî, sosyal ve dinî şartlara göre farklılık göstermiştir. Saçı, Türk-İslâm devletlerinde çoğunlukla tahta çıkma, düğün, doğum, kutlama, hükümdarı karşılama, siyasî bağlılık bildirme ve hükümdara hediye sunma esnasında karşımıza çıkmaktadır. Saçının özellikle devlet ve toplum hayatında önemli bir yeri olan düğünlerde sıkça uygulanması, Türk devlet geleneğinin mühim bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Orta Çağ Türk-İslâm dünyasında önemli bir yer işgal eden Timurlularda da saçı geleneğine ehemmiyet göstermişlerdir. Kurucu hükümdar olan Timur ve Timur'dan sonra iktidar olan oğlu Şahruh döneminde saçı adetine çoğunlukla düğünler, hükümdarın karşılanması, hükümdara hediye sunulması, hanedan üyelerinin doğumu için yapılan kutlamalar ve siyasî anlamda bağlılık bildirme sürecinde rastlanmıştır. Ayrıca savaş meydanlarında bir zafer kazanıldığında kutlama amaçlı ve bir sefere çıkmadan önce askerinin moralini yükseltmek için saçılar saçılmıştır. Ek olarak Timur döneminde elçilerin üzerine de saçılar saçıldığı kaynaklara yansımıştır. Hükümdarın kendi meclisinde bulunan misafirlere, büyüklere ve hâkimiyetini tanıyan kimselere saçı tabağı ikram ettiği de görülmüştür. Dolayısıyla Timurlularında da kendisinden önce kurulan Türk devletlerinden bu konuda çok farklı olmadığı ve köklü Türk devlet geleneği olan saçı adetini devam ettirdikleri anlaşılmıştır. Pek çok vesileyle saçılan saçılar, devletin güç ve zenginliğinin yanında hükümdarın cömertliğini de göstermesi bakımından da kayda değerdir.

Kaynakça

- Abdurrahman İbnü'l Cevzî. (2014). *el-Muntazam fî Târihi'l-Ümem'de Selçuklular (H. 430-485- 1038-1092)*. (Ali Sevim, Çev.). Ankara: TTK Yayınları.
- Abdürrezzak-ı Semerkandî. (1383 h.ş.). *Matla'-ı Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn*. (Abdülhüseyn-i Nevâî, Yay.). II (1) Cilt. Pejûhişgâh-ı Ulum-i İnsanı ve Muta'alat-ı Ferhengi: Tahrân.
- Aka, İsmail. (1989). "Şahruh'un Karakoyunlular Üzerine Seferi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 4/1, ss. 1-20.
- Aka, İsmail. (1994). *Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)*. TTK Yayınları: Ankara.

⁹ Alıncak Kalesi hakkında bk. (Macit, 2022.)

- Aka, İsmail. (2014). *Timur ve Devleti*. TTK Yayınları: Ankara.
- Akbıyık, Hayrunnisa Alan. (2003). “Timur’un Toktamış Üzerine Seferleri ve Altın Orda’nın Yıkılması Meselesi”, *Bilig*, ss. 117-156.
- Alan, Hayrunnisa. (2015). *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1506)*. Ötüken Neşriyat: İstanbul.
- Âşık Paşazâde. (2018). *Tevârih-i Âl-i Osmân (Osmanoğullarının Tarihi)*. (M. A. Yekta Saraç – K. Yavuz, Haz.). Gökkubbe Yayınları: İstanbul.
- Ca’feri b. Muhammed el-Hüseyinî. (2011). *Târîh-i Kebîr (Tevârih-i Enbiyâ ve Mülûk)*. (İsmail Aka, Çev.). TTK Yayınları: Ankara.
- Caferoğlu, Ahmet. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: TDK Yayınları.
- Continuation du Zafarnâme de Nizâmuddîn Şâmî, par Hâfiz-ı Abrû*. (1934). (Felix Tauer, Yay.). Oriental Institute: Prague.
- Çelik, Rıfat İlhan. (2019). “Türkiye Selçuklu Devleti’nde Saçı Âdeti ve Bağlılık Sembollerinin Uygulanışı ile İlgili Ritüeller”. *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri*. (M. A. Hacıgökmen vd., Ed.). içinde (ss. 93-100.) Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları: Konya.
- el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca’feri Er-Rugadi İbn Bibi. (2020). *el-Evâmirü’l-Alâ’iyye fi’l-Umûri’l-Alâ’iyye (Sulçuknâme)*. (Mürsel Öztürk, Çev.). TTK Yayınları: Ankara.
- Firdevsî. (2013). *Şehnâme*. (Necati Lugal, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Gıyâseddin Ali-i Yezdî. (1379 hş.). *Saâdetnâme ya Ruznâme-i Gazavât-ı Hindustan*. (İrec Afşar, Yay.) Miras-ı Mektub: Tahran.
- Gülensoy, Tuncer. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi*. II. Cilt. Ankara: TDK Yayınları.
- Hâfiz-ı Ebrû. (1395 h.ş.). *Zübdetü’t- Tevârih-i Baysungurî*. (Seyyid Kemal Hac Seyyid Cevâdi, Yay.). III. -IV. Cilt. İntişarat-ı Esatir: Tahran.
- İbn Arabşah. (2012). *Acâibu’l Makedûr fi Nevâib-i Timûr*. (D. Ahsen Batur, Çev.). Selenge Yayınları: İstanbul.
- İnan, Abdülkadir. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm (Materyaller ve Araştırmalar)*. Ankara: TTK Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. (2014). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*. (1991). II. Cilt. (Ahmet Bican Ercilasun, vd. Haz.). Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara.
- Kâşgarlı Mahmud. (2014). *Divanü Lûgati’t Türk*. (Ahmet B. Ercilasun - Ziyat Akkoyunlu, Haz.). Ankara: TDK Yayınları.
- Koçak, Muhammed Emin. (2020). *Siyasi ve Sosyal Hayatta Etkin Bir Güç: Timurlu Hanedan Kadınları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi: Ankara.
- Köymen, Mehmet Altay. (2001). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (Alparslan ve Zamanı)*. III. Cilt. Ankara: TTK Yayınları.
- Merçil, Erdoğan. (2020). “Büyük Selçuklular Devrinde Saçı Geleneği”. *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özyayın’a Armağan*. (Ebru Altan- Muharrem Kesik- Murat Öztürk, Ed.). içinde (ss. 500-504.) Bilge Kültür Sanat Yayınları: İstanbul.

- Muideddin Muhammed Zemçî-i İsfizârî. (1388 h.ş.). *Ravzât'l-Cennât fi Evsâf-ı Medineti Herat*. II. Cilt. (Seyyid Muhammed Kâzım İmam, Yay.). Dânişgâh-ı Tahran: Tahran.
- Nizâmeddin-i Şâmî. (1987). *Zafernâme*. (Necati Lugal, Çev.). TTK Yayınları: Ankara.
- Ögel, Bahaeddin. (1995). *Türk Mitolojisi*. II. Cilt. Ankara: TTK Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. II.- VI. Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Roux, Jean-Paul. (2021). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (Aykut Kazancıgil, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ruy Gonzales de Clavijo (1993). *Anadolu Orta Asya ve Timur*. (Ömer Rıza Doğrul, Çev.). Ses Yayınları: İstanbul.
- Sıbt İbnü'l- Cevzî. (2011). *Mir'âtü'z-zaman fi Târîhi'l-âyân'da Selçuklular*. (Ali Sevim, Çev.). Ankara: TTK Yayınları.
- Şerefeddin Ali-i Yezdî. (2019). *Zafernâme*. (D. Ahsen Batur, Çev.). Selenge Yayınları: İstanbul.
- Tarama Sözlüğü*. (1996). V. Cilt. (Ömer Asım Aksoy- Dehri Dilçin, Haz.). TDK Yayınları: Ankara.
- Türkçe Sözlük*. (1998). II. Cilt. (İsmail Parlatır, vd. Haz.). TDK Yayınları: Ankara.
- Uyumaz, Emine. (2011). "Eski Bir Türk Geleneği Olan Saçı'nın Türkiye Selçuklu Devleti Resmî Protokolünde Uygulanışına Dair". *Mehmet Eröz Armağanı*. (Mustafa Aksoy- Osman Yorulmaz, Haz.). içinde (ss. 181-186.) Ötüken Neşriyat: İstanbul.
- Yüksel, Musa Şamil. (2009). *Timurlularda Din ve Devlet İlişkisi*. TTK Yayınları: Ankara.
- Macit, Ensar. (2022). *Ortaçağ'da Müstahkem Bir Kale Alıncak*. Kitabevi Yayınları: İstanbul.

EBÛ İSÂ MUHAMMED et-TİRMİZÎ'YE GÖRE İMAN

The Concept of "Faith" Among Abû İsâ Al-Tirmidhi

Muhammet Ali ASAR

Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE,
muhammetali.asar@gmail.com

Özet

Bugün Özbekistan sınırları içinde bulunan Tirmizî'de 209/824 yılında doğan Ebû İsâ et-Tirmizî hicrî 3. asrın önde gelen hadis âlimlerindedir. Rivâyetü'l-hadis kitaplarının en güzel örneklerinin verildiği bu dönemde Tirmizî de *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserini kaleme almış "Kimin evinde bu kitap bulunursa orada konuşmakta olan peygamber vardır." diyerek eserinin değerini ortaya koymuştur. İlim tarihi boyunca telif edilen eserler, içinde buldukları çağın siyasi, iktisadi, ictimai, dini ve kültürel yapısından etkilenmiştir. Hadis kaynakları da bu temel yargının yörüngesinde teşekkül etmiştir. Bu bağlamda düşünüldüğünde ekseriyeti hicri üçüncü asırda telif ve tasnif edilen hadis eserlerinde dönemin tartışma konularının yoğun olarak işlendiği görülmektedir. Bu dönemdeki tartışmalar Abbasî devletinin Mu'tezile'yi resmi mezhep ilan edip diğer düşünce ekollerine karşı tavır takınmasının da etkisiyle iman, Allah'ın sıfatları, kader inancı gibi itikâdî konularda temerküz etmiştir. Hicrî üçüncü asırda Ehl-i hadisin önemli temsilcilerinden birisi olan Tirmizî itikâdî ekollerin iman konusunda Ehl-i hadis inanç sistemine muhalif olan görüşlerine bigâne kalmamış, *el-Câmi* adlı eserinin bölüm ve konu başlıklarında ve bu başlıklar altına yerleştirdiği hadislerle kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. O, aynı zamanda muhalif fırkaların iman konusundaki görüşlerini çürütmeyi de hedeflemiştir. Bu maksatla eserindeki bölümlerden birisini "iman" olarak isimlendirmiş, on sekiz konu başlığı altında otuz sekiz hadisle konuyu işlemiştir.

Bu tebliğde Tirmizî'nin iman anlayışı ortaya konulmakta, ona göre imanın mahiyeti, iman-amel, iman-büyük günah, iman-İslam ilişkisi, imanın artıp eksilmesi dibi konular incelenmektedir. Bu çerçevede şu somut sorulara cevap aranmaktadır: "Tirmizî'nin iman anlayışının teşekkülünde etken olan faktörler nelerdir?", "Tirmizî'nin iman anlayışının temel parametreleri nelerdir?", "Tirmizî iman konusunda muhalefetinin merkezine hangi fırkayı ve görüşü yerleştirmiştir?", "Tirmizî'nin iman anlayışının kendisinden sonraki dönemlere etkisi nasıl olmuştur?" Tirmizî'nin iman anlayışı kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amele dayanmaktadır. O, Ehl-i hadisin klasik iman tasavvurunu benimsemekte, iman anlayışının teşekkülünde ve iman savunusunda hocası Buhârî'nin etkisi görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Tirmizî, iman.

Abstract

Abû İsâ al-Tirmidhi, born in 209 Hijri (824 AD) in Tirmidh, which is located within the borders of modern-day Uzbekistan, was indeed one of the leading hadith scholars of Hijri 3rd century. During the period called "*riwayatu-l hadith*" in which a great amount of hadith books were released, al-Tirmidhi wrote his work titled *al-Jami- al-Sahih* and He particularly emphasized the value of his book by stating, "Whoever has this book in his house, there becomes indeed a speaking prophet in that house." Throughout the history of social sciences, it is seen that the works created have been naturally influenced by the political, economic, social, religious, and cultural context of their time. Similarly, Hadith sources have also improved within the path of this fundamental principle. In this manner, it is seen that the hadith works, most of which were compiled and classified in the third century of Hijri, intensively dealt with the controversial issues of the period. The creedal discussions in this period were mostly centered on theological issues such as faith, the attributes of God, and the belief in fate in the aftermath of the Abbasid state's approval of Mu'tazila as the official sect and its poised attitude towards other traditions of thought. Being one of the important representatives of Ahl al-Hadith in Hijri in the 3rd century,

Tirmidhi sophisticated the beliefs of the theological schools that were apparently opposed to the Ahl al-Hadith belief system regarding matters of faith. He expressed his own opinions through the significance of the hadiths in his work titled *al-Jami*. Furthermore, he named one of the chapters in this work as "faith" and studiously covered the subject of "faith" within the eighteen sub-topics including thirty-eight hadiths. In this workshop, Tirmidhi's understanding of faith is revealed, and the certain topic concerning, the nature of faith, the relationship between faith and deeds, faith and major sin, faith and Islam, and the strengthening and weakening of faith. In this sense, this paper answers to the following questions; what the influential factors in the formation of Tirmizi's understanding of faith were?; what the fundamental parameters of Tirmizi's understanding of faith were?; which sect and belief Tirmizi at the center of his opposition regarding faith placed?; how Tirmizi's understanding of faith influenced subsequent periods?

Keywords: Hadith, Tirmidhi, faith.

Giriş

Başlangıçta Arap yarımadasında siyasi ve sosyal açıdan olduğu kadar kültürel yönden de homojen bir çevrede yapılanan İslam, coğrafi genişlemenin doğal bir sonucu olarak farklı ve köklü kültürlerle karşılaşmıştır. Bu kültürlerin mensubu olan insanlardan önemli bir kısmı gönülden İslam'ı kabul ederken, diğerleri farklı menfaatleri icabı Müslüman isminin çatısı altında yerini almış, her ne amaçla olursa olsun İslam'ın başlangıçtaki homojen yapı tebdile maruz kalmıştır. Bu değişimin yanı sıra Yunan medeniyetine ait eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesine bağlı olarak kültürel etkileşim hızlanmış dini meseleleri akli metotla izah etmeye dönük bir çaba ortaya çıkmış hatta bu çaba düşünce hayatına hâkim olmuştur. Neticede din ve felsefenin temel tartışma alanlarından olan kader konusu özelinde Kaderiyye ve Cebriyye gibi iki uç fırka zuhur etmiş, buna ek olarak siyasi kavgaların içerisinde cereyan eden hakem olayını reddederek bu olayın tüm taraflarının büyük günah işlediğini iddia eden, büyük günah işleyen de kâfir olduğunu beyan eden Hâricîye fırkası ortaya çıkmıştır. Büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale eden Mürcie ve el-menzile beyne'l-menziileteyn görüşüyle ona fisk konumunu uygun gören Mu'tezile rivâyetü'l-hadis eserlerinin teşekkül ettiği dönemin ana akım itikâdî hareketlerini temsil etmektedir. Özellikle hicrî üçüncü asrın başlarından ortalarına kadar süren mihne sürecinde siyasi otoritenin desteğiyle Mu'tezile egemen görüşü temsil etmiştir. Mihne sonrasında siyasi otoritenin tavrını değiştirmesi, hadisçileri taltif etmesi onlar için hadis meclisleri kurması ve sünnete dayalı düşünce sistemini benimsemesi neticesinde ehl-i hadis Mu'tezile'nin tahribatını bertaraf etmek istemiştir. Bunun için iman, sünne, red, itisam başlığı altında eserler kaleme alınmış, aynı zamanda musannef türü konulu hadis eserlerinde bu meselelere dair bölümler oluşturulmuştur (Aşıkutlu, 2000: 60-61).

İlim tarihi boyunca telif edilen eserler, içinde buldukları çağın siyasi, iktisadi, ictimai, dini ve kültürel yapısından soyutlanamaz. Hadis koleksiyonları da bu temel yargının yörüngesinde teşekkül etmiş eserlerden vücuda gelmiştir. Yani hadis müellefatı içinde buldukları ortamdan bağımsız olarak oluşmuş değildir. Bu bağlamda düşünüldüğünde; tehlikeli düzeyde gelişim gösteren, dini asılları ve değerleri manipüle eden bidatları ortadan kaldırmak, sünneti korumak, onu ihya etmek ve sünnete muhalif olan fırkaların görüşlerini bertaraf etmek Ehl-i hadis tarafından telif edilen eserlerin amaçları arasında yer almaktadır (Bağcı, 2005: 22).

Görüldüğü üzere Ehl-i hadis mesaisini genellikle hadisleri ve âsârı dinleme, rivayet etme ve fikhî veya akidevi konulara göre tasnif etmeye teksif etmiştir (Kutlu, 2002: 57). Dini konularda nakli yegâne bilgi kaynağı olarak kabul eden hadisçiler, epistemolojik olarak kendileri gibi düşünmeyen ya da akli delilleri temel referans olarak kabul eden yaklaşımlara karşı hadisleri tedvin ve tasnif etmek suretiyle aslında bir tavır sergilemişlerdir. İdarenin desteklediği sistemli tedvin hareketiyle birlikte tek konulu münferit çalışmaların yerini birçok konuyu/bâbı tek çatı altında muhtevi ismine kitâb/bölüm denilen ve birden çok bölümden müteşekkil musannef/konulu eserler almıştır. Bu eserlerde bir nevi hadisin

yorumunu, hadisçinin de konuya bakışını içeren itikâdî ve fikhî görüşlerin ifade edilmesi aslında Ehl-i hadisin epistemoloji anlayışına uygun olarak bilginin kaynağını ve bilgiyi nakle dayandırma çabasının da neticesidir (Türcan, 2019: 155). Bu bağlamda tedvin ve tasnif faaliyetlerinin; tâbiî neslinin sonlarına doğru âlimlerin İslam dünyasının farklı şehirlerine dağılması, Hârici, Râfizi ve kader münkirlerinin bidatlerinin çoğalması ile ilintilendirilmesi dikkati caliptir (İbn Hacer, 1379: 1/6). Burada İbn Hacer (öl. 852/1448) tedvin ve tasnif faaliyetlerini Ehl-i hadisin muhalif hareketlere karşı bir stratejisi olarak görmektedir. İbn Hacer'in benzeri bir yaklaşımı da muasır hadisçi Talat Koçyiğit sergilemektedir. O, Buhârî'nin *Sahîh* adlı eserinin telif gerekçeleri arasında şu açıklamayı yapmaktadır: “*Sahîh* telif edilinceye kadar ki mevcut hadis eserleri gelişi güzel düzenlenmişti. Hadislerin ezberlenmesini kolaylaştırmak ve rivayette müracaat etmekten başka bir işe yaramamaktaydı. Hâlbuki İslam'ın çizdiği yoldan inhiraf etmiş çeşitli fırkaların saçtığı fesat tohumlarının süratle filiz vermeğe başladığı, bid'atin alabildiğine yayıldığı bir devirde, sahih hadislerden kolayca istifade edilmesini sağlayacak, onların muarızlara karşı birer delil ve hüccet olarak kullanılmasına imkân verecek, mevzularına göre tertip ve tanzim edilmiş sahih kitaplara ihtiyaç vardı.” (Koçyiğit, 1997: 254-255). İşte bu ihtiyacın karşılanması sadedinde hadis ve âsârı bütün ilimlerin kaynağı kabul eden Ehl-i hadis bütün fıkıh ve akaid meselelerini hadislerin yörüngesinde çözmek istemiş ve bu doğrultuda hadis edebiyatını oluşturmuşlardır (Özpinar, 2013: 85).

Ehl-i hadis Allah'ın kendilerini dinin koruyucusu olarak seçtiğine, bid'atleri yalnızca kendilerinin ortadan kaldırabileceğine, hadis ve sünnetin yeryüzündeki muhafızlarının kendileri olduğuna inanmaktadır (Hatîb el-Bağdâdî, ts: 8). Bu inançlarının gereği olarak onların nakle dayalı hadis koleksiyonlarını oluşturdukları ve görüşlerini burada ifade ettikleri düşünülmektedir. Bu eserlerdeki gerek bölüm/kitâb gerekse konu/bâb başlıklarında ve onların altına yerleştirdikleri rivayetlerde ilim ve fikir anlayışlarını ortaya koymaktadırlar. Bu çerçevede tasnif döneminin en çok tartışılan iman, kader, halku'l-Kur'an, rü'yetullah, şefaât ve sahâbenin fazileti gibi itikâdî konuların Ehl-i hadisin oluşturduğu rivâyetü'l-hadis eserlerinde bölüm ya da konu başlığı olarak yer aldığı görülmektedir. Ehl-i hadis gerek kendi tezlerini güçlendirerek muhafaza etmek gerekse karşıtlarının görüşlerini zaafa uğratmak için eserlerinde bu konu ya da bölüm başlıklarına yer vermiştir.

Nitekim günümüze ulaşan en eski musannef eserlerden birisi olan Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770) *Câmi*'indeki kader, iman ve İslam konusu (Ma'mer b. Râşid, 1403/1987: 11/111-126) Kaderiyye ile Mürchie'ye; Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) *Muvattâ*'ındaki kader konusu Kaderiyye'ye karşı bir cevap niteliğindedir (Bâcî, 1332: 7/2025).

Hadis tarihinin en meşhur eseri Buhârî'nin, *Sahîh*'inde Mürchie Cehmiyye, Kaderiyye, Râfiziyye ve Hâriciyye (İbn Hacer, 1379: 13/344) gibi grupların itikâdî görüşlerine karşı reddiye niteliğinde bölüm ve konu başlıkları mevcuttur. Fazla açıklamaların yapılmadığı bu tür hadis eserlerinde özenle seçilmiş bâb başlıkları muhaddisin hadisleri okuma, anlama ve yorumlama biçiminin en önemli ipuçlarını vermektedir (Erul, 2016: 200).

Bu tebliğde Tirmizi'nin iman anlayışı ortaya konulmakta, ona göre iman mahiyeti, iman-amel, iman-büyük günah, iman-İslam ilişkisi, iman artıp eksilmesi dibi konular incelenmektedir. Bu çerçevede şu somut sorulara cevap aranmaktadır: “Tirmizî'nin iman anlayışının teşekkülünde etken olan faktörler nelerdir?”, “Tirmizî'nin iman anlayışının temel parametreleri nelerdir?”, “Tirmizî iman konusunda muhalefetinin merkezine hangi fırkayı ve görüşü yerleştirmektedir?”, “Tirmizî'nin iman anlayışının kendisinden sonraki dönemlere etkisi nasıl olmuştur?” Tirmizî'nin iman anlayışı kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amele dayanmaktadır. O, Ehl-i hadisin klasik iman tasavvurunu benimsemekte, iman anlayışının teşekkülünde ve iman savunusunda hocası Buhârî'nin etkisi görülmektedir.

1. İman

Hizmeti Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan olaylar sonucunda Müslümanların birbirleriyle yaptıkları savaşlarda ölen ve öldürenlerin dünya ve ahiretteki durumlarının ne olacağına dair tartışmalar çerçevesinde Hâricîler büyük günah işleyeninin imanını kaybederek kâfir olduğu ve ebedi cehennemde kalacağı fikrini benimseyerek, imanı; farz kılınan iyilikleri kalple, dille ve bütün azalarla yerine getirmek şeklinde tanımlamışlardır. Böylece iman konusundaki ilk nazariye Hâricîler tarafından iman-amel, büyük günah-iman ilişkisi çerçevesinde ortaya konulmuştur. Hâricîlerin katı tutumuna karşı Mürcîî iman nazariyesi ortaya çıkmış, onlara göre de iman “dil ile ikrar, kalp ile tasdik” şeklinde tarif edilmiştir. Büyük günah işleyene gelince; onun durumu Allah'a kalmıştır. Allah dilerse affeder, dilerse cezalandırır ancak ebediyen cehennemde kalmaz. İmanla İslam aynı manadadır. Ameller ne imana ne de İslam'a dâhildir. İmanda şek ve şüphe olamaz. İman artmaz ve eksilmez. Bu bağlamda iman çerçevesinde fırkalar arasındaki münakaşaların uzun süre devam etmesi bu tartışmaların öncelikle edebiyata yansımaya neden olmuş, akabinde de gerçeklikten ve pratikten koparak teoriye evrilmesi sonucunu doğurmuştur. Dört asır boyunca ilmi muhitlerde hararetle tartışılan bu mesele etrafında ciltlerce eser telif edilmiştir (Kutlu, 2002: 73).

Bu çerçevede Ehl-i hadisin ilmi mesaisinin yoğun gündemlerinden biri iman meselesi olmuştur. Onlar, iman nazariyelerini ikinci asrın ortalarından itibaren teşekkül etmeye başlayan musannef veya câmi' türü eserlerde konu başlığı yaparak ya da ilgili rivayetlere bu eserlerde yer vererek ortaya koymaya başlamıştır (Ma'mer b. Râşid, 1403/1987: 11/126). Takip eden süreçte tasnif sisteminin gelişimine bağlı olarak muhaddisler eserlerine iman başlıklı bölümler ve iman nazariyelerini ifade eden bâb başlıkları yerleştirmişlerdir (Buhârî, 1422/2001, s. “İmân”, 1). Bu başlıklar altında nazariyelerini destekleyen rivayetleri tercih etmek suretiyle görüşlerini açıklamışlardır. Nitekim Kütüb-i Sitte içinde, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*lerinde, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*lerinde, “İmân” bölümleri bulunmaktadır. İbn Mâce'nin *Sünen* adlı eserinin “Mukaddime” bölümünün dokuzuncu bâbı “Bâbün fi'l-İmân” şeklindedir (Yeşil, 2011: 8).

Günümüze ulaşan konulu hadis eserlerinde “iman” konusuna müstakil yer vererek meseleyi ele alan ilk hadisçi Ma'mer b. Râşid'tir. Ma'mer'in bâb başlıklarının önemli bir özelliği o başlık altındaki hadisleri ne şekilde anladığını, nasıl yorumladığını göstermesidir (Erul, 2016: 200). O, *el-Câmi'* adlı eserinde “İman ve İslam konusu” adı altında meseleyi ele almıştır. Bu konu başlığı altında on üç rivayete yer vermiştir. Ebû Ümâme'den (öl. 85/705) mevkûf olarak nakledilen “iman nedir?” sualine onun verdiği “kötülük yaptığında üzülen, iyilik yaptığında sevinen kişi mümindir.” cevabıyla ahlaki düzlemde yaptığı mümin tarifi ile konuya başlamaktadır. Tabi bu tarif ehl-i hadisin “iman: söz ve ameldir; söz, amel ve niyettir; söz, amel, niyet ve sünnete ittihad; dil/söz ile ikrar, kalp ile itikat/tasdik ve kişinin davranışlarıyla ortaya koyacağı ameldir.” şeklindeki iman tariflerine benzememektedir (Eruçar, 2020, s. 58). Bununla birlikte O, bâb başlığı altında imanın şubelerine, imanda istisna konusuna, iman esaslarına, iman-İslam ilişkisine, iman-amel ilişkisine dair rivayetlere yer vermiştir (Ma'mer b. Râşid, 1403/1987: 11/126-131). Ma'mer'in yaklaşımı Ehl-i hadisin iman nazariyesi ile tamamen örtüşmekte, muhalif kesimlere rivayetler üzerinden cevap niteliğinde kabul edilebilmektedir.

Ma'mer b. Râşid'ten sonra eserinde iman konusuna müstakil bir bölüm ayıran hadisçi İbn Ebû Şeybe'dir (öl. 235/849). Onun iman konusuna özel bir ilgisi olduğu malumdur. O bu konuda müstakil bir eser de kaleme almıştır. İman konusunda Ehl-i hadisin görüşlerini yansıtan ve Ehl-i bidatin fikirlerini reddeden haberlerden oluşan eserde müellif son cümle ile kendi şahsi görüşünü ortaya koymaktadır. Ona göre “iman: söz ve ameldir, artar ve eksilir.” (İbn Ebû Şeybe, 1989, s. 49). İbn Ebû Şeybe *el-Musannef* adlı eserinde “Kitâbü'l-İmân ve'r-rü'yâ” adında bir bölüm oluşturmuştur. İman ve rüya konusunun işlendiği bölümün birinci kısmı imana ayrılmıştır. Burada iman ile ilgili 139 rivayete yer verilmiştir. Müstakil *Kitâbü'l-İmân* adlı eserinde de 139 rivayet vardır. İçeriği ve kullanılan rivayetler hemen hemen aynıdır (Koca, 2013: 153-155). İlgili bölümde iman-İslam ilişkisi; imanda

artma ve eksilme; imanda istisna; iman-amel ilişkisi; iman-büyük günah ilişkisi gibi konulara yer vermiştir.

Ehl-i hadisin iman nazariyesini detaylı bir şekilde ortaya koyan, muhaliflerinin görüşlerini de reddetmeyi gaye edinen müelliflerin başında Buhârî (öl. 256/870) gelmektedir. O, bütün amellerin başı olduğu ve dindeki önceliğini dikkate alarak iman konusuna bir bölüm ayırmıştır. Dönemindeki önemli tartışma konularından birisi olan imanla ilgili meseleleri hadisler çerçevesinde açıklamaya gayret etmiş, konu özelinde fikrî hareketlerin görüşlerine dair tenkit ve eleştirilerini bâb başlıklarında ortaya koymuştur (Özpinar, 2013: 390). Bu bağlamda o, iman bölümünü öncelikle Mürcie'ye cevap şeklinde tasarlamıştır. Nitekim Nevevî (öl. 676/1277) onun *Sahih*'teki bâb başlıklarını buna göre tertip ettiğini "imanın işleri", "namaz imandandır", "cihat imandandır", "zekât imandandır" gibi başlıklarda Mürcie'nin "iman sözdür, amel değildir" şeklindeki yaklaşımına reddiyede bulunduğu dikkat çekmektedir (Nevevî, 1392: 1/147). Buhârî'nin iman bölümünün "Müminin, farkında olmaksızın amelinin bâtil olup boşa gitmesinden korkması" bâb başlığı altında Mürcie'yi ismen zikretmesi bu bölümü kaleme alırken Mürcie'yi hedef aldığı iddia edenlerin delillerini güçlendirmektedir (Buhârî, 1422/2001: "İmân", 35). Buhârî'nin Mürcie'yi hedef alma sebepleri arasında bu ekolün onun zamanında İslam âleminde özellikle de Buhârî'nin memleketi sayılabilecek Horasan bölgesinde Buhâra ve Semerkant gibi şehirlerde yaygın ve etkin olması zikredilmektedir (Çakın, 1992: 185). Bunun yanında onun iman, tevhid, kader gibi konulara bölüm ayırmakla İslam dinini Mu'tezile ve benzeri mezheplerin tasallutundan korumayı amaçladığı da söylenmektedir (Koçyiğit, 1997: 230). Burada Mürcie, benzeri mezhepler içerisinde kabul edilebilir. Buhârî, "imân" bölümünü, büyük ölçüde görüşlerini iman-amel münasebeti üzerine oturtan Mürcie'ye reddiye niteliğinde kaleme alsada aynı zamanda Cehmiyye, Hâriciyye, Mu'tezile ve Şîa'ya da cevap teşkil edecek şekilde tanzim etmiştir (Aşıkutlu, 2000: 63).

Buhârî imanı; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel olarak tarif etmektedir. Ona göre iman dini rükünleri îfa etmektir. Amel imandan bir bölümdür. İman ve inancın gereği mutlaka hayatta tezahür etmelidir. İmanın amele dönüşmesi onun kemali için gereklidir. Ancak Buhârî, iman gereği olarak ifa edilecek amelleri terk etmeyi Hariciler ve Mu'tezile gibi küfür sebebi saymamıştır. İman konusunu işlerken amele olağanüstü vurgu yapması Mürcie, Cehmiyye ve Kerrâmiyye'ye karşıtlığının gereğidir. Çünkü iman Mürcie'nin kabul ettiği gibi sadece tasdik değil; Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi marifet/bilgi değil; Kerrâmiyye'nin söylediği gibi sadece söz değildir (Yeşil, 2011: 15). Buhârî'nin iman ile ilgili kanaatleri şu maddeler altında temerküz etmektedir: Ameller imandan bir cüzdür, ameller imanı kemale erdirmektedir, günah işlediği için bir mümin kâfir ilan edilmez, mümin sırf iman ettiği için cehennemden korunamaz. Ancak iman etmiş olarak ölen her mümin mutlaka cennete gider (Çakın, 1992: 198).

Buhârî'nin iman nazariyesine akaid ilmi perspektifinden bakıldığında söylem, kaynaklar ve deliller açısından özgün olmayıp Ehl-i hadis çizgisinin devamı niteliğindedir. Onun orijinalliği tüm konuları içerecek şekilde tanzim ettiği ve öncelikli gayesi sahih hadisleri cem etmek olan bir hadisçinin iman konusunu *Sahih* adlı eserine dâhil etmesi, bu bölümü konulandırmadaki olağanüstü başarısı ve her bir konu başlığıyla karşıt gruplardan bir veya bir kaçına had bildirmesidir. Ayrıca onun akaide dair görüşleri sistematik Ehl-i sünnet kelimasının teşekkülüne de katkı sağlamıştır. (Aşıkutlu, 2000: 81).

Tirmizî gibi Buhârî'nin talebelerinden biri olan Müslim (öl. 256/869) eserine Kütüb-i Sitte müellifleri içerisinde mukaddime yazan tek kişidir (Müslim, ts: "Mukaddime", 1-32). O mukaddimededen sonra "imân" bölümüne yer vermiştir. İman bölümünde 96 bâb içerisinde 380 rivayet mevcuttur. Onun kitabının ilk konusunu imana hasretmesi ve bu bölümde Ehl-i hadisin iman nazariyesini teyit eden rivayetlere yer vermesi iman konusundaki düşünceleri hakkında bilgi vermektedir. Onun bu bölümü eserine Mürcie'nin fikirlerini reddetmek için koyduğu da zaten ifade edilmektedir (Eruçar, 2020: 110).

Tirmizî'ye kadar gelen süreçte konulu hadis eserlerinin en önemlilerinde iman konusunun ele alınmış gerekçeleri ve konuya hadisçilerin yaklaşımı genel hatlarıyla bu şekildedir. Bunun yanında Ehl-i hadis fikrini benimseyen âlimler tarafından iman başlıklı müstakil çok sayıda eser de bu süreçte telif edilmiştir. Tirmizî'ye gelinceye kadar bu konuda yazılan eserlere bakıldığında Ehl-i hadisin konuya verdiği önem görülmektedir. Ehl-i hadis tarafından “Kitâbü'l-îmân” ismiyle kaleme alınan eserlerden bazıları müelliflerinin ölüm tarihini dikkate alınarak şöyle sıralanabilir: 1. Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723), *Risâletü'l-îmân*; 2. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/838), *Kitâbü'l-îmân*; 3. Yahyâ b. Sâlih el-Belhî (öl. 230/844), *Kitâbü'l-îmân*; 4. İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849), *Kitâbü'l-îmân*; 5. Kuteybe b. Saîd (öl. 240/854), *Kitâbü'l-îmân*; 6. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), *Kitâbü'l-îmân*; 7. Ebû Saîd el-Herevî (öl. 282/895), *Kitâbü'l-îmân*dır (Eruçar, 2020: 34-52).

2. Tirmizî'nin İman Anlayışı

Tirmizî dönemine gelindiğinde iman konusundaki yaklaşımlar şu şekilde özetlenebilir: 1. İman, tasdik olmaksızın Allah'ı ve Hz. Peygamber'in O'ndan haber verdiği şeyleri kalben bilmektir. Genel olarak Mürcie, Cehmiyye ve bazı Rafiziler ile ilk dönem Eş'arileri bu görüştedir. 2. İman, dil ile ikrardan ibarettir. Mürcie'den Kerramiyye bu görüştedir. Diğer bazı mürcii gruplar ise, ikrarı imanın rüknü, marifeti de şartı kabul ederler. 3. İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Başta Ebû Hanife olmak üzere, Hanefiler'in büyük çoğunluğu bu görüştedir. 4. İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden ibarettir. Hariciyye, Mu'tezile, Şia'dan Zeydiyye gibi fırkalarla Mâlik, Evzâî, Şâfiî, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i hadisin de aralarında bulunduğu selef âlimleri bu görüştedir. Bununla birlikte, “söz amel” şeklinde formüle edilen ilk dönem iman tanımlarında geçen “söz” unsurunun, dil ile ikrar yanında kalp ile tasdiki de kapsadığı anlaşılmaktadır (Aşıkkutlu, 2000: 64).

Döneminde yukarıdaki şekilde özetlenebilen imana dair yaklaşımlar karşısında kendi fikirlerini ortaya koymayı gaye edinen Tirmizî (öl. 279/892) eserinde iman konusunu önemseydiğini göstermiş ve iman konusuna alan açmıştır. O, eserinde bölümleri “kitâb” değil de “ebvâb” olarak isimlendirmiştir. İman konusunda on sekiz konu başlığı altında otuz rivayete yer vermiştir. O, hocası Buhârî ya da Müslim gibi iman konusunu eserinin başında değil otuz sekizinci bölümde işlemiştir. İman konusuna eserinin hemen başında yer vermeyerek hocası Buhârî'den farklı davranan Tirmizî; iman ile ilim konularını peş peşe getirmek suretiyle hocasına ittiba etmiştir.

2.1. İmanın Tanımı

Tirmizî iman konusuna girerken koyduğu ilk iki bab başlığı ve başlıklar altına yerleştiği hadislerle aslında imanın tanımını yapmaktadır. O birinci bâbta “İnsanlarla Allah'tan başka ilah olmadığını söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum” hadisini konu başlığı yapmış metinde de bu rivayetin açıklaması kabilinden Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyenlerle savaşmasını örnek göstermiştir. Böylece Tirmizî, imanın söz ve amel olduğuna işaret etmektedir (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 1.) İkinci konu başlığı olarak Hz. Peygamber'in (sav) “İnsanlarla Lâ İlâhe İllalâh Deyinceye ve Namaz Kılincaya Kadar Savaşmakla emrolundum” hadisini bâb başlığı yapmak ve konu içerisinde de ikrar ve ameli bir arada barındıran bir rivayete yer vermek suretiyle imanın söz ve amel demek olduğunu pekiştirmektedir (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 2). Bu tercihleriyle Tirmizî, hocası Buhârî ile imanın tanımı konusunda aynı düşündüğünü göstermektedir.

Çünkü hocası Buhârî, “İman” bölümünün hemen başında, imanı, “söz ve fiilden ibarettir; artar ve eksilir” diyerek tanımlamış (Buhârî, 1422/2001: “İmân”, 1) binden fazla hocadan hadis yazdığı halde, “İman, söz ve ameldir” diyenlerden başkasından ve imanı “söz”den ibaret sayanlardan hadis yazmadığını ifade etmiştir (Lâlekâî, 1423: 6/959). Bu tanımda ve dahi Tirmizî'nin yaklaşımında imanın söz ve fiil vasfının ön plana çıktığı görülmektedir. Oysaki selefin akidesinde imanın tarifi söz ile ikrar, kalp ile tasdik ve ameli içeren bir mahiyet arz etmektedir. O halde hocası Buhârî ve Tirmizî imanı niçin sadece söz ve fiil olarak tanımlamışlardır. Çünkü ilk dönem iman tanımlarında geçen asıl

unsurlar, söz ve ameldir. Bu tanımlarda yer alan “söz” hem ikrarı hem de tasdiki içermektedir. Yani geç dönem Ehl-i Sünnet çevrelerinde yaygınlaşan dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve amel şeklindeki iman formülü, erken dönem Ehl-i hadis dillendirdiği “iman söz ve ameldir” tanımından başka bir şey değildir (Kutlu, 2002: 77-81).

Tirmizî, “Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik ederek ölen kişi hakkında gelen rivayetler” şeklindeki bâb başlığı altında “Kim Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın peygamberi olduğuna şahitlik ederse Allah cehennem ateşini ona haram kılar.” rivayetine yer vermiştir. Burada onun imanı sadece tasdik ve ikrar gibi anladığı düşünülüşe de mesele tam da böyle değildir. Çünkü bu rivayetin hemen akabinde naklettiği şu bilgi; “Zührî’ye; Rasûlullah’ın ‘Allah’tan başka ilah yoktur diyen cennete girecektir’ hadisi sorulmuştu da o şöyle cevap vermişti: “Bu durum İslam’ın başlangıcında farzların emir ve yasakların inmesinden önce idi.” onun imanı amelsiz tarif etmediğini göstermektedir (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 17).

2.2. İman-Amel İlişkisi

İman-amel ilişkisi iman bağlamında tartışılan konuların başında gelmektedir. Konunun hem imanın tanımına, hem mahiyetine hem de sonuçlarına yansıyan etkileri tezahür etmektedir. İman-amel ilişkisinde ameli imandan bir cüz ya da imanın bir unsuru görenler hangi tür amellerin bu kapsamda olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. Hariciye ve bir kısım Mu’tezile, farz veya nafîle bütün amellerin imanın ayrılmaz bir parçası olduğunu savunurken Mu’tezile’nin çoğunluğu, sadece farzların imandan sayılacağı görüşündedir. Ehl-i sünnet âlimleri de ameli imandan saymakla birlikte, onu imanın ayrılmaz bir parçası değil kemaline olumlu veya olumsuz yönde etki eden bir unsur kabul etmişlerdir. Hariciler, büyük günah işleyen veya taatlerden birini terk eden kimsenin kâfir ve ebedi cehennemlik olduğunu söylerken Mu’tezile böyle birinin imandan çıktığını fakat küfre girmediğini, iman ile küfür arasında “el-menzile beyne’l-menzileteyn” dedikleri bir yerde bulunduğunu, ancak tövbe etmeden ölmesi halinde ebedi cehennemde kalacağını savunmuştur. Hâlbuki ameli imandan sayan Ehl-i sünnet âlimlerine göre, masiyet mümini imandan çıkarmaz (Aynî, ts: 1/117).

Bu bilgilerden sonra Tirmizî’nin iman bölümü incelendiğinde iman anlayışını iman-amel ilişkisi üzerine bina ettiği görülmektedir.

O, “Farz ibadetlerin imana eklenmesi hakkında nakledilen rivayetler” başlığında imanın mahiyetine yani onun söz ve amel olduğuna vurgu yapmaktadır (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 5). Bu başlık altına yerleştirdiği hadiste imanın tarifi yapılmakta; Hz. Peygamber’in Rabia kabilesine verdiği emirlerde iman şöyle tanımlanmaktadır: “Size dört şeyi emrediyorum. Öncelikle Allah’a iman etmenizi ki Allah’a iman: Allah’tan başka ilah olmadığına benim de Allah’ın kulu elçisi olduğuma şahadet edip, namaz kılmak, zekât vermek ve ganimet olarak ele geçirdiğiniz şeylerden beşte birini vermektir.” Hadiste imanın ikrar, tasdik ve namaz, zekat gibi ibadetlerin her birini içeren bir tanımla verilmesi amelin imandan sayıldığını göstermektedir. Burada namaz ve zekatın özellikle zikredilmesi ve Tirmizî’nin bu rivayeti kullanması onun da Mu’tezile gibi farz ibadetleri ya da amelleri imandan saydığı izlenimini doğurabilir. Ancak ilk etapta böyle bir izlenim olsa da Tirmizî Ehl-i hadis düşüncesinde olduğunu daha sonraki bâb başlıklarıyla ortaya koymaktadır. Tirmizî’nin bu bâb başlığı ve altında tercih ettiği hadis onun, Hz. Peygamber’in otoritesini kendi, görüşü çerçevesinde kullanmakta bir beis görmediğini göstermektedir.

Tirmizî amelden bağımsız ve yoksun ya da sadece söz ile iktifa eden iman tanımlarına da son derece tepkilidir. Hatta ehl-i hadis reddiye eserlerinde görmeye alışık olduğumuz şekilde o, imanın söz olduğunu söyleyen kişinin tövbeye davet edileceğine, bunu kabul etmezse boynunun vurulacağına dair bir haberi nakletmekte (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 9), böylece bu konudaki tepkisel ve tavizsiz konumunu ortaya koymaktadır.

“Namazın terki konusunda gelen rivayetler” şeklinde bir konu başlığı koyarak namazı terk eden kişinin imani durumunu incelemiştir; “İman ile küfür arasında namazı terk etmek vardır.” “Bizimle münafık, müşrik ve kâfirler arasındaki fark namazdır. Kim onu terk ederse kafir olur.” türü namaz ibadetiyle imanın bütünleştiği rivayetlere yer vermiştir. Başlık altında tâbiünden Abdullah b. Şakîk el Ukaylî’den naklettiği “Muhammed’in ashâbı namazdan başka amellerden hiçbirinin terk edilmesini küfür saymazlardı ancak namazın terk edilmesini küfür sayarlardı.” şeklindeki rivayet iman-amel ilişkisinde ameli terk edenin imani durumunun ne olduğuna dair ışık tutmakla beraber yukarıdan itibaren Tirmizî’nin bu bâbta anlatmak istediği asıl konunun iman-amel ilişkisinde namazın yeri ve önemi olduğu şeklinde bir algı da oluşturmaktadır (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 9).

Tirmizî’nin “Haya/utanmak imandandır” (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 7) şeklinde bir konu başlığını bu bölümde tercih etmesi sevmek, kızmak, korkmak, utanmak gibi kalbi fiilleri de imana dahil ettiğini göstermektedir. Zira onun “Her kimde şu üç özellik bulunursa o kişi iman tadını tadar. Allah ve Peygamber’i herkesten daha çok sevmek, sevdiğini Allah için sevmek, Allah tarafından küfürden kurtarıldıktan sonra küfre dönmekten ateşe atılmaktan hoşlanmadığı kadar hoşlanmamak.” (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 10) bu rivayete bir konu başlığı ayırmak suretiyle yer vermesi onun kalbin fiillerinin de imana dâhil olduğu şeklindeki görüşünü desteklemektedir. Bu tutumuyla o, hocası Buhârî ile aynı yaklaşımı sergilediğini göstermektedir. Çünkü Buhârî, imanı “söz ve fiil” şeklinde tanımlamış söz de kavli bir fiil olarak kabul edildiğinde imanı tamamen fiilden ibaret gördüğünü ortaya koymuştur. Onun imanla özdeşleştirdiği fiil uzvi, kavli ve kalbi olmak üzere üç boyutludur. Namaz, oruç, zekât, cihat vb. fiiller, uzuvlarla (cevarih) icra edilen; kelime-i şehadet, dua ve tövbe dil ile yerine getirilen; tasdik, sevgi ve nefret, hayâ, sabır, niyet ve samimiyet gibi duygusal davranışlar ise kalp ile yapılan fiillerdir (Aşikkutlu, 2000: 67).

Tirmizî’nin yine hocası Buhârî’yi örnek alıp rehber edinerek iman bölümünü amele dair birçok başlıkla ve rivayetle inşa etmesi onun imanla amelin sıkı ve birbirinden ayrılamayan irtibatını göstermeye matuf olmalıdır. Böylece o, imanı sırf tasdik veya marifet ya da dil ile ikrar sayıp ibadetlerin imana faydası olmadığı gibi günah ve masiyetlerin de imana bir zarar vermeyeceğini; bunların kulun cennet ya da cehenneme girmesinde bir etkisin de olmayacağını dile getiren Mürchie, Cehmiyye ve Kerramiyye gibi fırkaların görüşlerini reddetmektedir.

Tirmizî’nin “Müslüman diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir” başlığı ve bu başlık altında yerleştiği “Hz. Peygamber’e ‘Hangi Müslüman daha üstündür’ diye soruldu. O da ‘Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu Müslüman daha üstündür.’ diyerek cevap verdi şeklindeki hadise yer vermesi amelin imandaki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Zira o, bu tercihiyle müminlerin amelleri ölçüsünde birbirine üstün olabilecekleri kanaatinde olduğunu izhar etmektedir (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 12).

Onun zina edenin, hırsızlık yapanın mümin olarak bu cürümleri işlemeyeceğine ve bu kişilerin de tövbelerinin kabul edilebileceğine dair rivayetlere bir konu başlığı altında yer vermesi; onun amelin imandaki etkisinin rolünü kabul etmekle birlikte büyük günah olan cürümleri işleyenlerin de küfre düşmediklerini kabul ettiğini göstermektedir (Tirmizî, 1375/1975: “İmân”, 11). Böylece o, büyük günahın mümini imandan çıkaracağına dair görüşlere katılmadığını vurgulamaktadır.

Tirmizî’nin “Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik ederek ölen kişi” başlığı altında “Kim Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in de Allah’ın peygamberi olduğuna şahitlik ederse Allah cehennem ateşini ona haram kılar.” rivayetine yer vermesi iman-amel ilişkisinin neticeleri açısından dikkati çekmektedir. Bu bâb başlığı ve tercih ettiği rivayetlerle o, amelin imandan olmakla birlikte, Mu’tezile ve Hariciyye’nin iddia ettiği gibi mümini dinden çıkaracak kadar etkili olduğunu da kabul etmemektedir. Ona göre amel, Ehl-i hadisin kahir ekseriyetinin kabul ettiği üzere imanın gücünü olumlu veya olumsuz etkilemekte, iman gereği amelleri icra edenlere mükafat, iman gereği olan amelleri ihmal edenlere de Allah’ın takdirine bağlı olarak cezanın uygulanacağı bir olgudur.

Tirmizî'nin iman-amel ilişkisinde hocası Buhârî'den oldukça etkilendiği görülmektedir. İman-amel konusunu onun kadar geniş çaplı ve detaylı işlemese de tercih ettiği başlıklar ve rivayetler Buhârî'nin iman bölümünün özeti mahiyetindedir. O, iman-amel ilişkisinde müminin cennet veya cehenneme girmesinde amelin bir etkisi olmadığını iddia eden Mürce'î'nin; diğer taraftan günahın mümini imandan çıkaracağını savunan Hariciyye ve Mu'tezile'nin karşısında durmuş, bu konuda ehl-i hadis düşüncesini temsil etmiştir.

2.3. İmanın Artması ve Eksilmesi

Tirmizî'nin din anlayışı, sünnete yaklaşımı ve ilmi perspektifi açısından en çok etkilendiği hocalarından biri Buhârî'dir. Gerek genel Ehl-i hadisin önde gelen temsilcileri gerekse Buhârî, iman arttığı ve eksildiği görüşünü benimsemektedir (Nevevî, 1392, s. 1/261). Tabi burada artma ve eksilmeden kasıt iman edilmesi gereken esasların niceliksel açıdan değil kuvvet ya da zayıflık yani nitelik bakımından ziyade ve noksanlıdır. Hz. Peygamber'in darı- bekaya irtihalinden sonra inanılması gereken esaslarda artma ya da azalmanın söz konusu olması muhaldir. Ancak inanılması icap eden konuların her biri ayrı ayrı incelenerek öğrenilirse taklitten tahkike imanda güçlenme açısından bir artış ve amelleri terk etmek cihetiyle bir zayıflamanın olduğu inkar edilemez (Çakan, 1993: 267). Alimler ayetlerde genellikle iman artması konusunun zikredilmesini yorumlarken artması vaki olan bir şeyin azalmasının da zorunlu olduğunu dile getirmişlerdir (Kirmânî, 1356: 1/71).

İmanın artması ve azalması konusunu kemali vech ile ele alarak inceleyen Tirmizî'nin hocası Buhârî, iman artması ve eksilmesi ile imanının müminde ulaştığı kemali kastetmektedir. Onun bu yaklaşımını asırlar sonra meşhur eseri *Sahîh*'i şerh eden Nevevî (öl. 676/1277) şöyle açıklamaktadır: “Gönülden iman edip hiçbir tesirin imanlarını sarsamadığı kimselerin imanı, müellefe-i kulub ve benzerlerinin imanlarından çok daha kuvvetlidir. Hiç bir akıl sahibi, Hz. Ebubekir'in imanının, diğer Müslüman fertlerin imanı ile aynı olmadığına şüphe etmez”(Nevevî, 1392: 1/264).

İmanın artması ve eksilmesi meselesi hicri ikinci asrın başlarından itibaren tartışılmaya başlanmış üçüncü asra gelindiğinde tartışmaların harareti tüm sıcaklığıyla sürmüştür. Bu konuda Hanefiler, Matürîdî ve bazı Eş'arîler, imanda artıp eksilmeyi mümkün görmezken Mu'tezile ve Eş'arîlerin çoğunluğu ile Ehl-i hadis bunun mümkün olduğunu savunmuşlardır (Aynî, ts: 1/121-122).

Bu bağlamda hicrî üçüncü asırda ehl-i hadisin önemli temsilcilerinden Tirmizî de Sünen'de “İmanın kemali artması ve eksilmesi hakkında gelen rivayetler” şeklinde bir konu başlığına yer vermiş, böylece konuya yaklaşımını ortaya koymuştur. Bu başlık altında tercih ettiği ilk rivayet de “Müminlerin iman yönünden en kamili ahlak bakımından en güzel olan ve ailesine karşı iyi ve yumuşak davranıp bağış bol olandır.” şeklindedir (Tirmizî, 1375/1975: “Îmân”, 6). Burada kemale vurgu yapan bir rivayet tercih etmesi de iman kemal noktasının olabileceği gibi zeval noktasının da olabileceğine dikkat çekmek olmalıdır. Şarihler de hadisi müminlerin iman bakımından eşit olmadıkları, bazılarının imanının diğerlerinden daha kamil olduğu şeklinde yorumlamışlardır (Mübârekpûrî, ts: 7/299).

Bu başlık altında “İmanın yetmişden fazla bölümü vardır. En aşağısı yoldan zarar veren şeyleri kaldırıp atmak, en yüksek mertebesi de Allah'tan başka ilah yoktur sözünü söylemektir.” şeklindeki rivayete yer vermesi de aslında iman-amel ilişkisini gösterme yanında imanın şubelerinin birbirine üstünlüğü olduğu gibi iman edenlerin de birbirlerine iman bakımında üstün olabileceklerini göstermektedir (Tirmizî, 1375/1975: “Îmân”, 6). Tirmizî'nin iman-amel ilişkisinde de değinilen “Her kimde şu üç özellik bulunursa o kişi iman tadını tadar.” hadisine yer vermesi bir bakıma iman tadını alabilmekte müminler arası farklılıklara işaret etmek olabilir. Zira rivayetten anlaşıldığına göre her mümin iman tadını alamıyor. İmanın tadını alabilmek iman kemaliyle alakalı bir mesele gibi görünmektedir (Nevevî, 1392, 2/2).

2.4. İman-İslam ilişkisi

Tirmizî iman ve İslam kelimelerinin aynı olduğunu kabul etmekte bunların aynı şeyi ifade eden eş anlamlı kelimeler olduğunu düşünmektedir. Hocası Buhârî'nin onun üzerindeki etkisi bu konuda da görülür. Ehl-i hadisin konuya genel yaklaşımını yansıtan bu görüşü aynı zamanda Mu'tezile ve bazı kelamcılar da savunmaktadır (Aşıkkutlu, 2000: 71).

Tirmizî bu görüşünü ortaya koymak için "İslam beş ana esas üzerine kurulmuştur" hadisini bâb başlığı yapmıştır. Hadisin metni "İslam beş esas üzerine kurulmuştur. Allah'tan başka ilah olmadığına Muhammed'in, Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna şahadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucu tutmak ve Kâbe'yi hacetmek." şeklindedir. Metinde de görüleceği üzere hem imanın hem de İslam'ın göstergesi olan unsurlar bir arada verilmiştir. Diğer taraftan aynı bölüm içerisinde Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber imanı tarif etmekte (Tirmizî, 1375/1975: "İmân", 5), o iman tanımı ile buradaki İslam tanımının aynı olduğu görülmektedir. Böylece Tirmizî iki farklı ancak kendine göre aynı anlama gelen İslam ve iman kelimelerinin eş anlamlı olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç

İlim tarihi boyunca telif edilen eserler, içinde buldukları çağın siyasi, iktisadi, ictimai, dini ve kültürel yapısından soyutlanamaz. Hadis koleksiyonları da bu temel yargının yörüngesinde teşekkül etmiştir. Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan olaylar sonucunda Müslümanların birbirleriyle yaptıkları savaşlarda ölen ve öldürenlerin dünya ve ahiretteki durumlarının ne olacağına dair tartışmalar çerçevesinde iman-amel, büyük günah-iman ilişkisi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda iman çerçevesinde fırkalar arasındaki münakaşaların uzun süre devam etmesi bu tartışmaların hadis edebiyatına yansımalarına neden olmuş, asırlar boyunca ilmi muhitlerde hararetle tartışılan bu mesele etrafında ciltlerce eser telif edilmiştir.

Bu süreçte iman meselesi Ehl-i hadisin ilmi mesaisinin yoğun gündemlerinden biri olmuştur. Onlar, iman nazariyelerini ikinci asrın ortalarından itibaren teşekkül etmeye başlayan musannef veya câmi türü eserlerde konu başlığı yaparak ya da ilgili rivayetlere bu eserlerde yer vererek ortaya koymuşlardır.

Tirmizî'nin yaşadığı üçüncü asır iman konusundaki tartışmaların en yoğun yaşandığı, resmi ideolojilerin desteğini alan dini grupların görüşlerini diğerlerine baskıyla dayattığı bir dönemdir. Kendi döneminde yaşanan olaylara ve farklı görüşlere bigâne kalmayan Tirmizî meşhur eseri Sünen'de iman konusuna bir bölüm ve o bölüm altında on sekiz konu başlığı ayırmak suretiyle yer vermiş, kendi iman nazariyesini ortaya koyarken muhaliflerin görüşlerini de çürütmeyi hedeflemiştir. O, döneminde imana dair gündemde olan tüm tartışma alanlarına değinmiş iman bölümünü bu çerçevede düzenlemiştir.

İman bölümü incelendiğinde; Tirmizî'nin konuyla ilgili hadisleri toplamaktan ziyade fikirlerini savunma ve karşıt fikirleri eleştirmeyi öncelikle hedeflediği görülmektedir. O, iman konusunda Ehl-i hadisten farklı düşünen Mürcie, Hariciye ve Mu'tezile başta olmak üzere dönemin dini, siyasi ve felsefi akımlarını hadisin otoritesini de kullanarak tenkit etmiş tercih ettiği konu başlıklarıyla da kendi yaklaşımını ortaya koymuştur.

O, imanı ikrar, tasdik ve amel şeklinde tanımlarken Mürcie, Hanefiler ve Cehmiyyenin iman mahiyetine dair yaklaşımlarını da reddetmektedir. Öte yandan amelî imandan bir cüz sayarken onu iman rükünü değil kemal şartlarından biri olarak takdim etmektedir. Böylece o büyük günah işleyenin kâfir olduğunu iddia eden Hariciye vb. fırkalara karşı durmaktadır. Ona göre iman tamamen fiildir. Dilin, kalbin ve organların fiilinin toplamı mütakamil bir imanı inşa edebilir. Bu noktada amelî iman kemali için değerlidir. İman eden her mümin amelinde noksanlıklar olsa da mutlaka cennete girecektir.

Ameli eksik olanların cezası ise Allah'ın takdirindedir. Bundan dolayıdır ki amel ile iman ziyadeleşir ve noksanlaşır. O, bu çerçevede imanın artıp eksileceğini kabul ederken karşıt görüştekileri de tenkit etmektedir. O, iman ve İslam'ı ayrı gören anlayışa karşı durmuş, imanla İslam'ın aynı olduğunu savunmuştur.

Tirmizî'nin iman anlayışının teşekkülünde en etkili faktörün hocası Buhârî olduğu görülmektedir. Onun gerek iman anlayışı gerekse ilmi açıdan ondan çok etkilendiği aşikârdır. İman nazariyesinin Buhârî ile aynı olmasının yanında iman bölümünün dizaynı da gerek bab başlıkları gerekse tercih ettiği rivayetler bakımından aynıdır.

Tirmizî, hocası Buhârî başta olmak üzere Ehl-i hadisin iman konusundaki yaklaşımlarını benimsemiş o doğrultuda ilgili bölümü oluşturmuştur. Onun iman konusundaki yaklaşımı, görüşlerini dillendirmesi karşıtlarına yönettiği tenkitleri özgün değildir. Bu konuda Ehl-i hadis çizgisini devam ettirmiştir.

Onun ilim dünyasına katkısı ve özgünlüğü iman bölümünün sistematığında, nispeten az sayıda konu başlığı ve tercih ettiği rivayetlerle konuyu kapsamlı şekilde ortaya koyabilme kabiliyetindedir. Ehl-i sünnet kelamının teşekkül sürecine görüşlerinin katkı sunduğu da varsayılmaktadır.

Kaynakça

- Aşıkutlu, Emin. (2000). Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İmân Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İmân Yaklaşımı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 59-83.
- Aynî, Bedreddin. (ts). *Umdetü'l-kârî şerhu şahîhi'l-Buhârî* (C. 1-25). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Bâcî, Süleyman. (1332). *el-Müntekâ şerhu'l-muvaftâ* (C. 1-7). Kahire: Matbaatü's-Saade.
- Bağcı, Hacı Musa. (2005). El-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile İle Münakaşaları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46(1), 21-42.
- Buhârî, İsmail. (1422/2001). *el-Câmi'u's-şahîh* (C. 1-9). Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât.
- Çakan, İsmail Lütfi. (1993). Hadis Edebiyatında İmanla İlgili Bölümlerin Muhteva Değerlendirmesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5-6), 256-275.
- Çakın, Kamil. (1992). Buhârî'nin Mürcie İle İman Konusunda Tartışması. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32(1), 183-198.
- Eruçar, Tuba. (2020). *Hadisçilerin İman Anlayışı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Erul, Bünyamin. (2016). *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım* (1. bs.). Ankara: Otto Yayınları.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed. (ts). *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. Ankara: Dâru İhyâi's-Sünne.
- İbn Ebû Şeybe, Ebûbekir. (1989). *Kitâbü'l-îmân* (2. bs.). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn. (1379). *Fethu'l-bârî şerhu şahîhi Buhârî* (C. 1-13). Beyrut: Dârü'l-Marife.
- Kirmânî, Şemsüddîn. (1356). *el-Kevâkibü'd-derâri fi şerhi şahîhi'l-Buhârî* (C. 1-25). Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Koca, Suat. (2013). İbn Ebî Şeybe'ye Nispet Edilen Kitâbu'l-Edeb Üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54(1), 153-161.
- Koçyiğit, Talat. (1997). *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. (2002). *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları.

- Lâlekâî, Hibetullah. (1423). *Şerhu uşûli i 'tiqâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (8. bs., C. 1-9). Riyad: Dâru Taybe.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve. (1403/1987). *el-Câmi'* (2. bs., C. 1-11). Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî.
- Mübârekpûrî, Muhammed. (ts). *Tuhfetü'l-ahvezi bi şerhi câmi'i't-Tirmizî*. B.y: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Müslim, Ebû Hüseyin. (ts). *el-Câmi'u's-şahîh* (C. 1-5). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Nevevî, Yahyâ. (1392). *el-Minhâc şerhu şahîh-i Müslim ibni Haccâc* (2. bs., C. 1-9). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Özpınar, Ömer. (2013). *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Tirmizî, İsmâ. (1375/1975). *es-Sünen* (C. 1-5). Kahire: Matbaatü Mustafâ.
- Türcan, Zişan. (2019). *Hadis İlminin Oluşmasında Kelamî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Yeşil, Mahmut. (2011). Tarihî Süreçte Te'lif Edilen "Kitabu'l-İman"lar ve Günümüze Yansımaları. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (32), 7-34.

DEDE KORKUT KİTABI'NDA DELİLİK MOTİFİ VE BULANIK MANTIK

The Motive of Madness in The Epic “Dede Gorgud” and Fuzzy Logic

Muhtar Kazımoğlu-İMANOV

Prof. Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü'nün Müdürü,/Bakü/ AZERBAJCAN

Özet

Lütfi Zade'nin adı ile bağılı, dünyaca ünlü bulanık mantık teorisine göre, hayır-şer, iyi-kötü, ak-kara, yukarı-aşağı, doğru-yalan vs. gibi zıt kutuplar arasında bir takım anlam çalarları, çeşitli içerik bolluğu vardır. Bu teori anlayışların kesin anlamda ele alınmasını kabul etmez ve mutlak olarak hayır-şer, iyi-kötü... olmadığını, hayırda şer, şerde hayır, iyide kötü, kötüde iyi göstergesi olduğunu ileri sürer.

Dede Korkut Kitabı'nda bulanık mantığın ön planda kendini gösterdiği motiflerden biri delilik motifidir. Bu motif destanda geniş yer alır ve delidolu yiğitler esas kahramanlar sırasına girer. Delidolu yiğitleri birleştiren esas husus onların beklenmedik adımlar atmasıdır. Atılan adımın beklenmedik olması mevcut kurallara, belli normlara ne derece uyup uymaması ile ölçülür. Normlara uyulursa, akıllı ve deli kutupları arasında üçüncü, dördüncü... anlamın (örneğin, akıllıya benzer, deliye benzer anlamlarının) yer alması zorlaşır. Normların sona kadar beklenilmesi durumunda akıllı akıllıdır, deli delidir, onların birbirine kaynaşması mümkün değildir. *Dede Korkut Kitabı*'nda beklenmedik adımlar atarak akıllı ve akılsız gibi kutuplar arasında sınırların bozulmasını mümkün eden, kesin akıllı ve kesin akılsız anlamlarını aradan kaldıran karakterler Deli Dumrul, Deli Karçar, Eğrek, Seğrek'tir. Deli Dumrul'un ölüm meleği Azrail'le savaşmak istemesi, Deli Karçar'ın manevi önder Dede Korkut'a el kaldırması, Eğrek'in Han'ın huzurunda yukarı başta oturması, Seğrek'in düğün gecesi kardeşini esirlikten kurtarmaya gitmesi mevcut kurallardan ve normlardan dışarı çıkmak örnekleridir. Bu örneklerde deli yiğit karakterinin olumlu ve olumsuz, iyi ve kötü hususlarını kendinde birleştirdiğine tanık olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Destan, deli yiğit, bulanık mantık, normdan dışarı çıkmak, iyi ve kötü

Bizim bugünkü kongremiz Türkiye Cumhuriyetinin 100. Yılı kapsamında yapıldığı için ben sunumuma devletçiliğin *Dede Korkut Kitabı*'na yansımış bazı önemli hususlarını hatırlatmakla başlamak istiyorum. *Dede Korkut Kitabı*'na yansımış mühim devletçilik kurallarından birinin ordu ile toplumun sarsılmaz birliği olduğunu belirtmemiz gerekir. Bildiğiniz gibi, kadim Türkçede toplum anlamında iki söz var: budun ve il (el). Budun, kadim Türkçede her türlü toplum için söylenmekte, il (el) söylenince ise yalnız siyasi bağımsızlığı ve belli sınırları olan toplum kastedilmekteydi. *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Oğuz eli kesinlikle siyasi bağımsızlığı olan ve sınırları göz bebeği gibi korunan bir toplumdur. Bu toplumda çelik düzen-disiplin ve kural-yasa vardır. En başlıca kural-yasanın, erkeğinin-kadınının, gencinin-yaşlısının eli silah tutan her kesin el-ulus, toprak ve devlet yolunda savaşa atılması olduğunu söylememiz gerekir. Devlet yolunda savaşa atılmak Oğuz eli'nde yukarılara tabi olmak, onların emrini sözsüz yerine getirmek prensibi esasında ortaya çıkar. Durum böyleyse, genellikle mutlakiyetçilik düşüncesi topluma hâkim kesilir, yukarıların ak hesap ettiğine ak söylemeli olursun, kara hesap ettiğine ise kara. Yani ak ve kara yukarıların isteğine uygun olarak mutlak anlamda ak ve karadan ibaret olur. O zaman böyle bir soru ortaya çıkar: Çelik düzen-disiplin beklemenin, toprak, el-ulus ve devlet uğrunda savaşarak ölmenin bir şeref olduğu *Dede Korkut Kitabı*'na mutlakiyetçilik düşüncesinin hiç de hâkim kesilmediğini, destandaki düşünce tarzının bulanık anlam çokluklarından haber verdiğini söylememiz mümkün müdür? Soruya cevap vermek için önce bulanık mantığın bazı temel prensiplerini hatırlatmamız gerekir. Bulanık mantığa ait temel prensiplerin Aristoteles'in formel mantığı ile kıyaslanarak dikkate alınması gerekir.

Aristoteles'in formel mantığına göre, her hangi eşya hakkında ileri sürülen doğru fikir tek anlamlı olmalıdır ve o fikirde zıtlığa yol verilmemelidir. Bu şartlar bozulduğunda yanlış fikir ortaya çıkar. Doğru fikirle yanlış fikir zıt kutuplar oluşturur ve bu kutupların kesin sınırları vardır. Kesin sınırlar esasında doğru kesin doğru gibi, yanlış ise kesin yanlış kimi sunulmaktadır. Kesin doğru ve kesin yanlış arasında üçüncü bir fikre kesinlikle yer bırakılamaz. Örneğin, Aristoteles mantığı ile kara libas hakkında fikir ileri sürersek, "libas karadır" fikri kesin doğrunun, "libas aktır" fikri ise kesin yanlışın ifadesi gibi ortaya çıkar.

Eşyanın hangi derecede kara ve ya hangi derecede ak olması Aristoteles mantığı için önemli değil. Libas kendi derecesine göre koyu siyahtır, karadır, yoksa karaya benzerdir? Libas kendi derecesine göre bembeyazdır, aktır, yoksa aka benzerdir? Buna benzer sorulara cevap vermek Aristoteles mantığı için karakteristik değildir. Bu gibi sorulara cevap vermek, başka sözle, zıt kutuplar arasındaki anlam bolluğunu öğrenmek bulanık mantığın işidir. "Bulanık mantık ... kesin hesap olunan ne varsa, hepsini ret eder. O, kesin anlamda ak renk yoktur, kesin anlamda kara renk yoktur, kesin anlamda sıfır yoktur, kesin anlamda birim yoktur, kesin anlamda yalan yoktur, kesin anlamda gerçek yoktur, söylemektedir" (Abdulla: 2022, s. 41). Lütfi Zade'nin adı ile bağlı, dünyaca meşhur bulanık mantık teorisinin cevherinde duran başlıca mesele zıt kutuplar arasında çeşitli anlam çalarlarının, çeşitli içerik çokluklarının kendini göstermesidir. Lütfi Zade'nin Azerbaycan'da devamcısı, tanınmış matematikçi Rafik Aliyev ve tanınmış dilci-edebiyatçı Kamal Abdulla bulanık mantık teorisindeki anlam çoklukları meselesini özel olarak dikkate alır, ilk defa Lütfi Zade öğretisini insani bilimler alanında, somut olarak *Dede Korkut Kitabı*'nın öğrenilmesi işine tatbik ederler ve yeni araştırmalar için olanaklar sağlarlar. Bu olanaklardan biri de *Dede Korkut* ve mitoloji düşünce bağlantısını bulanık mantık düzeyinde araştırmaktan ibarettir.

Mitoloji alanındaki bir çok araştırmalar ak – kara gibi zıt kutuplar arasında birleştirici orta nokta da bulunduğunu ve bu noktanın arkaik düşünce tarzı için karakteristik olduğunu göstermektedir. İngiliz antropolog V. Turner'in kanaatine göre, arkaik düşünce sisteminde ak ve kara simgeleri ile yanı sıra, onların kavuşmasını bildiren orta kırmızı simgesi de gözlemlenmektedir (Turner: 1983, s. 100-104). Bu tür birleştirici "orta" anlayışına Türk mitolojisinde de rastlıyoruz. Sibirya Türkleri'nin mitoloji düşüncesine göre, yukarı ve aşağı dünyalardan ilave, orta dünya da mevcuttur. Orta dünya yukarı ve aşağı dünyaları birbirine yaklaştırmaktadır (Lvova: 1988, s. 101). Zıt kutupların kesinlikten uzaklaşarak birbirine yaklaşması *Dede Korkut Kitabı*'nda da kendini ortaya koyar.

Dede Korkut Kitabı'nda zıt kutupların birbirine yaklaşarak anlam çokluklarına neden olmasında delilik motifi özel rol oynar. Destanda Eğrek, Deli Karçar, Deli Dumrul gibi deli yiğitler mevcut kural-yasalardan, Oğuz eli'nde her kesin kabul ettiği belli normlardan kenar adımlar atmakla, beklenmedik davranışlara yol vermekle kesin akıllı ve kesin akılsız kutupları arasındaki sınırları ihlal etmiş olurlar. Eğrek'in izinsiz geçip Han makamında en yukarı başta oturması; Deli Karçar'ın Dede Korkut gibi manevi öndere el kaldırması, Deli Dumrul'un ölüm meleği ile savaşmak düşüncesine kapılması ölçü-bici ve normlara sığmayan deli yiğit davranışlarıdır.

Deli Dumrul'un Azrail'le karşılaşması ne derecede beklenmedik adımdır? Ama ölüm meleği ile karşılaşma motifi Yunan mitinde de var. Yunan mitinde Herakles'in ölüm meleği Thanatos'la vuruşması ve onu yenmesi bellidir. Herakles'in ölüm meleği ile vuruşmasında, hatta onu yenmesinde şaşırılacak bir durumun olmadığı bilinmelidir. Çünkü Herakles tanrılar tanrısı Zeus'un oğludur, onun ölüm meleğine karşı çıkması yakın güçte-kuvvette olan tarafların çarpışmasından başka bir şey değildir. Yunan miti ile kıyaslırsak Oğuz mitinde nitelik başkadır. Herakles'ten farklı olarak, Deli Dumrul'un ilahi varlıklarla hiç bir bağlantısı yoktur, o, Allah bendesidir, Duha Koca adlı sıradan bir adamın oğludur. Kuru bir çayın üzerinde köprü saldırıp geçenden otuz üç akça, geçmek istemeyenden kırk akça alan, bununla gücünü göstermeğe rakip, savaşmaya meydan arayan Deli Dumrul'un birden bire Azrail'le vuruşmak fikrine düşmesi, elbette ki, şaşırtan bir durum, akla sığmayan bir davranış, deli

yiğide (kesinlikle deli yiğide) has bir adımdır. Böyle bir adım atmakla Deli Dumrul kalıplara sığmamanın nadir örneğini göstermiş olur.

Dede Korkut Kitabı'nda Deli Dumrul'un kalıba sığmadığını gösteren başka bir motif de var. Bu, baba-anadan can yerine can istemek motifidir. "Allah Talanın emri böyle oldu kim, Deli Dumrul can yerine can bulsun, onun canı azat olsun!" (Kitabi-Dede Gorgud: 2004, s. 98). Azrail'in bu sözleri karşılığında Deli Dumrul kendi baba-anasından can yerine can istemekle Oğuz eli'ndeki cengâverlik kurallarını ihlal etmiş olur. O kuralların bozulmaz maddelerinden biri de oğulun ebeveynlerinin yolunda ölüme gitmeğe hazır olmasıdır. Boğaç, Uruz, Yeğnek, İmran gibi Oğuz yiğitlerinde gördüğümüz bu fedakârlığı Deli Dumrul'da – alplığı zerre kadar şüphe doğurmayan ve ölüm meleği ile savaşmaktan bile çekinmeyen bir karakterde görmüyorsak, bu nokta üzerinde ayrıca durmalı, meselenin şiirsel sistem dahilindeki niteliğini araştırmamız gerekir. Araştırmamız gereken mesele, her şeyden önce, ozanın mecliste – Han huzurunda anlattığı Deli Dumrul hikayesini kesinlikle delilik, deli doluluk mantığı üzerinde kurduğudur. Bu mantıkla yaklaştığında Deli Dumrul'un Boğaç, Uruz, Yeğnek, İmran gibi Oğuz yiğitlerinden farklı bir alp olduğunu dikkate alırsın ve onun baba-anadan can istemesine olumsuz durum gibi bakamıyorsun. Deli doluluk mantığı ölçü-bicini, belli yaklaşım ölçütünü olaylar diziliminde olumsuz ile olumlunun yerlerini değiştirecek kadar alt-üst eder. Böyle yer değişiminin kabarık ifadesidir ki, baba-anadan can isteyen Deli Dumrul değil, evlattan (Deli Dumrul'dan) can esirgeyen baba-ana Allah'ın gazabına uğrar. Allah Azrail'e: "Deli Dumrul'un babasının-anasının canın al!" (Kitabi-Dede Gorgud: 2004, s. 102) – buyruğunu verir. Eğer Deli Dumrul'un baba-anadan can yerine can istemesinden Allah kendisi de rahatsız değilse, demek, delilik süjesinin aksilik üzerinde kurulması ve böyle bir süjenin destanda ciddi konulardan haber vermesi bir daha kendi onayını bulmuştur. Ciddi konulardan biri mevcut davranış normlarından dışarı çıkmağı destanda disiplin oluşturmanın dolaylı ifade varyantı gibi sunmaktadır. Evet, Deli Dumrul'un delilik biçimindeki alplığından konuşmak siyasi bağımsızlığı olan bir elin korunmasında hava ve su gibi gerekli olacak alplıktan konuşmaktır.

Eğrek, Deli Karçar ve Deli Dumrul'a Aristoteles mantığı bakımından değer verirsek, "ya, ya" şemasını kullanılmalı ve bu karakterleri kesin olarak ya akıllı, ya da akılsız adlandırmalıyız. Oysa ki Eğrek, Deli Karçar ve Deli Dumrul'u ne mutlak anlamda akıllı ve ne de mutlak anlamda akılsız adlandırmak mümkün değildir. Eğrek, Deli Karçar ve Deli Dumrul'un örneğinde akıllı ve akılsız kutupları birbirine yaklaştırıyor ve birbirine kaynayıp karışıyor, akıllı ve deli olmanın nereden başlayıp nerede bittiğini belirlemek zorlaşır. Sonuçta akıllı ve akılsız kutupları arasında bulanık anlam çoklukları meydana çıkar. Bu anlam çokluklarını sözle bu şekilde ifade etmek olur: aşırı derece akıllı, çok akıllı, akıllı, biraz akıllı, akıllıya benzer; aşırı derece akılsız, çok akılsız, akılsız, biraz akılsız, akılsıza benzer vs. Eğrek, Deli Karçar ve Deli Dumrul'u bu anlamlardan her hangi birinin taşıyıcısı gibi nitelendirmek mümkün değil. Sadece olarak, onların deliliğinin akıllı adamın deliliği olduğunu söylemek mümkündür. Bu delilik, bu ele avuca sığmamak son neticede Oğuz eli'nin göz bebeği gibi korunmasına hizmet eden deliliktir.

Folklorda delilik ve ahmaklığın en geniş yayılmış usüllerinden biri akıllı adamın kendini deliliğe ve ahmaklığa vurması, bilerekten deli ve ahmak gibi davranmasıdır. Türk halkları folklorunda bu usülün en parlak örneğini Nesreddin Hoca örneğinde görüyoruz. Nesreddin Hoca deli ve ahmak gibi davranmakla serbestlik kazanır ve etrafta olanlara ayık-sayık yaklaşım sergiler. Eğrek, Deli Karçar ve Deli Dumrul deliliğini de Nesreddin Hoca deliliği ile birleştirmek mümkün mü? Elbette, hayır, birleştirmek olmaz. Nesreddin Hoca başka cilde girerek kendisini ahmak yerine koyduğu halde, Deli Dumrul (hem de Eğrek ve Deli Karçar) cilde girmek ne demektir bilmez, coşkun ruhlu ve naif, sade bir alp gibi aklına gelen adımı atar, beynine dolan fikri gerçekleştirmek ister. Peki *Dede Korkut Kitabı*'nda Nesreddin Hoca'ya benzer bir şekilde deliliği başka cilde girmek örneği gibi ortaya koyan alp yok mudur? Elbette, var. Böyle alp Bamsı Beyrek'tir.

Bamsı Beyrek'in kendini deliliğe vurmasından konuşmadan önce ayrıca olarak destanda bulanık mantığa yol açan motiflerden biri delilikse, başka bir motifin de kurnazlık olduğunu vurgulamak isterim. Tutsaklıktan dönen Bamsı Beyrek'in deli ozan cildine (kılığına) girmesinde delilik kurnazlıkla birleşir ve bu birleşme karakterin bir taraflılıktan uzaklaşıp çokanlamlı özellik kazanmasına neden olur. Alplık kurallarına sadakat sergileyen ve bu yolda katledilen Bamsı Beyrek olumlu adlı kutupta durursa, kurnazlık yolu tutan Bamsı Beyrek olumlunun olumsuz ile, iyinin kötüyle kaynaştığı bir noktada durur. Bu nokta “ya, ya” şemasına (yani ya iyidir, ya kötüdür mantığına) kesinlikle uygun gelmeyen noktadır. Belirttiğimiz noktanın uygun geldiği şema “ne iyidir, ne de kötüdür” şemasıdır. Bu bulanık şemaya göre iyide kötüye ait öğeler var. Oğuz eli'nin parçalanmasına karşı çıkıp bu yolda kılıçtan geçirilen Bamsı Beyrek'i “en iyi” ölçütü ile değerlendirdiğimiz halde, kâfirin bakire kızına verdiği vaadi yerine getirmeyen Bamsı Beyrek'i bu ölçekle değerlendirmemiz mümkün olmuyor. Bamsı Beyrek'in hileye başvurarak deli ozan kıyafetine girmesine geldiğimizde ise, bu hikayede karakterin çiftleşmesi – gerçek Beyrek ve yalancı Beyrek taraflarına ayrılması durumu ile karşılaştırdığımızı belirtmemiz gerekir. Deli ozan kıyafetinde gördüğümüz yalancı Bamsı Beyrek, Banu Çiçek'le görüşmek anında delilik oyunlarının sayısını biraz da artırmalı olur – yemek dolu kazanları vurup böğrü üste yıkar; pişirilmiş eti götürüp oraya-buraya atar; zurnacıları, davulcuları düğünden kovar, kimisini döver, kimisinin başını yarar. Bamsı Beyrek'in bu davranışlarında deliliğin kurnazlıkla birleşip bulanık çokluklara meydan açmasının belirgin örneğini görmekteyiz. Sonuçta mutlak iyi yerine iyi ve kötü anlayışları ile bağlı çeşitli anlam derecelerinin ortaya çıkmasına tanık olmaktadır: çok iyi, iyi, biraz iyi, iyiye benzer; çok kötü, kötü, biraz kötü, kötüye benzer. Bamsı Beyrek'i bir karakter olarak saydığımız bu anlam ve ölçeklerin her hangi biri ile sınırlamak zordur. Çünkü Bamsı Beyrek karakteri saydığımız anlamların hepsi olmasa dahi, bir çoğunu kendinde ihtiva eder.

Bamsı Beyrek gibi çokanlamlı karakteri doğru-düzgün değerlendirmekte bulanık mantık teorisindeki epistemoloji yaklaşım da önemli rol oynar. Epistemoloji yaklaşım metnin alt katlarında saklanmış anlamın üze çıkarılıp değerlendirilmesidir. Bu yaklaşım usulüne esaslanarak Bamsı Beyrek'in en çok müzakere ve tartışmaya neden olan adımını – verdiyi sözü tutmayarak kâfir kızını helallığa almamasını yeni bakış bucağından incelemek ve bu davranışın “kötü” hareket olup-olmadığına açıklık getirmek olur. Bamsı Beyrek'in esirlikten dönmesi olayındaki saklı anlamı hikayenin bağlı olduğu ölüp-dirilme ritüelini dikkate almakla yüze çıkarmak mümkündür. Ölüp-dirilme ritüeline göre, mecazi ölüm aşamasından geçen delikanlı o biri dünyaya mahsus bir güzelle simgesel izdivaçta olur ve o biri dünya seferinden dönüşten sonra bu dünyadaki reel güzelle evlenir. Epistemoloji yaklaşım esasında *Bamsı Beyrek* boyunda Bayburt Beyi'nin hapishanesinde o biri dünyanın, kaos aleminin dolambaç işareti olduğunu belirtmek mümkündür. O biri dünyanın güç-kuvvet kaynağı olmasında, kaosun kozmosa dönüşmesinde, başka sözle söylersek, Bamsı Beyrek'in mecazi anlamda ölüp yenilmez kahraman gibi yeniden doğmasında kâfirin bakire kızı özel rol oynar. Real güzel olan kâfir kızı o biri dünya ve kaos birleşiminde, kuşkusuz, peri tipli kızların dolambaç ifadesidir. Ölüp-dirilme ritüelinin kuralına göre, onunla evlenme ve izdivaç yasaktır. Verdiği sözü tutmayıp, vaatine yalancı çıkarak Bamsı Beyrek'in kâfir kızının peşinden gitmemesinin ve onu “helalına almaması”nın alt katında saklanmış anlamı hem de budur. Bu fikre inanmak için “koca karının veya kahraman nişanlısının düğününde” adlı uluslararası motif bakımından *Bamsı Beyrek* boyu ile yakından benzeyen *Odisseia* ve *Alp Manaş* destanlarını hatırlamamız mümkündür. Yunan destanı *Odisseia*'da baş kahraman Kalipso adlı peri ile, Altay destanı *Alp Manaş*'da baş kahraman Erke Karakçı adlı o biri dünya güzeli ile ilişkide olduktan sonra vatana döner ve burada reel güzele kavuşurlar. Görüldüğü gibi, *Odisseia*'daki Kalipso ve *Alp Manaş*'daki Erke Karakçı karakterleri ile *Bamsı Beyrek* boyundaki kâfir kızı karakteri arasında fonksiyon benzerliği var. Fonksiyon benzerliği inisiyasyon sürecinden geçen kahramana magik yardımcı olup onu kendi karısına veya nişanlısına yeni güç sahibi gibi kavuşturmuştur. Bu fonksiyonu hem *Alp Manaş*'daki Erke Karakçı'da hem *Odisseia*'daki Kalipso'da hem de *Bamsı Beyrek*'deki kâfir kızında görmekteyiz. Odysseus Kalipso'nun, Beyrek kâfir kızının kurtarıcılığından güç aldığı kimi, Alp Manaş da Erke Karakçı'nın öldürülmesinden güç almış olur. Bununla da, bulanık

mantıktaki epistemoloji yaklaşım Bamsı Beyrek karakterinin en saklı anlam katlarını yüze çıkarmak olanaklarını genişletir.

Epistemoloji yaklaşım sayesinde Bamsı Beyrek'in nişanlığına vefalı olup olmadığı hakkında daha kapsamlı fikir yürütmek olanağı kazanıyoruz ve vefalılık-vefasızlık kutupları arasında bulanık anlam çoklukları belirliyoruz: çok vefalı, vefalı, biraz vefalı; çok vefasız, vefasız, biraz vefasız. Ölüp-dirilme ritüelini, aynı zamanda da Oğuz eli'ndeki tekeşlilik geleneğini dikkate alarak kâfir kızına ilişkisinde Bamsı Beyrek'i *çok vefalı* adlandıramasak da, *çok vefasız* da adlandıramıyoruz.

Çokanlamlı Bamsı Beyrek karakteri, aynı zamanda Eğrek, Deli Karçar ve Deli Dumrul gibi ölçü-biciye sığmayan karakterler çelik kural-yasa ve çelik düzen-disiplinin yerleşmiş olduğu eski Oğuz eli'nde fikir ayrılığına ve demokratik düşünceye de az-çok yer verildiğini göstermektedir. Eski Oğuz eli'ndeki bu demokratik düşünceden bugünkü Türkiye Cumhuriyetine, o kabilden bugün Türkiye Cumhuriyeti'nin manevi desteği ile Karabağ savaşında şanlı zafer kazanarak toprak bütünlüğünü sağlayarak Azerbaycan Cumhuriyetine uzun ve şerefli yol geldiği şüphesizdir.

Kaynakça

- Abdulla, K., Aliyev, R. (2022). "*Kitabi-Dede Gorgud*" ve *geyri-selis mentig*. Bakı: 525-ci gezet.
Kitabi-Dede Gorgud. (2004) / tert. ed. S. Alizade. Bakı: Önder neşriyyatı.
Львова, Е. Л., Октябрьская, И. В., Сагалайев, А. М., Устманов, М. С. (1988). *Традиционной мировоззрение тюрков Южной Сибири*. Новосибирск: Наука.
Тернер, В. (1983). *Символ и ритуал*. Москва: Наука.

THE IMAGE OF THE LEGEND HERO GYOROGLY IN THE EPIC POETRY OF TURKIC PEOPLES

Образ Легендного героя Кероглы в Эпичной Поэзии Тюркских Народов

Murad KURBANOV

Senior Lecturer of Turkmen National Conservatory named after Maya Kulyeva, History of Music Department. Ashgabat/ TURKMENİSTAN, j_kourbanova@mail.ru

Аннотация

Помимо монументального эпоса «Горкут ата», центральным жанром в эпическом наследии туркмен выступает эпос «Гёроглы». Яркими носителями эпической традиции в туркменской культуре выступают *бахши-дестанчи*, на протяжении веков сохранявшие и развивавшие древнее искусство. Формирования исполнительского стиля туркменских бахши шло наряду с активным формированием жанров эпического сказительства. Многие героические повествования являются примером совместного наследия тюркоязычных народов. Героический эпос отражает судьбу не только одного персонажа, но и всего народа. Особенностью тюркских эпосов является их цикличность, когда повествование о подвигах героев ведется начиная с момента их рождения и до смерти, что представляет собой результат генетической связи современного эпоса с древнейшими одами в честь павших героев. Версии эпоса «Гёроглы» бытуют в репертуаре многих народов, они отличаются самобытностью композиции, нередко имеют самостоятельные сюжетные ответвления. Эти версии вобрала в себя многочисленные исторические события из жизни центральноазиатских народов, окончательная циклизация которых длилась столетиями. Между туркменским эпосом «Гёроглы» и версиями других народов существуют тесные родственные связи. Зарождение эпоса восходит к реальным историческим событиям, которые затем обросли всевозможными выдумками, превратившими их в легенду. Первые сведения о Гёроглы говорят о его принадлежности к племени *теке*. Благодаря своему сюжету и исключительной личности героя – сына могилы, поэта-певца, воина, выходца из народной среды – легенда завоевала огромную популярность среди большинства народов Востока.

Ключевые слова: Гёроглы, туркменское эпическое искусство, бахши-дестанчи.

Введение

Эпическое творчество туркмен развивалось в тесном общении с искусством других народов Центральной Азии, в творчестве которых преломлялись одни и те же темы и сюжеты. Так возникли поэтические варианты эпоса «Гёроглы», восточных легенд «Лейли и Меджнун», «Юсуп и Зулейха», «Гуль и Бильбиль».

Эпос «Гёроглы» является центральным жанром эпического наследия туркмен. «Наряду с лирикой и драмой, эпос – один из основных родов повествовательной художественной литературы, которому свойственно воспроизведение действия, развертывающегося в пространстве и времени, по ходу событий в жизни персонажей» (Meletinsky, 1963: 5). «Легенда о Гильгамеше», «Манас», «Алпамыш», «Кобланды батыр» и многие другие героические повествования являются яркими образцами наследия тюркских народов. «Возникший в виде героической песни, эпос повествует о подвигах богатырей, с самого начала выдвигая определенный тип героя – охотника (мергена) или воина, едущего на коне» (Surazakov, 1985: 26).

Героический эпос отражает судьбы не одного лишь персонажа, а всего народа. Цикличность эпоса тюркских народов, повествующего о деяниях героя от рождения и до смерти, является следствием генетической связи героического эпоса с одами в честь павших героев. В эпических песнях рассказывается биография героя, слушатели знакомятся с основными эпизодами жизни батыра. Если мы встречаемся с героем, когда ему 18 лет, певец хотя бы вкратце перечисляет основные события жизни героя до этого времени.

«Характерной особенностью эпического жанра у народов Средней Азии и Казахстана является широкоплановость композиции и многостройность сюжета. У многих народов этого региона созданы свои национальные версии героического эпоса «Гёроглы», имеющие самобытную композицию и самостоятельную сюжетную линию. Эти версии вобрала в себя многочисленными историческими событиями из жизни среднеазиатских народов, окончательная циклизация их продолжалась в течение нескольких столетий» (Mametyazov, 1992: 101). Эпос является не только переработкой ряда рассказов, но и произведением многих народов и поколений: все варианты отличаются друг от друга сюжетом, способами художественного выражения, различным пониманием событий. Существуют тесные родственные связи между туркменским героическим эпосом «Гёроглы», азербайджанским «Кёроглы», таджикским «Гуруглы» и версиями других народов (Sinyaver, 1955: 5).

Происхождение легенды о Гёроглы

Происхождение эпоса восходит к реальным историческим событиям, которые впоследствии обрастают всевозможными вымыслами, что превращает их в легенду. Исторические факты легенды о Гёроглы домыслились столькими деталями, что это привело к созданию грандиозного эпического полотна. «Первые полученные сведения о Короглу говорят о его принадлежности к племенной группе «Текели». Это указание представляет большой интерес в том плане, что побуждает изучить происхождение и путь, проделанный этим племенем. Этническая характеристика этой группы в точности соответствует личности героя» (Melikova-Sayar, 1985: 12). Едва возникнув, легенда о Гёроглы, благодаря своему сюжету и исключительной личности главного действующего лица – сына могилы, поэта-певца, воина, выходца из народной среды – стала пользоваться известностью среди многих народов Востока.

Ее распространение вышло за границы территории, которая была ее колыбелью, это исключительно «тюркская» тема распространилась во всех направлениях. Легенда распространялась двумя путями: в результате передвижения кочевых племен, которые несли с собой свое культурное достояние, и народными певцами-сказителями, распространявшими рассказы и песни в их наиболее полном виде. Поэтому песенные части произведения относительно стабильны и практически переходят из одного варианта в другой, тогда как повествовательные части, оценка которых зависит от рассказчика, подвергаются гораздо большим изменениям, они зависят от этнической группы, которая сохраняет и развивает то, что более всего подходит ее мышлению.

Помимо глав эпоса «Гёроглы», широкой популярностью у туркменских слушателей пользуются многочисленные авторские и народные дестаны. Слово «дестан» персидского происхождения, в туркменской литературе оно используется в нескольких значениях: означает легенду, рассказ в стихах и прозе, сказочно-романтическое повествование, лирико-эпическую поэму, любовно-новеллистическое сказание, народный (анонимный) роман, героико-авантюжное произведение; часто дестаном называют эпос вообще» [66, 49]. По характеру сюжета исследователи группируют дестаны в две группы: туркмено-огузские («Шасенем и Гарип», «Асли и Керем», «Зохране и Тахир», «Саят и Хемра»), и дестаны, истоки которых лежат в персидской литературе («Лейли и Межнун», «Гуль и Сенубер», «Хурлюкга и Хемра», «Юсуп и

Ахмет”) [72, 68]. По своим художественно-выразительным средствам обе группы близки друг другу.

В отличие от идейного содержания эпоса «Гёроглы», в котором преобладают героические мотивы, связанные с защитой семьи, племени, родной земли, в большинстве туркменских дестанов мотивы сказочно-приключенческие, связанные с поисками возлюбленной. «Эпос поражает многослойностью событий и эпизодов, своей монументальностью, дестан не может в этом идти ни в какое сравнение. Героический эпос отличается от дестанов и в плане композиции. Он состоит из целого ряда песен, так называемых *шаха* – ветвей и глав, объединенных общей идеей борьбы с насильниками, иноземными властителями. Часть персонажей, например сам Гёроглы, его жена Ага-Юнус, приемный сын Овез, конь Гырат, храбрецы Сапар Косе, Хандан Батыр, Дяли Мятел, враги героя Хункар, Рейхан, Леке и другие являются участниками многих глав эпоса» (Karryev, Vaimukhamet, 1973: 47).

В XVI-XVII веках создаются новые памятники эпического наследия. Текст легенды об Огуз хане, включенной в «Родословную туркмен» хивинского хана Абулгази (1603-1664), можно трактовать как историю огузов и как произведение художественной литературы. В устных произведениях XVII века народ открывал для себя историю, узнавал о традициях и обычаях своих предков. Создается плодородная, благоприятная почва для развития устного литературного творчества, в котором воспеваются подвиги исторических и легендарных героев прошлого. Народ нуждался в примерах, способных возбудить силу и желание к борьбе, этому способствовали мифические и фантастические элементы эпоса. Распространители легенды, народные певцы-сказители сумели понять и удовлетворить новые запросы племенных объединений. Отправной точкой народной эпопеи был, как правило, исторический факт, характер которого неизбежно подвергался изменению. Народ, являющийся одновременно главным действующим лицом и зрителем, желающим все новых приключений и героических подвигов, сам приводил к изменениям содержание и форму эпоса: изменения происходили во время рассказа сказителей, которые могли добавлять эпизоды, усложнять текст и вводить в него старые или новые песни и клише.

Эпическое искусство в Туркменистане

Развитие эпического искусства в Туркменистане тесно переплетается с историей национальной литературы. Щедрым на таланты для туркменского народа оказался XIX век. В основе многих песен бахши лежат поэтические творения великого поэта и философа *Махтумкули Фраги*. Исследователи единодушны в своем мнении, что «произведения Махтумкули предназначены не для чтения, а для песенного исполнения», потому что «поэт, воплощая в своих стихах чаяния и стремления народной массы, мог говорить с ней только языком песни, устами певца-бахши» (Poseluevsky, 1960: 65). Бессмертное наследие классика туркменской литературы стало неиссякаемым источником вдохновения для народных певцов-сказителей. Нравственно-эстетические традиции Махтумкули продолжили поэты-классики *Сейди, Кемине, Мятаджи*, истинными мастерами художественного слова показали себя *Зелили, Дован шахыр, Кятиби, Зынхари, Сайылы, Чанглы, Пидайы, Мисгингылыч, Досмамат, Байлы шахыр*, вдохновенное творчество которых оказало исключительное влияние на искусство туркменских дестанчи. В созданных ими многочисленных песнях и дестанах, которые внесли бесценный вклад в обогащение туркменской национальной литературы, нашли претворение такие понятия, как Родина, патриотизм, мужество, любовь, высокая нравственность и гуманизм.

Автором популярного в Туркменистане и далеко за его пределами сказания «Зохране и Тахир», родственного узбекской и таджикской поэме «Тахир и Зухра», является мастер любовной лирики Молланепес. Опираясь на лучшие традиции туркменского народного творчества и

восточной литературы, поэт создал сказание, воплотившее общечеловеческие мечты о высокой и красивой любви.

Связь эпических жанров с фольклором

В своем генезисе эпические жанры тесно связаны с обрядовым фольклором. Еще в первобытном фольклоре повествование бытовало в форме устной прозы со стихотворными вставками. Эпос «Гёроглы» и большинство дестанов предстают как повествования в прозе, чередующиеся со стихотворными частями, предназначенными для пения. Такая форма эпических жанров, исходящая из устных преданий кочевых племен, была характерной для огузов. Двойственная форма эпоса стала традиционной благодаря народным сказителям, не имевшим никакого другого способа выражения, кроме устного. Подобная структура позволила выявить двойственный характер героя: описанию истории и героических подвигов Гёроглы посвящены прозаические разделы эпоса, в то время как в песнях герой другой – мечтательный поэт, музыкант, романтик. Так как песни образуют единое целое с повествовательной частью, суть произведения заключается в цельности персонажа, который борется вместе с народом, а также поет для народа на его родном языке. Вот почему легенда о Гёроглы, имеющая фактически небольшой сюжет, смогла распространиться среди такого большого количества народов.

Главенствующее значение в эпическом искусстве имеет музыка. Туркменские сказители предваряют эпическое сказание исполнением вступительных песен-тирме, не связанных с сюжетом повествования. Этот обычай распространен у многих народов. Турецкие *ашыки* начинают свои *хикайе* с декламации нескольких лирических стихотворений. Казахские певцы прежде, чем приступить к сказанию эпоса также исполняют несколько песен, начиная с *бастау* (вступительной песни), в которой сказитель рассказывает о себе, своих учителях и репертуаре, затем он исполняет песни терме, после чего переходит к *толгау* (песням-размышлениям), и только затем приступает к исполнению эпоса. Так же поступают каракалпакские жырау. Главной функцией подобного вступления к эпическим жанрам является возможность настройки голосового аппарата сказителя, а также привлечение внимания слушателей и подготовка их к восприятию длительного многочасового произведения.

Определенного «сценария» придерживаются дестанчи и в процессе сказывания эпоса. Несмотря на объемный репертуар, народный певец точно знает последовательность и место исполнения каждой песни. Сказитель выстраивает свое выступление по принципу эмоционального возрастания. Вначале выступления исполняются песни, звучащие в низком регистре, примитивные в интонационно-мелодическом и структурном отношении. По мере развертывания драматургического действия характер звучания песенных эпизодов все более насыщается, повышается их эмоциональный тонус. Кульминационным моментом исполнения является заключительная песня. Она исполняется на предельном тесситурном уровне и с наибольшим эмоциональным накалом. Исходя из интонационно-структурных характеристик, весь песенный объем в пределах одной главы или дестана можно классифицировать по трем группам: начальные песни (*муханнес*), звучащие в низком регистре, диапазоном в пределах кварты; песни среднего регистра, разнообразные в композиционном отношении, с более широким диапазоном и активным динамическим развитием; яркая и эффектная заключительная песня, эмоционально насыщенная, представляющая собой кульминацию и завершающая выступление дестанчи (Kurbanova, 2016: 75). Такой порядок следования, характерный для всех эпических жанров, говорит об использовании в туркменском эпическом творчестве незыблемых законов музыкальной драматургии.

Эпические сказания о Гёроглы

В туркменских дестанах песни являются основной движущей силой повествования, важным структурным элементом композиции. “Мастерство сказителя, его мышление и импровизаторские способности особенно ярко раскрываются в прозаических разделах сказания. В «слове» – смысл повествования, в исполнительской манере – весь контекст жанра, суть эпического интонирования” (Kurbanova, 2016: 21). Типические места и традиционные формулы сказители используют гибко и разнообразно. Туркменская традиция предполагает несколько приемов развития композиции и создания образа героев. Во-первых, «авторская» характеристика, т.е. характеристика героя певцом-исполнителем. Во-вторых, самохарактеристика, самооценка героя, обнажающаяся в его монологах и диалогах. Эпическая песня способствует раскрытию духовного мира героев. Представляя собой устойчивые структуры, песни, в устах различных сказителей все же варьируются, подчеркивая индивидуальную особенность каждого исполнителя, его творческий подход к передаче содержания и музыки эпоса. Заложенные в сюжет повествования песни и инструментальные вставки воссоздают общую атмосферу описываемых в сказании настроений, способствуют формированию эпической драматургии и позволяют ощутить заложенный в диалогах дух соперничества героев. В то же время, в отличие от других народов, туркменские дестанчи не наделяют своих героев развернутыми характеристиками, у главных персонажей нет постоянных портретов. Одну и ту же характеристику, выраженную типическими местами, дестанчи волен давать разным персонажам – богатырю, его сыну или сопернику в борьбе.

По количеству песен, исполняемых от имени того или иного персонажа, можно судить о роли героев в сказании. В эпосе «Гёроглы» наибольшее количество песен исполняет главный герой. Например, в главе «Похищение Овеза» он исполняет 18 песен, в главе «Кемпир» 22 песни. Персонажами, кочующими в разных главах, являются спутница жизни Гёроглы – пери Ага Юнус, его сын Овез, сподвижник Косе. Все напевы эпических песен имеют минорный оттенок. Этим объясняется преобладание в них лирического начала. «Лирические переживания предстают не как процесс становления, а как состояния пребывания. Отсюда удивительная способность концентрации чувств, погруженности в эмоцию – до полной отключенности от мира. Перед нами – искусство состояний, а не динамических столкновений и диалектического становления. Но зато в самих этих состояниях прослежены и прочувствованы тончайшие нюансы, которые исполнитель-творец открывает нам, подобно опытному ювелиру, демонстрирующему изысканно отшлифованные грани бриллианта» (Shakhnazarova, 1981: 18).

Дестанные песни разнообразны по форме, их отличает богатое метrorитмическое и интонационное строение. Важную роль играет взаимоотношение музыки и поэзии, которые составляют в песне единое целое. Отличительной особенностью туркменской поэзии является использование двух систем стихосложения – бармак и аруз, возможно сочетание ритмики обеих систем в одной песне. Виды строения стиха варьируются от двустишия до десятистишия, главными из них являются *месневи*, *газал*, *рубайи*, *гошгы* (или *мураббаг*). Стихотворения, лежащие в основе эпических песен, чаще всего написаны в форме мурабба (из двух бейтов) или гошгы (четверостишие), со сквозной рифмой в последних строках куплета. Реже используются поэтические формы мухаммас (пятистишие) и газель (двустиишие). В основе песен лежат семисложные, восьмисложные и одиннадцатисложные размеры (Karguev, 1973: 50).

В плане музыкальной композиции для песен типична куплетная форма, в которой одна и та же музыкальная строфа повторяется с разным текстом. Интонация повтора играет большую роль в начальных построениях, являясь основой для дальнейшего интонационного развития песни. Здесь утверждаются ладовые устои, слуховое запоминание которых необходимо в связи с продолжительностью и сложностью интонационного развития туркменской эпической песни. «Судя по песням, народ музыкально мыслил не отдельными звуками, а отдельными

интонационными комплексами, ритмическими ячейками, попевками, оборотами, фразами, причем все эти комплексы запоминаются, передаются и применяются по памяти в фольклорной традиции исключительно устным путем. Точность передачи каждого звука в таком контексте не только невозможна, но и не обязательна» (Zemsovskiy, 1975: 43).

Нередко в композиции туркменских дестанных песен встречаются развернутые вокально-инструментальные дополнения разработочного характера. По мнению исследователя Ш. Гуллыева, несмотря на масштабы, такие вокально-инструментальные построения следует считать дополнением к форме, потому что в них в качестве текста используются не строфы стихотворения, а различного рода восклицания, отдельные слова и словосочетания из основного текста, а также вокальные приемы «джук-джук» и «хумлемек» (Gullyev, 1983: 21). Припевы, построенные на словах, лишенных лексического значения, являются отличительной особенностью народных песен многих тюркоязычных культур. В музыковедческой практике Казахстана подобные построения называют «алексические припевы», подчеркивая, что значение термина распространяется и на композиционные структуры (Zataevich, 2004: 128). Исследователь А. В. Затаевич так определяет функцию алексических припевов: «...тешить ухо красотой созвучий» (Zataevich, 2004: 14), то есть демонстрировать вокальные возможности и исполнительское мастерство, оцениваемые отвлеченно от поэтического текста. Такой «придаток» можно рассматривать и как своеобразный инструментальный «наигрыш», трансформированный для исполнения голосом.

В туркменском эпическом творчестве подобные нелексические припевы имеют место в песнях всех стилевых направлений. Это тот индивидуализируемый раздел, в котором бахши, исполняя характерные приемы горловых украшений, демонстрирует уровень исполнительского мастерства. Нередко слова, лишенные лексического значения, перемежаются со словами реальными, но функционально вставными. По мелодике и ритмике припевы образуют самостоятельную структуру. Они бывают различными по объему и выполняемым функциям: однострочные, резюмирующие; вариантно повторяющиеся; контрастные; самостоятельные. Их с полным правом можно причислить к атрибутивной части искусства бахши. Мелодическая основа дестанных песен имеет склонность усложняться за счет вокализируемых распевов. В тех случаях, когда распев оказывается в конце музыкального мотива, структура стиха дополняется вставными слогами «эй», «хей», «ай», «ов».

Таким образом, эпическая песня выступает в качестве основы, фокусирующей в себе стиль и манеру исполнения конкретного дестанчи. Кроме того, в песнях сконцентрированы характерные особенности, присущие отдельным исполнительским школам. В прошлом специфические условия жизни и быта туркменских племен наложили отпечаток на их духовную культуру.

Исполнительские особенности стилевых направлений эпического сказительства проступают прежде всего в репертуаре и мелодике исполняемых жанров. Манера исполнения эпоса, характерная для каждой школы, придает искусству туркменских сказителей стилистическое разнообразие и обогащает его самобытными красками. Слушая незнакомого дестанчи, можно безошибочно определить, к какой школе или исполнительскому направлению он относится. Центральными очагами эпического сказительства в Туркменистане являются Дашогузский и Марыйский вেলাят.

Неповторимое искусство бахши, требующее от исполнителей высокого профессионального мастерства, передавалось от поколения к поколению путем многовековой исполнительской практики. Статус профессионала обязывал народных певцов создавать и исполнять песни такого качества, от которого слушатель получал бы эстетическое удовлетворение. В стремлении к этому постоянно совершенствовалось мастерство бахши в плане средств

музыкальной выразительности, поэтического языка, исполнительства. Стиль каждого эпического сказителя глубоко индивидуален, он прочно связан с местной традицией и исполнительскими способностями дестанчи. В то же время, при всем стилевом многообразии, традиционные формулы, интонационные сочетания, специфические гортанные украшения и тематические повторы-клише свидетельствуют о близости устной эпической традиции различных школ. При этом наследованию музыкального напева, полученного от наставника, принадлежит решающая роль: это говорит о том, сколь необходима для сказителя опора на сложившуюся традицию. Она не препятствует проявлению индивидуального начала, но удерживает исполнителя в четко ограниченном русле. Правомерно считать, что это – воссоздание сказания в пределах его музыкально-стилевой традиции.

Заклучение

Таким образом, эпическое творчество туркмен развивалось в тесном общении с искусством других народов Центральной Азии, в творчестве которых преломлялись одни и те же темы и сюжеты. Так возникли поэтические варианты восточных легенд «Лейли и Меджнун», «Юсуп и Зулейха», «Гуль и Бильбиль». Генетический и культурный потенциал туркменского народа складывался на протяжении тысячелетий. Десятки талантливых сказителей вдохновенным исполнением народных песен, героических эпосов и дестанов выражали в музыке свои эмоции, помыслы и чувства. Творчество эпических сказителей уникально. Вместе с самой традицией совершенствовались и шлифовались элементы средств музыкальной выразительности. Индивидуальный характер творческого начала, в сочетании с возможностями голоса, актерского мастерства и поэтического дарования выявлял черты, характерные только для того или иного сказителя. Устность распространения эпического творчества позволила сохранить ряд атрибутивных приемов искусства и выразительных возможностей музыкального языка. Вековую историю туркменского дестанного искусства и существование живого бытования эпоса движет и поддерживает традиция. Пока есть традиция, существует и эпическое наследие туркмен.

Bibliography

- Baigaskina, Asiya (1991). The Rhythm of Kazakh traditional song [Байгаскина А. Ритмика казахской традиционной песни]. Almaty.
- Gyorogly (1983). Turkmen heroical epos [Туркменский героический эпос] (translaters Karryev, Vaimukhamed and Poseluevski, Aleksandr). Moscow: Nauka.
- Gullyev, Shakhym (1983). The art of Turkmen bagshy [Искусство туркменских бахши]. Ashgabat: Turkmenistan.
- Gullyev, Shakhym (2003). Turkmen music (heritage) [Туркменская музыка (наследие)]. Almaty.
- Gylyjow, Akmyrat (1991). Heritage [Miras]. Çärjew.
- Zataevich, Alexandr (2004). 1000 songs of Kazakh people [1000 песен казахского народа]. Almaty.
- Zemsovski, Izaliy (1975). The melody of calendar songs [Мелодика календарных песен]. Leningrad: Sovetskiy Kompozitor.
- Karryev, Vaimukhamed (1973, № 6). Epic and dessan (about them connection) [Эпос и дестан (к вопросу об их взаимосвязи)]. In: News of Academy of Scient of Turkmenistan].
- Korogly, Khalyk (1972). Turkmen literature [Туркменская литература]. Moscow: Wysshaya shkola.
- Lor Melikova-Sayar (1985). From legend to opera. Evolution of Gyorogly theme in soviet Azerbaijan [От легенды к опере. Эволюция темы Кероглу в советском Азербайджане]. Baku: Yazyjy.

- Kurbanova, Djamilya. (2016). The art of Turkmen baghsy. *The music of Central Asia*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, USA. (p. 109-130).
- Mamedyazov, Babysh (1992). Turkmen heroical epos [Туркменский героический эпос]. Ashgabat: Turkmenistan.
- Meletinsky, Yevgeny (1963). The origin of heroical epos. The oldest forms and archaic monuments [Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники]. Moscow: Wostochnaya Literature.
- Poseluevsky, Aleksandr (1960). The methrica of Makhtumkuly verse. In: Magtumkuly. Ashgabat: Turkmengosizdat.
- Sinyaver, Leonid (1955). Turkmen SSR [Туркменская ССР]. Moscow: Muzgiz.
- Surazakov, Sergey (1985). Altay heroical epos [Алтайский героический эпос]. Moscow: Nauka.
- Shakhnazarova, Ninel (1981). About two types of professional music in the context of culture [О двух типах музыкального профессионализма в контексте культуры]. In: Professional music of oral tradition and nowadays. Tashkent: Literature and art of G. Gulyam Published.

TÜRK KÜLTÜR COĞRAFYASINDA İKİ RENK: TÜRK KIRMIZISI VE TÜRK MAVİSİ- TURKUAZ

Two Colors in Turkish Cultural Geography: Turkish Red and Turkish Blue-Turquoise

Murat TANRIKULU

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Çankırı/ TÜRKİYE,
mtanrikulu@karatekin.edu.tr

"Tanrı onlara Türk adını verdi ve onları yeryüzüne ilbay (hâkim) kaldı."

Kaşgarlı Mahmut

Özet

Ortak bir geçmişte kendini bulan, aynı dil, din ve ülküde birleşen, birlikte yaşama kararlılığında ve bir gelecek belirleme bilincinde olan insanların oluşturduğu ulus adı verilen karmaşık yapıların kültür inşa etme çalışmalarında da renklerin benzer etkilerinin olduğu kabul gören bir durumdur. Bu anlamda ulusların diğer kültürel değerlerden ayrı düşünülmemek kaydıyla oldukça dikkat çekici zenginlikte renk kültürüne sahip oldukları da bilinen bir gerçektir. Renk kültürü, o ulusu oluşturan bireylerin en küçüğünden en büyüğüne; tuğundan sancağına ve bayrağına; kadından erkeğine; giyiminden kuşamına; hüznünden coşkusuna; masalından destanına, manisinden türküsüne, ninnisinden ağıdına; kara çadırından, otağına ve her türden meskenine; kiliminden halısına; geçim için beslediği hayvanına ve bineğine kadar tüm yaşamında kendini gösterir. Bu biçimde bir ulusun binlerce yılda inşa ettiği somut ve soyut kültürel değerlerin toplamında rengin mutlaka bir yeri vardır. Bu yer, ulusu oluşturan tüm bireyler tarafından bilinir ve kabul görür. Zengin bir yelpazesi olan renklerin öyleleri vardır ki o renk adeta o ulusla özdeşleşir ve dünyanın her tarafında yalnızca o ulusun adıyla anılır. Türk ulusu ve kültürü için de Türk kırmızısı (alizarin) ve Türk mavisi (Turkuaz) bu yelpazedeki renkler arasındadır. Çalışmanın amacını; Türk adıyla anılan ve Türk kültüründe derin izleri olan bu renklerin, ulusal kültürün inşasındaki öneminin ortaya konulması, üretilmesi ve kullanım alanlarının farklılığının belirlenmesi oluşturmaktadır. Bu yapılırken yöntem olarak konuyla ilgili her türden belgenin incelenmesi esasına dayalı olan doküman analizi ve bunların yorumlanma aşamasında ise hermeneutikten yararlanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kültür, Türk kültürü, renk, Türk kırmızısı, Türk mavisi

Abstract

It is an accepted fact that colors have similar effects in the culture-building efforts of complex structures called the nation, which are formed by people who find themselves in a common past, unite in the same language, religion and ideal, are determined to live together and are conscious of determining a future. In this sense, it is a well-known fact that nations have a remarkable rich color culture, provided that they are not considered separately from other cultural values. The culture of color, from the smallest to the largest of the individuals that make up that nation; from his brick to his banner and flag; from woman to man; from his clothing; from sadness to enthusiasm; from its tale to its epic, from its tale to its song, from its lullaby to its lament; from his black tent to his tent and every kind of dwelling; from its rug to its carpet; It manifests itself in his entire life, from the animal he keeps for a living, to his mount. In this way, color has a place in the sum of the tangible and intangible cultural values that a nation has built over thousands of years. This place is known and accepted by all individuals who make up the nation. There are some colors that have a rich spectrum, that color almost identifies with that nation and is called by that nation's name all over the world. Turkish red (alizarin) and Turkish blue (Turquoise) are among the colors in this spectrum for the Turkish nation and culture. The purpose of the study; The importance of these colors, which are called Turkish and have deep traces in Turkish culture, in the

construction of national culture, production and determination of the differences in usage areas constitute. While doing this, document analysis, which is based on the examination of all kinds of documents related to the subject, and hermeneutics were used in the interpretation phase of them.

Keywords: Culture, Turkish culture, color, Turkish red, Turkish blue

Giriş

Renk, kültür kavramı içerisinde kendine yer bulan bir olgular bütünüdür. Bu nedenle burada içinde yer aldığını belirttiğimiz kültür kavramının tanımlanmasına gereksinim vardır. O halde kültür nedir? Kültür, yüz altmışın üzerindeki tanımıyla şekilsiz/formsuz, değişebilen, dönüşebilen ve yorumlanabilen bir kavram görünümündedir (Tanrikulu 2022, 36d). Kültürün bu şekilsiz ve formsuz yapısı, tanımını da güçleştiren bir durumdur. Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünüdür. İnsana ilişkin bir kavram olarak kültür, tarih içerisinde yaratılan bir anlam ve önem sistemidir. Bir grup insanın bireysel ve toplu yaşamlarını anlamada, düzenlemede ve yapılandırmada kullandıkları inançlar ve âdetler sistemidir.

UNESCO'nun 1982'de düzenlenen Dünya Kültür Politikaları Konferansı Sonuç Bildirgesi'nde kültür tanımındaki karmaşa ve kargaşaya belki de son vermek için bir tanım yapma gereği duyulmuştur. Bu tanıma göre “en geniş anlamıyla kültür, bir toplumu ya da toplumsal bir grubu tanımlayan belirgin maddi (somut), manevi (soyut), zihinsel ve duygusal özelliklerin bileşiminden oluşan bir bütün ve sadece bilim ve edebiyatı değil, aynı zamanda yaşam biçimlerini, insanın temel haklarını, değer yargılarını, gelenek ve göreneklere ile inançlarını da kapsayan bir olgudur (UNESCO, 1982, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000052505>).”

Bununla birlikte ve yukarıda verilen birkaç tanıma rağmen günümüzde kültürle ilgili olarak herkesi tatmin edecek şekilde yapılmış bir tanım bulmak imkânsızdır. Amerikalı iki antropolog A. L. Kroeber ve Clyde Kluckhohn, *Culture, A Critical Review of Concept and Definitions (Kültür Kavramına ve Tanımına Eleştirel Bir Bakış)* adı altında yayımladıkları ontolojide, kültür kavramının 164 farklı tanımını derlemiş ve tartışmışlardır. Bu derlemeyi eleştiren sosyal bilimci Berelson, bilimsel bir kavramın bu kadar çok tanımı varsa onun tanımlanamayacağını kabul etmek gerektiğini belirtmiştir. Sosyal antropolog Radcliffe -Brown, kavramın değilse bile, sözcüğün hiç kullanılmamasını önermiştir. Onun bu görüşüne katılan sosyal/kültürel antropologlar varsa da, kendisi bile bu önerisine uygun hareket etmemiş, kültür sözcüğünü kullanmak zorunda kalmıştır.

Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* adlı eserinde kültür kelimesinin çeşitli manaları olduğunu bildirmekte ve aslında Latince toprağı işleme demek olan bu tabirin, sonraları Batı Avrupa dillerinde kazandığı “yüksek umumi bilgi” manası ile Türkçeye de girdiğini belirtmektedir (Kafesoğlu, 1977, 13-15). Bu noktada kültür tanımlarının iki özelliğinden söz etmek olasıdır: (i) Belirli ve genel bir hayat tarzına işaret eden coğrafi, antropolojik ve sosyolojik anlamı. (ii) Sanatsal ve düşünsel faaliyetlere işaret eden daha yaygın anlamı. Açık bir biçimde bu iki faktör arasında girift ilişkiler bağından da söz edebiliriz. İnanç ve kültürün diğer bileşenleri ve kültürel kimliklerin oluşturulması tartışması bizi *kolektif kimlik* tartışmalarına götürür. Morley ve Robins'e göre, “kolektif kimlik, bireysel ya da toplumsal aktörlerin belli bir tutarlılık, bütünlük ve süreklilik kazanmalarını içerir” Morley ve Robins, kolektif kimliğin toplumsal aktörler tarafından inşa edildiği düşüncesinden yola çıkarak *kolektif bellek* kavramını da vurgularlar. Ulusal kimliğin ve kültürün inşası için ortak toplumsal belleğin, ortak geleneklerin ve yaşanmış bir tarih duygusunun sürekli canlı tutulması gerekir. Kolektif belleğin oluşmasında sınırın belirlenmesi “biz” ve “öteki” kavramlarının çağrıştırdığı içerme ve dışlama koşullarının sürekli olarak yaratılması çok önemlidir. Aksi halde, bütünlük ve süreklilik kesintiye uğrar ve parçalanma tehlikesi

altına girer (Morley & Robins, 1997). Uluslar kültürlerini yurt adını verdikleri bir mekân parçası üzerinde inşa ederler. Bu mekân parçasının sınırları çizilebilir ve böylece hem kolektif bellek hem de bütünlük ve süreklilik sağlanmış olur. Bu noktada bilim olarak coğrafyanın da hakkını vermek gerekir. Zira coğrafya, insan ve mekân birbirlerinden ayrı düşünülemeyen kavramlardır. İlki bir bilimin adı iken ikinci ve üçüncüsü, o bilimin var oluş nedenini ve özünü oluşturur. Mekân, coğrafya bilimini tanımlarken kullanılan ana kavramlardan biridir. Coğrafya nedir diye sorulduğunda verilebilecek en veciz yanıtlardan biri; "Coğrafya bir mekân bilimidir." olacaktır. Bu kavram tanımlarda ya doğrudan mekân olarak geçer ya da yer, saha, alan, kesim, bölüm, bölge, ülke, kıta, dünya hatta everen olarak yer alır (Tanrıkulu, 2017a, Tanrıkulu, 2019c, 1470).

Kültür ve Renk

Kültür, insan türüne özgü, bilgi inanç ve davranışlar bütünü ile bu bütünün parçası olan somut nesnelere bütünüdür ya da toplumsal yaşamın dil, düşünce, gelenek, işaret sistemleri, kurumsal yasalar, aletler, teknikler, sanat yapıtları gibi her türlü somut ve tinsel ürünlerini kapsamına alır ve bir mekânda tecelli eder (Tanrıkulu, 1999c, 1470). Temelinde yalnızca insanda bulunan bir yetenek yatar. Belki de kültür insanın simgeleştirme yeteneğinin bir ürünüdür. Yalnızca insana özgü bir zihinsel edim olan simgeleştirme, nesnelere ve olaylara duyuları aşan bazı anlamlar verilmesini sağlar. Dil ya da konuşma bunun en iyi örneğidir. Ancak simgeleştirme, kültürün tanımında çok önemli bir öge olsa da tek başına kültürü açıklamaya yetmez. Parekh'in de işaret ettiği gibi "Kültür toplumsal yaşamın ürünüdür. İşlevi toplumsal pratikleri anlamlandırmaktır ve kendisi de toplumsal yaşamın başka yönleriyle ilişkisi oranında anlam kazanır" (Parekh, 2002).

Bir ulusun, toplumsal pratikleri anlamlandırmasının yol ve yöntemleri arasında renklerin kullanımı da yer almaktadır. Renk, cisimler tarafından yansıtılan ışığın gözde oluşturduğu duyumdur (<https://sozluk.gov.tr/>). Kültür öğelerinin elle tutulup gözle görülebilen somut kısmını oluşturan maddi kültür kapsamında, üretim teknikleri, yol ve bina inşaatları, evlerin donatılıp döşenmeleri, giyim ve kuşam şekilleri, ulaşım araçları, köprüler, barajlar vb. girmekte ve toplumun teknolojik ve ekonomik seviyesini göstermektedir. Diğer bir ifade ile maddi kültür; insan emeğinin toplumsal gelişme süreci içinde gerçekleştirildiği, ortaya çıkardığı bütün nesnelere (teknoloji, araçlar ve gereçler) anlatılmaktadır (Eroğlu, 2010, 120).

Benzer biçimde destanlar da bir ulusun kadim yaşamını anlamamızı sağlayan materyaller arasındadır ve destansı anlatılarda renge çok sık başvurulur. Destanlar, ırk ve etnonimler, kültürel bir değer taşıyor ve eskiye oranla coğrafyanın ve özellikle onun bir dalı olan yeni kültürel coğrafyanın diğer disiplinlerle birlikte yoğun şekilde ilgilendiği alanlardan biridir (Tanrıkulu, 2018d, 5911). Destanlarda yer alan renk adları, destanların ait oldukları toplulukların tüm hayatlarına sirayet etmiş; yaşantılarında büyük anlamlar kazanmış ve renklerin sadece verdikleri renk tasvirlerinin dışında bir mana ile günümüze kadar gelmiş pek çok kişi, yer, hayvan, aile, boy, devlet, gelenek ve göreneklerinde vücut bulmuştur (Yıldırım, 2022, 67-68).

Kültürün, toplumların ruhsal ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olan kısmına soyut kültür denilmektedir. Soyut kültür öğeleri, somut kültür öğelerindeki değişime endeksli olarak ortaya çıkan değerler, inançlar, bilgiler, davranış kuralları, gelenekler, göreneklerdir. Soyut kültür temelde üç öğeden oluşmaktadır;

– İnsan davranışlarını toplum değerleri ile uyumlu hale getirilmesini sağlamak amacıyla geliştirilen yasalar, yönetmelikler, örgütler, gelenekler, görenekler, inançlar gibi yazılı olan veya olmayan kurallar,

– Yazılı olan veya olmayan kurallara göre geliştirilen davranışlar,

– Kültürün dışı vurumu olan simgeler, göstergeler, sloganlar, bayrak, rozet, afiş, renklerdir.

Soyut ya da manevi kültür, soyut öğelerden meydana gelmektedir. Genellikle, manevi kültürü anlatmak için “hars” veya “irfan” gibi kelimeler kullanılmaktadır. Fakat manevi kültürle özdeş anlamda en fazla “millî kültür” ifadesi kullanılmaktadır (Ozankaya, 1991, 153). Burada millî kültürü bir ulusun anlam dairesi içerisinde değerlendirirken renklerin çok önemli görevler üstlendikleri görülür. Zira yeryüzünde insanoğlunun yaşamaya başladığı günden beri birtakım tabiat olayları nasıl insanların dikkatini çekmiş ise tabiattaki çeşitli renkler, çiçekler ve başka renkli şeyler de dikkatini celp etmiştir. Giderek insanlardaki zevk unsuru renklere olan ilgiyi çoğaltırken bir taraftan da bazı inanmalara bağlı olarak renkler bazı anlamlar kazanmış ve birtakım renkler bir taraftan sembol değerler kazanırken diğer taraftan da manevi ve millî değerler kazanmıştır. Dolayısıyla, diğer milletlerde olduğu gibi, Türk milletinin de en eski zamanlardan başlayarak tarihi seyir içinde renklere çeşitli sembol anlamlar ile millî ve manevi değerler kazandırdığı görülmektedir (Genç, 1997, 1075). Burada tam rakam verilemese de 350-400 milyon aralığında olduğu tahmin edilen Türk ulusunun ad verdiği ve dünyanın her tarafında Türklükle özdeşleşen iki renk konu edilmiştir; aynı zamanda iki fenomeni işaret eden bu iki renk Türk kırmızısı ve Türk mavisi (Turkuaz)dir.

Türk Kırmızısı

Al (kırmızı) renk, kadim tarihten günümüze Türklerin en çok sevdiği, en çok ilgi gösterdiği renklerden biri olmuştur. Bu ilgiyle birlikte âdeta al renk Türk ulusuyla anılır olmuştur. Genç; Ögel ve İnan'dan nakillerle bu durumu şöyle ifade etmektedir. “Türklerin en eski inançları ile ilgili olarak onlarda “Al Ruhü” veya “Al Ateş” adları verilen bir ateş tanrısının yahut da hamî (koruyucu) bir ruhun varlığı bilinmektedir. İşte Türklerin en eski devirlerden beri al bayrak kullanmalarının bu al ateş kültü (inancı) ile bağlı bir gelenek olacağı hatıra geliyor, A. İnan, bu hususta bize şu bilgileri vermektedir: “Kazak ve Kırgızlar bayrak kelimesi yerine Yalav kelimesini kullanırlar ki, aslı alav = alevdir. Al ruhunun adı ile al rengin münasebeti şüphesizdir. Türk mitlerine göre ruhlar, ak, kara, sarı, kuba (esmer) diye renklere ayrılırlar. Albastı ile beraber kara bastı da vardır. Her halde al rengi de ruhlardan birinin rengini göstermiştir. Şamanizm’de ruhlar şerefine bayraklar (Altaycada Yalama = Yalav) dikmek adetti. Al ruhunun hamî (koruyucu) ruh sayıldığı devirde bunun şerefine dikilen bayrak ateş rengine yakın bir renkte olmuştur. Bizim fikrimize göre Türklerin al bayrakları Al Ruhü’nun ateş tanrısı ve hamî ruh sayıldığı devirden kalma bir hatıradır ki yedi-sekiz bin yıllık demektir. Hülâsa en eski zamanlarda Al Ruhü, ateş tanrısı, hamî ruh olmuştur.” A. İnan, al ile ilgili olarak şunları da kaydetmektedir: “Al kelimesinin ateş kültü ile bağlı olduğunu gösteren bir emare de bütün Türk kavimlerinde yaygın olan alazlama (alazlama) merasimidir. Alazlama, orta ve doğu Türklerinde ateşle temizleme ve takdis merasimidir. Anadolu’da da alazlama bir tedavi usulüdür. Bunun için kırk bir tane al renkli keten bezinden, dolaya dolaya parmağa bir ip yumağı yapılır. Sonra bu yumak ateşte yakılarak kulu tekrar bir al bez üzerine konur ve bununla alazlanır. Al ruhu, eski Türk panteonunda kuvvetli, belki hamî tanrılardan biri olmuştur. Al kelimesinin ateş kültüyle alakalı olması bilhassa bu ruhun en eski devirlerde hamî ruh, ateş ve ocak ilahesi olduğunu göstermektedir.” Aynı konu ile ilgili olarak Ögel de “Al rengin bütün Türklerce mukaddes sayılmasının ve Türklerin en eski devirlerden beri al bayrak kullanmalarının bu Al Ateş ve Al Tanrısı kültü ile bağlı bir an’ane olacağı hatıra geliyor” demektedir. “Gerçekten de Türklerin en eski inançlarından olan Şamanizm’e göre Al Ruhü’nun sonraları temsil etmeye başladığı Albastı olayının, Al renk ile ilgili geleneklerinin günümüze kadar gelmiş bazı izlerini biliyoruz. Bundan hareketle, Albastı kırmızı renkten korkmaktadır. Bunun için lohusanın başına beyaz yaşmak ve kırmızı tul bağlanır. Lohusaya kırmızı altın takılır ve kırmızı şeker hediye edilir” (Genç, 1997, 1082-1083).

Dolayısıyla al (kıızıl) rengin de tarihimizin başlangıcından beri bizde manevi ve millî renk olarak algılandığı ve tarih boyunca inançları yansıtan, aynı zamanda da Türk duygusunu ve ruhunu anlatan bir millî sembol hüviyeti kazandığı görülmektedir. Nitekim Çin kaynaklarında Göktürkler ve Uygurlar dönemlerinde kuzeydeki Kırgız hakanlarının otağında bir kırmızı bayrak bulunduğu ve herkesin buna

karşı saygı gösterdiği bildirilmektedir. Manas Destanı'nda da kızıl tuğ ya da kızıl bayrak ve ala bayrak kızıl tuğ" ifadeleri, Kırgızların sadece kuzeydeki Yukarı Yenisey boylarında iken değil, bugünkü yurtlarında da kızıl tuğ ve bayrağı, ak bayrak ile birlikte kullandıklarını göstermektedir (İnan, 1987, 300).

Türk kırmızısı ya da kızıl renk Türk kültüründe başka renk kombinasyonları içinde de yer almıştır. Bu kombinasyonlardan biri sarı, kırmızı ve yeşilin bir arada kullanıldığı kombinasyondur. Bu üç rengin bir arada kullanımı Türklerde beyler zümresinin bir sembolü olmuştur ve en eski kayıtları Göktürkler dönemine kadar gitmektedir. 1935 yılı ve sonrasında Altay-Sayan dağlarında kazılar yapan Rus Arkeolog S. V Kisilev, Tuyahtı adı verilen yerde yaptığı bu kazılarda VII. ve VIII. yüzyıllardan kalan ve kesin olarak Türk beylerine ait olduğu bilinen mezarları keşfederek açmıştır. Bu mezarlardan birinde atı ve değerli eşyalarıyla birlikte gömülen bir Türk beyinin ipekten mamul üç kat elbise giydiği, bu elbisenin en üst katında kırmızı, ortada yeşil ve en altta da sarı renkli kumaşlardan üretilmiş olduğunu tespit etmiştir. Genç, bu renklerin yan yana biçimde Selçuklular döneminde de hükümlerlik sembolü sancaklarda kullanıldığını, Abdülcélil el-Kazvini'nin 1161-1165 yılları arasında kaleme aldığı *Fadaihur Ravafiz* adlı eserinde de bundan söz ettiğini nakletmektedir (Genç, 1997, 1104). Sarı, kırmızı ve yeşil renk bazen yan yana bazen de iç içe bir biçimde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sona erişine kadar aynı anlam ve değer ölçüsüyle birlikte yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Yine Genç'in Miralay Ali Bey tarafından 1333/1917'de kaleme alınan *Bayrağımız ve Ay-Yıldız Nakışı* adlı makalesinden nakillerle bildirdiğine göre; "Orhan Gazi Bursa gibi meşhur bir kenti zapt edip başşehir yaptıktan sonra teşebbüs buyurulan ilk teşkilat-ı askeri sırasında, eski kırmızı renkli harp bayrağının ortasına şekl-i beyzide (oval şekilli) yeşil bir levha eklenmiş ve bu levha üzerine yekdiğerinin ayrı ve art arda sıralanmış üç sarı hilal nakışı işlenmiştir (1105)."

Genç'in Fuat Köprülü'den, yaptığı nakilde ise "Kanuni devrinde Macaristan seferine çıkan orduya kumandan tayin edilen Sadrazam İbrahim Paşa'ya, beyazdan başka yeşil, sarı, kırmızı sancak ve bayraklar verildiğini bildirmiş olması, söz konusu üç rengin sancak ve bayrak renkleri olarak ne kadar yaygın bir biçimde kullanıldığını göstermektedir." Diğer taraftan sarı, kırmızı ve yeşil renklerin Osmanlılarda, devletin sonlarına kadar padişahın hâkimiyet renkleri olarak kullanılmaya devam ettiğinin en parlak örneğini, Atatürk'e verilmiş olan altın liyakat madalyası ile altın imtiyaz madalyasında tespit ediyoruz (Genç, 1997, 1107).

Günümüz Türk dünyası nevrüz kutlamaları ile ülkemizde İç, Doğu ve Güneydoğu Türkiye'de özellikle kadın giyimlerinde ve şallarda sarı, kırmızı ve yeşilin belirgin bir biçimde yer alması ve yaygın olarak kullanılması da bu minvalde değerlendirilmesi gereken bir durumdur (Şekil 1). Türk kırmızısı, Türkçe kök boya adıyla bilinen bir bitkiden doğal uygulamalarla elde edilir (Şekil 2).



Şekil 1: Türkmenistan'da Nevruz Bayramı kutlamalarından bir sahne. Sahnede hâkim renk olarak Türk kırmızısı ve geride sarı, kırmızı, yeşil bayraklar (Kaynak: anonim).

Kök Boya (Rubia tinctorum L.)

Kök boya ya da kızıl kök adıyla da bilinen 1 ile 2 metre boyunda, rizozomlu (köksaplı) çok yıllık ve verimli topraklarda yetişen bir bitkidir. Yazın büyüyen bitkinin soluk sarı renk çiçekleri bulunmaktadır. Kışın ise bitkinin çiçekleri dökülür fakat ilkbaharda yeniden açar. Yaprakları 4 ile 6 adet, aynı boğumdan daireseldir (Şekil 2). Kökboyanın büyük bir olasılıkla anavatanı Anadolu'dur. Fakat doğal olarak Kafkaslar, İran, Orta Batı Asya ve Himalayalara kadar yayılmış olduğu görülmektedir. Kırmızı renk için en önemli boya bitkisi olan kökboyanın yüzyıllar boyunca tarımı yapılmıştır. Bu bitkinin Kuzey Afrika ve Avrupa'ya kadar hatta İngilizler ve Portekizliler tarafından Hindistan'a kadar getirilip tarımı yapılmıştır. Kök boya bitkisinin uzun süre tarımı yapılmasına rağmen yeni türleri geliştirilememiştir. Tarımı yapılan kök boya ile yabancı olarak yetişen kök boya arasında herhangi bir fark yoktur. İçerdiği boyar maddeler; alizarin, purpurin (doğal olarak oluşan kırmızı/sarı bir boya) ve pseudopurpurindir (yapay purpurin). Elde edilen renkler; mor, koyu kırmızı, kayısı rengi, kahve kırmızı, parlak kırmızıdır.

Dünyada bilinen en eski boya bitkilerinden biri olan kök boya, Mısırlılar, Yunanlılar ve Romalılar tarafından kullanılıyordu. Orta Avrupa'ya ilk defa Romalılar daha sonra İspanya'daki Araplar tarafından getirilen *Rubia tinctorium* Ortaçağ'da tüm Avrupa'ya yayılmıştır (Enez, 2009:103). Genç (2014)'in Önal ve Kepez'den naklettiğine göre Alaşehir, Aydın, Bursa, Edirne ve Larissa Osmanlı İmparatorluğu'nun boyahaneleriyle ünlü kentleriydi (181). Edirne, kök boya üretimiyle o kadar özdeşleşmişti ki elde edilen kırmızı renk Türk kırmızısı yanında Edirne kırmızısı olarak da adlandırılmaktaydı. Evliya Çelebi'ye göre, Alaşehir'de 70, Aydın'da yine o kadar boyahaneye mukabil, İzmir'de, Basmane civarından geçen Boyacı deresi etrafında 20 boyahane mevcuttu. Alaşehir ve Aydın ile birlikte büyük bir kumaş sanayine sahip olan Bursa da Anadolu'nun boyacılık merkezlerindendi. İzmir halılarında, Anadolu ve Suriye'nin ipekli dokumalarında, Tesalya ve

Makedonya pamuklularında parlayan Edirne veya Türk kırmızısı, Avrupa'da pek büyük bir şöhrete sahipti Şekil 3). Türk kırmızısının esas kök boya olup, Anadolu ve Rumeli'de geniş bir kök boya ziraatını da peşinden sürüklüyordu (Baykara, 1998: 64).



Şekil 2: Kök boya bitkisi (Rubia tinctorum L.)

Türkiye'de Manisa, Demirci, Gördes, Konya, Aksaray, Niğde, Kayseri, Kırşehir, Çorum, Yozgat, Malatya, Elazığ, Adıyaman, Amasya, Ankara, Tokat, Kahramanmaraş, Çanakkale, Muğla gibi illerde yabancı olarak yetişmekle birlikte bazı bölgelerde kök boya bitkisinin tarımı da yapılmaktadır (<http://www.tcfdatu.org/?lang=tr&page=product-detail&id>).

Kök Boya ile Boyama İşlemi

Kök boya için yeterli miktardaki bitki toz haline getirilir ve mordanlanmış ip aynı anda kazana bırakılır. 70 dereceye ulaşana kadar olabilecek en kısık ateşte sürekli karıştırılır. Su ısındıkça kök boyanın yapısındaki boyar madde suya geçer. Sudan da yüne geçer. İstenen sıcaklığa ulaştığımızda ateşten alınır ve yün ipler bu suyun için 24 saat boyunca bekler. Bu sürenin sonunda yünler sabun ile yıkanır ve kurutulmak için asılır. Kurutulduktan sonra da kök boya ile boyanmış doğal yün iplikler kullanıma hazırdır (<https://esmekilimi.com.tr/kok-boya-nedir-nasil-yapilir/>).

Yün yalnızca kök boya ile kaynatılırsa boyayı tam olarak alamadığı için istenen renk tonuna ulaşamayabilir. Bu yüzden bazı yardımcı maddeler kullanmamız gerekir. Bunun için mordanlama yapılır. Mordan (İng. ve Fra. Mordant), bazı boyar maddelerin liflere bağlanmasını sağlayan metal tuzlara veya farklı yollarla elde edilen doğal maddelere verilen addır. Mordanlar, boyama işleminde renk sabitleştirici olarak kullanılan şap, krom, kalay klorür gibi ağır maden tuzlarıdır. Bunlar arasında en yoğun olarak kullanılır şaptır.

Her boya bitkisi mordanlama gerektirmez. Mordan gerektiren boyalara, mordanlı boyalar denir. Mordanlar boyanacak malzemeyi boya alacak duruma getirerek önemli rol oynarlar. Bitkisel boyacılıkta özellikle köylerde mordan maddesi olarak en çok şap kullanılır. Farklı olarak mazı tozu, demir sülfat, krom şapı, tenen, bakır sülfat, sumak, hamur, tuz, sirke, limon asidi, tezek külü, yoğurt suyu, sütleğen suyu gibi diğer yardımcı maddeler de kullanılır. Mazının Türkiye'de yirmiden fazla çeşidi ile karşılaşılabilir. Mazıda tanen maddesi vardır. Tanen de sabitleyici madde olarak kullanılır.



Şekil 3: Türk kırmızısının hâkim olduğu dokumalar ve keçe yapımı ile Türk kırmızısı ve Turkuaz renklere sahip elbiseleriyle Kırgız ve Makedon Türkleri (Kaynak: Anonim)

Türk Mavisi (Turkuaz)

Türklerde de bu kültür her zaman doğu, Güneş'in doğmasından dolayı kutlu yön olarak görülmüş ve gök rengi olan mavide ifade bulmuştur. Hayat ya da Gök Ağacı da geçmişle geleceği birleştirerek yaşamın devamlılığını simgeler. Eski Gök rengi olan mavinin bin bir çeşitlemesini bünyesinde taşıyan, Yaratılış ve Oğuz Kağan destanlarında kutsal sayılan mavi-yeşil renklerin tüm açılımlarını yansıtan turkuaz taşının sevilerek kullanılmış olması bu sebeple doğaldır. Turkuaz, Mançurya Denizinden Tuna Nehri'ne kadar yayılan Türkistan coğrafyasında MÖ. VIII. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar gelen çok sayıda mücevher eşyayı ve takıyı süsler. Bu benzersiz taşın kullanımına bir örnek de III. yüzyıldan, Hunlar dönemindedir. İç Moğolistan'daki Aluchaideng'den çıkarılan hazinede bulunan taç biçimli altın bir börtün tepesindeki tek bir turkuazdan oluşan kartal başıdır. Kadim kültürlerde Turkuaz taşının koruyucu tılsımlı gücüne ve rahatlatıcı özelliğine inanılır. Turkuaz, Asya'dan Balkanlar'a kadar birçok kültürde renginin nazara karşı olmasıyla baş tacı edilir. IX ve XIII. yüzyıllar arasında Orta Asya ve günümüzdeki Doğu Türkistan topraklarında hüküm sürmüş olan Karahanlı Türklerinin takılarının çoğunda turkuaza rastlanır (www.yesiltopuklar.com/tarih-boyunca-turklerle-birlikte-anilan-turkuaz-rengin-hikayesi).

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı gibi turkuaz-firuze taşı ve turkuaz rengi Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Binlerce yıllık bir geçmişi olan Türk kültüründe, Orta Asya'dan günümüze uzanan süreçte çok farklı alanlarda turkuaz renk kullanımının yaygın olduğu görülmektedir. Türk kültürü ile özdeşleşen, Dünya'da da Türk rengi olarak bilinen turkuaz; mimaride, çinilerde, seramiklerde, günlük kullanım eşyalarında, savaş aletlerinde ve çeşitli sanat dallarında sıklıkla kullanılan bir renktir (Şekil 4). Turkuaz renk Türk kültüründe olduğu gibi birçok kültürde, kimi zaman süsleme unsuru olarak kimi zamanda anlamsal içerikler yüklenilerek kullanılmıştır. Gök rengi, mavi-yeşil, firuze ve günümüzde kullanılan turkuaz renginin isim özelliklerinden de anlaşılacağı gibi, Türk kültürünün köklerinin bulunduğu Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan köklü bir geçmişin izleri bu renk ile görülmektedir. (Eroğlu, 2023, 251).



Şekil 4: Turkuaz taşı, Turkuaz renklerle süslü Mevlana Müzesi ve Turkuaz mozaikler (Kaynak: Anonim).

Eroğlu (2023)'nin Danchevskaya'dan naklettiğine göre; "Büyük bir çoğunluğu turkuaz renginde ve adını da bu renkten alan turkuaz taşının; renk tonları genelde opak, mavi, yeşilimsi, koyu mavi veya beyaz olarak da görülebilmektedir. Yine de sert olmayan yumuşak yapıdaki bu taşın gerçek rengi her zaman kimyasal yapısına bağlıdır. İran, ABD ve Çin'le birlikte dünyanın birçok yerinde turkuaz taşı yatakları bulunmaktadır. Bilinen en eski mücevherlerde kullanılan turkuaz taşı, Mısır'da Firavun mezarlarında, İran şahlarının ve Amerikan yerlilerinin şeflerinin mezarlarında görülmektedir. Bunun yanı sıra İslam dünyasında, özellikle camilerin süslemesinde de yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Asya kültür ve yaşamında incelendiğinde ise özellikle Türkistan, Tibet ve Moğolistan'da değer verilen bir taş olduğu bilinmektedir. Çin kültüründe nefritten sonra en çok değer verilen taş olarak kabul edilmektedir. İncil'de bu taştan bahsedildiği, Avrupa'da ise XIV. yüzyıldan sonra Roma Katolik Kilisesi'nin onaylaması ile popüler olduğu bilinmektedir (248)."

Günümüzde Turkuaz rengi endüstriyel boyalardan elde etmek için mavi, yeşil ve beyaz renklerin karışımı kullanılır. Yumuşak bir turkuaz elde etmek için, beyaz ve açık gri karıştırılmalıdır. Daha yoğun bir renk için koyu mavi tercih edilebilir. Turkuaz rengin elde edilmesinde maviden başlanmalı ve aranılan tona göre yavaş yavaş yeşil boya ilave edilmelidir (<http://www.yesiltopuklar.com/tarih-boyunca-turklerle-birlikte-anilan-turkuaz-rengin-hikayesi-ve-dekorasyonda-kullanilan-48-tonu.html>). Bu şekilde elde edilen Turkuaz renk Türk kırmızısı ile birlikte geleneksel Türk otağ ve sonrasında evlerinin iç tezhibinde, kılık ve kıyafetlerde çok yaygın olarak yerini almıştır ve bu durum günümüz Türk modern yaşamında da büyük oranda böyledir (Şekil 3).

Sonuç

Sonuç olarak renkler, bir ulusun kültürü ve buna bağlı olarak inşa ettiği uygarlığın ya da kadim tarihte bıraktığı izlerin derinliğini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu anlamda Türk adıyla anılan Türk kırmızısı ve Turkuaz renklerin üstlendiği görev de böyle bir görevdir. Öyle ki bu iki renk, Türk kültür ve uygarlığının kadim geçmişinin ve zenginliğinin bütün dünyada kabul gördüğünün de açık bir göstergesidir. Bu iki renk aynı zamanda renklerin coğrafyasında Türk ulusunun seçkin yerine de işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle bir ulus kendi adını renklere verebilmiş ve bu ad dünyanın her ülusunda ve her köşesinde böyle kabul görmüşse o ulus, uluslar ailesi arasında istenirse de istenilmese de seçkin ve saygın bir yere sahip olmuş demektir.

Kaynakça

- Baykara, Tuncer. (1998). “Kök Boya” Arış, Atatürk Kültür Merkezi, Başbakanlık Atatürk Dil ve Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara.
- Enez, Nevin. (2008-2009). Halıları Kırmızıya Boyayanlar. *P Dünya Sanatı Dergisi*, S.50, Kış
- Eroğlu, Feyzullah. (2010). *Davranış Bilimleri*, Beta Basım Yayım, İstanbul., s. 120.
- Eroğlu, Mehmet Ali. (2023). Türk ve Kızılderili Kültüründe Turkuaz Renk Kullanımı. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 25, 246-256.
<https://doi.org/10.29029/busbed.1249924>
- Esmekilimi, <https://esmekilimi.com.tr/kok-boya-nedir-nasil-yapilir/>
- Genç, Mustafa. (1997a). Türk İnanışları ve Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı, Kırmızı, Yeşil. Erdem, S 27. s. 1075-1110.
- Genç, Mustafa. (2014b). Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kökboya ve Cehri İle İlgili Kayıtlar. *Art-e Sanat Dergisi*, 7 (13) , 174-212.
- İnan, Afet. (1987) *Makaleler ve İncelemeler*, I. cilt, (II. baskı) Ankara 1987, s. 412-413.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1977). *Türk Millî Kültürü*, Ankara.
- Kaşgarlı Mahmut. (1985). *Divanu Lügati't-Türk Tercümesi 1-2-3 (Çev. B. Atalay)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi.
- Morley, David & Kevin, Robins. (1997). "Kimlik Mekanları. Küresel Medya- Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar" Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Ozankaya, Özer. (1991). *Toplumbilim*, Cem Yayınevi, 7. Basım, İstanbul. s. 153.
- Parekh, Bhikhu. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek (Çev. B. Tanrıseven)*, Phoenix Yay., Ankara.
- Renk, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim tarihi: 23.02.2023).
- Tanrıkulu, Murat. (2017a). *Türkiye Coğrafyası Araştırmaları -Prof. Dr. Mesut Elibüyük'e Armağan*. Pegem.
- Tanrıkulu, Murat. (2018b). “Türk Kültür Coğrafyasında Oğuz Kağan Destanı”, *International Social Sciences Studies Journal*, 4 (27): 5910-5929, <http://dx.doi.org/10.26449/sss.1074>.
- Tanrıkulu, Murat. (2022c). Türk Halk Kültüründe Mekân. II. Uluslararası Coğrafya Eğitimi Kongresi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 3-5 Ekim.
- Tanrıkulu, Murat. (2022d). *Coğrafya ve Kültür*. Pegem, 5. Baskı, s. 36.
- TDK, <https://sozluk.gov.tr/>
- Turkish Cultural Foundation, <http://www.tcfdata.org/?lang=tr&page=product-detail&id>
- Türk Edebiyatı.org, <https://www.turkedebiyati.org/turk-kulturunu-hangi-renkler-anlatir/>
- UNESCO, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000052505> (Erişim tarihi: 23.02.2023).
- Yeşil Topuklar, <http://www.yesiltopuklar.com/tarih-boyunca-turklerle-birlikte-anilan-turkuaz-rengin-hikayesi-ve-dekorasyonda-kullanilan-48-tonu.html>
- Yıldırım, Elvin. (2012). Türk Kültüründe Renkler ve İfade Ettikleri Anlamlar (Yayınlanmamış YL tezi). İst. ün. Sos. Bil. Enst.
- Yıldırım, Elvin. (2022). *Türk Kültüründe Renkler*. ÖTÜKEN.

KASTAMONU KÜLTÜRÜNDE HAFIZ TÖRENLERİ

Hafız Ceremonies in Kastamonu Culture

Nail KARAGÖZ

Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Bilimleri Bölümü,
Bişkek/KIRGIZİSTAN, nail.karagoz@manas.edu.kg

Adil KARAGÖZ

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Telif Hakları Genel Müdürlüğü Uzmanı, Ankara/TÜRKİYE,
adilkaragozz@gmail.com

Özet

610 yılında nazil olmaya başlayan Kur'an-ı Kerim, günümüze kadar başta yazma ve ezberleme metotları olmak üzere çeşitli yollarla kayıt altına alınmış, korunmuştur. Baştan itibaren insanlar onun korunması için büyük bir çaba göstermiş, yazma yanında ezberleme de bu koruma sürecinde çok önemli bir metot olmuştur. Kur'an'ı ezberleyenlere "hafız" ismi verilmiş ve ezberledikleri metnin değerinden dolayı bu kişilere de değer verilmiştir. Dünyada Kur'an'ın hafızlık yoluyla korunması önemli olmakla birlikte Türkiye'de bu konuya daha fazla önem verildiği görülmektedir. Özellikle ülkemizin Karadeniz bölgesi adeta hafız yatağı olarak bilinmektedir. Karadeniz bölgesinin batısında yer alan Kastamonu ili de bu kapsamdadır. Kastamonu'nun özellikle kırsal kesimlerinde hafızlığa daha bir kıymet verilmektedir. Hemen her köyde hafızlar bulunmaktadır. Hafızlığın tamamlanması sonunda yapılan törenlere de aynı nedenle değer verilmiş ve bu çerçevede bir takım kültürel gelenekler oluşmuştur. Bu törenlerde halk genellikle bölgenin en büyük ve merkezi köy camisinde toplanır ve salıdan cumaya kadar dört gün boyunca hafız adayının ezbere okuduğu Kur'an'ı dinlerdi. Gencin hafızlık hocası onu süslü ve görkemli bir minder üzerinde caminin harim kısmındaki mihrabın hemen yanında dinlerdi. Çevre köy ve yerleşimlerden gelen kalabalık bir dinleyici kitlesi bu dinlemeye eşlik ederdi. Bu tören Salı'dan Cuma namazına kadar dört gün sürdüğü için özellikle uzaktan gelen misafirlerin yeme içme, barınma gibi ihtiyaçları başta hafız adayı gencin ailesi olmak üzere köydeki bütün insanların ortak sorumluluğu ile giderilirdi. Hafız törenlerinin geçmişte toplum üzerinde derin etkiler bıraktığı bilinmektedir. Kültürel bir zenginlik ve geçmişin güzel bir hatırası olan hafız törenlerine son zamanlarda daha az rastlanmaktadır. Dört gün boyunca devam eden hafızlık töreni ise neredeyse kalmamıştır. Bunun nedenleri arasında hayatın hızlı akışı, maddi yetersizlikler vs. sayılabilir. Bu bildirinin amacı, Kastamonu ili örneğinde unutulmakta olan hafızlık törenlerinin yapılış amacını, uygulama şekillerini, hafız adayları ve katılımcılar üzerinde bıraktığı etkileri tespit etmek ve bu geleneğin toplumumuza kazandırdığı ahlaki erdemleri ortaya çıkarmaktır. Çalışmamızda literatür taraması yanında sosyal ve fikri betimleme yöntemleri, nitel görüşme teknikleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hafız, Kur'an-ı Kerim, Kastamonu.

Abstract

The Holy Quran, which started to be revealed in 610, has been recorded and preserved by various means, especially writing and memorization methods, until today. From the beginning, people made great efforts to preserve it, and memorization as well as writing became a very important method in this preservation process. Those who memorized the Quran were called "hafiz" and these people were valued because of the value of the text they memorized. Although it is important to preserve the Quran through memorization in the world, it seems that this issue is given more importance in Turkey. Especially the Black Sea region of our country is known as the bed of "hafiz". Kastamonu province, located in the west of the Black Sea region, is also included in this scope. Especially in rural areas of Kastamonu, memorization of the Quran is given more importance. There are hafiz in almost every village. The ceremonies held at the end of the completion of hafiz were also valued for the

same reason, and some cultural traditions were formed within this framework. During these ceremonies, people would usually gather in the largest and central village mosque in the region and listen to the Quran recited by the hafiz candidate for four days from Tuesday to Friday. The young man's hafiz teacher would listen to him on an ornate and magnificent cushion, right next to the altar in the sanctuary of the mosque. A large audience coming from surrounding villages and settlements accompany this listening. Since this ceremony lasted for four days, from Tuesday to Friday prayer, the needs of the guests, especially those coming from far away, such as food, drink and shelter, were met by the common responsibility of all people in the village, especially the family of the young hafiz candidate. It is known that hafiz ceremonies left a deep impact on society in the past. Hafiz ceremonies, which are a cultural richness and a beautiful memory of the past, have become less common lately. The hafiz ceremony, which continued for four days, is almost gone. The reasons for this are the fast pace of life, financial inadequacies, etc. countable. The purpose of this paper in the example of Kastamonu province is to determine the purpose of the forgotten hafiz ceremonies, the way they are carried out, the effects they have on the hafiz candidates and participants, and to reveal the moral virtues that this tradition has brought to our society. In our study, social and intellectual description methods and qualitative interview techniques used in addition to literature review.

Keywords: Hafiz, Holy Quran, Kastamonu

Giriş

Yazının ve yazı malzemelerinin çok yaygın olmadığı dönemlerde bir kitabın, başka bir deyişle ilmin muhafazasının kadim yollarından biri ezberdi. Bu çerçevede başlangıçtan itibaren ilahi vahyin korunması için de aynı yolun takip edildiğini görmekteyiz. Hz. Muhammed'e (s.a.s.) ayetler indikçe kırkı aşkın vahiy katibinin nöbetleşe onları yazmaları yanında ezberleyip uygulayan sahabiler de bulunmaktaydı. Hz. Muhammed (s.a.s.), namazlarda okuyabilmeleri için sahabilerin ayetleri ezberlemelerini istediği bilinmektedir. Böyle bir istek sahabiler tarafından özenle dikkate alınmış ve Kur'an'ın ezberlenmesine teşvik olmuştur (el-Kevserî, 1952: 18; Şahin, 2011: 201). Sonraları bu Kur'an ezberleme hadisesi hafızlık kurumunu doğurmuştur. Kur'an'ı Kerim'in baştan sona ezberlenmesine "hafızlık" denmektedir. Osmanlı'da resmi olarak dâru'l-kurrâlarda yürütülen hafızlık, halkın çabalarıyla da sivil bir hareket olarak devam etmiştir.

Türk milleti İslam'a, onu tebliğ eden Hz. Muhammed'e ve kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim'e öteden beri büyük saygı duymuş ve bu saygı hala da devam etmektedir. Kur'an'ın yazılı olduğu kâğıt, onu yazan mürekkep ve kalem de dahil onunla ilgili her şeye değer verilmiştir. Aslında kâğıda ve diğer yazı malzemelerine gösterilen saygı, öncelikle kâğıda yazılan metnin saygınlığından kaynaklanmaktadır. Elbette ki Kur'an, bu metinlerin içinde en değerli olanıdır. Bu bakımdan olsa gerek kimi alimlerimiz kâğıt pazarından abdestsiz geçmemeyi tercih etmiştir (Karagöz, 2020: 223). Kur'an'a saygı, onun evlerin en mutena yerlerine asılmasından, üzerinde Arapça ibare yazan bir kâğıt parçasının yerden kaldırılmasına kadar uzanmaktadır. Aynı saygı Kur'an'ın ezberlenmesi, hıfzedilmesi yönüyle de kendini göstermektedir.

Türkiye'nin Karadeniz bölgesi Kur'an hafızlarının en fazla yetiştiği bölgelerdendir. Günümüzde bu durumun hala devam ettiğini, en yüksek, ücra bölgelerdeki devasa binalarda asılı olan "Kur'an Kursu" levhalarından da anlamak mümkündür. Bu konuda her şehir, her yerleşim adeta birbirleriyle yarışmaktadır. Karadeniz bölgesinin batısında yer alan Kastamonu da Kur'an'a saygının onu ezberleme yani hafızlık yoluyla gösterildiği önemli şehirlerden birisidir. Geçmişten günümüze pek çok hafızın yetiştiği Kastamonu'da hafızlık merasimlerinin Kastamonu halkı açısından ayrı bir yeri ve değeri vardır.

Kastamonu, son yıllara kadar göç almayan, kendi kültürel değerlerini muhafaza edebilmiş bir şehirdir. Bunda yüzyıllardır işgale uğramamış olmasının ve halkının muhafazakâr bir karaktere sahip olmasının da etkisi vardır. Bu özellikleri sayesinde o, hafızlıkla ilgili zengin bir gelenek ve kültürel değer

birikimine sahiptir. Hatta Ozanoğlu tarafından Kastamonu il ve ilçelerindeki hafız törenlerinin İstanbul ve diğer şehirlerimizdekilerden daha özenli, verimli ve ayrıntılı olduğu belirtilmekte ve Türk hattatlarının yüzde doksan beşinin Kastamonulu olduğu gibi tarihte ünlü hafızların da yüzde yetmiş beşinin yine Kastamonulu olduğu iddia edilmektedir (Ozanoğlu, ts: 13).

Bildirimizde Kastamonu’da hafız törenlerinin nasıl yapıldığını ve halk üzerinde nasıl etkiler bıraktığını ele alacağız. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki hafız törenleri ilgi odağımızdır. Bildirimizi hazırlarken yazılı kaynaklar yanında değişik yaş ve cinsiyetteki hafızlarla görüştük ve onlara yönelttiğimiz sorularla hafız törenlerinin kayda geçirilmeyen yönlerini tespit etmeye çalıştık. Bu çerçevede toplamda on iki hafızla görüşmemiz oldu. Bunlardan onu erkek, ikisi kadındır. Yaşları 82 ile 18 arasında değişmektedir. Aralarında 1950’li yıllarda hafız olanlar yanında henüz yeni hafızlığını tamamlamış olanlar da bulunmaktadır. Bu fark bize geçmişten günümüze hafızlık törenlerindeki değişiklikleri bizzat yaşayanların hatıralarından karşılaştırma imkânı da vermektedir. Yüz yüze görüşmelerimiz yanında çalışmamızda Kastamonu’nun önemli değerlerinden, araştırmaları, çalışmaları, eserleri olan İhsan Ozanoğlu’nun muhtemelen 1950’li yıllarda yazdığı “Hafız Töreni” adlı eserinden de yararlandık.

1. Kastamonu Kültüründe Hafız Törenleri

Kastamonu’da hafız törenlerine halkın büyük bir önem verdiği görülmektedir. Cenaze, sünnet, nişan, düğün gibi halkın toplanmasına vesile olan diğer hadiselerle nazaran hafız törenlerinin daha görkemli ve uzun sürdüğü bilinmektedir. Bu törenlere halk, “hafız cemiyeti”, “mindere oturma” gibi tabirler kullanmaktadır (K2; K6; K7; K10; K12). Ancak son yıllarda mindere oturma tabiri unutulmuş gibidir. Çünkü artık hafızlar önceki yıllardaki gibi büyük, dev bir mindere oturmamakta, günlerce ezbere Kur’an okumamaktadır. Ancak törenin ardından hafız olanın adının değişmesi, daha doğrusu kimlik belgesindeki adının yerini “hafız” lakabının alması (K12) hala devam etmektedir.

1.1. Hafız Törenine Davet Usulleri

Hafızlığını tamamlayan için, “Bu yetişti, merasim yapalım.” derlerdi (K5). Hafızlığını tamamlayan, sağlamlaştıran, yöre halkının deyişiyle “kavileyen” hafızın törenine yapılan davete “okumak” denir. Hafız törenine okumak yani yer zaman belirterek davet etmek, farklı şekillerde olur. Davetten öncelikli sorumlu kişiler hafızın anne ve babasıdır. Anne baba, hısımlar, akraba, komşu ve tanıdıklara sözlü davette bulunurdu (K3). Sözlü davetin pazar yeri, kahvehane gibi insanların yoğun bulunduğu yerlerde de yapıldığı olurdu. Hafız töreni, hafızın ailesi yanında hocası veya köyün muhtarı tarafından buralarda duyurulurdu. Daveti duyanlar, duymayanlara da ulaştırarak bir nevi dayanışma örneği gösterirlerdi (K12). Zaman zaman davet görevini üstlenen hafızın hocası için bu davet görevi, keyifle, zevkle ve gururla üstlendiği bir görev olurdu. Zira yıllarca verdiği emeğin artık ürününün alınacağı zaman gelmiştir.

Hafız merasimine davet görevinin bir komşuya verildiği de görülürdü. Davetçi, birkaç hafta önceden davet edilmek istenen komşulara gider, kapısını çalar ve törenin yapılacağı yer ve saati kendilerine bildirirdi. Davet görevinin maddi durumu iyi olmayan birisine verilmesine dikkat edilirdi. Zira davet edene bahşış verilmesi ve hafız adayının ailesinin bir miktar maddi destek sağlaması söz konusuydu (K2). Böylece davetçinin ekonomik durumunun düzeltilmesinde katkı sağlanmış olurdu.

Davetçinin davet sırasında davetlilere verdiği hediyeler, hafız adayının ailesinin isteğine göre değişiklik gösterirdi. Bunlar farklı türde şekerler olabileceği gibi mumla davet de yapılırdı. Bazı hatırı sayılır kişiler samsa şeker ya da mumla davet edilir/okunurdu. Diğer vatandaşlar ise akide şekerleriyle okunurdu. Samsa denilen bu şeker türü, genellikle kırmızı, iki üçgenin birleşmesinden oluşan bir şekle sahiptir. Bu şeker eritilerek mevlitlerde mevlithanların boğazlarının kurumaması ve seslerinin tiz çıkması için şerbet olarak sunulurdu. Hafız adayının ailesi, samsa şekerinin kime yarım kime bütün

olarak verileceğini davetçiye/okuyucuya söylerdi. Bazılarına da nevale şeker denilen beyaz şeker gönderilirdi. Davetçiye hediye verilirdi (K8; K5; K7). Davet görevi sadece davetçi tarafından yapılmaz, komşu ve tanıdıklar da gördükleri, bildikleri insanları hafız törenine davet ederek davet görevini gönüllü olarak üstlenirler ve bir dayanışma örneği gösterirlerdi (Ozanoğlu, ts: 14).

Hafız törenini mum gibi özel bir eşya ile okunanlar hafızın ailesine kuzu da dahil çeşitli hediyeler getirirlerdi. Normal okunanlar, çoğunluk hediye getirmezdi (K8). Bunlara ek olarak hafız töreninin yapılacağı, mahalli gazete veya belediye hoparlöründen ilan edilerek de topluma bildirildiği olmuştur (K4). Bununla birlikte günümüzde bu davet şekilleri artık kalmamıştır denebilir. Görüştüğümüz son dönem hafızları böyle bir davetten bahsetmemişlerdir. Artık günümüzde hafızlık törenine davetler yüz yüze görüşme, telefonla arayarak, sosyal medya paylaşımları vs. ile gerçekleştirilmektedir.

1.2. Törenin Süresi, Süreci ve Metodu

Hafız törenleri gerek hafız adayı gerek ailesi ve gerekse yöre halkı için apayrı bir öneme sahiptir. Hafız adayı ve hocası yıllar süren emeğin karşılığını alacaklar. Hafızın ailesi, çocuklarının mürüvvetini göreceklerdir. Yöre halkı ise günlük hayatın meşgalelerinden biraz olsun uzaklaşacaklar ve rıza-i Bârî'ye ulaşmaya vesile olan bir olaya şahitlik edeceklerdir. Bu yönleriyle hafız törenleri, eşine ender rastlanan olay ve uygulamalar barındırmaktadır. Her şeyden önce hafız törenlerinin neredeyse dört gün sürdüğü ve bu günlerin gecelerinde de etkisinin devam ettiği düşünüldüğünde süreç ve metodlarının neler olduğu sorusu ilgiyi hak etmektedir. Çalışmamız esnasında gördüğümüz kadarıyla 1980'li yıllara kadar hafız törenleri salı sabahından Cuma namazına kadar uzunca bir sürede icra edilmiştir. Bu süre içerisinde farklı şekillerde de olsa hafız adayı, hocası tarafından cemaat huzurunda dinlenmiştir.

Hafız töreni için genellikle şehrin veya bölgenin en büyük, en merkezi camisi seçilirdi. Hafız adayı sabahleyin erkenden kaldırılır, abdest aldırılır saçlar taranır, güzel kokular sürülür, güzel elbiseler giydirilirdi Davetliler hangi evde ve nerede olurlarsa olsunlar sabah namazının camide kılınacağını bilirlerdi. Cemaatin hafız adayının etrafında toplanması için çeşitli çalgı aletleri kullanılırdı. Bunlar genellikle iki eldeki zilli metal parçaların birbirine vurulmasıyla çalınan bir müzik aleti olan helali/halai, diğeri dönbelek olurdu. Çalınan helali ve dönbeleklerle hafız adayının etrafında toplanan cemaat, camiye gitmeye hazır olduğunda kalabalık bir hafız alayı yürüyüşe geçerdi. Önde hafız adayı, sağ tarafta hocası, arkada hanendeler ve hafızlar bulunurdu. Onların peşinde de cemaat yürürdü. Kafile caminin önüne gelince hafızlardan biri ayakta Kur'an-ı Kerim'den bir ayet okurdu. Dualar yapılarak camiye girilirdi. Hafız törenini çekici hale getirmek için civardan, kasabadan, şehirden, dini musiki bilen hafızlar ücretle tutulur ve törene katılmaları sağlanırdı (Ozanoğlu, ts: 4, 18-19).

Sabah namazını edadan sonra hocanın ve hafızın minderi yerli yerine konulur, hoca minderine otururdu. Hafız adayı hocasının elini öper, hoca öğrencisine mindere oturmasını işaret ederdi. Hafız adayı mindere oturduktan sonra hoca tekrar dua eder ve Fatiha'nın peşinden Arapça belirli metinlerle ve özel bir makamla açıktan duasını okur okumaz euzu besmele çekerd. İlahiler, helaliler eşliğinde yaşadığı köyden, törenin yapılacağı camiye getirilen hafız adayı, Kur'an'ı elde tutmak üzere bir mahfaza içerisine koyar ve elinden göğsüne yakın tutarak mindere sağ ayağını atarak çıkar ve iki diz üstüne oturduktan sonra mushafını çıkarıp karşısında oturan hoca ile aralarındaki rahle üzerine koyardı (Ozanoğlu, ts: 4, 18-19-18). Hoca mihrap tarafında otururdu. İkisinin arasında Kur'an'ın konulması için özel olarak yapılmış rahleye/kürsüye yöre halkı mücre derlerdi. Yaşlı hocalar hafız adayının hocanın yanına daire çizer gibi otururlardı. Yeni hafız olanlar da minderin arka tarafına yarım daire çizerlerdi. Hafız, kıbleye doğru dönerdi (K4; K7). Mushaf-ı Şerifi hocası alır, baştan Fatiha suresini açar, mushafi rahleye koyar, kısaca dua eder, çocuk da hamdü sena giriş duasını okuduktan sonra euzu besmele çekerek Fatiha'dan itibaren Kur'an'ı ezbere okumaya başlardı (Ozanoğlu, ts: 4, 18-19-18).

Hafız töreninde genellikle bir hafız adayı dinlenirdi. Kimi zaman ise birden fazla hafız adayı olurdu. Böyle durumlarda önce biri bir cüz okur, minder etrafındaki diğer hafızlar aşr-i şerifler okurdu. Sonra

diğer hafız adayı bir cüz okurdu (K7). Hatta hafız adaylarından biri erkek biri kız da olabilirdi. Bu durumda da hafız adayları sırayla cüzlerini okurlardı (K8). Hafız törenlerine erkeklerle birlikte kadınlar da katılırlar, camide kendilerine ayrılan yerde töreni takip ederlerdi (Ozanoğlu, ts: 4; K2; K10; K12). Yalnızca kız çocuklarının törenlerine ise erkekler katılmazlardı. Bu tören şehirlerde kadınlara özeldi. Köylerde ise kız hafız adayını hocası dinler, kadınlar maksure ve mahfelde otururlardı (Ozanoğlu, ts: 7).

Genelde yaz mevsiminde yapılması tercih edilen (K2) törenler, davetlilerin hazır bulunduğu camide salı günü sabah namazından sonra başlardı (Ozanoğlu, ts: 3-4, K2; K5; K6; K7; K10). Genellikle cemaat huzurundaki okuma öğlene kadar sürerdi (K8). Hafız adayı hocasının ve cemaatin duyacağı şekilde bir cüz okuduktan sonra dinlenmeye çekilir; (K5; K6); camideki diğer hafızlar, Asım kıraatine, seb'a ve aşere ile takrib ilimlerine göre ayetler ve aşirler okuyarak zamanı boş geçirmezlerdi. Hafız tekrar gelir, oturur, bir cüz daha okur, böylece gider, gelirdi. Öğleye kadar ezbere okuma ve arada sesi güzellerin ayet okumaları devam ederdi. Ezber öğle namazına kadar devam ederdi. Namazın peşinden ilahicilerle cemaatten bir grup sabah olduğu gibi ilahiler söyleyerek hafız adayını evine teslim ederler ve camide vaaz dinlemek için geri dönerlerdi (Ozanoğlu, ts: 19-20).

Hafız adayının okuması bittikten sonra tören boyunca her gün yörenin ileri gelen müftü veya vaizleri vaaz u nasihatte bulunurlardı (K2; K7; K10). O günlerde ulaşım aracı çok fazla olmasa da vaiz, törenin yapıldığı camiye araba veya atla getirilirdi (K7). Böylece vaize ve halka anlattığı ilme değer verildiği bu şekilde gösterilmiş olurdu. Öte yandan bölgenin meşhur âlim ve vâizi olarak bilinen kimseleri, ücretli olarak pazartesi gününden itibaren hafız töreninin yapılacağı yere getirilirdi. Uzun süre Ozanoğlu bu görevi icra etmiş, ancak hayli yorucu olan bu görevi reddetmek zorunda kaldığı dönemler de olmuştur (Ozanoğlu, ts: 16-18).

Taşköprü'de hafız töreni perşembe günü sona erse de (K12) diğer yörelerde Cuma namazına kadar devam ederdi (Ozanoğlu, ts: 8; K2; K5; K6; K7; K8; K10). Salıdan cumaya dört günlük süre içerisinde hafız adayının okuduğu cüz sayısı farklılık gösterebilmektedir. Taşköprü'de Salı'dan perşembeye günde 1 cüzden toplamda 3 cüz okunmuştur (K12). Günde 3 cüz, toplamda 12 cüz okuyanlar (K5; K10) yanında günde 4 cüz, toplamda 16 cüz okuyanlar da olmuştur (K8). Kastamonu'da bilinen son minder hafızı olan Mehmet Ekşi'nin ise hafız töreni Pazartesi'den Cuma'ya beş gün sürmüş ve her gün 4 cüz olmak üzere toplamda 20 cüz okumuştur (K4). Hafızın hocasının belirlemesine göre bir günde okunan cüzler 3 veya 4 olarak değişebilmektedir (K6). Bu okuyuşlar sırasında hiç yanlışı çıkmayanlar yanında (K10) minderden hiç kalkmadan Kur'an-ı Kerim'in tamamını birkaç yanlışı okuyabilecek sağlamlıkta hafızlığa sahip (K2) hafız adayları da bulunmaktaydı. Zaten hafız adayı ezberden okumak zorundaydı ve hoca bu okuyuşu harf harf takip eder, hiçbir hataya müsamaha göstermezdi (Ozanoğlu, ts: 8).

Hafız törenlerinde Kur'an-ı Kerim'in tamamının okunmadığı, geri kalan cüzlerin ya hafız adayı tarafından tören haricinde caminin diğer kısımlarında okunarak hatmin tamamlandığı anlaşılmaktadır. Hafız adayının okuduğu cüzlerin dışındaki cüzleri hatim olması için oradaki hafızlara okutulduğu olurdu (K2; K7). Buna ilave olarak ezber dinleme gerek hoca için gerek çocuk için çok zor ve yorucudur. Kur'an-ı Kerim'in tamamını camide ezberinden okuyup dinlemek dört günün sabahından öğlenine kadar geçen zamana sığmaz ve çocuğun bedeni ve dimağı bu zor görevi kaldırmayabilir. Ayrıca cemaatte de bıkkınlık söz konusu olabilir. Bu bakımdan Ozanoğlu'nun beyanına göre bazı cüzler akşam veya bazı yerlerde öğleden sonra evde dinlenirdi. Bu dinleme işi de hayali değil, fiili olarak yapılırdı. Camide okunmayacak kısımlar akşam yemeğine davet edilen din adamları huzurunda dinlenirdi. Bu yarı resmi dinleme işi de bilfiil yapılmakta ve şahidin şehadetiyle gerçekleşmekteydi. Bazı akşam toplantılarında din adamları itimat göstererek hocanın تنها bir yerde dinlemesine ruhsat verirlerdi. Yani minder harici dinlenecek cüzler de yine bir iki şahid karşısında dinlenilirdi. Çünkü çocuğa Kur'an-ı Kerim'i tamamen ezber ettirmeden ve ezbere bir iki hatm-i şerif yapmadan hafız

töreni düzenlenmeyeceği usuldendi. Bu bakımdan hocanın تنها bir yerde şahidin şehadetine lüzum ve zaruret görmeksizin dinlemesinin de caiz olduğu kabul edilmektedir (Ozanoğlu, ts: 10-12).

Cuma günü ise hatim son safhaya gelmiş bulunmaktadır. Hafız adayı İhlas suresine gelince minderden kalkar ve dinlenmeye çekilirdi. Öğle vaktine kadar civar yerleşim yerlerinden törene gelen hafızlar aşır okurlar. Hafız adayı tekrar ve son olarak mindere oturur, euzu besmele çeker ve İhlas suresini okurdu. Arada Allahü ekber dedikten sonra tekbirin lailahe illallahü vallahü ekber Allahü ekberü ve lillahilhamd kısmı bütün cemaatin katılımı ile okunurdu. Bu şekilde İhlas, Muavezeteyn, Fatiha ve Bakara sûresinin başlangıç kısmını okuduktan sonra öncelikle hafızın hocası kısa bir dua okurdu. Peşinden diğer hafızlara sıra vererek, saftaki resmi kıyafetli din adamları birer birer dua ettikten sonra hoca efendi Fatiha diyerek duayı bitirirdi. Artık hafız adayı “hafız” olmuştur. Bundan sonra hafız, çevresindeki münasip olanların ellerini öperdi. İlk önce töreni idare eden ayağa kalkar, yardımcıları ile mindерleri ve rahleyi kaldırırdı. Bu suretle tören nihayet bulurdu. Cuma namazının edasının ardından camiden çıkılırdı. Kadınların cuma günü yaptıkları tören de aynıydı. Şu farkla ki kadın hafız töreni en az cumadan bir saat evvel sona erer ve cami erkek cemaatin toplanması için zamanında tahliye edilmiş olurdu (Ozanoğlu, ts: 8-10).

Hafız törenleri 1980 yılında Kastamonu Hz. Pir Yatılı Kur'an Kursu açılana kadar şehir merkezi ve köylerde yukarıda bahsedildiği şekillerde yürütülmüştür. Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Veli Yatılı Kur'an Kursu'nun ilk hafızı Mehmet Ekşi'nin töreni ise mindere oturarak ve günlerce dinlenmek suretiyle yürütülen son törendir denilebilir. 1982'de yapılan Mehmet Ekşi'nin töreni, Hz. Pirin ilk hafızı diye belediye hoparlöründe ilan edilmiş, Pazartesi'den cumaya beş gün devam etmiştir (K4). Bu tarihten itibaren ise törenler bir günde bitirilmiştir. Hz. Pir mezunlarına 1983'te Hz. Pir Şeyh Şabanı Veli camisinde, 1984 hafızlarına ise Nasrullah camisinde hafız töreni düzenlenmiştir. Bu törenlerde hafız adayları tarafından genellikle Amme cüzünden kısa sureler okunmuştur (K3).

Hafız törenlerinin yapıldığı mekanlar genellikle camilerdir. Bu camilerin temel özelliği büyük, merkezi ve halkın kolay ulaşabileceği mekanlar olmasıdır. Bu çerçevede ele alındığında Nasrullah camisi (K3; K4; K11), Hz. Pir Şeyh Şabanı Veli camisi (K6), Adil Bey Camisi (K2; K7) Dere Mahallesi Camisi (K8) gibi camilerdir. Son dönemlerde ise Ulu Cami, hafız törenlerine mekân olmuştur (K9).

1.3. Hafızlık Minderi

Kastamonu'da hafız törenlerinin diğer adının mindere oturma olduğunu daha önce belirtmiştik. Törene de adını vermesi, hafız adayının ve halkın nazarında bu minderin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan üzerinde biraz durmak istiyoruz. Bildirimize kaynaklık eden hafızlarımızın çoğunun aklında hafız minderleri ile ilgili hatıralar kaldığını görmekteyiz. Hafızlarımız minderleri genellikle içine gömüldükleri (K2; K10) konforlu bir oturak olarak tanımlamaktadırlar. Bu minder kare veya dikdörtgen olabilir. Boyutları 1x1, 1,5x1 veya 1,5x1,5 metre civarında olabilirdi (K10; K12). Yüksekliği ise 30 cm'den (K2) 40-50 cm'ye kadar (Ozanoğlu, ts: 9) olabilmektedir. Bu yükseklikteki bir minder üstüne oturan küçük bir çocuğun gömülme hissine kapılması normaldir. Bununla birlikte o çocuk için bu durum, lüks ve konfor göstergesi olarak da algılanmıştır. Zira konforlu bir oturma mekânın anlatmak için o dönemlerden kalma bir deyim olarak “hafız minder” benzetmesi yapılırdı (K2). Minder bazen yeni malzemelerle sıfırdan yapılır (K10), kimi zaman da mevcut bir yatak hafız minderine dönüştürülürdü (K5). Büyük bir yatağın içindeki yünü bir tarafına toplar, ortasından dikerlerdi. Yataktan kabaca bir minder olurdu, yumuşatarak konforlu hale getirirlerdi (K7). İçine genellikle yapağı denilen koyun yünü konulurdu. Kimisi o minder oraya hediye eder kimi evine götürürdü (K6).

1.4. Müzikal Yönleri

Hafız törenleri, toplum nazarında bir çocuğun hafızlığını tamamladığının ilanı yanında bundan daha öte anlamlar ve içerikler de barındırmaktadır. Tören öncesi ve esnasında gerçekleştirilen müzik icraları bunlardan birisidir. Cami ve tekke müziklerinin farklı örneklerinin sergilendiği törenlerde cemaat âdete müziğe doyardı.

Kastamonu hafız törenlerini uzun süre yönetmiş olan Ozanoğlu bu sahneyi gözümüzün önünde şu şekilde canlandırmaktadır:

“Davetliler hangi evde ve nerede olurlarsa olsunlar sabah namazının camide kılınacağını bilirler. İkamet ettikleri yerde helali ve dömbelek sesine kulak verirler. Hanende grubu evden çıkmış kapının önünde ellerindeki aletlerin refakatinde ilahiye başlamışlardır. Sabahın erken saatlerinde insan sadası ve helali sesi ile köyün ufukları çınlamaktadır. Bu üvertür davetlileri hafız namzedinin etrafında toplamak içindir. Birkaç dakika sonra galabalık bir hafız alayı yürüyüşe geçmiştir. Önde hafız adayı, sağ tarafta hocası, arkada hanendeler ve hafızlar.. Onların peşinde de büyük bir galabalık.. İlahiciler bir ağızdan okumaya başlamışlardır. Zil ve dömbelek ritme göre teganniye refakat eylemektedir. Kafile caminin önüne gelince hafızlardan biri ayakta Kur’an-ı Kerim’den bahis bir ayet okur” (Ozanoğlu, ts: 18-19).

Dört gün boyunca devam eden hafız töreninde hafızı törene getirirken, evine götürürken ve geceleri sabahlara kadar geniş ölçüde dini musiki ve edebiyat mahsulleri okunur, bu eserlerden en çok revaçta olanlar tercih edilirdi (Ozanoğlu, ts: 20-21). Taşköprü ilçesinde, Kastamonu merkezde olduğu gibi helali çalınmasa da (K12) genellikle helali çalındığı bilinmektedir. Köylerde helali çalanlar vardı, törenlerde camiye gidip gelirken onlar çalardı ama onlara bir ücret verilmezdi. (K7). Evden camiye her gün helali ile gidilir gelinirdi. “Hafızlık ne güzel irfanlıkmış” ilahisi söylenirdi. Bunun dışında da çok farklı ilahiler söylenirdi (K5; K6; K7). Akşamları da geç vakte kadar na’lar, mersiyeler ve türlü ilahiler okunurdu (Ozanoğlu, ts: 20). Mülakat yaptığımız hafızların hatırlayabildiği kadarıyla söylenen ilahilerden bir tanesinin sözleri şöyledir:

Hafızlık Ne Güzel İrfanlık İmiş

Hafızın başına koy hocam tacı,
Semada melekler ona duacı,
İnşallah bizlerde oluruz hafız.
Hafızlık ne güzel sultanlık imiş.
Hafızlık ne güzel irfanlık imiş.

Hafızın kolunda nurdan bilezik,
Takmış parmağına mücevher yüzük,
Kıymetin bilmeyen hafıza yazık.
Çün hafız olmuşlar elhamdülillah,
Nur ile dolmuşlar eşşükrülillah.

Hafızın mevtine melekler iner,
Kabre vardığında nurdan kandiller,
Onlar sıratı görmeden geçerler,
Onlar şarabı kevserden içerler.

Hafızın sedası arştan yücedir,
Bilse kıymetini ona nicedir,
Hazreti Osman da ona hocadır.
Hafızlık ne güzel sultanlık imiş,
Hafızlık ne güzel irfanlık imiş.

Ozanoğlu, okunan ilahiler ve diğer müzikal eserler hakkında teknik bilgiler de vermektedir. Buna göre;

“Okunanların hepsi de ritmiktir. Düyek ikanda metrenom dereceleri nisbeten orta ve çoğunlukla yürüktür. Bunlardan Yunusa ait olup derviş ve dervişlik kelimeleri yerine hafız ve hafızlık denilmek suretiyle bir nevi adaptasyona tabi tutulan metin önce okunur. (Bir acap onulmaz derdim var idi) (derdim var benim) ilahisi onu takip eder. Bu ilahilerden sonra halai- zil çalmaya daha müsaid ilahiler terennüp edilir. Camiye girerken ve eve dönerken durak ilahisi okunamaz. Şunu da arz edeyim ki bu risalede Kur’an, hıfız ve hafızlık gibi konuları işleyen güfte ve beste yoktur. Hangi ilahi ritmik, hangisi tempoya uygun, hangi ilahi çalmaya daha müsaid ise o ilahi okunur. Bir de hafız töreninde okunan ilahilerin başka yerlerde de okunduğuna işaret etmemiz lazımdır. Mesela hafız töreninde okunan ilahilerin hemen ekserisi tekkelerin faaliyeti (s.22) zamanında mukabelelerde, ayinlerde teganni edilirdi. Ben gördüklerimi yazıyorum. Rivayet değil beyanlarla.. Hafız töreni için yazılmış hiçbir ses veya saz eserine tesadüf edilememiştir. Törende iki dörtlük ilahiler halali ve dönbeğ refakatinde okunurken gece toplantılarında münacat, na’t ve duraklar tercih edilir ve Kastamonu’da yaygın olarak benim eserlerimin teganni edildiği görülür. Evvelce işaret ettiğimiz gibi hafız töreni için hususi güfte ve beste olmadığından birkaç örnekle yetinmek zorunda kalmış bulunuyoruz” (Ozanoğlu, ts: 21-22).

1.5. Yemek ve Konaklama Hizmetleri

Hafız törenleri, düğünler kadar hatta düğünlerden de fazla kalabalık olabildiği için hafızın ailesinin her türlü hazırlık yapmaya çok önceden başlaması gerekirdi. Bu hazırlık bir yıl öncesine kadar uzanabilir; aile, un, şeker, pirinç, yağ ve diğer mutfak malzemelerini depo ederdi. Et ihtiyacını karşılamak için koçundan, sığırından birkaç baş hazırlar veya bunların bedelini tedarik edip saklardı. Misafirlerinin yeme içme ihtiyaçlarından başka konaklamaları için de yatak, yorgan ve benzeri eşyayı hazırladığı gibi komşuları ile müşavere ederek davetlileri yatırma işine de çareler bulurdu (Ozanoğlu, ts: 14).

Hafız töreni dört gün sürdüğü için yemek ikramı da hayli ağır olurdu. Öncelikli olarak yemek ikramı hafız adayının ailesinin sorumluluğunda olduğu için aile, önceden hazırladığı hayvanı keserek dört gün boyunca misafirlerine ikram ederdi. Bu hayvan genellikle büyük baş olurdu (K10; K12). Ekonomik durumu iyi olmayanlar için hayvan kesmek gibi bir zorunluluk yoktu (K5; K7). Hafız törenleri genellikle yaz mevsimine denk getirilse de bahar (K2; K7) veya kış mevsiminde (K12) de yapıldığı olurdu. Mevsim yaz ise yemek dağıtımı kolaydır. Kış mevsiminde veya yağışlı günlerde yemek evde verilirdi. Yemek uzun müddet devam ederdi. Akşam yemeği de aynı şekildeydi. Hafız yemekleri düğün yemekleri gibi basit değildir. Çeşidi çok ve boldur. Misafirler doyuncaya kadar yiyip içerler. Kahveler, çaylar birbirini takip ederdi (Ozanoğlu, ts: 20).

İkram edilen yemekler mevsime ve ailenin ekonomik durumuna göre değişiklik gösterse de genellikle yörede bol bulunan malzemelerle yapılan yemekler olurdu. Patates yemeği, ayva ve üzüm kompostosu (K5) pirinç çorbası, pilav, bamya yemeği, keşkek yemeği (K12) kuru fasulye, yeşil fasulye, üzüm, incir (K7) ikram edilirdi. Bu yemekler yer sofrası denilen ağaç tablalarda ikram edilir (K7) aynı tasta on on beş kişi civarında yemek yerlerdi (K2). Tatlı olarak da kadınların kardığı helva verilirdi. (K12). Törenin yapıldığı merkezi cami ile hafız adayının ailesinin köyü birbirine uzak olsa da yemek yemek için bu mesafe kat edilirdi. Adil Bey Türbesi’nden Obruk Köyü’ne (K2), Elmalı Mahallesi’nden Dere mahallesine törene katılmak ve yemek yemek için yürüdüğü (K8) bilinmektedir. Böyle durumlarda ulaşım için komşuların kağrı arabaları da kullanılmaktaydı (K2). Bu geliş gidişlerde de helali çalınır, ilahiler söylenirdi (K8). Öğle ve akşam yemekleri hafızın evinde verilirdi. Gece yatmaya komşular üç, beş on kişiyi evine götürürdü. Kimi kendi evinde kahvaltı verir, kimini hane sahibi çağırırdı (K6; K7; K8). Kadın erkek bütün köy halkı kendilerini vazifeli sayarlar ve hiçbir hizmetten asla geri durmazlardı. Mutfak işleri için bir aşçıbaşı ve birkaç yardımcı tutulduğu olurdu. Köy kadınlarından aş hazırlamakta usta olanlar da yardım ederlerdi. Yemekler böylece zengin bir aşçı kadrosuyla hazırlanırken serviste çalışacak erkekler ve kadınlar ayrılmış olur ve herkes vazifesini bildiği için hiçbir aksama olmazdı (Ozanoğlu, ts: 15).

Konaklama da öncelikle hafız adayının ailesinin sorumluluğunda idi. Ancak çoğu zaman ailenin imkanları böylesi kalabalığı konaklatacak potansiyelden yoksun olduğu için komşular misafirleri paylaşırlardı (K6). Komşular hafız adayının ailesinin emrinde, biz ne yapalım diye talimat bekler; hafız adayının ailesi misafirleri komşulara paylaştırdı (K2). Zira civar köylerden gelenler yanında bazen törenin icrasından sorumlu hafız hocaların bile dört gün boyunca yatılı misafir olarak ağırlandığı görülmekteydi (K10).

Bu maksatla bütün köy halkı tören öncesinde evlerini silmiş, süpürmüş, çamaşırlarını yıkamış, yatak, yorgan, çarşafalarını tertemiz etmiş olarak ve umumi bir temizlik yaparak misafir kabulüne hazırlanırlardı. Köy halkı misafirlerin kahvaltılarını verebilmek için çeşitli nevale temin eder, hafız törenini kendi töreniymiş gibi kabul ederek tam bir hazırlık yapardı. Eğer köy küçük, hane adedi az, yatak ihtiyacını karşılama gücü yoksa civar köylerden kağnılarla veya zamanın çeşitli vasıtaları ile yatak takımları getirilir; misafirlerin tahmini sayılarına göre her şey ihtiyatlı şekilde ve fazlasıyla hazır bulundurulurdu (Ozanoğlu, ts: 15-17). Yine de yatak malzemelerinin veya mekanların yetmediği durumlarda yatak dolaplarının veya çatı aralarının da kullanıldığı olurdu. Yer kalmadığı için yüklük denilen yatak yorganların depo edildiği dolaplarda yatan hafız adaylarına (K2) hatta bulduğu bir urganı yastık yapıp yatanlara bile rastlanmaktaydı.

1950’li yıllarda köylerde bu şekilde icra edilen hafız törenlerinin yemek ve konaklama işleri şehirlerde biraz farklılık göstermekteydi. Şehirde din alimlerine, hafızlara ve din hizmetinde bulunanlara, hısım akraba, dostlara kebab veya helva ikram olunurdu. Veya bu ziyafet bir lokantada yapılırdı. Din adamlarından belli başlı şahsiyetler akşam yemeklerine çağırılır, yemekten sonra dini metinler terennüm edilir, sohbetler yapılırdı (Ozanoğlu, ts: 7).

Sonraki yıllarda şehir merkezinde yapılan törenlerde de benzer uygulama devam etmiştir. Hz. Pir Kur’an Kursu’nun ilk hafızı Mehmet Ekşi’nin töreninde babası Yılanlı Cami’sinin karşısındaki lokantayla anlaşmış ve Cumadan sonra kim gelirse yesin içsin diye tembihte bulunmuş, bu durumu camide de ilan etmiştir. Hafızın hocası ve yakınları bu davete icabet etmişlerdir (K4). Şehir merkezinde toplu yapılan hafızlık törenlerinde ilk yıllarda Hz. Pir Kur’an Kursu’nda misafirlere yemek verilmiş ancak bu uygulama daha sonra kaldırılmıştır.

Sonuç

Kastamonu’nun kültürel bir zenginliği olan hafız törenleri, bireyin ve toplumun kültürel gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Müzik kültüründen yemek kültürüne varana kadar bu katkının geniş bir yelpazesi bulunmaktadır. Bu törenler, toplumun kaynaşıp bütünleşmesi yanında, yardımlaşma, bir hedef doğrultusunda kenetlenme, misafirperverlik gibi toplumu ayakta tutan temel davranış biçimlerinin üst düzeyde yaşanmasının en önemli aracı görevini üstlenmiştir. Düğün ve cenaze törenleri de aynı etkiyi yapsa da daha uzun süreli ve daha geniş kitlelere hitap edebilmesi yönüyle hafız törenlerinin toplum üzerinde diğerlerinden daha fazla etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan törenler esnasında vaaz ve nasihatlerin de yapılmış olması, toplumun dini bilgilerinin geliştirilmesi açısından önemlidir. Ayrıca bu törenlerdeki görkem ve özen, yeni hafızların yetişmesi için bir teşvik unsuru da olmaktadır. Bununla birlikte hafız adaylarına Kur’an’ın yalnızca metninin ezberletilmesi ve anlam ve içeriği ile ilgili herhangi bir bilginin verilmemesinin de bir eksiklik olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

Hafız sayısının artmasıyla ters orantılı olarak hafızlık töreninin yapıldığı gün sayısı azalmış, hatta o bir gün içinde birkaç saat süren törenler yapılmaya başlanmıştır. Bu durum, maddi külfetin hafız ailesi üzerinden kaldırılması açısından olumlu bir gelişme olarak görülse de törenlerin birey ve topluma sağladığı dini ve kültürel katkıları bir hayli azalttığı bir gerçektir.

Kaynakça

- K1: Abdullah Akmehmetoğlu. Kastamonu. 1979/44 Yaşında. Lise Mezunu/Esnaf.
- K2: Ahmet Karagöz. Kastamonu. 1943/80 Yaşında. İlkokul Mezunu/Emekli Şoför.
- K3: Muhittin Çelebioğlu. Kastamonu. 1984/39 Yaşında. Lise Mezunu/Din Görevlisi.
- K4: Mehmet Ekşi. Kastamonu. 1969/54 Yaşında. Yüksek Lisans/Öğretmen.
- K5: Sabahat Karagöz. Kastamonu. 1948/75 Yaşında. Okuryazar/Ev Hanımı.
- K6: Muhittin Taşçıoğlu. Kastamonu. 1942/81 Yaşında. Ortaokul Mezunu/Emekli Kur'an Kursu Öğreticisi.
- K7: Muzaffer Karagöz. Kastamonu. 1943/80 Yaşında. İlkokul Mezunu/Emekli Din Görevlisi.
- K8: Saime Bağcıoğlu. Kastamonu. 1948/75 Yaşında. Okuryazar/Ev Hanımı.
- K9: Mehmet Akmehmetoğlu. Kastamonu. 2005/18 Yaşında. Lise Okuyor/Öğrenci.
- K10: Yunus Balcıoğlu. Kastamonu. 1964/59 Yaşında. Fakülte Mezunu/Din Görevlisi.
- K11: Kahraman Şekercioğlu. Kastamonu. 1968/55 Yaşında. Önlisans Mezunu/Din Görevlisi.
- K12: Mehmet Ali Kurt. Taşköprü/Kastamonu. 1959/64 Yaşında. Lisans Mezunu/Din Görevlisi-Eğitimci.
- Karagöz, Nail. (2020). Hulviyyât Sultânın Tatlıları. Ankara: Altınordu Yayınları.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid. (1372/ 1952). Makalatü'l-Kevserî. Kâhire: Matbaatü'l-Envâr.
- Ozanoğlu, İhsan. (ts). Hafız Töreni. Kastamonu.
- Şahin, Hatice. (2011). Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 11(2), 199-220.

ŞAH İSMAİL DÖNEMİ SAFEVÎ MUHİTİNDE GÖRÜLEN ESKİ TÜRK GELENEKLERİ

The Old Turkish Traditions Observed Among The Safavids During The Period of Shah Ismail

Namiq MUSALI

Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Kastamonu/
TÜRKİYE, nsmusali@gmail.com

Özet

1501 yılında Azerbaycan'da iktidara yükselmiş ve on yıldan daha kısa bir süre zarfında Kafkas Dağları'ndan Basra Körfezi'ne, Fırat Irmağı'ndan Ceyhun Irmağı'na kadar geniş bir bölgeyi kendi kontrolü altına almayı başarmış olan Safevîlerin büyük ölçüde eski Türk devlet geleneklerini yaşattıkları görülmektedir. Devletin kurucusu olan Şah İsmail, aynı zamanda Hatâî mahlasıyla Türkçe şiirler yazan meşhur bir şair olup, klasik Azerbaycan Türk edebiyatının en önemli temsilcilerindendir. Bildirimiz çerçevesinde Şah İsmail dönemi Safevî muhitinde görülen eski Türk geleneklerini aşağıdaki alt başlıklar halinde ele almayı amaçladık:

1. Matem belirtisi olarak at kuyruğu kesme geleneği; 2. Yağmur yağdırmaktan ötürü Yada Taşı kullanma âyini; 3. Devlet işlerinde Hicri takvimin yanı sıra On iki hayvanlı Türk takviminin yürürlükte olması; 4. Vekayinamecilik ve edebiyatta kurt simgesine önem verilmesi; 5. Maktul düşmanın kafatasından kadeh yapma ritüeli; 6. Devlet bürokrasisi, askeriye ve diplomatik (resmî yazışmalar) alanlarında eski Türk geleneklerinin etkileri.

Bildirinin tam metninde ana kaynaklardan, döneme dair yerli ve yabancı araştırma eserlerinden yola çıkılarak gerekli örneklere yer verilecek, söz konusu gelenek ve ritüellerin tarihî süreç içinde Türkler arasında varlığını gösteren bilgilerle Safevî dönemindeki durumları karşılaştırmalı bir biçimde ele alınacaktır. Problemin araştırılması sonucunda elde edilecek bulgular, Türk kültür tarihinde Safevî döneminin rolünün ve konumunun daha bariz bir şekilde ortaya çıkarılmasına yardımcı olacaktır.

Anahtar kelimeler: Safevîler, Türkçe, On iki hayvanlı Türk takvimi, Yada Taşı, Gelenekler

Abstract

The Safavids, who came to power in Azerbaijan in 1501 and managed in less than ten years to take control of a vast region from the Caucasus Mountains to the Persian Gulf, from the Euphrates River to the Oxus River, largely preserved the old Turkish state traditions. Shah Ismail, the founder of the state, is also a famous poet who wrote Turkish poetry under the pseudonym Khatai, and one of the most important representatives of classical Azerbaijani Turkish literature. Within the framework of our article, we have sought to discuss the old Turkish traditions observed among the Safavids during the period of Shah Ismail, under the following subheadings:

1. The tradition of cutting off the tails of horses as a sign of mourning; 2. The ritual of using a rain stone (Yada) to call rain; 3. Use of the Turkish twelve-year animal cycle calendar in addition to the Hijri calendar in government affairs; 4. Giving meaning to the symbol of the wolf in chronicles and literature; 5. The ritual of making a bowl from the skull of a killed enemy; 6. The influences of old Turkish traditions in the field of state bureaucracy, military affairs and diplomacy.

The full text of the report will provide the necessary examples based on the main sources, as well as domestic and foreign studies on that period. Information showing the existence of these traditions and rituals among the Turks in the historical process and their position during the Safavid period will be discussed in a comparative manner. The results obtained from the study of the problem will help to more clearly reveal the role and place of the Safavid period in the history of Turkish culture.

Keywords: Safavids, Turkish, Turkish twelve-year animal cycle calendar, Rain stone, Traditions

Giriş

1501-1736 yılları arasında hüküm süren Safevî Devleti'nin hâkimiyet devri, Gaznelilerin iktidar döneminden başlayarak Kaçarların çöküşüne kadar İran üzerindeki Türk egemenliği döneminin en uzun süren aşamasıdır. Merhum hocamız Oktay Efendiyev'in 1950'li yıllardan itibaren bu alanda yürütmeye başladığı araştırmalar neticesinde Azerbaycan tarihçiliğinde Safevî Devleti'nin kuruluş ve gelişim süreci boyunca (I. Şah Abbas'ın reformlarına kadar) Azerbaycan merkezli bir Türk devleti olduğu kanaati ortaya çıkmıştır (Efendiyev, 2018). Faruk Sümer'in Safevîlerle ilgili çalışmalarının ardından Türkiye akademik çevrelerinde de bu devletin bir Türk devleti olarak değerlendirilmesi yaygınlık kazanmıştır (Sümer, 1999). Safevî Devleti'nin Türklük vasfı taşıdığını pek çok yabancı bilim insanları da itiraf etmişlerdir. Örneğin Amerikalı müsteşrik John Masson Smith, Safevî hâkimiyetini "İran üzerindeki bin yıllık Türk iktidarı döneminin en muhteşem ve en etkin yönetimi" diye nitelendirmiştir (Smith, 1978: 74). Peter B. Golden, Safevî Devleti'nin bariz bir Türk karakterine sahip olduğunun altını çizmiştir (Golden, 1992: 375).

Safevî sülalesinin Türklüğü, bu hanedanın saltanatı döneminde devlet yönetiminde ve silahlı kuvvetlerde Türklerin başlıca güç oldukları, saray ve ordunun konuşma dili olan Türkçenin aynı zamanda resmî yazışmalarda kullanıldığı, bahsi geçen devirde Azerbaycan Türk edebiyatının devlet büyükleri tarafında himaye edildiği ve geliştiği gibi hususlar daha önce çok sayıda araştırmalara konu olmuştur. Bildiride İslâmiyet öncesi Türk kültür tarihinde kendine yer edinmiş olan ve Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail'in döneminde (1501-1524) de varlığını sürdüren bazı âdet, gelenek ve unsurları belirlemeye ve tanıtmaya çalışacağız.

Bulgular

1. At kuyruğu kesme geleneği.

Türklerde at kuyruğu bağlama ve kesme geleneğinin ilk izlerine daha Altaylar'da yapılmış olan kazılar sonucunda ortaya çıkarılmış bulunan ve M.Ö. VI-V. yüzyıllara ait olduğu belirlenen arkeolojik bulgularda rastlanmaktadır. İslâmiyet öncesinde Hunlarda, Göktürklerde, Uygurlarda, Oğuzlarda vd. Türk topluluklarında görülen bu âdet, Türklerin Müslümanlaşmasından sonra da unutulmamıştır. Selçuklularda, Memlûklerde, Altın Orda Hanlığı ve bakiyelerinde, Osmanlılarda vd. Türk-İslâm devletlerinde bu geleneğin izlerini görmekteyiz (Yılmaz ve Toraman, 2020: 745-763).

Safevî döneminin anonim bir tarihçisinin verdiği bilgiye göre Şah İsmail vefat ederken Kızılbaşlar matem belirtisi olarak taçlarını başlarından alarak yere vurmuş ve atların kuyruklarını ve yelelerini kesmişlerdi (Anonim, 1350: 600). Matem belirtisi olarak sarıkların yere vurulması ve atların kuyruklarının kesilmesi eski Türk geleneklerindedir. Bu olguya Dede Korkut destanının son boyunda yer alan Bamsı Beyrek'in öldürülmesi olayında da rastlamaktayız: "Ak-boz atının kuyruğunu kestiler. Kırk-elli yiğit kara geyüp gök sarındılar. Kazan Bey'e geldiler, sarıkların yere urdılar. Beyrek deyü çok ağladılar" (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 168).

2. Yağmur yağdırmaktan ötürü Yada Taşı kullanma âyini.

Eskiden beri Türkler arasında var olan ve yağmur yağdırma özelliği taşıdığına inanılan Yada Taşı âyininin izlerine Safevîlerin ata yurdu olan Erdebil'de de rastlamaktayız. Erdebil'de Yada Taşı inancının ilk örneği Selçuklu zamanında, XII. yüzyılda karşımıza çıkar (Musalı, 2019: 794). Hamdullah Müstevfi Kazvî'nin 1340'ta tamamladığı *Nüzhetü'l-Kulûb* isimli coğrafi esere binaen Erdebil halkı bu taşın sadece yağmur yağdırdığına değil, aynı zamanda hareket ettiğine de inanıyordu (Kazvî, 1362: 285-286). Zira Türkler, Yada Taşı'nın canlı bir varlık olduğu inancını taşımaktaydılar (Ögel, 1995: 275). Şah İsmail'in altıncı kuşaktan atası olan Şeyh Safi'nin menkıbevi hayatını anlatan ve Safeviyye tarikatı müritlerinden İbn Bezzâz Erdebilî tarafından 1358 yılında kaleme alınmış

bulunan *Safvetü's-Safâ* adlı eserde de söz konusu “kutsal taşın” bazı olağanüstü özelliklerinden bahsedilmekte ve bir keresinde Nahçıvan’a giderek Safevî müritlerinden Hacı Nahçıvânî’nin damadını Erdebil’e, Şeyh Safî’nin huzuruna çağırdığı rivayet edilmektedir (Erdebîlî, 1373: 632). Yada Taşı inancı Safevî döneminde de Erdebil halkı arasında varlığını sürdürmekteydi. Horasanlı tarihçi Gıyaseddin Hândmîr’in Şah İsmail döneminin sonlarında yazdığı *Habîbü's-Siyer* adlı Farsça tarihî eserine eklediği coğrafya bölümünde Erdebil şehri anlatılırken orada bulunan yağmur taşına da temas edilmiştir:

“Erdebil’in dışında yaklaşık 200 mann (batman) ağırlığında bir taş bulunmaktadır. [Bu taş] o kadar sağlamdır ki demir ona tesir edemiyor. Ne zaman Erdebil ehli yağmura muhtaç olursa, o taşı bir öküzle yükleyerek şehre getiriyorlar ve taşın şehirde bulunduğu müddetçe yağmur yağar. Onu [şehir] dışına çıkardıklarında ise yağmur diner” (Hândmîr, 1380: 634).

3. Devlet işlerinde Hicri takvimin yanı sıra On iki hayvanlı Türk takviminin yürürlükte olması.

Şah İsmail döneminden başlayarak pek çok Safevî tarihçileri olayların tarihini Hicri takvimin yanı sıra On iki hayvanlı Türk takvimiyle ifade etmişlerdir (Musalı, 2015: 259-269). Ayrıca Şah İsmail’in fermanlarında ve bu döneme ait divan belgelerinde On iki hayvanlı Türk takviminin kullanıldığı görülmektedir (Herrmann, 1986: 287-312). Osman Turan’ın tespitlerine göre; “Herhalde, bu takvim teamülünün Timürlülere ve Safevîlere intikali, hiç olmazsa dîvân işlerinde ve edebiyatta, Uygur-Moğollar vasıtası ile olmuştur” (Turan, 2009: 66-67).

4. Vekayinamecilik ve edebiyatta kurt simgesine önem verilmesi.

Türk mitolojisinde kurt simgesinin özel bir yere sahip olduğunu ayrıntılı bir biçimde açıklamaya gerek duymuyoruz. Amacımız sadece İslâmiyet öncesine ait bazı kültürlerin Kızılbaş Türkler arasında geçerliliğini hâlâ koruduğuna dikkat çekmektir. Eski bir Türk destanına göre bir keresinde Göktürkler, Lin Krallığı’na karşı savaşta tamamen soykırımına uğrarlar ve yalnızca düşmanlar tarafından ayakları kesilmiş olan on yaşında erkek bir çocuk hayatta kalır. Dişi bir kurt, onu besleyerek kendisinden hamile kalır ve on tane erkek evlat doğurur. Mitolojiye göre Türklerin soyu bu erkek çocukla dişi kurt aracılığıyla devam eder (Ögel, 2010: 20-21). Dede Korkut Destanı’nda Salur Kazan’ın dilinden; “Kurt yüzü mübarektir” denmektedir (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 41). Kendisi de Kızılbaş Türklerden olan Safevî tarihçisi Hasan Bey Rumlu’nun *Ahsenü't-Tevârih* isimli eserine bakılırsa, söz konusu inancın izleri Göktürklerden Safevîlere kadar gelerek XVI. yüzyılda bile varlığını sürdürmekteydi. Şöyle ki Hasan Bey Rumlu, Safevî ordusunu oluşturan Kızılbaş Türklerin “kurttan doğma” olduklarına işaret etmektedir:

“Kızılbaş ordusu güneşin zerrelere gibi sayısız ve bulut damlaları kadar çoktu. Hepsisi aslan gibi güçlü, fil gibi azametli, aslan ve böbür misali taş yürekli ve demir pençeli, kaplan ve kurt gibi keskin pençeli idi. Nazım:

Hepsisi kurttan doğmuş, yırtıcı huyludurlar,

Vahşi aslanlardan topu kapmışlardır.

Hepsisi çabuk kızan ve geç soğuyandırlar,

Sanki hışımından yoğrulmuşlardır” (Rumlu, 1389: 1173-1174)

Kül Tigin ve Bilge Kağan abidelerinde Türk Hakanı’nın ordusu kurda, düşmanı ise koyuna benzetilmektedir: “Tengri küç birtük üçün kangım kağan süsi böri teg ermiş, yağsı kony teg ermiş / Tanrı kuvvet verdiği için babam kağanın askeri kurt gibi imiş, düşmanı koyun gibi imiş” (Ergin, 2009:

12-13,36-37). Aynı teşbihe Hatâî mahlasıyla Türkçe şiirler yazan Şah İsmail'in bir beytinde de rastlamaktayız:

“Muâvî çerisi bir gazi görse

Koyunu kurt kovar andan beterdir” (Ergün, 1956: 173).

Kendisini Hz. Ali hilafetinin ardılı olarak gören Şah İsmail, bu mısralarda kendi savaşçıları gazi diye tanımlarken, düşmanlarının askerini ise Muâviye ordusu diye tabir etmekte, tıpkı Orhun yazıtlarında olduğu gibi kendi taraftarlarını kurda, düşmanlarını ise koyuna benzetmektedir. Bu durumda eski Türk deyimlerinin Şii bir kalıpta güncellendiğine tanık olmaktadır.

5. Kafatasından kadeh yapma ritüeli.

“Tarihin babası” olarak görülen Antik Yunan tarihçisi Herodotos, daha M.Ö. V. yüzyılda bozkır kavimleri ve bilhassa İskitler arasında kafatasından kadeh yapma ritüelinin olduğuna işaret etmiştir:

“İşte bir de bütün başlara değil de yalnız en nefret ettikleri düşmanlarının başlarına yaptıkları: Kafatası kaşlar hizasından biçilir, içerisi temizlenir; dışını fakirler ham öküz derisiyle kaplarlar; zenginler de dışını öyle kaplamakla beraber, içini altınla kaplarlar ve kupa olarak kullanırlar. Hatta kendi yurttaşlarına da, eğer araları açılır ve onu kralın önünde yenerlerse, aynı şeyi yaparlar. Hatırı sayılır bir konuk ziyaretlerine gelirse, bu kafaları onlara da gösterirler ve açıklamakta da kusur etmezler ki, bu adamlar kendi uluslarından oldukları halde, kendilerine karşı savaş açmışlar ve yenilmişlerdir, bunu bir soyluluk belirtisi sayar ve övünürler” (Herodotos, 1973: IV, 65).

Bahaeddin Ögel'in tespit ettiği üzere; “Türklerde de düşmanın kafatasını kesme ve ondan şarap kâsesi yapma âdeti çok yaygındır” (Ögel, 2010: 558). Asya Hun imparatoru Kün-çin tarafından Yüe-çi hükümdarının altın kaplatılmış kafatasının içki kabı olarak kullanıldığı, Bulgar hakanı Krum'un Bizans imparatoru Nikephoros'un kafatasına benzeri muamelede bulunduğu (Kafesoğlu, 1987: 94), Avar hanının, babasının intikamı için Kao-tsche Tatarlarının lideri Mi-gno-to'yu öldürerek kafatasını vernikle kaplayıp içki kadehi olarak kullandığı, Peçenek hanı Küre'nin Kiev Knezi Svyatoslav'ı katlettikten sonra kafatasından kâse yaparak altınla kapladığı ve bundan içti içtiği (Akıncı, 2021: 13-14) bilinmektedir. 1510 yılında Merv civarında Özbek hükümdarı Şeybânî Han'ı yenen Şah İsmail de adı geçen düşmanın kafatasını altınla kaplayarak kadeh yaptırmıştı. Safevî tarihçisi Hasan Bey Rumlu'nun eserinde bu olay aşağıdaki şekilde kaleme alınmıştır:

“İskender gibi şanlı Hakan (Şah İsmail), onun (Şeybânî Han'ın) şer ile dolu kafasını bedeninden ayırarak derisini soymalarını ve içine saman doldurarak Rum padişahı Bâyezid'e göndermelerini, kafatasını ise altınla kaplayarak ondan bir kadeh yapmalarını ve içine şarap dökerek cennete benzeyen mecliste gezdirmelerini emretti. Şu matla, onun haline uygundur. Şiir:

Devran dönmesinden kafam kadehe dönüşmüştür,

Şu bozuk zaman benim başımı döndürmüştür” (Rumlu, 1389: 1053-1054).

Safevî döneminin bir diğer ünlü tarihçisi İskender Bey Münşî Türkmân ise Hasan Bey Rumlu'nun anlatımına ek olarak şu bilgileri aktarmaktadır:

“Meşhur Hoca Kemâleddin Mahmud Sağırçı, Şahıbey Han (Şeybânî Han)'ın veziriydi. Saadetli padişah (Şah İsmail) altınla kaplanmış olan kafatasını elinde tutarak eğlence meclisinde bade içerken, [Hoca Kemâleddin] Merv kalesinden gelmiş ve o saadet semasının güneşinin (Şah İsmail'in) karşısında esirler arasında durmuştu. Süleyman gibi şanlı Hakan (Şah İsmail) kendisine hitaben; ‘Hoca, şu kafatasını tanıyor musun? Senin padişahının kafasıdır’ dedi. [Hoca Kemâleddin] de; ‘Sübhaneallah! Bak, ne kadar saadet sahibiymiş ki şimdi bile saadetini

korumuştur. Zira yine senin gibi bir saadet sahibinin elindedir ve sen ondan dembedem mutluluk badesi içiyorsun' söyledi. Bu söz şahın gönlünün sevincine sebebiyet verdi ve Hoca'ya ilgi göstererek kendisini Horasan'ın veziri tayin etmek suretiyle lütufta bulundu ve yükseltti" (Türkman, 2009: 107-108).

Konuyu araştırmış bulunan Alman şarkiyatçı Hans Robert Roemer'e göre eski Türkler arasında galip şahsın öldürdüğü düşmanın kafatasından kadeh yaparak içmesi sonucunda maktulün bütün güç ve kuvvetinin zafer sahibine intikal edeceğine yönelik bir inanç mevcuttu (Roemer, 1985: 234).

Şah İsmail döneminde kafatasından kadeh yapma ritüelinin yanı sıra yine kadim Türk-Moğol geleneklerinden olan kemik yakma olayına da rastlıyoruz. 1500 yılında Şirvanşah Ferruh Yesâr'ın (Rumlu, 1389: 958), 1504 yılında ise Mazenderan hükümdarlarından Emîr Hüseyin Kiyâ Çelâvî'nin cesedinin yakıldığı (Anonim, 1350: 99), ayrıca Şirvan (1500), Irak (1508) ve Herat (1510) seferleri sırasında Safevîlerin siyasi veya ideolojik rakip olarak gördükleri kişilerin mezarlarının açılarak ateşe verildiği bilinmektedir (Rumlu, 1389: 960; Anonim, 1350: 477; Vâsîfî, 1349: 250).

Şah İsmail döneminde örnekleri görülen düşmanların cesetlerini yakma veya düşmanlara ait mezarları açarak kemikleri ateşe verme gibi olayların da eski Türk-Moğol inançlarıyla bağlantılı olduğu öne sürülmektedir. Fransız Türkolog Jean-Paul Roux tarafından yapılmış olan araştırmalara bakıldığında, kadim Türk-Moğol inançlarına binaen kemikler, "tekrar doğuşa olanak verdiğinden, ölünün yeryüzündeki devamlılığını ve kişiyi atalarına ve gelecek nesillere bağlaması dolayısıyla niteliği değişik görünen bir güçle donatılmıştır". Adı geçen bilim adamına göre; "Sadece Türk-Moğol "paganizm"inde değil, İslâm dinini kabul ettikten sonra da, örneğin Safevî'lerde düşmanların kemiklerini yakmak, yeryüzündeki tüm varlıklarını bertaraf etmek içindir ki, bu denli sıkça mezarlara tecavüz ve gömütten çıkarma olaylarına rastlanmaktadır" (Roux, 1994: 136-137).

6. Devlet bürokrasisi, askeriye ve diplomatik (resmî yazışmalar) alanlarında eski Türk geleneklerinin etkileri

Safevîlerin devlet yapılanmasında eski Türk geleneklerinin derin etkisi görülmektedir. Safevî vekayinamelerinde devletin kurucusu olan Şah İsmail, Şah unvanından daha çok Hakan unvanıyla anılmaktadır. Yine bu hükümdarın, kendi fermanlarında Şah unvanından ziyade Bahadır unvanını kullandığı iyi bilinmektedir. Safevîlerde devlet yönetimi, bürokrasi ve askeriye ile ilgili pek çok terimlerin Türkçe olduğu dikkat çekmektedir. Ancak makalemizin konusu Safevî döneminde Türkçenin etkileri değil de eski Türk geleneklerinin yansımaları olduğu için burada sadece İslâmiyet öncesi Türkçe idarî ve askerî terminolojinin Safevî zamanına intikali üzerinde duracağız. Bu amaçla Abdülkadir Donuk'un *Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler* isimli çalışmasıyla Hasan Zerinezade'nin Safevî dönemi Farsça kaynaklarında geçen Türkçe kelimelere dair tertip ettiği açıklamalı sözlüğü karşılaştırmalı olarak ele aldık. Bu karşılaştırma sonucunda, İslâmiyet öncesi Türk devletlerinde var olan aşağıdaki unvan ve terimlere Safevî döneminde de rastlanıldığını belirledik: bey (Zerinezade, 1962: 198; Donuk, 1988: 5), bitikçi (Zerinezade, 1962: 183; Donuk, 1988: 68), çavuş (Zerinezade, 1962: 272; Donuk, 1988: 92), çeri / çerik (Zerinezade, 1962: 281; Donuk, 1988: 97), el / il (Zerinezade, 1962: 169; Donuk, 1988: 73), hakan (Zerinezade, 1962: 289; Donuk, 1988: 22), han (Zerinezade, 1962: 290; Donuk, 1988: 26), hatun (Zerinezade, 1962: 287; Donuk, 1988: 29), ılgar (Zerinezade, 1962: 172; Donuk, 1988: 98), inak (Zerinezade, 1962: 175; Donuk, 1988: 16), karakçı (Zerinezade, 1962: 352; Donuk, 1988: 99), kengeş (Zerinezade, 1962: 380; Donuk, 1988: 77), koruk (Zerinezade, 1962: 356; Donuk, 1988: 101), ordu (Zerinezade, 1962: 124; Donuk, 1988: 83), otağ (Zerinezade, 1962: 133; Donuk, 1988: 83), sübaşı (Zerinezade, 1962: 321; Donuk, 1988: 93), tamga (Zerinezade, 1962: 225; Donuk, 1988: 84), tarhan (Zerinezade, 1962: 210; Donuk, 1988: 40), toy (Zerinezade, 1962: 246; Donuk, 1988: 85), töre (Zerinezade, 1962: 237; Donuk, 1988: 85), tuğ (Zerinezade, 1962: 240; Donuk, 1988: 88), tuğra (Zerinezade, 1962: 329; Donuk, 1988: 84), tümen (Zerinezade, 1962: 242; Donuk, 1988: 105), ulus (Zerinezade, 1962: 154; Donuk, 1988: 89), urug

(Zərinəzadə, 1962: 127,164; Donuk, 1988: 89), ulation (Zərinəzadə, 1962: 155; Donuk, 1988: 90), yargu (Zərinəzadə, 1962: 407; Donuk, 1988: 91), yarlıg (Zərinəzadə, 1962: 408; Donuk, 1988: 91) vs. Bu terimlerin yukarıda aktardığımız örneklerle sınırlı kalacağını düşünmüyoruz. Gelecekte yürütülecek detaylı araştırmalar bu listenin içeriğinin zenginleşmesine sebebiyet verecektir.

Safevî ordusu Mete Han tarafından kurulmuş olan onlu sisteme dayanmaktaydı. Askerî makamlar arasında onbaşı, yüzbaşı, minbaşı (binbaşı) terimlerine sık sık rastlanmaktadır (Zərinəzadə, 1962: 166,390,415; Sümer, 1999: 3-4; Erdoğan, 2019, 82).

Eski Türk diplomatik geleneğine göre hükümdarlar ferman verirken unvan kısmının (intitulatio) zikri sonrasında narratio veya expositio denilen emir kısmında *sözüm* anlamına gelen *sabım* ifadesini kullanmaktaydılar. Bunu Orhun yazıtlarında ve bilhassa Bilge Han Kitabesi'nde açık bir şekilde görmekteyiz. Altın Orda, Timurlu, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevîler gibi Müslüman Türk devletlerinde bu formülün *sözüm*, *sözümüz* şekline dönüştüğüne tanık olmaktadır (Tezcan, 2017: 1273-1274).

Göktürkler döneminde “Tengri tek Tengri yaratmış Türk Bilge Kağan sabım” (Ergin, 2009: 32) diye başlayan ferman formülünün Safevîler zamanına gelindiğinde “Ebü'l-muzaffer İsmail Bahadır sözümüz” şekline evrildiğini gözlemlemekteyiz (Musevi, 1977, 190-191; Fekete, 1977: 271-273,279-281,283-285,287-289,307-309,315-317,335-338,339-341; Herrmann, 1986: 287-312). Diplomatikteki sabım/sözüm/sözümüz formülünün Göktürk yazıtlarından sekiz asır sonra kaleme alınmış olan Safevî fermanlarında karşımıza çıkması, Safevîlerin eski Türk diplomatik geleneklerini ihtiva eden bazı unsurları yüzyıllar sonrasında bile muhafaza ettiklerinin göstergesidir.

Sonuç

Türk-İslâm tarihinde kendine özgü bir yer edinmiş olan Safevî hanedanı, iki yüz yılı aşkın saltanatı döneminde Türk devlet geleneğini sürdürmüş, Türkçeye ve Türk kültürüne sahip çıkmıştır. İslâmiyet öncesi Türk kültürüne ait bazı unsurların Safevîler zamanına intikal ettiği görülmektedir. Bildiride bu unsurları altı madde halinde ele aldık. Bunların arasında at kuyruğu kesme, Yada Taşı kullanma ve kurdun simgesel bir öneme sahip olması gibi unsurların daha Selçuklular zamanında Azerbaycan ve İran coğrafyasında Oğuzlar arasında görüldüğüne tanık olduk. On iki hayvanlı Türk takviminin, kafatasından kadeh yapma ritüelinin ve savım/sözüm/sözümüz formülünün ise Cengizogulları ile beraber söz konusu coğrafyada yaygınlık kazandığı kanaatindeyiz. Bu bağlamda Safevî dönemi kültürü üzerinde Timurlu etkisini de unutmamamız gerekmektedir. İslâmiyet öncesi Türk unvan ve terimlerinin Safevî dönemine aktarımı ise gerek Selçuklu ve gerekse de Cengizogulları ve Timurlular aracılığıyla mümkün olmuştur.

Kaynakça

- Akıncı, Meltem. (2021). Kafatasından Kadeh Yapma Ritüeli ve Türklerde Görülen Misalleri. Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 35, 7-19.
- Anonim. (1350). ‘Âlemârâ-yi Safevî (be küşîş-i Yedullah Şükrî). Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran.
- Donuk, Abdülkadir. (1988). Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Efendiyev, Oktay. (2018). Azerbaycan Safevî Devleti (XVI. Yüzyıl). (Ali Asker, Çev.). İstanbul: TEAS Press.
- Erdebîlî, İbn Bezzâz. (1373). Safvetü's-Safâ (mukaddime ve tashîh: Gulâm Rıza Tabâtabâi Mecd). Tebriz: İntişârât-ı Musahhih.
- Erdoğan, Eralp. (2019). Safevî Devleti'nin Askerî Teşkilatı. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

- Ergin, Muharrem. (2009). Orhun Abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergün, Sadeddin Nüzhet. (1956). Hatayi Divanı (Şah İsmail-i Safevi: Edebî Hayatı ve Nefesleri). İstanbul: Maarif Kütüphanesi.
- Fekete, Lajos. (1977). Einführung in die persische Paläographie: 101 persische dokumente. Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von György Hazai. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Golden, Peter B. (1992). An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hândmîr, Gıyâseddin. (1380). Târîh-i Habîbü's-Siyer (bâ mukaddime-i Celâleddin Hümâyî). IV. c. Tahran: İntişârât-ı Hayyâm.
- Herodotos. (1973). Herodot Tarihi. Türkçesi: Müntekim Ökmen. Yunanca aslıyla karşılaştıran ve sunan: Azra Erhat. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Herrmann, Gottfried. (1986). Zwei Erlasse Shah Isma'îls I. Archaeologische Mitteilungen aus Iran, 19, 287-312.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1987). Türk Bozkır Kültürü. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Kazvîni, Hamdullah Müstevfi. (1362). Nüzhetü'l-Kulûb (be sa'y ü ihtimâm ü tashîh-i Guy Le Strange). Tahran: Dünyâ-yı Kitâb.
- Kitabi-Dədə Qorqud. (2004). Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Tərtib edən: Samət Əlizadə; nəşrə hazırlayanı və redaktoru: Tofiq Hacıyev. Bakı: Öndər nəşriyyatı.
- Musalı, Namiq. (2015). Safevî Dönemi Tarih Yazımında On İki Hayvanlı Türk Takvimi. TÜKAS-2014: I. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (Hüseyin Gönel, Ed.) içinde (ss. 259-269). Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları.
- Musalı, Namiq. (2019). Türk Kültürünün Bir Unsuru Olarak Selçuklulardan Safevilere Kadar Erdebil'de Yağmur Taşı. Yörük Ali Efe Uluslararası Halk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (Mustafa Oner Uzun ve Caner Işık, Ed.) içinde (s.785-798). Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları.
- Musəvi, Tağı. (1977). Orta əsr Azərbaycan tarixinə dair farsdilli sənədlər (XVI-XVIII əsrlər). Bakı: Elm nəşriyyatı.
- Ögel, Bahaeddin. (2010). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I. c. Ankara: TTK.
- Ögel, Bahaeddin. (1995). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). II. c. Ankara: TTK.
- Roemer, Hans Robert. (1985). Die Türkmenischen Qizilbaş: Gründer und Opfer der Safawidischen Theokratie. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 135, 227-240.
- Roux, Jean-Paul. (1994). Türklerin ve Moğolların Eski Dini (Aykut Kazancıgil, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Rumlu, Hasan. (1389). Ahsenü't-Tevârih (tashîh ve tahşiyeye: Abdülhüseyin Nevâî). II. c. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr.
- Smith, John Masson. (1978). Turanian Nomadism and Iranian Politics. Iranian Studies, 11, 57-81.
- Sümer, Faruk. (1999). Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü. Ankara: TTK.
- Tezcan, Mehmet. (2017). Orhun Yazıtları Diplomatik Bakımdan Hangi Gruba Girer? TEKE Uluslararası Türkçe Edebiyat ve Kültür Eğitim Dergisi, 6 (3), 1267-1284.

- Turan, Osman. (2009). Oniki Hayvanlı Türk Takvimi. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Türkman, İsgəndər bəy Münşi. (2009). Tarix-i aləmara-yi Abbasi. I cild. Farscadan tərcümənin, ön sözün, şərhlərin və göstəricilərin müəllifləri: Oqtay Əfəndiyev və Namiq Musalı. Bakı: Təhsil nəşriyyatı.
- Vâsıfı, Zeyneddin Mahmud. (1349). Bedâyi'ü'l-Vekâyi' (tashih: Aleksandr Boldırev). II. c. Təhran: Bünyâd-ı Ferheng-i İrən.
- Yılmaz, Ahmet ve Toraman, Ali. (2020). Türk Kültüründe At Kuyruğu Bağlama ve Kesme Geleneği Üzerine Bazı Tetkikler. History Studies, 12 (3), 745-763.
- Zərinəzadə, Həsən. (1962). Fars dilində Azərbaycan sözləri (Səfəvilər dövrü). Bakı: Elmlər Akademiyası nəşriyyatı.

XORAZM BAXSHICHILIK SAN'ATIINING QADIMIY ILDIZLARI

Nasiba Ergashevna SABIROVA

Mudiri Filologiya Fanlari Doktor (DSc), O`ZBEKISTON, sabnas1@yandex.ru

Annotatsiya

Ushbu maqolada baxshichilik san'atining so'nggi taraqqiyoti haqida so'z yuritiladi. Shuningdek, Xorazmda tarqalgan parixon-po'rxonlar ham shomonlarning bir ko'rinishi ekanligi, shomonlik esa baxshichilik san'atining shakllanishida dastlabki bosqichlardan hisoblanishi, soz va so'z ustasi bo'lgan baxshilarda dastlab, tabiblik, afsungarlik kasblari ham sintezlashgani, hatto Ergash Jumanbulbul o'g'li ham "qo'shkochlik" vazifasini bajargani haqida ma'lumotlar berilgan. Jumladan, maqolada A.N.Samoylovichning tadqiqotlarida Xorazm baxshilarining kitobiy dostonlar kuylaganliklarini, dutor, bulamon chalganliklarini hikoya qilganligini alohida ta'kidlanadi. Xorazmda ham shomon, o'zon, baxshi so'zlari ishlatilib kelingan va hozirda baxshi atamasi keng ommalashgan. Baxshichilik shaxsining ilohiylashtirilishi ularning yuksak xotirasi va soz, so'z sohibi ekanligi bilan aloqadordir. Ushbu kasb egalarining do'mbira jo'rligida doston kuylashlari X-XI asrlar bilan aloqador degan fikrlar mavjud. Bu hodisa ancha qadimiy bo'lishi ham mumkin. Qadimgi xorazm qal'alaridagi "Arfachi ayol xonasi"dagi rasmlar bunga asos bo'lishi mumkin. Xorazmda dastlabki baxshi va baxshilar piri hisoblangan tarixiy shaxs (1115-1191) Oshiq Oydin (Oshug'iddin Umar Suxravardiy) bo'lib, u hozirda ham baxshilarning homiysi hisoblanadi. Uning shaxsi ham ilohiylashtirilgan. Tarixiy manbalarga ko'ra Oshiq Oydin soz va so'z ustasi va ayni paytda davlat arbobi bo'lgan. Musiqa to'g'risida risola ham bitgan. Uning xorazmshohlar hukmronligi davrida yashaganini hisobga olsak, o'sha davrlarda baxshichilik san'atining rivojlangan davri bo'lganligini anglab olish mumkin bo'ladi. Oshiq Oydin pirdan keyin turkiy olamda dong taratgan o'zon, shomon, baxshi Qo'rqut otadir. XIX asr va XX asr boshlari Xorazm baxshichilik san'atining eng gullagan davri ekanligi aytib o'tilgan.

Kalit so'zlar: baxshi, baxshichilik, Xorazm baxshichilik san'ati, Oshiq Oydin Pir, baxshilar homiysi, kitobiy dostonlar.

Аннотация

В этой статье обсуждаются последние достижения в искусстве бахши-сказителя. Также говорят, что прихожане в Хорезме были формой шаманизма, а шаманизм был одним из самых ранних этапов в формировании искусства бахши-сказителя. В частности, в статье подчеркивается, что в исследованиях А. Н. Самойловича хорезмские бахши пели книжные былины, играли на дутаре, буламоне, отмечалось, что XIX - начало XX века были наиболее процветающим периодом хорезмского искусства бахши. В Хорезме употребляли слова шаман, озон, бахши, а сейчас широко используется термин бахши. Обожествление личности благодетеля происходит благодаря тому, что они обладают высокой памятью и владеют словом, словом. Бытует мнение, что исполнение этими профессионалами былин под аккомпанемент барабанов связано с X-XI веками. Это явление может быть намного старше. Основанием для этого могут быть росписи «Комнаты арфиста» древних хорезмских крепостей. Первой исторической фигурой (1115–1191) в Хорезме был Ошик Айдын (Ошугиддин Умар Сухраварди), который до сих пор является покровителем бахши. Его личность также обожествляется. Согласно историческим источникам, Ашик Айдын был мастером слова и фраз, а также государственным деятелем. Также закончена брошюра о музыке. Учитывая, что он жил во времена правления хорезмских царей, можно понять, что искусство гадания было развито в те времена. Ошик Ойдин - отец Узона, Шамана и Коркута, прославивших тюркский мир после Пира. Говорят, что XIX и начало XX века были периодом расцвета искусства Хорезма.

Epos xalq ijodiyotida eng murakkab janr hisoblanadi. Shu sababli uni faqat professional ijrochigina kuylay oladi. Binobarin, dostonlar o'z ijrochisi bilan tirikdir. Ularni xalqqa yetkazish baxshilar zimmasiga tushadi. Eposni kuylash, baxshilar ijrosi haqida yozma manbalar juda kam. Eposshunos To'ra Mirzayevning ta'kidlashicha, o'zbek dostonchiligining ildizlari juda qadimgaborib taqalsa-da, uningmuayyan sifat o'zgarishiga uchrashi XIX –XX asrga kelib, yangi o'zbek eposiga asos solindi. Uning ijodkorlari Yo'ldosh bulbul, Jumanbulbul, Ergash shoir, Fozil shoir, Po'ltan, Islom shoirlardir [1]. Xorazm baxshichilik san'ati ildizlari ham juda qadimiylilik kasb etadi. Ayrim tadqiqotlarda bu an'ananing miloddan avvalgi 6-5 asrlarda paydo bo'lganligi qayd qilinadi[2]. Bu davrlarda asosan "Avesto"ning "Yasht" kitobidagi Xudolar va qahramonlarga bag'ishlangan alqovlar, dostonlar kuylangan. X-XI asrlarga kelib Xorazm shohlar saroyida mashshoqlar, sozanda va go'yandalar juda ko'p bo'lgan[3]. "Xorazm poytaxti Ko'hna Urganch shahridagi ma'mur va obod zamonlarda Chingizxon harbiy qilmasdan burun bu shaharda sokin bo'lg'on odamlarning aksariyati musiqiyini o'zlarina bir hunar va kasb ittixos qilg'onlar. Muning orqasida o'z oilalarining o'ngishiqlarini ta'min etgandurlar. Hatto maskur asarlarning mubolag'a bilan ko'rsatganlariga qaraganda yolg'iz Ko'hna Urganch shahrida dutor sozina eshak (harrak) yo'nib sotib o'ngishiqlarini shul hunarlari birla o'tkaradurg'on kishilarning miqdori bir mingga yetishdi"[4]. Ushbu satrlar rivoyatga o'xshab ketsa-da, uning zamirida katta haqiqat yotadi. San'at rivojlangan joyda adabiyot, shu jumladan dostonchilik ham taraqqiy etadi. Albatta Xorazm san'ati Chingiz bosqinidan so'ng tushkunlikka yuz tutdi. Muhammad Rahimxon I davriga kelib, saroyda maqomchilar, mashshoqlarni to'plash an'anasi davom etdi. Saroyda Niyozjon xo'ja, Mahdumjon qozi, Muhammadjon Sandiqchi degan maqom ustalari yetishib chiqdi[5]. O'sha davrdan boshlab xon saroyida baxshi saqlash an'anasi yana davom etdi. 1819 yilda Xivaga rus zobiti N.N.Muravev tashrif buyuradi. Xon saroyidagi baxshilar ijrosi bilan tanishadi. U baxshilar shaxsi haqida konkret ma'lumot bermasa-da, ularning ijrosi haqida ba'zi bir mulohazalarni bildirgan. Jumladan u baxshilar haqida shunday yozadi: "Kuylovchilar ovozlari, tana harakatlari bilan o'zlaridan oldin o'tgan avlodlarning ephilliklarini, qo'rqmasliklarini g'ayrat hamda jasoratlarini ko'rsatishga harakat qiladilar... ularning qo'shiqlari ayrim hollarda tun bo'yi davom etadi, ular baland va xirillagan ovoz bilan kuylashadi[6]. N.N.Muravevning bergan ma'lumotiga qaraganda u tinglagan baxshilarning jirov ekanligi sezilib turadi. Chunki o'sha davrda xonlikni Qo'rg'iro't sulolasiga mansub o'zbeklar boshqargan va ular jirov-baxshilarni o'zbeklar toifasidan tanlab saroyga keltirishgan. Ular o'sha davrlarda jirov va baxshi san'atini birgalikda qo'shib davom ettirishgan, qo'bizda ham, dutorda ham doston qo'shiqlarini ijro etishgan. Muravyov jirov ijrosini tinglagan bo'lsa kerakki, baxshilarning "baland va xirillagan ovozda" kuylaganliklarini aytib o'tadi. N.N.Muravyov xon saroyida bo'lib, maqomchilar, turli xonandalarni ham tinglagan. Shu sababli o'z asarida xivaliklarning musiqani juda sevishlarini va qadrlashlarini, xonandalar qo'shiq matnlariga alohida e'tibor bilan qarab, ularni eng talantli shoirlar ijodidan tanlab olishlarini yozib qoldirgan[7]. Ayniqsa doston kuylagan baxshilar unda yaxshi taassurot qoldirgan. Shu sababli ijrochilarning musiqasi asboblari xususida ham ayrim ma'lumotlarni keltirgan: "Ularning musiqasi asbobi ikki torli balalaykadan iborat bo'lib, yarim oy shaklidagi qutiga o'xshab ketadi. Uni noxun yoki qalamcha bilan chalishadi. Ulardagi yana bir cholg'u asbobi to'rt torli, nihoyatda yoqimsiz tovush chiqaradigan asbob bo'lib, pastdan chiqqan o'qini yerga tirab, skripkaga o'xshab chalinadi". Rus missionerining tasviriga qaraganda birinchi cholg'u asbobi tanbur, ikkinchisi esa qo'bizdir. Demak, o'sha paytlarda xon saroyida qo'biz cholib doston kuylaydigan baxshilar bir emas, bir necha bo'lgan. Muhammad Rahimxon I davrida dostonchilikning faolligini Muravyovning yana bir yozuvidan bilish mumkin. U Xivaga kelishda mamlakatning g'arbidagi "Shohsanam qal'asi"ga duch keladi va mahalliy aholidan ushbu joy haqidagi afsonani yozib oladi. Uning yozib olgan tafsilotlari "Oshiq G'arib va Shohsanam" dostonining syujetiga mos keladi. Unda G'aribning yetti yil darbadar kezishi, onasining ko'r bo'lib qolishi, Shohsanamning to'yi ustiga kelishi, o'z sevgilisining visoliga yetishi kabi voqealar tasvirlangan bo'lib, hozirgi syujetdan bir muncha farq qiladi. Albatta davr o'tishi, ijtimoiy tuzum o'zgarishi bilan doston voqealari ham o'zgarishi mumkin. Eng asosiysi, doston bor joyda baxshi ham bo'ladi. Demak o'sha davrda mazkur doston talantli baxshilar tomonidan ijro qilib yurilgan. "Oshiq G'arib va Shohsanam" dostonining Xorazmda mashhur bo'lganligini Muravyovning ushbu esdaliklari yana bir bor isbotlaydi. Xorazm baxshilari haqida ayrim qaydlar H.Vamberi asarlarida ham ko'zga tashlanadi. Biroq, sharqshunos olim

birorta konkret baxshi haqida ma'lumot bermasdan, ular haqida yuzaki tarzda so'z yuritadi. Masalan. U shunday yozadi: "...mazkur xrestomatiyada asosan baxshilar tomonidan aytiluvchi, ularning o'zlari yaratgan, yoki tarjima qilgan shimoliy turk xalqlarining barchasiga tanish, ular sevgan, ularning tili, fikri va o'ylarini aks ettiruvchi materiallar bor... Ular o'zbek xalqi va ularning xonliklari bilan qo'shni yashovchi qirg'izlar orasida keng tarqalgan va hamma joyda dutor yoki qo'biz jo'rligida bir xil kuylanadi[8].H.Vamberi xrestomatiya kitobiga yozgan ushbu so'zboshisidagi fikrlari ilmiy jamoatchilik uchun nihoyatda qimmatli bo'lishi bilan birga olimning ayrim fikrlarini tuzatib o'tishga to'g'ri keladi. Chunonchi, ushbu so'zboshida olim baxshilar haqida so'z yuritib, "baxshilar tomonidan aytiluvchi, ularning o'zlari yaratgan yoki tarjima qilgan... materiallar" degan iborani ishlatdiki, bu fikr uning o'zbek baxshilari haqida to'la tasavvurga borib yetmaganini ko'rsatadi. Negaki, eng avvalo, baxshilar xalq ijodiyotiga mansub bo'lgan terma va dostonlarni ijro qilishadi. Ularning repertuaridagi asarlar asosan ustozdan shogirdga o'tadi. Ular dostonni qardosh xalqlar baxshilari repertuaridan olganda ham H.Vamberi aytganday "tarjima qilib" emas, balki ijodiy qayta ishlash orqali o'zlashtiradilar. Shuningdek, uning o'zbeklar orasida tarqalgan dostonlar qo'shni qirg'iz va boshqa xalqlar orasida bir xil kuylanadi degan fikriga qo'shilib bo'lmaydi. Chunki, dutor jo'rligida doston kuylash bilan qo'buz jo'rligidagi ijro bir-biridan keskin farqlanadi. Demak, H.Vamberi Xorazm doston ijrochilari haqida so'z yuritsa-da, mazkur an'ana haqida to'la ilmiy tavsif bera olmagan. Biroq, uning Qo'ng'iroqlik Mulla Is'hoq bilan qo'lyozma dostonlar to'plashi, "Baxshi kitoblari" haqida ma'lumot berishi, ko'plab dostonlarni G'arb kitobxonlariga tarjima orqali yetkazgani muhim ilmiy-amaliy ahamiyat kasb etadi. Herman Vamberi Xivaga kelgan davrda xonlik bo'hron girdobida qolgan, madaniy-ma'rifiy ishlar rivoji sustlashgan edi. Muhammad Rahimxon I davrida taraqqiyot sari yuzlangan san'at va adabiyot Muhammad Aminxon davriga kelib yanada rivojlanish bosqichiga ko'tarildi. Baxshichilik, qissaxonlik faollashdi. Maqom san'ati esa gullab-yashnadi. Usta Xudoybergan etikchi, undan Pahlavonniyoz Mirzoboshi Komillar Shashmaqom nig'malarini to'la o'zlashtirib olishadi. Bu maqom ustalarining obro'si shu qadar yoyiladiki, hatto Qo'qon xoni Muhammad Umarxon saroy sozandalariga maqom o'rgatish uchun Xivadan Xudoybergan etikchini o'z saroyiga chaqirtirib oladi. Keyingi hukmdor Madalixon esa, Xudoybergan ustozning maslahati bilan uning shogirdlari Solihbek va Mo'minbeklarni ham Qo'qonga oldiradi va bu san'atkorlar o'sha joyda muqim bo'lib qolishadi[9]. Binobarin, Muhammad Aminxondavridagi madaniy hayotning yuksalishi baxshichilik san'atiga ham ijobiy ta'sir o'tkazganligi tabiiydir. Ammo Muhammad Aminxonning fojeali o'limidan so'ng xonlikda yuksalayotgan madaniy-ma'rifiy hayot tushkunlikka yuz tuta boshladi. Keyingi Xiva xonligi taxtiga o'tirgan Abdullaxon va Qutlimurodxonlarning har ikkalasi 6 oydan taxtda o'tirib fojeali tarzda halok bo'lishdi. 1855 yilda taxtga o'tirgan Sayyid Muhammadxon davrida madaniy hayot yana izga tusha boshladi. Xonning o'zi ham musiqaga ishtiyoq qo'ygan bo'lib, dutor, g'ijjak kabi sozlarni ustalik bilan chalish qobiliyatiga ega edi. Shu sababli saroyga yana san'atkorlarni, xos baxshilarni yig'a boshladi. Biroq, adabiyot, san'at ilgariga avjda davom etishi qiyin edi. Bu davrda kitobxonlik negizida qissaxonlik muayyan darajada rivojlandi. Xuddi shu davrda vohaga Herman Vamberi tashrif buyurgan edi. Uni Sayyid Muhammadxon yaxshi kutib olib, xonlik hududida bemalol yurishga ruxsat berdi. H.Vamberi yuqorida qayd qilganimiz mulla Is'hoq bilan xonlik hududida yurib, dostonlar yig'a boshlaydilar. Ular Amudaryo orqali Qo'ng'irot shahriga yo'l olishadi. Qo'ng'irot yaqiniga kelganda ziyolilar bilan suhbatlashib, "Oshiq G'arib va Shohsanam" dostonining nasriy bayonini yozib olishadi. Mulla Is'hoqning quyidagi she'riy parchalari ularning baxshi va qissaxonlar bilan uchrashib katta materiallar to'plaganliklarini isbotlaydi. Nasib tortib bizlar bu ela keldik,

Elu xalqning izzat-hurmatin ko'rdik,

Qissa, doston yig'nab uyga jo'nadik,

Bizlarni siyladi Mo'ytan elinda.

Safarda yo'ldoshim bul Rashid hoji,

Aning Qo'ng'irotda bitdi muhtoji,

Paytonga yuk bo'ldi kitoblar ,vaji,

Qissa, doston sovg'a qilganlar xo'sh endi[10].

Ushbu to'rtliklardagi "qissa-doston" so'zlariga razm solinsa o'sha davrda kitobat qilingan qissa-dostonlarning nihoyatda ko'pligiga qanoat hosil qilish mumkin. H.Vamberining "Chig'atoy tili darsligi" asari tarkibiga kirgan folklor namunalari ayniqsa qimmatlidir. Uning "Xrestomatiya" qismiga birinchi marta "Yusuf Ahmad", "Oysanam –Shohsanam", "Hurliqo-Hamro", "Oshiq Oydin", "Xirmondali" kabi Xorazm dostonlari kiritilgan. Mazkur asarga kiritilgan "Baxshi kitobi" bizga o'sha davrdagi doston-ijrochilari haqida muayyan darajada ma'lumotlar bera oladi. Bu haqda Vamberining o'zi shunday yozadi: "U o'ziga xos she'rlar to'plami bo'lib, o'rgatuvchi shogird-baxshilarning yonida olib yuriladigan kichik kitobchadir. Bu to'plamdagi she'rlarning mazmuni auditoriyaga, el-ulus didiga, saviyasiga qarab o'zgarishga uchrab turadi. Lozim paytda baxshilar unga o'zgartishlar kiritib ko'ylashadi. Mening qo'limdagi nusxa eng ommaviy, hammaga tushunarli she'rlardan tashkil topgan. Ularni men o'zbeklar va turkmanlar orasida ko'p tingladim. Biroq, bu she'rlar uslub jihatdan sodda bo'lsa-da, ularni ko'pchilik kishi bilmaydi. Shu sababli ular ashula yoki deklamatsiya tarzida aytilishi nuqtai nazaridan G'arbiy Osiyo xalqlariga notanishdir. Ijro ohangiga qaraganda ularning eroniylar ijodidan olinganlik ehtimoli bor. Ammo, hozirda Eronda kuylanadigan qo'shiqlarga ularning aloqasi yo'q" [11]. H.Vamberining "Baxshi kitobi"ga bergan ushbu tavsifi har jihatdan e'tiborga loyiqdir. Chunki, Xorazm baxshilarida keyingi davrlarda ham doston va qo'shiq matnlaridan iborat maxsus qo'lyozmalar bo'lgan. Muhammad Rahimxon –Feruz davriga kelib, doston matnlarini o'zgartirmasdan ijro qilish haqida farmoyish berilgan. Hatto bir kuni Feruzxon Suyav baxshiga "Go'ro'g'li" dostonini kuylashni buyurgan va o'zi dostonning kitob qilingan shakliga qarab o'tirgan. Suyav baxshi birorta so'zda ham yanglishmay "imtihon"-dan muvaffaqiyatli o'tgan[12].

H.Vamberining "Baxshi kitobi"dagi "deklamatsiya" shaklidagi ijro haqida ma'lumot berib, bu usul Xorazmga Erondan o'tgan, degan farazi ham qiziqish tug'diradi. Bu yerda H.Vamberi ijrochilarning qiroat (rechitativ) ohangida o'qilgan she'rlarni nazarda tutgan. Venger olimi "deklamatsiya" tarzidagi ijroni qissaxonlar orqali tinglagan bo'lsa kerak. Chunki ilgari davrlarda she'riy asarlar to'la ravishda qiroat bilan qo'shiq ohangida ijro etilgan. Buning asosiy sabablaridan biri "Ibtidoiy davrning vokal musiqasi ritm va rechitativdan iborat bo'lgan. Kuy esa ancha keyinroq paydo bo'lgan[13]. Ma'lumki baxshichilik san'atida an'anaviylik barqaror saqlanib kelgan. Shu sababli qiroatxonlik XX asr boshlarigacha o'z kuchini yo'qotmagan. Qiroatxonlik xalfalar ijrosida haligacha davom etib kelmoqda. Xullas Vamberining nigohi tushgan "Baxshi kitobi" faqat Xorazm baxshi, xalfa va qissaxonlarigagina xos bo'lgan alohida bir an'anadir. H.Vamberi "Baxshi kitobi"dagi bir qancha she'rlarni "Xrestomatiya"siga kiritgan. Unda "Sanobar" dostonidan olingan 5 bandlik she'riy parcha bor. Bu to'rtliklar dostonning bizgacha yetib kelgan qo'lyozma variantidagi muqobiliga solishtirganda juz'iy o'zgarishlarga ko'zga tashlanadi. Chunki yozma nusxalar orqali yetib kelgan doston matnlari barqaror saqlanish xususiyatiga ega. Faqat ularni qayta ko'chirgan kotib yoki xattotlar matnga ayrim o'zgarishlar kiritganini kuzatish mumkin. "Baxshi kitobi"da "Oysanam-Shohsanam", "Oshiq Oydin", "Hurliqo –Hamro", "Temim sahoba", "Ko'ro'g'li", "Xirmondali", "Zarqum shoh", "Yusuf Ahmad" va boshqa qator dostonlardan parchalar berilgan.

"Baxshi kitobi"da aniq baxshilar shaxsi haqida biror ma'lumot uchramasa ham, dostonlarning turli-tuman nusxalari haqida so'z yuritilishi o'sha davr doston ijrochilarining repertuari xususida aniq tasavvur bera oladi. Herman Vamberi Xivadan jo'nab ketgandan keyin bir yil o'tgach, Sayyid Muhammadxon olamdan o'tib, Xiva xonligi taxtiga uning o'g'li Muhammad Rahimxon Feruz o'tirdi. Feruz davrida Xiva xonligida adabiyot va san'atning rivojlanishi yangi bosqichga ko'tarildi. Ma'lumki Xorazm dostonlarining musiqa qismi alohida-alohida mustaqil kuylardan iborat. Bola baxshining ma'lumot berishicha ular 72 kuyni tashkil etgan. Shulardan bir qismini Eshvoy baxshi yaratgan:

Eshvoy I, Eshvoy II, Turkman Eshvoyi, Urganjiy, Qurd Eshvoyi, Farg'ona Eshvoyi va boshqalar. Shovot tumanida "Eshvoy cho'li" degan yalanglik bor. Aytishlaricha, baxshi o'sha cho'lni kesib o'tishda qo'shiq kuylar ekan. Yosh baxshilar o'sha cho'lda tunab qolishsa, tushida ustoz baxshining ovozi eshitilarmish. Bu hodisa ularga Eshvoy baxshining fotiha berishi deb hisoblanar ekan. Eshvoy baxshining «Go'ro'g'li» turkumidagi 16 dostonni yoddan bilganligi haqida ma'lumotlar bor. Shuningdek u «Oshiq» turkumi dostonlaridan ham ko'pchiligini bilgan. Eshvoy baxshi ijodi va hayotini o'rganish, uni xalqimizga yetkazish folklorshunosligimiz oldida turgan ham muhim vazifalardan biridir.

Bizga ma'lumki, til va tafakkurning taraqqiyoti inson ma'naviyatining shakllanishi va tobora rivojlanishiga yo'l ochib bergan. Ibtidoiy dinlarning paydo bo'lishi ma'naviyat va ma'rifatning ilk nuqtalari bo'lib, ibodat qo'shiq kuylash va marosimlarni boshlab bergan. Ularni bilimli, iqtidorli kohinlar amalga oshirgan. Diniy tasavvur negizida turli mifologiya shakllanib, afsona va rivoyatlar paydo bo'la boshladi. Bizga ma'lum bo'lgan "Avesto" shakllanib uning gohlari mutaxassis kohinlar tomonidan ijro etilgan. Ular ezgu g'oyalarni ishontirish usuli bilan ommaga yetkazishgan. Kohinlar shomonlarning dastlabki ko'rinishlaridir. Kohin va shomonlar qadimdanoq ilohiy shaxslar sifatida tasavvur qilingan. Ularga ko'p hollarda aql-idrok, talant tushida ato etilgan. Xorazmda tarqalgan parixon-po'rxonlar ham shomonlarning bir ko'rinishidir. Shomonlik esa baxshichilik san'atining shakllanishida dastlabki bosqichlardan hisoblanadi. Soz va so'z ustasi bo'lgan baxshilarda dastlab, tabiblik, afsungarlik kasblari ham sintezlashgan. Hatto Ergash Jumanbulbul o'g'li ham "qo'shko'chlik" vazifasini bajargan. Alisher Navoiy yashagan davrda baxshi atamasi kotib, mirzo ma'nolarida ham qo'llangan. Bu atamaning Respublikaning turli hududlarida "shoir", "jirov", "oqin", "sannovchi", "oxun", "soqi", "sozchi" tarzida qo'llanilishi ham uning sinkretik ma'noga egaligi bilan izohlanadi. Baxshi atamasining kelib chiqishida turli fikrlar mavjud bo'lib, V.V.Bartold uni sanskritcha "bhikshu" so'zidan kelib chiqqanligini ta'kidlaydi. A.N.Samoylovich ham ushbu fikrni qo'llab-quvvatlaydi va bu so'z negizida "muallim" ma'nosi mavjudligini tasdiqlaydi. Xorazmda ham shomon, o'zon, baxshi so'zlari ishlatilib kelingan va hozirda baxshi atamasi keng ommalashgan. Baxshichilik shaxsining ilohiylashtirilishi ularning yuksak xotirasi va soz, so'z sohibi ekanligi bilan aloqadordir. Ushbu kasb egalarning do'mbira jo'rligida doston kuylashlari X-XI asrlar bilan aloqador degan fikrlar mavjud. Bizningcha, bu hodisa ancha qadimiy bo'lishi ham mumkin. Qadimgi xorazm qal'alaridagi "Arfachi ayol xonasi"dagi rasmlar bunga asos bo'lishi mumkin. Xorazmda dastlabki baxshi vabaxshilar piri hisoblangan tarixiy shaxs (1115-1191) Oshiq Oydin (Oshug'iddin Umar Suxravardiy) bo'lib, u hozirda ham baxshilarning homiysi hisoblanadi. Uning shaxsi ham ilohiylashtirilgan. Tarixiy manbalarga ko'ra Oshiq Oydin soz va so'z ustasi va ayni paytda davlat arbobi bo'lgan. Musiqa to'g'risida risola ham bitgan. Uning xorazmshohlar hukmronligi davrida yashaganini hisobga olsak, o'sha davrlarda baxshichilik san'atining rivojlangan davri bo'lganligini anglab olish mumkin bo'ladi. Oshiq Oydin pirdan keyin turkiy olamda dong taratgan o'zon, shomon, baxshi Qo'rqut otadir. O'rta Osiyoda bitilgan "Do'st Sultontarixi"da Qo'rqut ota baxshilar piri sifatida tilga olinadi. Abulg'oziy Bahodirxon uni donishmand vazir deb bersa, Rashididdin asarlarida baxshi, o'zon sifatida tasvirlanadi. "Kitobi dadam Qo'rqut"da u donishmand oqsoqol tarzida namoyon bo'ladi. Bu shaxs haqida turli afsona va rivoyatlar tarqalgan. Ularda Qo'rqut ota shomon, o'zon, davlat arbobi, vazir, donishmand sifatida ko'zga tashlanadi. Uning baxshi qiyofasidagi obrazi hamisha yorqin ko'rinadi. Ammo uning tarixiy prototipini izlashga asos topilmagan. "Qo'rqut ota kitobi" yaratilgan davrda Chingiz bosqini oqibatida Xorazmda baxshichilik san'ati tanazzul bosqichini boshdan kechirayotgan edi. Ayrim ma'lumotlarga qaraganda mazkur kitob ham O'rta Osiyoda yaratilib keyin Kavkazga ko'chgan. Xorazmda baxshichilik san'ati XIX asrga kelib yana rivojlanish bosqichiga qadam qo'ydi. Xon saroyda maqomchilar, mashshoq va baxshilar saqlash an'alarini davom ettirdi. 1919 yilda Xivaga kelgan N.Muravev xon saroyida baxshilarni tinglagani haqida yozib qoldirgan. Uning yozishiga qaraganda xon qarorgohida jirovlar bo'lganligi seziladi. Chunki rus zobitining yozishicha, baxshi qo'biz chalgan. U o'z yozishmalarida "Oshiq G'arib va Shohsanam" dostoni haqida ayniqsa muhim ma'lumotlarni qayd qilib o'tgan. Muhammad Aminxon davrida san'at yanada rivojlanish bosqichiga qadam qo'ydi. 1855 yilda taxtga o'tirgan Sayyid Muhammadxon davrida

san'atga qiziqish yanada kuchaydi, xonning o'zi ham mohir g'ijjakchi bo'lgan. O'sha davrda Xivaga kelgan Herman Vamberining "Chig'atoy tili darsligi" kitobida ushbu davr dostonchiligi xususida qimmatli ma'lumotlar berilgan. Qo'ng'irotlik Mulla Is'hoq unga "Bir payton" qissa doston to'plab berganini yozib qoldirgan. Mullaning o'zi ham shoir-baxshi-qissaxon bo'lgan. Muhammad Rahimxon –Feruz davrida baxshichilik san'ati gullab-yashnadi. Uning saroyida xos baxshilar faoliyat ko'rsatdi. Shulardan biri Rizo baxshi (bejilov) hisoblanadi. Uning hukmronlik yillarida Suyav baxshi, Ernafas baxshi, Avaz bola, Nurulla tandir, Jumanazar baxshilar faoliyat ko'rsatgan. Mashhur Qurbonnazar Abdullayev-Bola baxshi ham o'sha davrning mahsulidir. 1908 yilda Xivaga kelgan A.N.Samoylovichning tadqiqotlarida Xorazm baxshilarining kitobiy dostonlar kuylaganliklarini, dutor, bulamon chalganliklarini hikoya qiladi. Binobarin, XIX asr va XX asr boshlari Xorazm baxshichilik san'atining eng gullagan davridir.

Foydalanilgan adabiyotlar ro'yxati

1. Мирзаев Т. Эпос и сказитель. –С.41-43.
2. Matyoqubov B. Xorazm doston ijrochiligining zarxat sahifalari. –Urganch, "Xorazm", 1999. –B.8. (52)
3. Ro'zimboyev S. Xalq ijodining noyob durdonalari. // "Oshiqnoma", 6-kitob, -Urganch, "Xorazm", 2013. –B.4. (3-12)
4. Mulla Bekjon Rahmon o'g'li, Muhammad Yusuf Devonzoda. Xorazm musiqa tarixchisi. –T.: "Yozuvchi", 1998. –B.7. (48)
5. Mulla Bekjon Rahmon o'g'li, Muhammad Yusuf Devonzoda. Ko'rsatilgan asar, 7-8 betlar.
6. Муравьев Н. Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819-1820. –М.: 1822, 122-бет.
7. Муравьев Н. Кўрсатилган асар. –Б.131.
8. Vamberi H. Chig'atoy tili darsligi. –Leypsig: 1867. –B.43.
9. Xorazm musiqiy tarixchasi, 43-bet.
10. Ro'zimboyev S. Mulla Is'hoq. –Urganch, "Universitet", 2005. –B.58. (24)
11. Chig'atoy tili darsligi. –B.33-34.
12. Ayimbetov Q. Xaliq danalig'i. –Nekis, "Qaraqalpaqstan", 1988. –B.132. (491)
13. Kosven M.O. Ibtidoiy madaniyat taraxidan ocherklar. –B.180.
14. Sabirova N.E. The history of the art Bakhshi//Psychology and education. USA. P.7-8.

NİĞDE MASALLARINDA DEĞERLER EĞİTİMİ

Values Education in Nigde Tales

Nedim BAKIRCI

Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen Edebiyatı Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, nedimbakirci@gmail.com

Özet

Değer, sözlük anlamı olarak: “Bir şeyin para ile ölçülebilen karşılığı, paha, bedel.”, “Şeref, haysiyet gibi bir kimsenin sahip olduğu üstün vasıflar; kıymet, ehliyet, kabiliyet.”, “Kıymet hükmü; önem, kıymet ifade eden hüküm.”, “Kıymet ifade eden, kıymetli, önemli nesne.” “Layık, muadil, mukabil.” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Değer, kişide olması gereken duyarlılıklardır. Bu duyarlılıklar, kişinin karakterinden beslenerek ilk olarak ailede şekillenir. Söz konusu bu şekillenme süreci, değerler eğitiminin temelini oluşturur. Değer ve eğitim kavramları yan yana geldiğinde ahlaki duyarlılıklar ve özelliklerde kendini hemen hissettirir. Değerler eğitimi, kişinin hayatı boyunca kesintisiz bir biçimde yani doğumla başlayıp ölüme kadar devam eden bir süreçtir. Şüphe yoktur ki bu eğitimin ilk adımları aile ile başlar, çevre ile genişler okul hayatı ile de bir düzen içinde verilmeye çalışılır. Millî Eğitim Bakanlığı, genel kabul görmüş değer yargılarını yirmi yedi başlık altında toplamıştır. Bunlar: “sevgi, sorumluluk, saygı, hoşgörü ve duyarlılık, özgüven, empati, adil olma, cesaret ve liderlik, nazik olma, dostluk, yardımlaşma ve dayanışma, temizlik, aile birliğine önem verme, bağımsız ve özgür düşünme, iyimserlik, estetik duyguların geliştirilmesi, misafirperverlik, vatanseverlik, iyilik yapmak, çalışkanlık, paylaşımcı olmak, şefkat-merhamet, selamlaşma, alçakgönüllülük, kültürel mirasa sahip çıkma, fedakârlık, doğruluk ve dürüstlük” tür.

Buradan hareketle değerler eğitimiyle yetişen kişi, toplumun kabul ettiği örnek kişiler arasında yer alır. Neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusunda bilinçlenir. Çocukları yetiştirme modelimiz, çocuğa değerler eğitimi kazandırma şeklinde olmalıdır. İyi ve kötü ayrımı yapabilmek çocukların sonradan kazandığı bir özelliktir. Bu özelliklerin kazandırılmasında masalların önemi büyüktür. Masallar, çocukların ilgisini çektiği gibi onların dünyasına da kolaylıkla nüfuz edebilir. Çocuğa kazandırılacak değerler, masallar aracılığıyla verildiğinde daha etkili ve kalıcı olacaktır. Çünkü masallar, çocukların ruh hâlini yansıtan en iyi türlerden biridir. Bu anlamda çocuklara masal okumak veya anlatmak onların kişiliğine, ilgilerine derinlik kazandırır. Bu derinlik ve ilgi sayesinde aynı zamanda toplumun kabul ettiği değerleri ve erdemleri de kazanmış olur.

Bu çalışmada “Niğde Masalları” adlı kitapta yer alan elli masal metni değerler eğitimi açısından incelenip masallar aracılığıyla çocuklara hangi değerlerin kazandırılabileceği ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Değer, değerler eğitimi, masal, Niğde Masalları, masallarda değerler eğitimi.

Abstract

The meaning of value is as follows in the dictionary: “pecuniary, worth, cost.” Excellent skills such as honor, dignity that a person has appreciate; regard, regarding judgement.”, statement of value, value, important object.” “Worthy, equivalent, counterpart.” Value is the sensibility that a person should have. Being effected from the character of a person sensibility is shaped in a family environment. That shaping process is the fundamental of values education. While thinking of value along with education, we remind ethical sensibility as well. Beginning with the birth, values education is a process that uninterruptedly lasts till death. No doubt that first steps of education sets in family environment, spreads in a person’s environment and it is aimed to be ordered in school life. The Ministry of Education gathers commonly held values under twenty-seven titles. These are as follows: “love, responsibility respect, tolerance and sensibility, self-esteem, empathy, being fair, courage

and leadership, being kind, friendship, cooperation and solidarity, cleanliness, pay attention to unity of family, think independently, optimism, development of aesthetic, patriotism, do a kindness, hardworking, sharing, compassion, greeting, modesty, conserve cultural heritage, altruism, trueness and honesty. From this point of view, someone grows up along with values education should be an exemplary character in a society. Person would have the sense of right and wrong. Our methods of child-care education should include values of education. Distinguishing the sense of right and wrong is an acquired character for children. Fairy tales has crucial importance for children to have these features. Fairy tales not only attract the children's attention but also penetrates into their life. Values acquired through fairy tales would be more effective and sustainable for children. Because fairy tales one of the best way children to express their mood. In this sense, telling fairy tales to children makes them gain depth. By the help of that depth and attention, children acquire the common values and virtues of a society at the same time.

In this study, fifty fairy tales take part in the book of "Tales of Nigde" will be examined in the means of values education and it will be discussed which values could be gained by children.

Keywords: Value, values education, tale, Tales of Nigde, values education in tales.

Giriş

Değer kavramı son dönemlerde öne çıkan bir kavram olup çeşitli sözlüklerde tanımları yapılmıştır. Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlüğünde bu kavram; "1. Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet. 2. Bir şeyin para ile ölçülebilen karşılığı, paha. 3. Yüksek ve yararlı nitelik." (TDK,1998: 538) şeklinde tanımlanırken; Misalli Büyük Türkçe Sözlükte ise "1. Bir şeyin taşıdığı maddi varlığa göre değdiği karşılık, hakkında biçilen kıymet, bedel, valör. 2. Bir şey veya kimsenin taşıdığı yüksek manevi vasıf, meziyet, kıymetli nitelik. 3. Yüksek meziyetlere veya vasıflara sahip kıymetli kimse veya şey. 4. Uğrunda belli bir bedel ödenecek veya belli bir zahmet göze alınacak nicelik veya nitelikte olan." (Ayverdi, 2008: 658) şeklinde verilmiştir.

Sözlüklerin dışında değer kavramı üzerine araştırma yapanlar çeşitli tanımını yaparak değer kavramının ne olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Ulusoy ve Dilmaç değer kavramı için, "... İnsanı insan yapan özelliklere sahip olan ve insanı diğer canlılardan ayıran temel özellikleri içinde barındıran ve insanların davranışlarına yön veren inançlar bütünü olarak tanımlayabiliriz." (2020: 16) şeklinde bir açıklama yapmışlardır. Aynı araştırmacılar "Değer bir sosyal yapının varlık, birlik, işleyiş ve devamının sebebi olarak kabul edilen, tasvip ve teşvik gören, korunmaya çalışılan inanışlara değer denir" (Ulusoy ve Dilmaç, 2020: 15). şeklinde değer kavramına farklı bir tanımlama da getirmişlerdir.

Yasemin Katı "Türk Halk Anlatmalarında Değerler Eğitimi"¹ adlı çalışmasında değer kavramının tanımını şu şekilde vermiştir: "Değerler; önemleri toplumdan topluma ve bireyden bireye değişiklik gösteren, toplumun beklentilerini bireye aşılıyarak onun ideal insan tipi olmasına yardımcı olan, insanların kişiliğinin oluşması ve şekillenmesinde, toplumda yer edinmelerinde etkili olan, toplum bireylerini donandırdıktan sonra onları bir arada tutarak toplumun sürekliliğini sağlayan, insanlara rehberlik edip yol gösteren maddi ve manevi kabul ve inançlar bütünüdür (2023: 4).

Ertuğrul Yaman ise değerın bireylerin herhangi bir kişi, varlık, olay, durum vb. karşısında ortaya koyduğu duyarlılıklar olduğunu ifade ettikten sonra insani, ahlaki, kültürel, ruhsal, toplumsal ve evrensel boyutlarda oluşabilen bu duyarlılıkların özümsemesi ve benimsemesi süreci, değerler eğitiminin esasını teşkil (2016: 17) ettiğini söyler.

¹ Bu çalışma, Prof. Dr. Nedim Bakırcı danışmanlığında Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

Değer, insanın ahlaki seçimlerine ilişkin zemin oluşturan temel yargılardır. Bireyin neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda bilinç kazanmasına yardımcı olur. Bu bakımdan insan davranışının kökeninde değerler olduğu, değerlerin kişiyi “iyi, doğru, güzel olan”a yönlendirdiği, bu yargılarla insan yaşantısının anlam kazandığı düşünülebilir. Bununla birlikte değer, insanı insan yapmaya ve insanı diğer canlılardan ayırmaya, bireyin kişi, varlık, olay, durum karşısında duyarlık ortaya koymasına, ontolojik açıdan anlam krizini çözmeye, insanın kimliğine ve eylemlerine anlam kazandıran bir çerçeve oluşturmaya, yeni yetişen nesillerin dünyasını ve geleceği kurmaya olanak tanır (Karagöz, 2017: 535). Ayrıca değer; içten bir güç olarak bireysel davranışları etkileyen, yaşamda ikilemde kalma durumunda karar vermeyi kolaylaştıran, toplum ya da bireyler tarafından benimsenen birleştirici olgular olan, bireysel algı ve gerçeğin yorumlanmasını etkileyen, davranışları kontrol etmeyi sağlayan, zaman içinde çeşitli etmenlere ve bireylere göre değişebilen, kişi ya da toplumların istek ve amaçlarını temsil eden, düşünce ve anlayışa güç veren, davranışları yönlendiren, insan kişiliğinin etik, sosyo-ekonomik, zihinsel, politik, fiziksel, estetik, dinsel gibi çeşitli boyutlarını içeren (Kasapoğlu, 2013: 98) bir kavram olarak ifade edilmiştir.

Doğuştan itibaren gerek ailemizden gerekse çevreden edindiğimiz birçok değer mevcuttur. Bu değerlerin sayısı, cinsi, niteliği büyük oranda yaşadığımız çevre ve sahip olduğumuz kültürle ilgilidir. Birçok özel ve genel sebep, kazandığımız değerlerin niteliğini etkilemektedir. Bu yönüyle değerler hem kişisel hem de yereldir; yani kişiden kişiye toplumdaki topluma değişiklik gösterebilir. Bir kişi veya toplum için değer kabul edilen bir özellik, bir başka kişi veya toplumca değer kabul edilmeyebilir. Değerler öznel ve değişkendir (Yaman, 2016: 24).

Değerler sayesinde toplum ve bireyleri, uyum içerisinde yaşar. Toplum içerisinde, bireyler arasında ortaya çıkan sorunlar da yine değerler sayesinde çözüme ulaştırılır. Toplumun, ahlak olarak çökmesi önlenmiş olur. Değerler, toplumda kontrol mekanizması görevi görürler. Gizli ve açık olarak bireyleri denetim altında tutarlar. Kişilik ve duygu bakımından düzgün bireylerin yetişmesini, insanların doğru tercihler yapmalarını sağlarlar. Bireyin bireyle ve bireyin toplumla olan ilişkilerini düzenlerler. Değerler sayesinde insanlar, olaylar karşısındaki tutumlarını belirler. Kişinin, bulunduğu toplumda mantıklı düşünebilmesi ve hareket edebilmesinin yolu, değerleri edinmesi ve hayatını onlar doğrultusunda sürdürmesine bağlıdır. Kişiler arası ilişkileri düzenledikleri için değerler, toplumun huzuru için gereklidirler (Katı, 2023: 4-5).

Kişiler, değerlerle donandıkça toplumda itibarları artar, çevrelerinde sözleri daha fazla dinlenir. İnsan, aynı zamanda tercihleri doğrultusunda değerli olarak kabul edilir. Bu nedenle değerler eğitiminin ertelenmesi, ötelenmesi doğru değildir.

Toplumun varlığının ve huzurunun sürdürülmesi, değerleri edindirmek ve bu doğrultuda hareket etmekle mümkün görünmektedir. Aynı zamanda yeni nesillerin de değerlerden haberdar edilmesi, onların da değerlerle donanmış şekilde yetişmeleri gerekmektedir. Değerler sayesinde bireylerin kişilikleri oluşur ve gelişir. Birey, kendisine ve topluma karşı sorumluluklarını öğrenmiş olur.

Sosyal değerlerin genel işlevleri Fichter'e göre aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

- a. Değerler kişilerin ve birlikteliklerin sosyal değerinin yargılanmasında hazır birer araç olarak kullanılır. Tabakalaşma sistemini olanaklaştırır. Bireyin çevresindekilerinin gözünde 'nerede durduğunu' bilmesine yardım eder.
- b. Değerler, kişilerin dikkatini istenilir, yararlı ve önemli olarak görülen maddi kültür nesnelere üzerinde odaklaştırır. Çok değerli bir nesne her zaman birey veya grup için 'en iyi' olmayabilir. Fakat o nesnenin sosyal olarak değerli görülmesinin, o nesne için çaba gösterilmesine yol açtığı da bir gerçektir.

c. Her toplumdaki ideal düşünme ve davranma yolları, değerler tarafından işaret edilir. Sosyal olarak kabul edilebilir davranışın adeta şemasını çizer. Böylece kişiler de hareket ve düşüncelerini ‘en iyi’ hangi yolda gösterebileceklerini kavrayabilirler.

d. Değerler, kişilerin sosyal rollerini seçmesinde ve gerçekleştirmesinde rehberlik eder. İlgi yaratır, cesaret verir. Böylelikle kişiler de çeşitli rollerin gerekliliklerinin ve beklentilerinin birtakım değerli hedefler doğrultusunda işlemekte olduğunu kavramış olurlar.

e. Değerler, sosyal kontrol ve baskının araçlarıdır. Kişileri törelere uymaya yöneltir, ‘doğru’ şeyleri yapmaya yöreklendirir. Değerler, ayrıca onaylanmayan davranışları engeller, yasaklanmış örüntülerin neler olduğuna işaret eder ve sosyal ihlallerden kaynaklanan utanma ve suçluluk duygularının kolaylıkla anlaşılabilmesini sağlar.

f. Değerler, dayanışma araçları olarak da işlevde bulunur. Sosyal bilimcilerin aksiyonlarından biri de grupların yüksek düzeyde bazı değerlerin paylaşılması amacıyla oluştuğudur. Kişiler, aynı değerleri güden kişilere doğru çekimlenirler. Ortak değerler, sosyal dayanışmayı yaratan ve sürekli kılan en önemli faktörlerden biridir (2016:176).

Dünyada, değerler ile ilgili yabancı ilim adamlarından Eduard Spranger, Shalom H. Schwartz, Milton Rokeach ile Türk ilim adamlarından Cahit Kavcar çeşitli sınıflandırmalar yapmışlardır.

Yapılan değer sınıflandırmaları içerisinde kapsamlı olan sınıflandırmalardan birisi, Milton Rokeach’ın (Rokiiç) değer sınıflandırmasıdır. Rokeach, değerleri amaç değerler ve araç değerler olmak üzere iki gruba ayırarak sınıflandırmıştır.

AMAÇ DEĞERLER

Aile güvenliği

Barış içinde bir dünya

Başarılı olma

Bilgelik

Dini olgunluk

Eşitlik

Gerçek dostluk

Güzellikler dünyası

Heyecan verici bir yaşam

İç huzur

Kendine saygı

Mutluluk

Gerçek dostluk

ARAÇ DEĞERLER

Bağımsız olma

Bağışlayıcı

Cesaretli

Dürüst

Entelektüel

Geniş görüşlü

Hırslı

İtaatkâr

Kendini kontrol eden

Kibar

Kendine hâkim

Mantıklı

Neşeli

Özgürlük	Sevecen
Rahat bir yaşam	Sorumluluk sahibi
Sosyal kabul	Temiz
Ulusal güvenlik	Yardımsever
Zevk	Yaratıcı olma (Rokeach 1973'ten Akt: Akbaş, 2004: 57).

Değerlerin sınıflandırılmasıyla ilgili ise Cahit Kavcar daha kapsamlı bir tasnif yapmıştır. Kavcar'ın sınıflandırması şu şekildedir:

I. Fertlerde Gerçekleşmesi İstenen Davranışlar

a) Yaşama Sevgisi

b) İyi Bir İnsan Olmanın Şartları:

1. Doğruluk ve Dürüstlük
2. Çalışkanlık
3. Dayanıklılık (Azim, Sabır, Cesaret)
4. Yardımseverlik (Sevgi ve Merhamet)
5. Fedakârlık
6. Namus ve Şeref
7. Aşırı İsteklerden Uzak Durma
8. Aşırı Kıskançlıktan Kaçınma

II. Sosyal Hayatla İlgili Telkinler

a) Hürriyet ve Adalet Sevgisi

b) İnsan Sevgisi

c) Aile Sevgisi

ç) Medeniyet Sevgisi

d) Bilgisizlikle Savaş

e) Taassup ve Batıl İnançlarla Mücadele

f) Yanlış Batılılaşma ile Savaş

g) Ahlak ve İdeal

ğ) Evlilik Hayatı

1. Görücü ile Evlenme
2. Evlilikte Yaş Farkı
3. Birden Fazla Kadınla Evlenme
4. Yabancı Kadınla Evlenme

III. Yurt Millet ve Din Duyguları

a) Yurt ve Millet Sevgisi

b) Din ve Tanrı Duygusu (Kavcar, 1988: 4-5)

Değerler ile ilgili son sınıflama Yasemin Katı'ya aittir. Katı değerler sınıflamasını yaparken hem Milton Rokeach'ın (Rokiiç)'tan hem de Cavit Kavcar'dan yararlanmıştır. Katı'nın tasnifi şöyledir:

I. Bireysel Değerler

1. Affetmek
2. Alçak Gönüllülük
3. Bencil Olmamak
4. Büyük Konuşmamak
5. Büyük Sözü Dinlemek
6. Cesaret
7. Cömertlik
8. Çalışkanlık
9. Dış Görünüşe Aldanmamak
10. Doğruluk ve Dürüstlük
11. Ekonomik Gücü Kötüye Kullanmamak
12. Elindeki ile Yetinmek (Kanaatkârlık)
13. Fedakârlık
14. Görevi Tamamlamak
15. Gösteriş Düşkün Olmamak
16. Haksızlık Karşısında Durmak
17. Hazırcevaplık
18. Her Söze İnanmamak
19. Hoşgörü
20. İyi Niyetli Olmak
21. Kıskanç Olmamak
22. Kibirli Olmamak
23. Kötü Alışkanlıklardan Uzak Durmak
24. Mantıklı Düşünmek
25. Namus ve Şeref Sahibi Olmak
26. Önyargısız Bakmak
27. Öz Denetim
28. Öz Güven
29. Pişmanlık
30. Sabır
31. Samimiyet
32. Sır Saklamak

33. Sorumluluk Sahibi Olmak
34. Sözünde Durmak
35. Tahammül Sahibi Olmak
36. Takdir Etmek
37. Tatlı Dilli Olmak
38. Tecrübe
39. Tedbirli Olmak
40. Temizlik
41. Tutumluluk
42. Vefa ve Sadakat
43. Zamanı Verimli Kullanmak
44. Zararlı Alışkanlıklardan Uzak Durmak

II. Toplumsal Değerler

1. Adalet
 2. Alay Etmemek
 3. Bilimsellik
 4. Çocuklara Önem Vermek
 5. Dayanışma
 6. Dedikodu Yapmamak
 7. Dostluk ve Arkadaşlık
 8. Duygudaşlık
 9. Emanet ve Hediye' ye Sahip Çıkmak
 10. Güven
 11. Hasta Ziyareti Yapmak
 12. Komşuluk
 13. Kurallara Uymak
 14. Merhamet
 15. Misafirperverlik
 16. Paylaşmak
 17. Saygı
 - a. Büyüklere Saygı
 - b. Ermişlere Saygı
 - c. Hayvanlara Saygı
 - d. Hızır'a Saygı
 - e. Nimete Saygı
 18. Selam Vermek
 19. Sevgi
 - a. Aile Sevgisi
 - b. Arkadaş Sevgisi
 - c. Aşk
 - d. Hayvan Sevgisi
 - e. İnsan Sevgisi
 - f. Tabiat Sevgisi
 - g. Yaşam Sevgisi
 20. Takdir Etmek
 21. Tarafsız Olmak
 22. Tarihi Mirasa Sahip Çıkmak
 23. Temizlik
 24. Yardımlaşmak
- ## **III. Yurt-Millet ve Din ile İlgili Değerler**
1. Yurt-Millet ile İlgili Değerler
 - a. Bağımsızlık

- b. Barış
- c. Demokrasi
- d. Milliyetçilik
- e. Vatanseverlik
2. Din ile İlgili Değerler
 - a. Allah İnancı ve Dua Bilinci
 - b. Cennet, Cehennem Bilinci
 - c. Din Büyükleri Bilinci
 - d. Kadere Rız Olmak
 - e. Kurban Kesmek
 - f. Kutsal Mekânlara Saygılı Olmak
 - g. Namaz Bilinci
 - h. Şehitlik
 - i. Şükretmek (Kati, 2023: 11-14).

Değer eğitimi, günümüzde artık üzerinde en fazla durulan konulardan birisidir. Türkiye’de değerler eğitimine yönelik çalışmalar UNESCO tarafından desteklenen ve “Yaşayan Değerler Eğitim Programı (YDEP)” adı altında 1995 yılında Birleşmiş Milletlerin 50. yıl dönümü kutlamaları için hazırlanan uluslararası bir projeye dayanmaktadır (Bıçak vd., 2016). 2010 yılında ise Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı² tarafından okullara gönderilen genelgede hem değerler eğitiminin öneminden bahsedilmiş hem de değerler eğitimi konusunun okullarda nasıl yürütüleceğine dair açıklamalarda bulunulmuştur. Değerler eğitiminin önemini kavrandığı son yıllarda, bu konuda yapılan çalışmaların da sayısı artmış, birçok makale, tez, bildiri gibi akademik çalışmalar hazırlanmıştır. Özellikle ‘YÖK Tez Merkezi’ veri tabanında, ‘Değerler Eğitimi’ başlığı altında 1000 yüksek lisans, 157 doktora olmak üzere 1157 akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan 18’i masalarda değerler eğitimi üzerinedir.

Niğde Masalarında Yer Alan Değerler

Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyicileri inandırabilen bir sözlü anlatım türü (Sakaoğlu, 1999:2) şeklinde tanımladığımız masallar değer eğitimi açısından son derece önemli bir türdür.

Her yüze gülmeni dost zannetmemek, kaba kuvvete başvurmamak, dış görünüme aldanmamak, anne-baba haklarını gözetmek, büyük sözü dinlemek, yetim ve öksüzleri koruyup kollamak, haksızlığa göz yummamak, istemez ve haset olmamak, yardıma ihtiyacı olanın yardımına koşmak, kimseyi küçümsememek, elindeki ile yetinmek vs. masalarda verilmeye çalışılan mesajlardandır. Duygudaşlık, saygı, yardımlaşma, adalet, doğruluk, iyilik, misafirperverlik gibi pek çok değer içerirler. Bu değerler, insan hayatında çok önemli yer tutan hasletlerdir. Bu türden değerlerin özellikle çocuklara kazandırılmasında masallar, büyük önem taşırlar. Hayvan masalları da değer aktarımı için vaz geçilemez masallar içerisinde.

Günümüzde teknolojik gelişmeler, kültürel değişmelerin önüne geçmiş, kültürel değişmeleri olumsuz yönde etkilemiştir. Bireyselleşmeyi getirmiş, birçok değer yok olup gitmesine sebep olmuştur. Günümüzde toplumlar bu önemli probleme çözüm yolu bulmak zorundadır. Aksi takdirde kültürel yozlaşma ve değer kaybı son sürat ilerleyecektir.

Dünya genelinde değerlerin yok olması neticesinde, değerler eğitimi açısından insanlığın zararına olan çalışmaların sayısı artış göstermekte, insana ve onun yaşam hakkına saygı tükendikçe de insanlar ve

² Millî Eğitim Bakanlığının yayımladığı yönergeye ve bu yönergenin muhtevasına https://pazarlar.meb.gov.tr/meb_ys_dosyalar/2021_07/06103714_09093609_degerleregitimi.pdf adlı adresinden ulaşılabilir.

insanlık yok olup gitmektedir. Masallar toplumların gelenek, görenek, maddi, manevi kültürel özellikler, örf, adetler gibi toplumu toplum yapan kodları bünyelerinde barındırırlar.

Masallar daha çok iyi niyet, mantık, adalet, sevgi, yardımlaşmak değerlerinin işlendiği, değerleri canlı tutmak kaybolup gitmelerine izin vermemek adına kullanılabilircek halk anlatı türlerindedir.

Niğde'den derlenmiş elli masal metni incelenmiş ve bu metinlerde pek çok değer tespit edilmiştir. Bu değerler Bireysel Değerler, Toplumsal Değerler ve Yurt-Millet ve Din ile İlgili Değerler başlıkları altında toplanmıştır.

1. Bireysel Değerler

1.1. Affetmek

Toplum halinde yaşayan insanlar, birbirleri ile sürekli iletişim halinde bulunmak zorundadır. Süregelen bu iletişim neticesinde, kimi zaman istenmeyen durumlar meydana gelebilmektedir. Yaptığı işin hata olduğunun farkına varan ve bu hatasını tamir etmeye çalışan kişi; anlayışla karşılanır, affedilir. En azından diğer bireyler ve toplum tarafından affedilmesi beklenir, istenir. Bu nedenle affetmek büyük bir erdem, toplum nazarında çok önemli bir değerdir.

Affetmek değeri, *“Hoş olmayan ya da suç olan bir davranışa anlayış göstererek karşılıklı bulunmamak; bağışlamak, özürünü saymak, cezasını iptal etmek.”* (Yurtbaşı, 2013:16) şeklinde tanımlanır.

Niğde masallarından altı masalda affetmek değeri tespit edilmiştir. Bu masallar Tozlu Bey ile Tilki, Anadolu Mehmet, Gangan Kuşu, Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olacağız, Reyhancı Kız ve Altın Bülbül masalıdır.

Tozlu Bey ile Tilki masalında bir tilki, bir değirmene dadanır ve unları yemeye başlar. Tilkiyi yakalayan değirmenci, tilkinin yalvarması üzerine onu serbest bırakır. Tilki ise ona, padişahın kızını alacağı sözünü verir. Birlikte yola çıkan arkadaşlar, zenginlik içerisinde bir sarayda oturan devin yanına gelirler ve deve, padişahın onun sarayını basacağını ve onu öldüreceğini söyleyerek onun bir mağaraya saklanmasını sağlarlar. Daha sonra çobanları çağıran tilki, devi öldürmeyi başarır ve devin sarayına ve mallarının üstüne otururlar. Sonra, gidip padişahın kızına dünür olur, kızı getirip saraya kondururlar. Bir gün, arkadaşını denemek isteyen tilki, ölmüş numarası yapar. Arkadaşı da tilkiyi kuyruğundan tutup dışarı atar. Bunun üzerine tilki değirmenciye çok sinirlenir ve değirmenciye tekrar değirmenine gönderir. Burada tilkiye yalvarıp yakaran Tozlu Bey, tilki tarafından affedilir ve yeniden köşke gelir (Bakırcı, 2006: 189-191). Masalda tilki, değirmencinin davranışına kızmasına rağmen yine de onu affettiği görülür.

Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olacağız masalında, bir padişahın kızı güller arasında uyurken ağzından bir yılan girer ve gün geçtikçe kızın karnı büyür. Bunun bir namus meselesi olduğunu düşünen padişah, kızını bir dağ başına terk ettirir. Burada onu bulan çiftçi, fakir bir aile, kıza evladı gibi bakar. Kız bir gün süt kaynatırken karnındaki yılan dayanamaz ve ağzından dışarı çıkarak sütün içerisine girer, burada ölür, durum anlaşılır. Aile, oğulları ile bu kıza evlendirir. Bir süre sonra durumlarını düzelten aile, tıpkı kızın babasının sarayına benzer bir saray yaptırır. Bu esnada içerisine evlat hasreti düşen baba, kızını görebilme umuduyla diyar diyar gezmeye başlar ve kızının bulunduğu saraya gelir. Burada misafir olarak ağırlanır, kızını tanıyamaz fakat kız onu tanımıştır. Bir süre sonra kız kendisini tanıtır, padişah zaten çok pişman olmuştur. Padişahlığı damadına bırakan baba ile kız, birbirlerini affederler, gençler muratlarına ererler (Bakırcı, 2006: 237-240).

Altın Bülbül masalında bir padişah, ülkesine cami yaptırır. Camide altın bülbülün eksik olduğunu söylerler. Padişah, oğullarını altın bülbülü getirmeleri için görevlendirir. Birbirlerinden ayrılarak altın bülbülü aramaya çıkan kardeşlerden küçük olanı, zorlu koşullara rağmen altın bülbülü getirmeyi başarır. Yolda, büyük kardeşlerini görür. Onlar, kıskandıkları için küçük kardeşlerini bir kuyuya atarlar. Altın bülbülü alarak babalarına götürürler. Küçük kardeş, kuyudan çıkmayı başarır. Yolda giderken bir ihtiyardan, yolu tarif etmesini ister ve ihtiyara çok iyi davranır. İhtiyar, küçük kardeşten önce saraya giderek olanları padişaha anlatır. Padişah, büyük çocuklarını önce cezalandırır, sonra affeder. Küçük oğlunu da evlendirmek için hazırlıklara başlar (Bakırcı, 2006: 262-264).

1.2. Büyük Konuşmamak

İnsanlar bazen, farkında olarak veya olmayarak günlük hayatın içerisinde büyük konuşabilmektedir. Hayat şartları, bazen öyle şekil alır ki insanı, kesinlikle yapmayacağını iddia ettiği şeyleri yapmak mecburiyetinde bırakır. Dolayısıyla insanların büyük konuşmaması gerektiği ve büyük konuşmanın sonuçlarının çok ağır olacağı bilinmelidir.

Büyük konuşmamak değeri Niğde masallarından üç masalda tespit edilmiştir.

Şehzade ile Çoban Kızı masalına göre şehzade, av için bir yere gider. Burada bir ihtiyar ile karşılaşır. İhtiyar, bekâr oğlanları bekâr kızlara yazmaktadır. Kendisine kimi yazdığını merak eden şehzade, hemen sorar ve çoban İbrahim'in kızını yazdığını öğrenir. Bir şehzade olarak bu duruma çok sinirlenir, ihtiyara durumu bildirir ve o sinirle dönüp gelir. Babasına, olanları anlatır. Babası ise gidip o kızı bulup öldürmesini ve yanına kan parası olarak bir çuval altın bırakmasını tembihler. Şehzade yola çıkar, gidip çoban İbrahim'in evini bulur, çoluk çocuğunu sorduğunda bir kızı olduğunu ama hasta olduğunu öğrenir. Kendisini doktor olarak tanıtarak kızın odasına girer, kızı yedi yerinden bıçaklar ve altını yanına koyarak orayı terk eder. Kızın vücudu iltihap kaplıdır, aldığı bıçak darbelerinden sonra bu iltihap tümenden akar ve kız, günden güne iyileşerek ayağa kalkar. Altınlara bir anlam veremeyen aile, bir iki yıl sahibinin dönüp gelmesini bekler fakat kimse gelmeyince geldiğinde vermek üzere altınları bozdurup kendilerine büyük bir çiftlik kurarlar. Delikanlı, üç beş yıl sonra neler olduğunu merak edip yola çıkar. Yolda, çiftlikte yaşayan kıza denk gelir, kızı çok beğenir ve babasından ister. Gençlerin evlendikleri gece delikanlı, başından geçeni anlatır. Kız ise kendisinin çoban İbrahim'in kızı olduğunu söyler. Buna inanmayan delikanlı, olayları kız detaylı anlatınca onun bıçakladığı kız olduğunu anlar ve kızıdan özür diler. Gençler yer, içer muratlarına erer (Bakırcı, 2006: 224-227). Masalda delikanlı büyük konuşur ve yapmaması gereken şeyler yapar. Neticede ise kaderine yenik düşer.

Mağrurlanma Padişahım Senden Büyük Allah Var masalına göre bir padişah, köyde hiç ışık yanmayacağına dair emir verir ve tebdili kıyafet yaparak vezirle beraber köyü dolaşmaya çıkar. Evin birinde ışık yanmaktadır. Ev sahibini çağırarak ışığın neden yandığını sorar. Evin hanımı, yeni doğum yapmıştır. Çocuğu görünce onları affeden padişah, tekrar yola düşer. Yolda veziri padişaha, o çocuğun padişahın kızıyla evleneceğini söyler. Buna çok sinirlenen padişah, çocuğu alarak suya atar. Suyun içerisinde bir kadın bularak onu büyütür. Aradan yıllar geçer. Yine gezmeye çıkan padişah ve veziri, bu çocukla karşılaşır. Çocuğu tanıyan vezir, padişaha söyler. Padişah, onun öldürülmesine dair bir mektup çocuğa vererek kendi sarayına gönderir. Mektubu gören padişahın kızı, mektubu değiştirerek onun, kendisiyle evlendirilmesini yazar. Padişah dönüp gelmeden genç, padişahın kızı evlendirilir. İşin işten geçtiğini gören padişah hiçbir şey yapamaz, kadere rıza gösterir. Böylece büyük konuşmaması gerektiğini de öğrenmiş olur (Bakırcı, 2006: 228-229).

1.3. Büyük Sözü Dinlemek

Büyük sözü dinlemek kişinin yanlış veya hata yapmasını engelleyen bir unsurdur. Çünkü büyüklerimiz yaşadığı tecrübeler neticesinde neyin daha doğru, neyin daha iyi olduğunu bilirler ve bu tecrübelerini çocuklarına, torunlarına aktararak onların da tecrübe sahibi olmalarını sağlarlar. Büyük

sözü dinlemeyen, onların tecrübelerine kulak tıkayanlar, hayatlarında çeşitli sorunlarla karşılaşır, hatalar yaparlar.

Niğde Masallarından Reyhancı Kız adlı masalda, padişahın oğlu gezinirken bahçede bir kız görür. Kıza, reyhanın dalının kaç olduğunu sorar. Kız da ona, gökte yıldızın kaç olduğunu sorar. İki gencin arasında, birkaç gün bu şekilde konuşma geçer. Delikanlı bir gün, kılık değiştirerek kızın kapısının önünde balık satar. Kız balığın ücretini sorunca bir öpücük karşılığı olduğunu söyler. Kız öpücüğü verip balığı alır, delikanlı o günden sonra balıkçının kendisi olduğunu açıklar. Bu duruma çok sinirlenen kız, durumu annesine söyler. Annesi, kıza akıl vererek kızın oğlanın odasına girmesini, kendisini Azrail olarak tanıttırmasını ve çocuğun tepesinde ya canını alacağını ya da ciğer doğrayacağını söyler. Delikanlı, ciğer doğranmasını tercih eder. Ertesi gün kızın karşısına çıkan delikanlı ile kız arasında her zamanki konuşmalar geçer ve iki genç birbirlerine yaptıklarını itiraf ederler. Evlenmeye karar verirler fakat delikanlı, kızın kanını içeceğine dair söz vermiştir. Düğün günü kız, durumu oğlanın annesine bildirerek onun yönlendirmesi ile bu duruma da çözüm bulur ve gelinliğini, pekmez tuluğuna giydirir. Sözlerine karşılık alamayan delikanlı, sinirlenerek tuluğu deler ve akan pekmezi kızın kanı zannederek üç avuç içer. Kız ortaya çıkar, yemininin yerini bulduğunu gülüp eğlendiklerini artık anlaşmaları gerektiğini söyler, gençler muratlarına ererler (Bakırcı, 2006: 256-257). Masalda kız büyüklerinin sözünü dinlemek suretiyle hem sıkıntıdan kurtulmuş hem de verdiği sözleri yerine getirmiştir. Böylece büyük sözü dinleyen gençler sorunlarını çözüp kazançlı çıkmışlardır.

1.4. Cesaret

Cesaret değeri, önemli değerlerden olup masal metinlerinde sıklıkla işlenir. Masalarda başlangıçta korkak gibi görünen kahramanlar metnin ilerleyen kısımlarında ne kadar cesur olduklarını gösterirler. Çünkü masalarda başarılı olmak ve sorunların üstesinden gelmek için cesur olmak zorundadırlar. Bu değere sahip olmayan kahramanlar, herhangi bir başarı elde edemezler.

Bu değer Niğde masallarının çoğunda yer alan bir değerdir. Örnek olması açısından iki masal ele alınmıştır.

Kuş Padişahının Kızı masalında padişahın kızları ölür. Kızların cesetlerini kuşlar yer. Yemelerine engel olmak için padişah, mezarları beklemesi için fakir bir delikanlı görevlendirir. Delikanlı, mezarları beklerken yemek için gelen kuşun bir yeleğini almayı başarır. Padişah diğer yeleği de ister. Bunun üzerine yola düşen delikanlı, bir çeşmenin başında üç kuş bulur. Kuşlar, kız şeklini alırlar. Üç kuşun da yeleklerini almayı başaran delikanlı, yeleklerini isteyen kuşları da kendisi ile gelmeleri şartıyla ikna eder. Dördü birlikte saraya giderler. Kuş olan kızlardan birisi, padişaha beddua ederek onun taş olmasını sağlar. Padişah sarayına yerleşen delikanlı, evlenerek muradına erer (Bakırcı, 2006: 295). Masala göre delikanlı cesaret göstererek mezarları beklemeye gider.

Deli Memed masalına göre, padişahın üç kızı vardır. Bu civarda bulunan devler, ülkeye suyun gelmesine engel olurlar ve istedikleri kıızı alana kadar suyu akıtırılar sonra keserler. Sıra padişahın kızlarına gelir. Deli Memed, devlere oyun oynayarak onları öldürmeyi başarır. Fakat devlerin akrabaları vardır ve suyun içerisinde yaşamaktadırlar. Padişahın kızıyla evlenen Deli Memed'in karısını, devlerin akrabaları kaçıtır. Memed, karısını kurtarmak için yola düşer, kuşlardan yardım ister. Kuşlardan aldığı iksirle devleri öldürmeyi başarır ve cesareti sayesinde karısını kurtarır (Bakırcı, 2006: 339-340)

1.5. Çalışkanlık

Çalışmadan hiçbir başarı elde edilemez. Çalışkan olan bireyler, hayat yolunda uzun ve sağlam adımlar yürütürken tembel olanlar, yerlerinde saymaya mahkumdurlar. Bu nedenle çalışkan olmak, başarılı olmanın en önemli anahtarıdır. Masalarda işlenen en önemli değerlerden biri çalışkanlık değeridir.

Hemen hemen her masalda çalışmadan, gayret göstermeden hiçbir başarının elde edilemeyeceği görülür. Dolayısıyla masallar hem dinleyene hem de okuyana çalışkanlığın ne kadar değerli bir özellik olduğunu öğretir.

Niğde Masallarından bir örnekle bu değer ele alınmıştır.

Oduncu ile Prenses masalında, bir adamın iki karısı ve iki eşiği vardır. Ormandan odun keserek satıp güç bela geçinen adamı bir gün, padişah görür. Adam, durumunun çok kötü olduğunu padişaha iletir. Padişah da adamın çok tembel olduğunu düşünür. Padişah, sarayda, kendi kendine söylenirken onu kızı duyar ve babasına, adamın karılarının tembel olduğunu, kadınlar tembel olmasa bir evin kolayca geçinebileceğini söyler. Mesela oduncu, kendisi ile evli olsa onun gül gibi geçineceğini belirtir. Kızın, padişah kızı olmasına rağmen kendisini oduncuya layık görmesi, padişahı çok sinirlendirir ve kızı ona vereceğine söz verir. Oduncuyu çağırır ve kızını ona verdiğini söyler. Oduncu, önce itiraz etse de kızı alır ve evine getirir. Kız eve geldiğinde iki eşin tembel tembel oturduğunu görür. Ertesi gün, hepsi beraber ormana giderler. Ormandan geçen koyunların yünleri, çalılara takılmıştır. Bu yünleri toplarlar, çeşitli şeyler yaparak satarlar. Biraz durumları düzelir. Oduncu Ahmet ise topladığı odunları bir mağarada biriktirir fakat birisi mağaradaki odunları yakar. Mağara normalde altındandır. Odunlar yanınca altınlar erir, böylece açığa çıkarlar. Altınları aldıklarında çok zengin olurlar ve prensesin babasını, evlerine davet ederler. Böylece padişah, kadın çalışkan olduğunda bir evin geçiminin kolayca sağlanacağına inanır (Bakırcı, 2006: 300-302).

1.6. Dış Görünüşe Aldanmamak

Dış görünüş bazen aldatıcıdır. Göz önünde olan bir şey bazen aslında çok farklı bir şekle ve içeriğe sahip olabilir. Bu nedenle dış görünüşe aldanmamak gerekir.

Niğde Masallarından Padişah Kızı ile Yedi Kardeş, Konuşan Bebek, Yılan Şahin ile Tilli Yusuf, Keçi Kız, İnsan Yiyen Kız ve Geyik Sütü adlı masalarda bu değere yer verilmiştir.

Padişah Kızı ile Yedi Kardeş masalına göre padişahın kızı, üzerinde bir bit bulur. Bu biti besler, bit kuş şeklini andırır. Onun ne olduğunu babasına soran kız, cevabını alamaz bunun üzerine onun ne olduğunu bilen kişiyle evleneceğini vadeder. Birçok kişi gelip bakarlar ancak tahmin edemezler. Günün birinde çarıklı, uzun boylu bir adam çıkar gelir ve bunun bit olduğunu söyler. Kız, kaderine razı bir şekilde yola düşer, bir değirmende konaklarlar. Birkaç gün sonra kapının önüne çıkan kız, babasına haber gönderir. Habere göre kızın evlendiği adam, bir karayılandır. Haberi alan padişah, yedi erkek kardeşi kızını kurtarmaları için görevlendirir. Bu yedi kardeşin, farklı hünerleri vardır, her biri kendi hünerlerini sergiler. En nihayetinde kız kurtarılır ve yeri dinleyen kardeş ile evlendirilir (Bakırcı, 2006: 205-208). Masalda, insan şeklinde gelerek kızı alıp götürülen aslında yılanıdır. Bu durum, dış görünüşe aldanılmaması gerektiğini gösterir.

Yılan Şahin ile Tilli Yusuf masalında bir kadının çocuğu olmaz. Allah'a yalvararak yılan da olsa, çıyan da olsa bir çocuk ister. Duası kabul olan kadının, yılan bir çocuğu olur. Çocuk bir süre sonra büyür, evlenme vakti gelir. Ona, köyün iki zengininin kızını alırlar fakat yılan onları öldürür. En son, köyün çobanının kızını eş olarak getirirler. Kız, bir dervişten aldığı akıl ile Yılan Şahin'in yılanlıktan kurtulup delikanlı olmasına sebep olur fakat kızları öldürülen diğer iki aile, bir cazı karısı tutarak ikisini ayırırlar ve kızı bir yere hapsederler. Kız, burada vaktiyle cinler tarafından kaçırılan Tilli Yusuf'la tanışır, ondan hamile kalır ve onu kurtarır. Bu sefer de iki delikanlı arasında kalan kızın, kimin eşi olacağı belli değildir. Önce konuşan, sonra tartışan iki erkek çare bulamaz ve adalete müracaat eder. Sözü kızın bırakılması kararı çıkar. Kız ise çocuğundan dolayı onun babası olan Tilli Yusuf'u tercih eder (Bakırcı, 2006: 211-213). Masala göre iki delikanlının dış görünüşü insan değildir. Ancak esasında insandırlar. Bu nedenle dış görünüşe aldanmamak gerekir.

Süllü Yusuf başlıklı masalda, bir kadının çocuğu olmaz ve dev de olsa bir çocuğu olsun diye dua eder. Bir süre sonra, dev şeklinde çocuk doğurur. Çocuk büyür, delikanlı olur. Bir gün padişahın kızını görür. Ona, kendisinin görünüşte dev ama aslında bir delikanlı olduğunu, bunu kimseye söylememesini ve kendisi ile evlenmesini söyleyerek sırrını açıklar. Kız kabul eder ve evlenirler. Ancak bu sırrın, kimse tarafından bilinmemesi gerekmektedir. Eğer bilinirse Süllü Yusuf, devlerin içine gidip orada yaşayacaktır. Kızın kız kardeşi, bir gün onları ziyarete gider ve sırlarını öğrenir. Süllü Yusuf ortadan kaybolur. Karısı, yedi yıl onu arar. En nihayetinde bulur fakat Süllü Yusuf, bir devin kızıyla nişanlanmıştır. Gençler, büyük mücadeleler neticesinde ve iki ak güvercin şeklinde oradan kaçmayı başarırlar. Kendi memleketlerine gelip muratlarına ererler (Bakırcı, 2006: 214-217). Masala göre dev, esasında yakışıklı bir delikanlıdır. Bu da dış görünüşe aldanılmaması gerektiğini gösterir.

Keçi Kız masalında, bir kadının çocuğu olmaz. Allah'a dua ederek insan da hayvan da olsa bir çocuk ister. Kadının keçi şeklinde bir kızı olur. Kız, hiçbir iş yapmadan sadece oturur. Annesi bir gün isyan ederek çamaşırları ona yıkatmaya karar verir. Çamaşırları boynuzuna asıp dereye giden kız postundan soyunur, çok güzel bir kız olarak açığa çıkar. Onu bu halde gören Beyoğlu, postunun iliklerini keser. Sudan çıkan kız, beyoğluna yalvararak iliklerini ister fakat beyoğlu, onunla evlenmesi karşılığında vereceğini söyler, kız kabul eder. Kızı evine gelin olarak götüren beyoğlu, sürekli olarak annesi ve bacısı tarafından azarlanır. Kızın postundan soyunup kimliğini gizleyerek bir düğüne gitmesi üzerine beyoğlu, kızın postunu tandıra atıp yakar. Düğünden gelen kız, postunu bir türlü bulamaz. Onu kız haliyle gören delikanlının anne ve bacısı, çok şaşırır ve sevinirler. Dış görünüşe aldanmamaları gerektiğini öğrenen aile, mutlu bir hayat sürüp gider (Bakırcı, 2006: 241-242).

1.7. Doğruluk ve Dürüstlük

Doğruluktan şaşmayan dürüst insanlar, toplum tarafından sevilen ve kendilerine son derece güvenilen insanlardır. Bu insanlar, toplumda önemli yerlere sahip insanlardır.

Şahin'e göre "İnsanların öz değerlerinden biri de "dürüstlük" değeridir. Erdemli insan tariflerinde adil olma özelliğinden hemen sonra dürüst olmanın gerekliliği üzerinde durulmuş, "dürüstlük" bir değer olarak değerlendirilmiştir." (2023:28).

"Doğruluk: 1. Doğru olma durumu. 2. Düzlük, doğru taraf. 3. Gerçeklik, sağlıklı olma. 4. Yalan söylemeyen adamın durumu, sıdk. 5. Namus, iffetlilik. 6. Hilesizlik, saflık, yanlışsızlık." (Parlatır, 2011:357).

"Dürüst: 1. Doğru, düzgün, sağlam." (Parlatır, 2011: 371). "Dürüstlük: Doğruluk hali." (Yurtbaşı, 2013: 236).

"Dürüst; 1. Sözünde ve davranışlarında doğruluktan ayrılmayan, doğru, onurlu. 2.Doğru, yanlışsız.", "Dürüstlük; Doğruluk." (TDK, 1998: 657) gibi tanımları yapılan bu değer, Niğde masallarından Gangan Kuşu, Tamahkâr Antikacı, Çoban ile Üç Oğlu (Yüzük Yuvarlayan), Altın Bülbül, Ölüm-Derman Otu, Tılsımlı Çocuk ve Padişah ile Üç Hırsız gibi masalarda tespit edilmiştir.

Tamahkâr Antikacı masalında, bir orman köyünde Necip diye birisi yaşar. Tüm geçimini, merkebine yüklediği odunlarla sağlar fakat bir gün merkebi, kurt tarafından yenilir. Ne yapacağını bilemeyen Necip, eline üç çam kozalağı alır. Yolda giderken üç çocuğun bir taş için kavga ettiğini görür. Paylaştırmak için taşı parçalamaya çalışır, parçalayamaz. Bu durumda, elindeki kozalakları çocuklara teklif eder. Çocuklar, kozalağı kabul ederek taşı Necip'e verir. Necip eve geldiğinde, evinde birçok hediye olduğunu görür. Ne olduğunu eşine sorduğunda ise eşi, o gün ırmakta giden bir çocuğu kurtardığını, çocuğun babası olan beyin, onlara ihsanlarda bulunduğunu öğrenir. Necip ve karısı yaşayıp giderken bir antikacı onlara misafir olur ve kıymetli taşlar alıp sattığını söyler. Necip,

kendindeki taşı gösterir ve antikacıya yüksek bir fiyata satar fakat bu fiyat bile taşın gerçek fiyatının çok çok altındadır. Antikacı aynı zamanda Necip'in karısına göz koyar ve taşı götürüp çok büyük bir fiyata satar. Geri döndüğünde bu bilgiyi ona vermeyi, onun bu bilgiyi aldıktan sonra kalp krizi geçirerek ölmesini vs. planlar. Böylece karısı ona kalacaktır. Ahaliyi toplayan antikacı, Necip ile kardeş olduklarını, kim önce ölürse bütün mal mülkünün öbürüne ait olduğunu söyler ve resmiyete de dökerler. Nihayet antikacı, yaptığı şeyi söylemek üzere söz alır, herkesin karşısına geçer ve Necip'ten aldığı taşla, milyonlarca lira kazandığını, Necip'e ise çok düşük bir para verdiğini söyler. Bunu duyan Necip ise sorun olmadığını, zaten kendisinin o taşı üç çam kozalağına aldığını söyler. Bunu duyan antikacının kalbi durur ve orada ölür. Bütün malı, mülkü Necip ve eşine kalır. Böylece Necip, dürüst olmasının ödülünü almış olur (Bakırcı, 2006: 243-246).

Çoban ile Üç Oğlu (Yüzük Yuvarlayan) masalına göre bir sığır çobanı vardır. Bu çoban dağda üç yumurta bulur fakat bu yumurtalar, bilinen hiçbir kuşun yumurtasına benzemez. Bu yumurtaları gören padişah çobana, kuşu bulmasını söyler. Aksi takdirde kellesini, cellata verecektir. Oğullarının yanına gelen baba durumunu anlatır. Oğulları, kuşu bulmak üzere yola çıkarlar. Yolda ayrılan üç kardeşten en küçüğü, acıkınca yemek yer. Burada karşısına çıkan bir köpek ile ekmeğini paylaşır. Köpek aslında bir Arap'tır. Arap, ekmeğin hatırına çocuğu hedefe ulaştıracak çeşitli yönlendirmelerde bulunur. Çocuk, en nihayetinde bir padişahın kızını kurtarır, kızı yanına alarak ağabeylerinin oraya gider. Ağabeyleri, kıskandıkları küçük kardeşi bir kuyuya indirirler. Kuyuda onu terk ederek kızı ve yanında olan eşyaları alıp babalarının bulunduğu köye giderler. Arap burada da küçük delikanlının yardımına yetişir, onu kurtarır ve hemen köyüne gitmesini tembihler. Delikanlı köye gider, burada sevdiği kızla ağabeyinin düğününün yapıldığını görür. Yapılan yarışlarda, ağabeyini yener. Kim olduğunu merak edenlere de sonunda kimliğini açıklar. Ağabeylerinin kendisine yaptıklarını bir bir anlatır. Köyden kovulan ağabeylerinden sonra yapılan 40 gün 40 gece düğün ile muradına erer. Doğruluk ve dürüstlüğünün ödülünü almış olur (Bakırcı, 2006: 258-261).

Altın Bülbül masalında bir padişah, ülkesine cami yaptırır. Camide altın bülbülün eksik olduğunu söylerler. Padişah, oğullarını altın bülbülü getirmeleri için görevlendirir. Birbirlerinden ayrılarak altın bülbülü aramaya çıkan kardeşlerden küçük olanı, zorlu koşullara rağmen altın bülbülü getirmeyi başarır. Yolda, büyük kardeşlerini görür. Onlar, kıskandıkları için küçük kardeşlerini bir kuyuya atarlar. Altın bülbülü alarak babalarına götürürler. Küçük kardeş, kuyudan çıkmayı başarır. Yolda giderken bir ihtiyardan, yolu tarif etmesini ister ve ihtiyara çok iyi davranır. İhtiyar, küçük kardeşten önce saraya giderek olanları padişaha anlatır. Padişah, büyük çocuklarını önce cezalandırır, sonra affeder. Küçük oğlunu da evlendirmek için hazırlıklara başlar. Böylece küçük oğlan, dürüstlüğünden dolayı ödüllendirilmiş olur (Bakırcı, 2006: 262-264).

Padişah ile Üç Hırsız masalında üç hırsız, birçok kasa soyar. Tebdili kıyafet yaparak dolaşmaya çıkan padişah, üç hırsızın yaşadığı yere denk gelerek bunları dinler. Kendisinin de fakir bir insan olduğunu, çoluk çocuğunun aç olduğunu söyleyerek bu üç hırsıza dahil olur. Birlikte giderek sarayın kasasını soyarlar. Ancak hırsızların başı, kasanın yarısını soyarak yarısını bırakır. Çünkü padişah sıkıştığı zaman halka ne verecek, diye düşünür bunu da arkadaşlarına söyler. Bu hareket padişahın çok hoşuna gider. Ertesi gün padişah vezirine, kasanın soyulup soyulmadığını sorar. Vezir ve yardımcıları, kasada kalanları da kendileri alarak bütün altınların çalınmış olduğunu bildirirler. Padişah, bu üç hırsız karşısına diker. Her şey padişahın bilgisi altında olduğu için padişah, üç hırsız affeder ve hırsızların başını kendi yerine padişah yapar. Diğerlerini de vezir yapar. Kendisinin vezirlerini ise cellada teslim eder. Bu üç hırsız, ülkeyi dürüst ve adaletli bir şekilde yönetir (Bakırcı, 2006: 312-317).

1.8. Ekonomik Gücü Kötüye Kullanmamak

Türk halk anlatmalarında, ekonomik gücünü kötüye kullanan insanlar kazançlı çıkmaz, daima zarar ederler. Bu durum, masallar için de geçerlidir. Çünkü zor durumda olana yardım etmek toplumumuz tarafından kabul gören bir davranıştır. Bunun aksi yönde hareket eden, topluma yukarıdan bakan

insanlara, toplumun da bakış açısı iyi değildir. Belki bu nedenle anlatılarımızda, bu insanlar kaybeden olurlar. Bu değer ile ilgili metinler Konuşan Bebek, Hz. Hızır ve Üç Kardeş, Şehzade ile Çoban Kızı, Mağrurlanma Padişahım Senden Büyük Allah Var, Tamahkâr Antikacı ve Rastgele'dir.

Konuşan Bebek masalında bir padişahın oğullarının evlenme vakti gelir ve her biri ok atarlar. Küçük oğlanın oku, bir akrebe denk gelir. Bunu kabul etmeyip iki defa daha atırırlar. Her üç atışta da ok, bir akrebe denk gelir ve mecburen küçük oğlan, bunda da bir hayır vardır, düşüncesiyle akrep ile evlenir. Odaya güveyi olarak girdiğinde ise karşısında çok güzel bir kız bulur. Kızı, anne ve babasına göstermek ister fakat kız, buna karşı çıkar. Oğlan dinlemez, kızı gösterir. Kızın güzelliğini gören oğlanın annesi kocasına, bu kızın ona layık olduğunu belirtir. Ne yapmaları gerektiğini soran padişaha da oğlanın yerine getiremeyeceği isteklerde bulunmasını söyler. Nihayetinde onu, cellada teslim etmesini tembihler. Padişah oğlandan, köyün hepsinin oturmasına rağmen yarısı boş kalan halı, herkesin yemesine rağmen bitmeyen bir salkım üzüm ve iki karış sakalı, bir karış boyu olan, konuşan bebek ister. Delikanlı, her defasında kocasının yardımına yetişen kız ve kızın kardeşi Ayşe vasıtasıyla istekleri yerine getirir. Neticede, bebek konuşarak padişahın taş kesilmesini sağlar (Bakırcı, 2006: 209-210). Masala göre gücüne güvenen padişah, oğluna karşı bile iyilik düşünmez ve cezasını çeker.

Hz. Hızır ve Üç Kardeş masalına göre çok fakir olan üç kardeş, Allah'a dua edip mal istemeye karar verir. Hz. Hızır ile karşılaşılır. Hz. Hızır onlara, ne istediklerini sorar. İki büyük kardeş, mal isterler. Hızır, onlara mal verir. Küçük kardeş ise helal süt emmiş eş ister. Hızır ona da onu verir ve bir süre sonra, bunları ziyaret etmek için yanlarına gider. Zengin olan büyük kardeşten bir at ister fakat o vermez. Ortanca kardeşten biraz yün ister, o da vermez. Hızır, arkasına dönüp geldiğinde iki kardeşin malı mülkü sele kapılıp gider. Küçük kardeşin evine uğrayan Hz. Hızır misafir edilir, güzelce ağırlanır. Canı ne yemek istediği sorulduğunda çocuk eti yemek istediğini söyler ve evin tek çocuğu, kazana konulup pişirilmeye başlanır. Hızır, odaya onların girmemesini tembihler, kimse girmez. Bir süre sonra, olanları merak eden karı koca odaya girdiklerinde kazanın içerisindeki çocuklarının, altınlarla oynadığını görürler. Böylece zengin olur muratlarına ererler (Bakırcı, 2006: 221-223). Ekonomik güçlerini de kötüye kullanmamaları gerektiğini öğrenmiş olurlar.

Şehzade ile Çoban Kızı masalında şehzade, av için bir yere gider. Burada bir ihtiyar ile karşılaşır. İhtiyar, bekâr oğlanları bekâr kızlara yazmaktadır. Kendisine kimi yazdığını merak eden şehzade, hemen sorar ve çoban İbrahim'in kızını yazdığını öğrenir. Bir şehzade olarak bu duruma çok sinirlenir, ihtiyara durumu bildirir ve o sinirle dönüp gelir. Babasına, olanları anlatır. Babası ise gidip o kızı bulup öldürmesini ve yanına kan parası olarak bir çuval altın bırakmasını tembihler. Şehzade yola çıkar, gidip çoban İbrahim'in evini bulur, çoluk çocuğunu sorduğunda bir kızı olduğunu ama hasta olduğunu öğrenir. Kendisini doktor olarak tanıtarak kızın odasına girer, kızı yedi yerinden bıçaklar ve altını yanına koyarak orayı terk eder. Kızın vücudu iltihap kaplıdır, aldığı bıçak darbelerinden sonra bu iltihap tümünden akar ve kız, gündün güne iyileşerek ayağa kalkar. Altınlara bir anlam veremeyen aile, bir iki yıl sahibinin dönüp gelmesini bekler fakat kimse gelmeyince geldiğinde vermek üzere altınları bozdurup kendilerine büyük bir çiftlik kurarlar. Delikanlı, üç beş yıl sonra neler olduğunu merak edip yola çıkar. Yolda, çiftlikte yaşayan kıza denk gelir, kızı çok beğenir ve babasından ister. Gençlerin evlendikleri gece delikanlı, başından geçeni anlatır. Kız ise kendisinin çoban İbrahim'in kızı olduğunu söyler. Buna inanmayan delikanlı, olayları kız detaylı anlatınca onun, bıçakladığı kız olduğunu anlar ve kızıdan özür diler. Gençler yer, içer muratlarına erer (Bakırcı, 2006: 224-227). Masala göre delikanlı zengindir ve mal varlığını, maddi durumunu beğenmediği kızı yok etmek için kullanır.

1.9. Elindeki ile Yetinmek

Elindeki ile yetinme, her kişinin harcı değildir. Bu nedenle bu değer için incelenen masallardan hareketle denilebilir ki elindeki ile yetinmeyi bilen insanlar, hem Yaradan hem de kulların nazarında çok değerli insanlardır. Bunun tam tersi kişilik özelliklerine sahip olan insanlar ise sevilmez ve takdir edilmezler.

Kanaat değeri sözlüklerde, “Elindekiyle yetinme. Kanaat etmek: Eldekiyle hoşnut olmak, şüpheden kurtulup inanmak.” (Yurtbaşı, 2013:403). “Kanaat: Açgözlü olmayıp hırs göstermemek. Kısmetinden fazlasına göz dikmemek. Helal ile yetinip haramı istememek. Az şeyi de olsa kısmetine razı olmak.” (Yeğin vd., 1995:487) şeklinde tanımlanır. Kanaatkâr kelimesi ise “Az şeyle, elinde bulunanla yetinmesini bilen, yetingen.” (Püsküllüoğlu, 2004:717) olarak tanımlanır.

Padişah ile Üç Hırsız masalında üç hırsız, birçok kasa soyar. Tebdili kıyafet yaparak dolaşmaya çıkan padişah, üç hırsızın yaşadığı yere denk gelerek bunları dinler. Kendisinin de fakir bir insan olduğunu, çoluk çocuğunun aç olduğunu söyleyerek bu üç hırsıza dahil olur. Birlikte giderek sarayın kasasını soyarlar. Ancak hırsızların başı, kasanın yarısını soyarak yarısını bırakır. Çünkü padişah sıkıştığı zaman halka ne verecek, diye düşünür bunu da arkadaşlarına söyler. Bu hareket padişahın çok hoşuna gider. Ertesi gün padişah vezirine, kasanın soyulup soyulmadığını sorar. Vezir ve yardımcıları, kasada kalanları da kendileri alarak bütün altınların çalınmış olduğunu bildirirler. Padişah, bu üç hırsız karşısına diker. Her şey padişahın bilgisi altında olduğu için padişah, üç hırsız affeder ve hırsızların başını kendi yerine padişah yapar. Diğerlerini de vezir yapar. Kendisinin vezirlerini ise cellada teslim eder. Bu üç hırsız, ülkeyi çok güzel adaletli bir şekilde yönetir. Masala göre hırsızlar, ellerindeki ile yetinip hazinenin tamamını soymazlar (Bakırcı, 2006: 312-317).

Köse başlıklı masalda, bir adamın öküzü vardır. Pazara götürüp satmaya kalkar fakat onu kandıran kasaplar, öküzü elinden alırlar. Buna çok sinirlenen Köse, kasaplardan intikam almaya karar verir, bunun için birçok oyun tertipler. Her seferinde oyunun farkına varıp daha fazla sinirlenen kasaplar, bir sonraki oyuna düşmekten kurtulamazlar. En sonunda ise kasapların çoluk çocuğu da ölür ve kasaplar, Köse ile baş edemeyeceklerini anlarlar. Böylece ellerinde olanla yetinmeyen kasaplar, birçok şey kaybetmiş olurlar (Bakırcı, 2006: 318-325).

1.10. Görevi Tamamlamak

Herhangi bir görevi yüklenen masal kahramanı, onu tamamlamak üzere hemen harekete geçer. Görevini tamamlamadan da geri dönmez. Bu değer, masalarda çok sık işlenen bir değerdir. Niğde masalarından iki örnekle bu değer açıklanmıştır.

Avcı Yusuf’un Oğlu İzzet masalında, bilgili görgülü bir avcının ölümünden sonra oğlu, avcı olmak ister. Annesi önce itiraz etmesine rağmen, engel olamayıp babasının av için kıymetli olarak belirttiği yerleri oğluna söyler. Oğlu buralarda avlanmaya başlar. Avladığı hayvanların kürkleri, eşsiz kıymette kürklerdir. Vezir, bunların farkına varır ve peşine düşer. Vezir ve oğlan arasında bir didişme başlar. Vezir, padişahı oğlana karşı sürekli olarak doldurur ve padişahın, gerçekleşmesi mümkün olmayacak isteklerde bulunmasını sağlar. Fil dışından saray isteyen padişah, o sarayı yaptırmak için usta ve en sonunda Hint padişahın kızını ister. İzzet, annesinden aldığı akıllarla bunların hepsini bulur. En son kızı getirmeye gittiğinde dağları yerinden oynatan, nehirleri yutan, hayvanlara fazlasıyla sözünü geçiren çok iri üç tane insanla yol arkadaşı olur. Onların yardımıyla padişahın isteklerini yerine getirir, kızı alır, diğer padişahın sarayına götürür. Burada kızla karar verip padişahın odasına girer ve padişahı öldürüp yerine geçer. Gençler muradına erer. Böylece İzzet, görevlerini tamamlamış olur (Bakırcı, 2006: 265-271).

Geyik Sütü masalında bir padişahın oğlu, okulunu düzgün şekilde okumadığı için babası tarafından azarlanır. Bunun üzerine sinirlenen çocuk, evini terk ederek Keloğlan kılığında başka bir padişahın kaz çobanı olarak işe başlar. Bu padişahın üç kızı vardır, kızlar babalarına karpuz göndererek evlenmek istediklerini bildirirler. Padişah, tellal çağırarak kızların elma atacağını, kafasına elma düşen kişiyle onları evlendireceğini söyler. Küçük kızın elması Keloğlan’a denk gelir. Buna çok sinirlenen ve kendisine yediremeyen padişah, üzüntüsünden hastalanır, iyileşmesi için geyik sütü gerekmektedir. Diğer iki damat, geyik sütü bulmak üzere ormana gider. Kınamaların üzerine Keloğlan da onların peşinden yola düşer. Keloğlan, geyik sütü bulmayı başarır. Kafasındaki deriyi ve eski giysileri

çıkararak bir çadırda otururken diğer iki kızın eşleri, Keloğlan'ın yanına gelirler. Doğal olarak onu tanımazlar ve geyik sütü aradıklarını söylerler. Keloğlan, kendisinde bulunan sütün çoğu kısmına su katarak onlara verir ve bu damatlara pantolonlarını indirtip mührünü basar. İki damat, aldıkları sütü padişaha içirirler, padişah iyice hastalanır. Tekrar Keloğlan kılığına giren küçük damat sütü getirip padişaha içirir, padişah iyileşir. Çıkan bir savaşta yine Keloğlan kılığından çıkarak savaşçı kılığıyla kayınbabası olan padişaha büyük yardımlarda bulunan küçük damat, en sonunda kimliğini açıklar. İki büyük damadın kendisinin kölesi olduğunu onlarda mührü bulunduğunu söyler, gerçekler açığa çıkar. Küçük damat ile padişahın kızına yeniden 40 gün 40 gece düğün yapılır. Böylece Keloğlan, görevi tamamlamış olur (Bakırcı, 2006: 287-292).

1.11. Haksızlık Karşısında Durmak

Masalarda, ellerine geçen imkânları gösteriş amaçlı kullanmaya kalkanlar, zararlı çıkararak ellerindekilerden de olurlar. Böylece masalı öğrenenlere, gösteriş düşkünün olmanın doğru olmadığı düşünülmesi verilmeye çalışılır.

Sözlükte, “*Gösteriş Yapmak: Kışkırtmak, ilgi çekmek gibi amaçlarla göze çarpan davranışlarda bulunmak.*” (Saraçbaşı, 2010: 511) şeklinde tanımlanır. Bu değer ile ilgili masal metinleri Anadolu Mehmet, Gangan Kuşu, Konuşan Bebek, Süllü Yusuf, Mavi Gözlü Kedi, Akkavak Kızı, Çoban ile Üç Oğlu (Yüzük Yuvarlayan), Altın Bülbül, İftiraya Uğrayan Kız, Padişahın Oğlu ile Hint Padişahının Kızı, Keloğlan, Değirmenci Köse ile Çiftçinin Oğlu, Köse, Deli Memed ve Horoz ile Bey Oğlu'dur.

Anadolu Mehmet masasında, çalışmak için İstanbul'a giden Mehmet balıkçılık yapar. Tuttuğu balıklardan birisinin karnından bir fincan çıkar. Bu fincanla su attıkça o sular altın olmaktadır. Mehmet bunu alarak ve altın yaparak zengin olur, sıra evlenmeye gelmiştir. Bir kız arar fakat köyünden evlenmek istemez. İstanbul kızlarına da güvenmez. En nihayetinde padişahın kızının çok temiz bir kız olduğunu öğrenir ve onu elde etmeye karar verir. Saraya girmeyi başarır ve padişah kızının korumalarına altınları vererek kızın yanına gider. Kıza fincanı gösterir, kız fincanı almak ister fakat Mehmet, kızın kendisi ile birlikte olması karşılığında fincanı vereceğini söyler, kız kabul eder. Bir süre sonra, kızın hamile olduğu anlaşılır. Bu duruma çok sinirlenen padişah, kızının öldürülmesini emreder fakat daha sonra kızı bir sandığa koyup yanına da altı aylık yiyecek bırakarak sandığı mezada götürüp satarlar. Orada Mehmet satın alarak sandığı Niğde'ye, annesine gönderir. Sandıkla birlikte gönderdiği notta ise sandığın, annesine emanet olduğunu söyler. Sandığı evine yerleştiren kadın, gezmeye gittikçe kız sandıktan çıkıp etrafı silip süpürüp yemekler pişirir. En sonunda kızı yakalayan kadın, kızı konuşturur ve olan biteni öğrenir. Mehmet'e haber eder, onu da çağırırlar. Gençler evlenir, iki çocuk sahibi olur. Bu arada padişah, kızını özler ve görmek ister. Kızını bulmak amacıyla veziri ile yollara düşen padişah, bir süre sonra kızının evinde misafir edilir. Mehmet, kıza düzenlediği oyunun aynısını padişah ve vezire de düzenler. Kızını anlayan ve affeden padişah, damadını kendisine baş vezir tayin eder. Böylece kız, kocası yardımıyla kendisine yapılan haksızlığın karşısında durmuş olur (Bakırcı, 2006: 194-201).

Akkavak Kızı masasına göre dünya güzeli bir kız, bir kavak üstüneyken bir delikanlı tarafından bulunur. Delikanlı kızla evleneceğini söyleyip düğün kurmak üzere oradan gider. Halayık bir kız, kavağın dibindeki sudan su doldurmaya gelir, kavaktaki kızın suya yansımısını kendisinin görüntüsü zanneder. Gerçek, bir süre sonra açığa çıkar. Kızın yanına çıkan halayık, kafasındaki ak tüyü kopararak ak bir güvercin olmasına sebep olur. Beyoğlu ile de kendisi evlenir fakat güvercin, onların peşini bırakmaz. Uzun uğraşlar neticesinde delikanlıya, asıl evleneceği kişinin kendisi olduğunu anlatmayı, böylece haksızlık karşısında durmayı başarır. Halayık cezalandırılır, gençler muradına erer (Bakırcı, 2006: 233-236).

İftiraya Uğrayan Kız masasına göre kızın birinin annesi, babası ve kardeşi hacca gider. Kız ise hocaya teslim edilir. Bir iki gün sonra hoca, kıza yanaşmak ister fakat kız, hocayı kendisine yaklaştırmaz. Kız

kaçar ve bir çeşmenin yanındaki ağacın üstüne çıkar. Orada bir beyoğlu tarafından bulunur. Kız ile beyoğlu evlenir, üç çocukları olur. Kız, ağzını açıp da konuşmaz fakat bir gün çocuğun beşiğini sallarken onunla konuşmalarını beyoğlu duyar. Kızın, ailesine özlem duyduğunu anlar ve yola çıkarlar. Beyoğlu biraz geride kalır. Bu sefer de Arap kıza göz koyar ve kendisine ilgi göstermezse çocuklarını öldüreceğini söyler. Kız ilgi göstermez, bunun üzerine üç çocuk, Arap tarafından öldürülür. Kız, Arap'ın elinden de kaçmayı başarır. Keloğlan kılığına girer, babasının yanına giderek onun hizmetine girer. Bir gün kızın kardeşinin düğünü olur. Bu düğüne Arap, hoca ve beyoğlu da davetlidir. Kız burada söz olarak başından geçen her şeyi anlatır. Arap ve hoca, kızın babası tarafından cezalandırılır. Böylece kız, haksızlık karşısında durmuş olur. Kız ile oğlana, yeniden düğün yapılır (Bakırcı, 2006: 284-286).

1.12. Her Söze İnanmamak

Duyulan sözün doğruluğunu araştırmak gerekir. Araştırmadan söze inanan ve ona göre hareket eden kişiler, zararlı çıkarlar. Bu nedenle masallarımızda işlenen bu değer, masal dinleyicilerine, her söze inanmamaları gerektiğini telkin eder. Örnek masal metinlerimiz şunlardır:

Tilki ile Canavar başlıklı masalda, bir tilki ile canavar arkadaş olur ve birlikte üzüm yemeye giderler. Burada burnuna iki üzüm tanesi sokan tilki, canavara burnundan geldiğini söyler. Buna inanan canavar, burnundan gelene kadar yemek için sürekli yer, karnı kocaman olur, oradan kaçamaz ve bağcıdan bir sürü dayak yer. Bu şekilde birkaç defa tilkiye inanan canavar, her seferinde mağdur olur. En sonunda kuyruğunu bir çaya daldırıp buz tutturan tilki, canavara kuyruğunu gümüşlettiğini söyler. Buna da inanan canavar, gider ve kuyruğunu sabaha kadar suyun içerisinde bekletir. Sonra kuyruğunu çeker çıkaramaz ve kuyruğunun kopmasına sebep olur. Masala göre tilki kurnazlığını göstermiştir. Canavar ise her söze inanmaması gerektiğini öğrenir (Bakırcı, 2006: 185-186).

Aslan Tilki ve Geyik masalında bir aslan tilkiden, kendisine av bulmasını ister. Yola çıkan tilki, bir geyiğe rast gelir. Geyiğe, aslanın kıpırdayacak halinin olmadığını, ininde yattığını vs. söyleyerek onu kandırır ve aslanın inine getirmeyi başarır. Geyiği yakalamak için bir pençe atan aslan, başarılı olamaz ve geyik kaçır. İkinci defa geyiğin yanına giden tilki, onu yine kandırmayı başarır ve aslanın inine getirir. Bu sefer geyiği parçalayıp afiyetle yemeye başlayan aslan, onun beyninin olmadığını fark eder çünkü ona belli etmeden geyiğin beynini tilki yemiştir. Beynin nerede olduğunu tilkiye soran aslan, onun beyninin olmadığını, eğer olsaydı iki defa üst üste kandıramayacağı cevabını alır. Masala göre geyik, tilkiye iki defa inanır ve bunu canıyla öder. Aynı zamanda aslan da tilkiye inanmıştır (Bakırcı, 2006: 187).

Çiftçi Tilki ve Canavar masalında tilki bir gün, bir kürk bulur. Nereden bulduğunu sorup kendisi de isteyen canavara, çobanın yünlerinden çalarak kendisinin yaptığını söyler. Bunun üzerine canavar da tilkiden kürk ister ve on günde yapacağı sözünü alır. On gün içerisinde tilki, bir yer ayarlar. Deliğin bir tarafını geniş, diğer tarafını dar bırakır. On gün dolduğunda canavar, kürkün orada olmadığını anlayarak tilkinin peşine düşer. Tilki deliğin geniş tarafından girip dar tarafından çıkarak kurtulur ve deliğe sıkışan canavarı arkadan dürter. Bu durumu gören çiftçi, çok güler. Canavar, çiftçiye gördüklerini karısına anlatmamasını tembihler. Ancak çiftçi dayanamaz ve anlatır. Anlattığını anlayan canavar, onu yemek için ertesi gün tarlaya gelir. Tilki ile kafa kafaya veren çiftçi, canavarı nasıl alt edeceklerini düşünürler. Tilki, tüfeği alarak bir yerde ateşler. Bunun ne olduğunu soran canavara ise çiftçi, avcıların canavar avlamaya çıktığını söyler, canavar kaçır. Her söze inandığı için de avını elinden kaçırmış olur (Bakırcı, 2006: 192-193).

Yedi Kardeş masalına göre, yedi kardeşin anneleri yine hamiledir. Çocuklar, sekizincinin de erkek olduğunu zannederek evlerini terk ederler çünkü kız kardeş istemektedirler. Gidip bir mağaraya yerleşen kardeşler, burada avlanarak yaşarlar. Doğan çocuk kız çocuğudur. Kız, büyüyüp genç olunca yedi erkek kardeşinin olduğunu öğrenir ve onları bulmak üzere yola çıkar. Kardeşlerini bulur,

kendisini tanıtır. Kardeşleriyle arası iyi olan kız, onların yemeklerini pişirmeye, evlerini temizlemeye başlar. Yedi kardeşin ava gittiği günün birinde kız, ateş almak için devlerin bulunduğu yere gitmek zorunda kalır. Ateşi aldığı dev, kızı takip ederek onun kaldığı yere gelir ve kızın parmağından bütün kanını emerek kızı ölüme terk eder. Kardeşleri, çeşitli çarelerle kızı hayata döndürmeyi başarırlar. Gidip dev öldürür, devin yedi karısını alarak evlenirler fakat devin karıları başlarına bu işleri kızın açtığını düşünerek ona yılanlı, kurbağalı sular içirirler. Kızın karnı her geçen gün büyür. Kızın hamile olduğunu ağabeylerine söyleyerek kızı, ıssız bir yerde ölüme terk ederler. Kız burada, karnından yılanların kurbağaların çıkması neticesinde, karşısına çıkan bir delikanlı ile evlenir, çocuğu olur. Zamanın birinde ağabeyleriyle karşılaşır, başından geçenleri onlara anlatır. Ağabeyleri, eşlerini atlara bağlayarak dağlara salarlar ve yeniden evlenirler. Her söze inanmamaları gerektiğini de öğrenmemiş olurlar (Bakırcı, 2006: 252-255).

1.13. İyi Niyetli Olmak

İyi niyetli olan insanlar, kendilerinden zarar gelmeyecek, karşılardaki için olumsuz herhangi bir davranışta bulunmayacak bireylerdir. Bu nedenle iyi niyetli insanlarla yakın olmak kişiyi güvende hissettirir. Birey, emin ellerde olduğu duygusuna kapılır. Bu değer masallarda sıklıkla işlenir. İşlendiği masal metinleri ise şunlardır:

Rastgele masalında, babasıyla tartışan bir delikanlı yola düşerek Bağdat'a gelir. Yolda, ismini soranlara "Rastgele" demesi için Hızır tarafından tembihlenir. Burada, eşini boşayan ve hüllecı arayan valinin eşi ile evlendirilir. Ancak aynı odaya kapatılan gençler, ertesi sabah ayrılmak istemezler. Duruma çok kızan vali, padişaha mektup yazıp durumunu arz eder. Ancak padişah tebdil kıyafet gelerek vali ve Rastgele'yi dener. Sonuçta valiyi görevinden alarak Rastgele'yi vali tayin eder. Rastgele, iyi niyetli bir kişidir ve onun iyi niyetini kullanmak isterler. Ancak bunda başarılı olamazlar (Bakırcı, 2006: 341-345).

Muradına Ermeyen Dilber masalında, bir sığır çobanının üç kızı vardır. Borcu çok olan çobana yardımcı olmak için küçük kız, yola çıkar. Kafasını kazıtarak erkek kılığına girer, padişahın oğlu ile arkadaş olur. Aynı zamanda, padişahın emrinde çalışır. Oğlan, bunun kız olduğundan şüphelenir, sürekli de söyler ancak ispatlayamaz. Birkaç kez kızı dener fakat her seferinde kız, oğlanmış gibi hareket ederek kendisini ele vermez. Günün birinde kızın, gitme vakti gelir. Ardından bir mektup bırakarak ve kız olduğunu ima ederek yola düşer. Babasının yanına gelir. Mektubu bulan delikanlı, kız olduğundan emin olur, peşine düşer, gelip kızı babasından ister. Babası kızı verir fakat yolda giderken bunlara, bir cazı karısı ile kızı da eşlik eder. Cazı karısı, su isteyen gelinden gözünü ister. İki gözünü de aldıktan sonra kızı, nehre atar. Kız, nehirde fakir birisi tarafından bulunur ve onun yardımıyla gözlerine kavuşur. Cazı tekrar yola düşer, kızı yine bulur ve onun ölü gibi olmasına sebep olur. Kızın izini bulan padişah oğlu, onun iyileşmesine sebep olur, cazı karısı ve kızı cezalandırılır. Gençler evlenir, iyi niyetlerinin ödülünü almış olurlar (Bakırcı, 2006: 279-282).

1.14. Kıskançlığın Zararları

Kıskanç insanlar, daima zarar edecek insanlardır. Bu insanlar, her zaman kayıptalardır. Bu nedenle masal metinlerinde kıskanç olmamak telkin edilir. Kıskançlığın zararları işlenir. Bu değer ile ilgili örnek masal metinleri aşağıdadır:

Sarı İnek masalına göre bir kızın annesi ölür. Annesinden kıza, bir inek kalır. Babası yeniden evlenen kızın, bir üvey annesi ve üvey kız kardeşi olur. Bu ikisi kızı hiç sevmez, ona gün yüzü göstermezler. Kız bir gün, ineğini otlatırken bir cazı karısı görür. Onunla iyi geçinir ve onun sorduğu sorulara beklediği cevapları verir. Nihayetinde bir suyun içerisine sokulan kız, çok güzel bir şekilde çıkar ve evine döner. Bunu gören üvey anne kıskanır ve hemen kendi kızını da gönderir. Aynı sınavlardan geçen kız, sınavı kaybeder ve simsiyah bir suyun içerisine sokulur. Çok çirkin bir şekilde eve döner

kızını gören üvey anne, daha da sinirlenir ve ineği kestirir. İneğin kemiklerini bir yere toplayan kız, ertesi gün gittiğinde kemiklerin yerinde altınlar bulur. Böylece zengin olur ve kimseye durumu bildirmez fakat üvey anne de boş durmaz. Kızı dağa gönderip terk ettirir. Kız burada, bir delikanlı ile karşılaşır ve zengin bir şekilde yaşar, üç çocuğu olur. Aradan geçen zamandan sonra kızı merak eden babası ve üvey annesi, dağa çıkar. Kızın zengin ve mutlu hayatını gören üvey anne yine kıskanır ve kocasından, kendi kızını da götürüp terk etmesini ister. Kendi kızının da zengin olmasını istemektedir fakat kız, yine önüne çıkan imtihanları kaybeder ve karşısına çıkan karınca sürüsü tarafından yenilerek ölür, kıskançlığının cezasını çekmiş olur (Bakırcı, 2006: 230-232).

Tılsımlı Çocuk masalında, bir çocuğun annesi ve babası ölür, üvey annesi onu büyütür. Çocuk, bir gün rüyasında padişahın kızı ile evlendiğini görür ve rüyasını üvey annesine anlatarak onu saraya dünür gönderir. Kadın, onun padişah kızı ile evlenmesini istemez, kıskanır ve oğlanı öldürmeye karar verir. Ancak çocuk tılsımlıdır, tılsımı ise başındaki üç beyaz kıdadır. Bu üç beyaz kılı koparan kadın, çocuğu kör bir kuyuya atar. Kuyuda çocuğu, bir çoban çıkarır ve saraya götürüp padişahın hizmetine verir. Çocuğu orada gören padişahın kızı, onu sever ve evlenmek için babasından izin ister. Olan biteni öğrenen padişah, kızıyla delikanlının evlenmesine izin verir, onlara düğün yapar. Padişah, üvey anneyi de kıskançlığının cezası olarak aynı çocuk gibi kör kuyuya attırır. Üç ay sonra, kuyudan çıkartıp kadını affederler (Bakırcı, 2006: 293-294).

1.15. Kibirli Olmamak

Masallara göre kibirli davranan ve çıkarları için her türlü kötülüğü göze alanlar, mutlaka zararlı çıkan kişilerdir ve her masalın sonunda kibirlerinden dolayı cezalandırılırlar. Böylece kibrin iyi bir şey olmadığı ve kibirli davranılmaması gerektiği telkin edilir. Bu değer ile ilgili örnek masal metinleri şunlardır:

Şehzade ile Çoban Kızı masalına göre şehzade, av için bir yere gider. Burada bir ihtiyar ile karşılaşır. İhtiyar, bekâr oğlanları bekâr kızlara yazmaktadır. Kendisine kimi yazdığını merak eden şehzade, hemen sorar ve çoban İbrahim'in kızını yazdığını öğrenir. Bir şehzade olarak bu duruma çok sinirlenir, ihtiyara durumu bildirir ve o sinirle dönüp gelir. Babasına, olanları anlatır. Babası ise gidip o kızı bulup öldürmesini ve yanına kan parası olarak bir çuval altın bırakmasını tembihler. Şehzade yola çıkar, gidip çoban İbrahim'in evini bulur, çoluk çocuğunu sorduğunda bir kızı olduğunu ama hasta olduğunu öğrenir. Kendisini doktor olarak tanıtarak kızın odasına girer, kızı yedi yerinden bıçaklar ve altını yanına koyarak orayı terk eder. Kızın vücudu iltihap kaplıdır, aldığı bıçak darbelerinden sonra bu iltihap tümünden akar ve kız, gündün güne iyileşerek ayağa kalkar. Altınlara bir anlam veremeyen aile, bir iki yıl sahibinin dönüp gelmesini bekler fakat kimse gelmeyince geldiğinde vermek üzere altınları bozdurup kendilerine büyük bir çiftlik kurarlar. Delikanlı, üç beş yıl sonra neler olduğunu merak edip yola çıkar. Yolda, çiftlikte yaşayan kıza denk gelir, kızı çok beğenir ve babasından ister. Gençlerin evlendikleri gece delikanlı, başından geçeni anlatır. Kız ise kendisinin çoban İbrahim'in kızı olduğunu söyler. Buna inanmayan delikanlı, olayları kız detaylı anlatınca onun, bıçakladığı kız olduğunu anlar ve kızdan özür diler. Gençler yer, içer muratlarına erer. Masalda delikanlı büyük konuşur ve yapmaması gereken şeyler yapar. Neticede ise kadere yenik düşer ve kibirli olmasının bedelini ödemiş olur (Bakırcı, 2006: 224-227).

Mağrurlanma Padişahım Senden Büyük Allah Var, masalına göre bir padişah, köyde hiç ışık yanmayacağına dair emir verir ve tebdili kıyafet yaparak vezirle beraber köyü dolaşmaya çıkar. Evin birinde ışık yanmaktadır. Ev sahibini çağırarak ışığın neden yandığını sorar. Evin hanımı, yeni doğum yapmıştır. Çocuğu görünce onları affeden padişah, tekrar yola düşer. Yolda veziri padişaha, o çocuğun padişahın kızıyla evleneceğini söyler. Buna çok sinirlenen padişah, çocuğu alarak suya atar. Suyun içerisinde bir kadın bularak onu büyütür. Aradan yıllar geçer. Yine gezmeye çıkan padişah ve veziri, bu çocukla karşılaşır. Çocuğu tanıyan vezir, padişaha söyler. Padişah, onun öldürülmesine dair bir mektup çocuğa vererek kendi sarayına gönderir. Mektubu gören padişahın kızı, mektubu

değiştirerek onun, kendisiyle evlendirilmesini yazar. Padişah dönüp gelmeden genç, padişahın kızı evlendirilir. İşin işten geçtiğini gören padişah hiçbir şey yapamaz, kadere rıza gösterir. Kibirli olmasının bedelini ödemiş olur (Bakırcı, 2006: 228-229).

1.16. Mantıklı Düşünmek

Mantıklı düşünmeyen, mantıkla hareket etmeyen kişiler pek çok hata yaparlar ve kaybedenlerden olurlar. Bu duruma düşmemeleri için insanlar, mantıklı işler yapmalıdır. Bu değer masallarda sıklıkla işlenir ve insanlara, mantıklı düşünceleri ve hareket etmeleri doğrultusunda dersler verilir. Bu değer ile ilgili örnek masal metinleri şunlardır:

Aslan Tilki ve Geyik masalında bir aslan tilkiden, kendisine av bulmasını ister. Yola çıkan tilki, bir geyiğe rast gelir. Geyiğe, aslanın kıpırdayacak halinin olmadığını, ininde yattığını vs söyleyerek onu kandırır ve aslanın inine getirmeyi başarır. Geyiği yakalamak için bir pençe atan aslan, başarılı olamaz ve geyik kaçır. İkinci defa geyiğin yanına giden tilki, onu yine kandırmayı başarır ve aslanın inine getirir. Bu sefer geyiği parçalayıp afiyetle yemeye başlayan aslan, onun beyninin olmadığını fark eder çünkü ona belli etmeden geyiğin beynini tilki yemiştir. Beynin nerede olduğunu tilkiye soran aslan, onun beyninin olmadığını, eğer olsaydı iki defa üst üste kandıramayacağı cevabını alır. Masala göre geyik, mantıklı düşünmez ve bunu canıyla öder (Bakırcı, 2006: 187-188).

Onüç Mehmet masalına göre bir adamın on iki tane oğlu vardır, karısı yine hamiledir. On üçüncü de oğlan olur, bunun adını Onüç Mehmet koyarlar. Zaman geçer, delikanlılar büyür, azık bulmak amacıyla ormana doğru yola çıkarlar. Burada bir devle karşılaşır ve dev, bunları yeme konusunda kararlıdır fakat on üçüncü oğul uyumaz, devi bekler. Her defasında, niye uyumadığını soran devi ise annelerinin şunu bunu yaparak yedirdiğini söyleyip oylar. Daha sonra devle çeşitli münakaşalar yapar. En nihayetinde devi kandırır, devin kafasında kene olduğunu söyleyip baltayı alarak keneyi öldüreceğini belirtir. Devin kafasına baltayla vurarak devi öldürmeyi başarır. Kardeşler, devin sakladığı malları alarak zengin bir şekilde köylerine dönerler. Böylece mantıklı düşünerek başarı elde etmiş olurlar (Bakırcı, 2006: 249-251).

Reyhancı Kız masalında, padişahın oğlu gezinirken bahçede bir kız görür. Kıza, reyhanın dalının kaç olduğunu sorar. Kız da ona, gökte yıldızın kaç olduğunu sorar. İki gencin arasında, birkaç gün bu şekilde konuşma geçer. Delikanlı bir gün, kılık değiştirerek kızın kapısının önünde balık satar. Kız balığın ücretini sorunca bir öpücük karşılığı olduğunu söyler. Kız öpücüğü verip balığı alır, delikanlı o günden sonra balıkçının kendisi olduğunu açıklar. Bu duruma çok sinirlenen kız, durumu annesine söyler. Annesi, kıza akıl vererek kızın oğlanın odasına girmesini, kendisini Azrail olarak tanıttırmasını ve çocuğun tepesinde ya canını alacağını ya da ciğer doğrayacağını söyler. Delikanlı, ciğer doğranmasını tercih eder. Ertesi gün kızın karşısına çıkan delikanlı ile kız arasında her zamanki konuşmalar geçer ve iki genç birbirlerine, yaptıklarını itiraf ederler. Evlenmeye karar verirler fakat delikanlı, kızın kanını içeceğine dair söz vermiştir. Düğün günü kız, durumu oğlanın annesine bildirerek onun yönlendirmesi ile bu duruma da çözüm bulur ve gelinliğini, pekmez tuluğuna giydirir. Sözlerine karşılık alamayan delikanlı, sinirlenerek tuluğu deler ve akan pekmezi kızın kanı zannederek üç avuç içer. Mantıklı hareket eden kız, ortaya çıkar, yemininin yerini bulduğunu gülüp eğlendiklerini artık anlaşmaları gerektiğini söyler, gençler muratlarına ererler (Bakırcı, 2006: 256-257).

Akıllı Kardeş ile Deli Kardeş (Keloğlan) masalında, Keloğlan ve akıllı kardeşinin babaları ölür. Keloğlan, malları paylaşmayı teklif eder. Eski ahıra giren hayvanlar akıllı kardeşin, yeni ahıra girenler ise Keloğlan'ın olacaktır. Yeni ahıra kötü bir dana girer. Buna sinirlenen Keloğlan, danayı alıp kuyuya atar. Daha sonra bir keçisini kuyuya atar. Her seferinde de millete, hocalarının kuyuya düştüğünü söyler. Bir süre sonra, onun yalan söylediğinin farkına varan köylü, Keloğlan'a yüz vermez ve Keloğlan başka bir yere gider. Burada bir adamın davalarını güdecektir fakat farklı sebeplerle adamın davalarını, kazlarını öldürür. Aile Keloğlan'dan kurtulmak için çareyi, oradan kaçmakta bulur.

Keloğlan, farklı sebeplerle ve mantıklı düşünerek diğer köylüleri de kandırıp kazanç sağlar. Yer içer muradına geçer (Bakırcı, 2006: 303-305).

Keloğlan'ın Kargası masalında, maddi durumu çok kötü olan Keloğlan, kargasını yanına alarak başka ülkeye çalışmak için gider. Ancak çalıştığı yerde, ev halkı evde yokken karga dolabı açıp ne var ne yok bakar ve yemek ister. Dolaptaki her şeyi yedikten sonra iki arkadaşı, evi de toplayıp kaçarlar. Ev halkı peşlerine düşer. Yolda bir çobana rastlayan Keloğlan, karganın altına bir altın koyar ve çobana, karganın altın yumurtladığını söyler. Buna inanan çoban, kargayı çok yüksek bir fiyata satın alır. Keloğlan, karşılığında çobanın sürüsündeki hayvanları alarak köyüne döner. Onları takip edenler, kargayla çobanı görünce çobanı bir güzel döverler. Mantıklı düşünüp hareket eden Keloğlan da mutlu yaşar (Bakırcı, 2006: 308-309).

Deli Zala masalına göre bir kadın, yolda giderken bir evden ağıt sesleri duyar. Burada genç bir gelinin vefat ettiğini öğrenir. Ayrıntılar hakkında daha fazla bilgi sahibi olur ve hemen eve giderek kendisinin ölen gelinin kız kardeşi olduğunu vs söyler. Ev halkı onu misafir eder. Bu sırada kadın, her gece bir kefen giyerek damadın odasına gelip kendisini alması doğrultusunda onu tehdit eder ve esnafı da dolandırır. En sonunda ikna olan enişte, Deli Zala ile evlenir. Mutluluktan yaptığı her şeyi söyleyerek oynayan Deli Zala'yı kaynanası iştir. Onun konuşmasını istemeyen yeni gelin Deli Zala, kaynanasının dilini öpme bahanesiyle koparır ve kocasıyla birlikte mutlu yaşar. Masala göre mantıklı düşünmeyen ev halkı ve esnaf zarara uğrar (Bakırcı, 2006: 334-338).

1.17. Öz Güven

Öz güveni olmayan bireyler, kendi ayakları üzerinde duramazlar. Hayatta karşılaştıkları sorunlarla mücadele edemeyerek hep, başkalarının destek ve yardımına ihtiyaç duyarlar. Kendi akıllarıyla hareket edemeyip, başkalarının yönlendirmeleriyle birtakım işler başarmaya çalışırlar. Bu yapıdaki insanlar, hayatın en küçük sarsıntısında hemen, büyük bir bocalama içerisine düşerler.

Masalarda öz güvene sahip olan kahraman, kendisine duyduğu bu güven neticesinde yola çıkar ve birçok işler başarır. Örnek masal metinleri şunlardır:

Kuş Padişahının Kızı masalında padişahın kızları ölür. Kızların cesetlerini kuşlar yer. Yemelerine engel olmak için padişah, mezarları beklemesi için fakir bir delikanlı görevlendirir. Delikanlı, mezarları beklerken yemek için gelen kuşun bir yeleğini almayı başarır. Padişah diğer yeleği de ister. Bunun üzerine yola düşen delikanlı, bir çeşmenin başında üç kuş bulur. Kuşlar, kız şeklini alırlar. Üç kuşun da yeleklerini almayı başaran delikanlı, yeleklerini isteyen kuşları da kendisi ile gelmeleri şartıyla ikna eder. Dördü birlikte saraya giderler. Kuş olan kızlardan birisi, padişaha beddua ederek onun taş olmasını sağlar. Padişah sarayına yerleşen delikanlı, üç kızla evlenir muradına erer. Masala göre delikanlı öz güven sahibidir (Bakırcı, 2006: 295-296).

Oduncu ile Prenses masalında, bir adamın iki karısı ve iki eşiği vardır. Ormandan odun keserek satıp güç bela geçinen adamı bir gün, padişah görür. Adam, durumunun çok kötü olduğunu padişaha iletir. Padişah da adamın çok tembel olduğunu düşünür. Padişah, sarayda, kendi kendine söylenirken onu, kızı duyar ve babasına, adamın karılarının tembel olduğunu, kadınlar tembel olmasa bir evin kolayca geçinebileceğini söyler. Mesela oduncu, kendisi ile evli olsa onun gül gibi geçineceğini belirtir. Kızın, padişah kızı olmasına rağmen kendisini oduncuya layık görmesi, padişahı çok sinirlendirir ve kızı ona vereceğine söz verir. Oduncuyu çağırır ve kızını ona verdiğini belirtir. Oduncu, önce itiraz etse de kızı alır ve evine getirir. Kız eve geldiğinde iki eşin tembel tembel oturduğunu görür. Ertesi gün, hepsi beraber ormana giderler. Ormandan geçen koyunların yünleri, çalılara takılmıştır. Bu yünleri toplarlar, çeşitli şeyler yaparak satarlar. Biraz durumları düzelir. Oduncu Ahmet ise topladığı odunları bir mağarada biriktirir fakat birisi mağaradaki odunları yakar. Mağara normalde altındandır. Odunlar yanınca altınlar erir, böylece açığa çıkarlar. Altınları aldıklarında çok zengin olurlar ve prensesin

babasını, evlerine davet ederler. Böylece padişah, kadın iyi olduğunda bir evin geçiminin kolayca sağlayacağına inanır. Padişahın kızı, öz güven sahibidir. Neticede de dediğini yapar (Bakırcı, 2006: 300-302).

1.18. Pişmanlık

İnsanoğlu kusursuz değildir. Bu nedenle hayatı boyunca birçok hata yapabilir. Önemli olan, yaptığı hatalardan dolayı pişmanlık duyması ve bir daha aynı hataları, yapmamaya çalışmasıdır. Masal metinlerinde de kahramanlar, çeşitli hatalar yaparlar. Hatalarının farkına varıp düzeltenler affedilirken hatasında ısrar edenler, cezalandırılırlar. Örnek masal metinleri, aşağıdadır:

Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olacağız masalında, bir padişahın kızı güller arasında uyurken ağzından bir yılan girer ve gün geçtikçe kızın karnı büyür. Bunun bir namus meselesi olduğunu düşünen padişah, kızını bir dağ başına terk ettirir. Burada onu bulan çiftçi fakir bir aile, kıza evladı gibi bakar. Kız bir gün süt kaynatırken karnındaki yılan dayanamaz ve ağzından dışarı çıkarak sütün içerisine girer, burada ölür, durum anlaşılır. Aile, oğulları ile bu kıza evlendirir. Bir süre sonra durumlarını düzelten aile, kızın babasının sarayına benzer bir saray yaptırır. Bu esnada içerisine evlat hasreti düşen baba, kızını görebilme umuduyla diyar diyar gezmeye başlar ve kızının bulunduğu saraya gelir. Burada misafir olarak ağırlanır, kızını tanıyamaz fakat kız onu tanımıştır. Bir süre sonra kız kendisini tanıtır, padişah zaten çok pişman olmuştur. Padişahlığı damadına bırakan baba ile kız, birbirlerini affederler, gençler muratlarına ererler (Bakırcı, 2006: 237-240).

Rastgele masalında, çok cimri bir adamın eli açık oğlu, babasıyla anlaşamaz ve Bağdat'a gitmek üzere yola çıkar. Bir söğüt altında otururken bir ihtiyara denk gelir ve ihtiyarın da Bağdat'a gideceğini öğrenir. Dinlenmek için birlikte biraz uyurlar. Uyandıklarında, Bağdat'tadırlar. Bu ihtiyar, Hızır İlyas'tır. Delikanlı, duruma şaşırıldığı zaman ihtiyar, Allah'ın onları oraya getirdiğini söyler ve isminin Rastgele olduğunu belirtir. Başka isim söylememesi gerektiği konusunda delikanlıyı uyarır. Bağdat'ın valisinin o dönemde eşiyle arası bozulur ve vali, kadını boşar. Sonradan pişman olan vali, onunla tekrar evlenmek ister ancak hülleciler bulmak gerekmektedir. Oralarda dolaşan Rastgele'yi hülleciler yaparlar ve kadınla evlendirirler. Rastgele, sabah kadını boşayıp işine bakacaktır. Ancak delikanlı ile kadın, birbirinden ayrılmak istemezler. Vali, bu durumda çaresiz kalır ve padişaha haber eder. Padişah ise tebdili kıyafet oraya gelir. Önce valinin yanına uğrar, vali ona çok kötü davranır. Daha sonra, Rastgele ile karşılaşır. O, ona çok iyi davranır. Padişah da valinin elinden valiliği alarak Rastgele'ye verir. Gençler mutlu bir hayat sürer. Masala göre vali, pişmanlıklar yaşar ancak iş, işten geçmiştir (Bakırcı, 2006: 341-345).

1.19. Sır Saklamak

Sır taşıyan kimseler, kendilerine güven duyulan kimselerdir. Bu nedenle sırlar, onlara teslim edilmiştir. O kimseler de bu pozisyonlarının farkında olarak kendilerine emanet edilene sahip çıkmalı, öğrenmesi doğru olmayan kişilerle sahip oldukları sırları paylaşmamalıdır.

“Sır: 1. Varlığı veya bazı yönleri açığa vurulmak istenmeyen, gizli kalan, gizli tutulan şey, giz. 2. İnsan aklının yeterince açıklık getiremediği şey.” (TDK, 1998:1969) şeklinde tanımlanan bu değer masallarda daha çok farklı canlı şekillerine giren insanların, bunu saklamaları şeklinde karşımıza çıkar. Sırları açığa çıktığında ise buldukları yeri terk eder, izlerini kaybettirmeye çalışırlar. Bu değer ile ilgili örnek metinler aşağıdadır:

Boynuzlu Hint Padişahı masalına göre, Hint padişahının boynuzları vardır. Bu sırrı ifşa etmemeleri için kendisini tıraş eden tüm berberleri, işi bittikten sonra öldürtür. Nihayetinde ülkede, son bir berber kalır. Bu berbere tıraş olduktan sonra, onu öldürmeyeceğini ama sırrını kimseye söylememesini tembihler. Berber bunu kabul eder ve sırrı kimseye söylemez. Ancak gün gelir, berber hasta olur.

Hastalığına çare bulmak için dolaşır durur. Birisi buna, bir sırrı olduğunu onu söylese iyileşeceğini söyler. Berber ise sırrı söyleyemeyeceğini belirtir. O zaman adam, bir dağa çıkıp yeri eşip sırrı oraya söylemesini ve üstünü kapatmasını tembihler. Berber söyleneni yapar ancak o toprakta bir kamış büyür. Kamış, bir çoban tarafından kaval yapılır. Kaval çalındıkça Hint padişahının boynuzlu olduğunu herkese duyurur. Böylece padişah, sırrın saklanamayacağını anlamış olur (Bakırcı, 2006: 341-345).

Ayna masalında bir adamın bir tane oğlu vardır. Adam öldükten sonra oğlan, geçinebilmek için yollara düşer. Yolda üç canavara rast gelir. Bu üç canavar, çocuğun babasını yemiştir ve helallik dilerler. Helallik karşılığında çocuk, canavarlarda bulunan aynayı ister. Yolda giderken aynayı çeviren çocuk, “Emret!” sesini duyar ve öncelikle yemekten başlamak üzere, zengin olasıya kadar her şey ister. Onun farkına varan bir cazı karısı, onların evine gelip misafir olur. Zenginliğinin sebebinin ayna olduğunu söyleyen delikanlının aynasını çalarak gider. Delikanlı da hapse düşer. Burada, kedisine her gün fare yakalayıp yedirmektedir. Fareler artık duruma isyan ederek bundan kediyi durdurmasını isterler. Delikanlı ise karşılığında cazı karısında olan aynasını tekrar getirmelerini ister. Fareler, cazı karısından aynayı alarak tekrar delikanlıya getirirler. Delikanlı, ayna sayesinde padişahın kızını da getirir, onunla evlenir. Cazı karısı ölür. Masala göre delikanlı, sırrını saklaması gerektiğini öğrenmiştir (Bakırcı, 2006: 310-311).

1.20. Sözünde Durmak

Masal metinlerinde yer alan kahramanlar ister insan ister hayvan olsun hepsinin sözünde durması beklenir. Sözünde durmayanlar ise çeşitli şekillerde cezalandırılırlar. Sözünde durmak değeri; Çiftçi Tilki ve Canavar, Reyhancı Kız, Boynuzlu Hint Padişahı ve Ağa ile Köpü adlı masalarda tespit edilmiştir.

Reyhancı Kız masalında, padişahın oğlu gezinirken bahçede bir kız görür. Kıza, reyhanın dalının kaç olduğunu sorar. Kız da ona, gökte yıldızın kaç olduğunu sorar. İki gencin arasında, birkaç gün bu şekilde konuşma geçer. Delikanlı bir gün, kılık değiştirerek kızın kapısının önünde balık satar. Kız balığın ücretini sorunca bir öpücük karşılığı olduğunu söyler. Kız öpücüğü verip balığı alır, delikanlı o günden sonra balıkçının kendisi olduğunu açıklar. Bu duruma çok sinirlenen kız, durumu annesine söyler. Annesi, kıza akıl vererek kızın oğlanın odasına girmesini, kendisini Azrail olarak tanıtmasını ve çocuğun tepesinde ya canını alacağını ya da ciğer doğrayacağını söyler. Delikanlı, ciğer doğranmasını tercih eder. Ertesi gün kızın karşısına çıkan delikanlı ile kız arasında her zamanki konuşmalar geçer ve iki genç birbirlerine, yaptıklarını itiraf ederler. Evlenmeye karar verirler fakat delikanlı, kızın kanını içeceğine dair söz vermiştir. Düğün günü kız, durumu oğlanın annesine bildirerek onun yönlendirmesi ile bu duruma da çözüm bulur ve gelinliğini, pekmez tuluğuna giydirir. Sözlere karşılık alamayan delikanlı, sinirlenerek tuluğu deler ve akan pekmezi kızın kanı zannederek üç avuç içer. Kız ortaya çıkar, yemininin yerini bulduğunu, dolayısıyla sözünde durduğunu, gülüp eğlendiklerini artık anlaşmaları gerektiğini söyler. Gençler muratlarına ererler (Bakırcı, 2006: 256-257).

Ağa ile Köpü masalında ağanın birisi çok zengindir. İşlere yetişemediğini söyleyen hanımı ondan, yardımcı birini getirmesini ister. Ağa, pazara giderek Köpü’yü bulur. Anlaşmalarına göre kim kime darılırsa onun kafasının derisi yüzülecektir. Bu anlaşmadan sonra Köpü, ağanın hayvanları, çocukları nesi varsa öldürür ve her seferinde de ağaya darılıp darılmadığını sorar. Ağa mecburen darılmadığını ifade eder. Ondan kurtulmak için ağa ile karısı, çeşitli planlar yaparlar. Ancak bir türlü başarılı olamazlar. En sonunda Köpü, bir deniz kenarında ağanın yatağına girer. Ağayı da kendi yatağına yatırır. Önceden anlaşmış olan ağa ve karısı, Köpü’yü yatağıyla denize atacaktırlar. Bu durumda Köpü ve yatakların değiştiğini bilmeyen ağanın karısı bir olup ağayı denize atarlar. Köpü ise ağanın karısı ile bütün mallarına sahip olur. Masala göre ağa sözünde durur ve darılmaz. Ancak sonuçta canından olur (Bakırcı, 2006: 326-329).

1.21. Tecrübe

Tecrübe sahibi olanlar, hayatlarında başlarına gelen olaylar karşısında bu tecrübelerinden faydalanırlarsa çok daha az hatalar yaparlar.

Tecrübe sözlükte, “Deneme, deneyim, sınama. Görmüş, geçirmişlik, görgü.” (Püsküllüoğlu, 2004:1300) şeklinde tanımlanır. Bu değer ile ilgili masal metni aşağıdadır:

Ayna masalında bir adamın bir tane oğlu vardır. Adam öldükten sonra oğlan, geçinebilmek için yollara düşer. Yolda üç canavara rast gelir. Bu üç canavar, çocuğun babasını yemiştir ve helallik dilerler. Helallik karşılığında çocuk, canavarlarda bulunan aynayı ister. Yolda giderken aynayı çeviren çocuk, “Emret!” sesini duyar ve öncelikle yemekten başlamak üzere, zengin olasıya kadar her şey ister. Onun farkına varan bir cazı karısı, onların evine gelip misafir olur ve aynayı çalarak gider. Delikanlı da hapse düşer. Burada, kedisine her gün fare yakalayıp yedirmektedir. Fareler artık duruma isyan ederek bundan kediyi durdurmasını isterler. Delikanlı ise karşılığında cazı karısında olan aynasını tekrar getirmelerini ister. Fareler, cazı karısından aynayı alarak tekrar delikanlıya getirirler. Delikanlı, ayna sayesinde padişahın kızını da getirir, onunla evlenir. Cazı karısı ölür. Böylece delikanlı, tecrübesi sayesinde aynasına yeniden kavuşur (Bakırcı, 2006: 310-311).

1.22. Tedbirli Olmak

Tedbir, başa gelecek olumsuzluklara karşı insanları korur. Tedbirsiz davranan kişiler ise sıkıntılar ile fazlaca karşı karşıya kalırlar. Bu değer, kahramanı insan veya hayvan olan masalarda işlenir. Tedbirli olmak değeri ile ilgili örnek metinler şunlardır:

Geyik Sütü masalında bir padişahın oğlu, uzak diyarlara gider. Burada Keloğlan kılığında başka bir padişahın hizmetine girer. Padişahın üç kızının evlilik vakti gelmiş evleneceklerdir. Kızlar saraydan elma atarlar. Küçük kızın elması Keloğlan'ın başına düşer. Padişah ve çevredekiler durumu kabullenmez ve Keloğlan'ı sürekli hor görürler. Diğer iki damat ise vezirlerin oğullarıdır. Bir gün hastalanan padişah için geyik sütü gerekli olur. Üç damat yola çıkar ancak sütü Keloğlan bulur. Kendisini tanıtmadan diğer damatların kalçalarına mühür basmak şartıyla su kattığı süttten bir miktar onlara verir. Onların getirdiği sütü içince padişah iyice hasta olur. En sonunda Keloğlan getirdiği sütü verir, yaşadıklarını, mührü ve gerçek kimliğini açıklar. Padişahın küçük kızıyla düğün yapar. Padişah oğlunun Keloğlan kılığına girmesi, tüm sorunlar çözülene kadar da kimliğini açık etmemesi, tedbirli davrandığını gösterir (Bakırcı, 2006: 287-292).

Deli Zala masalına göre bir kadın, yolda giderken bir evden ağıt sesleri duyar. Burada genç bir gelinin vefat ettiğini öğrenir. Ayrıntılar hakkında daha fazla bilgi sahibi olur ve hemen eve giderek kendisinin ölen gelinin kız kardeşi olduğunu vs. söyler. Ev halkı onu misafir eder. Bu sırada kadın, her gece bir kefen giyerek damadın odasına gelip kendisini alması doğrultusunda onu tehdit eder ve esnafı da dolandırır. En sonunda ikna olan enişte, Deli Zala ile evlenir. Mutluluktan yaptığı her şeyi söyleyerek oynayan Deli Zala'yı kaynanası iştir. Onun konuşmasını istemeyen yeni gelin Deli Zala, kaynanasının dilini öpme bahanesiyle koparır ve kocasıyla birlikte mutlu yaşar. Masala göre tedbirli olmayan ev halkı ve esnaf, zarara uğrar (Bakırcı, 2006: 334-338).

2. Toplumsal Değerler

2.1. Adalet

Masalarda en sık işlenen değer, adalet değeridir. Kahramanlar, çeşitli sebepler ile adaletsizliğe maruz kalırlar. Ancak mücadele etmekten vaz geçmezler. Masalların sonunda iyiler ödüllendirilir, kötüler

cezalandırılır. Böylece adaletle davranmanın önemi ve gerekliliği vurgulanmış olur. Adalet değerinin işlendiği masallar şunlardır:

Sarı İnek masalına göre bir kızın annesi ölür. Annesinden kıza, bir inek kalır. Babası yeniden evlenen kızın, bir üvey annesi ve üvey kız kardeşi olur. Bu ikisi kızı hiç sevmez, ona gün yüzü göstermezler. Kız bir gün, ineğini otlatırken bir cazı karısı görür. Onunla iyi geçinir ve onun sorduğu sorulara beklediği cevapları verir. Nihayetinde bir suyun içerisine sokulan kız, çok güzel bir şekilde çıkar ve evine döner. Bunu gören üvey anne kıskanır ve hemen kendi kızını da gönderir. Aynı sınavlardan geçen kız, sınavı kaybeder ve simsiyah bir suyun içerisine sokulur. Çok çirkin bir şekilde eve dönen kızını gören üvey anne, daha da sinirlenir ve ineği kestirir. İneğin kemiklerini bir yere toplayan kız, ertesi gün gittiğinde kemiklerin yerinde altınlar bulur. Böylece zengin olur ve kimseye durumu bildirmez fakat üvey anne de boş durmaz. Kızı dağa gönderip terk ettirir. Kız burada, bir delikanlı ile karşılaşır ve zengin bir şekilde yaşar, üç çocuğu olur. Aradan geçen zamandan sonra kızı merak eden babası ve üvey annesi, dağa çıkar. Kızın zengin ve mutlu hayatını gören üvey anne yine kıskanır ve kocasından, kendi kızını da götürüp terk etmesini ister. Kendi kızının da zengin olmasını istemektedir fakat kız, yine önüne çıkan imtihanları kaybeder ve karşısına çıkan karınca sürüsü tarafından yenilerek ölür. Böylece adalet yerini bulmuş olur (Bakırcı, 2006: 230-232).

Muradına Ermeyen Dilber masalında, bir sığır çobanının üç kızı vardır. Borcu çok olan çobana yardımcı olmak için küçük kız, yola çıkar. Kafasını kazıtarak erkek kılığına girer, padişahın oğlu ile arkadaş olur. Aynı zamanda, padişahın emrinde çalışır. Oğlan, bunun kız olduğundan şüphelenir, sürekli de söyler ancak ispatlayamaz. Birkaç kez kızı dener fakat her seferinde kız, oğlanmış gibi hareket ederek kendisini ele vermez. Günün birinde kızın, gitme vakti gelir. Ardından bir mektup bırakarak ve kız olduğunu ima ederek yola düşer. Babasının yanına gelir. Mektubu bulan delikanlı, kız olduğundan emin olur, peşine düşer, gelip kızı babasından ister. Babası kızı verir fakat yolda giderken bunlara, bir cazı karısı ile kızı da eşlik eder. Cazı karısı, su isteyen gelinden gözünü ister. İki gözünü de aldıktan sonra kızı, nehre atar. Kız, nehirde fakir birisi tarafından bulunur ve onun yardımıyla gözlerine kavuşur. Cazı tekrar yola düşer, kızı yine bulur ve onun ölü gibi olmasına sebep olur. Kızın izini bulan padişah oğlu, onun iyileşmesini sağlar, cazı karısı ve kızı cezalandırılır, gençler evlenir, Adalet yerini bulmuş olur (Bakırcı, 2006: 279-282).

2.2. Çocuklara Önem Vermek

Çocukların geleceğe ulaşmaları için gereken tüm önlemler, yetişkinler tarafından alınmalı, çocuklar her türlü olumsuz durumlardan korunmaya çalışılmalıdır. Masallarımızda, genel olarak çocuğa önem verilir. Çocuğu olmayan kadınlar, çok üzgün ve perişandır. Çocuk olması için ellerinden geleni yapar ve Allah'a sürekli dua ederler. Bu değer ile ilgili örnek metinler aşağıdadır:

Yılan Şahin ile Tilli Yusuf masalında bir kadının çocuğu olmaz. Allah'a yalvararak yılan da olsa, çıyan da olsa bir çocuk ister. Duası kabul olan kadının, yılan bir çocuğu olur. Çocuk bir süre sonra büyür, evlenme vakti gelir. Ona, köyün iki zengininin kızını alırlar fakat yılan onları öldürür. En son, köyün çobanının kızını eş olarak getirirler. Kız, bir dervişten aldığı akıl ile Yılan Şahin'in yılanlıktan kurtulup delikanlı olmasına sebep olur fakat kızları öldürülen diğer iki aile, bir cazı karısı tutarak ikisini ayırırlar ve kızı bir yere hapsederler. Kız, burada vaktiyle cinler tarafından kaçırılan Tilli Yusuf'la tanışır, ondan hamile kalır ve onu kurtarır. Bu sefer de iki delikanlı arasında kalan kızın, kimin eşi olacağı belli değildir. Önce konuşan, sonra tartışan iki erkek çare bulamaz ve adalete müracaat eder. Sözü kızın bırakılması kararı çıkar. Kız ise çocuğundan dolayı onun babası olan Tilli Yusuf'u tercih eder. Çünkü çocuk önemlidir ve asıl babasının yanında büyümesi daha doğrudur (Bakırcı, 2006: 211-213).

Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olacağız masalında, bir padişahın kızı güller arasında uyurken ağzından bir yılan girer ve gün geçtikçe kızın karnı büyür. Bunun bir namus meselesi olduğunu düşünen padişah,

kızını bir dağ başına terk ettirir. Burada onu bulan çiftçi fakir bir aile, kıza evladı gibi bakar. Kız bir gün süt kaynatırken karnındaki yılan dayanamaz ve ağzından dışarı çıkarak sütün içerisine girer, burada ölür, durum anlaşılır. Aile, oğulları ile bu kıza evlendirir. Bir süre sonra durumlarını düzelten aile, tıpkı kızın babasının sarayına benzer bir saray yaptırır. Bu esnada içerisine evlat hasreti düşen baba, kızını görebilme umuduyla diyar diyar gezmeye başlar ve kızının bulunduğu saraya gelir. Burada misafir olarak ağırlanır, kızını tanıyamaz fakat kız onu tanımıştır. Bir süre sonra kız kendisini tanıtır, padişah zaten çok pişman olmuştur. Padişahlığı damadına bırakan baba ile kız, birbirlerini affederler, gençler muratlarına ererler (Bakırcı, 2006: 237-240).

2.3. Dayanışma

Dayanışma, hayatı kolaylaştırır. İnsanların, mücadelelerinde galip gelmelerine yardım eder. Dayanışma içerisinde olanlar, daha kolay ve fazla başarılar elde ederler. Bu nedenle dayanışma değeri, güzel ve önemli bir değerdir. Masal metinlerinde de sıklıkla işlenir. Bu değerın işlendiği masal metinleri şunlardır:

Padişah Kızı ile Yedi Kardeş masalına göre padişahın kızı, üzerinde bir bit bulur. Bu biti besler, bit kuş şeklini andırır. Onun ne olduğunu babasına soran kız, cevabını alamaz bunun üzerine onun ne olduğunu bilen kişiyle evleneceğini vadeder. Birçok kişi gelip bakarlar ancak tahmin edemezler. Günün birinde çarıklı, uzun boylu bir adam çıkar gelir ve bunun bit olduğunu söyler. Kız, kaderine razı bir şekilde yola düşer, bir değirmende konaklarlar. Birkaç gün sonra kapının önüne çıkan kız, babasına haber gönderir. Habere göre kızın evlendiği adam, bir karayılandır. Haberi alan padişah, yedi erkek kardeşi kızını kurtarmaları için görevlendirir. Bu yedi kardeşin, farklı hünerleri vardır, her biri kendi hünerlerini sergiler. En nihayetinde kız kurtarılır ve yeri dinleyen kardeş ile evlendirilir (Bakırcı, 2006:205-208). Kardeşler, dayanışma içerisinde hareket etmelerinden dolayı bu başarıyı elde etmişlerdir.

Avcı Yusuf'un Oğlu İzzet masalında, bilgili görgülü bir avcının ölümünden sonra oğlu, avcı olmak ister. Annesi önce itiraz etmesine rağmen, engel olamayıp babasının av için kıymetli olarak belirttiği yerleri oğluna söyler. Oğlu buralarda avlanmaya başlar. Avladığı hayvanların kürkleri, eşsiz kıymette kürklerdir. Vezir, bunların farkına varır ve peşine düşer. Vezir ve oğlan arasında bir didişme başlar. Vezir, padişahı oğlana karşı sürekli olarak doldurur ve padişahın, gerçekleşmesi mümkün olmayacak isteklerde bulunmasını sağlar. Fil dışından saray isteyen padişah, o sarayı yaptırmak için usta ve en sonunda Hint padişahın kızını ister. İzzet, annesinden aldığı akıllarla bunların hepsini bulur. En son kızı getirmeye gittiğinde dağları yerinden oynatan, nehirleri yutan, hayvanlara fazlasıyla sözünü geçiren çok iri üç tane insanla yol arkadaşı olur. Onların yardımıyla padişahın isteklerini yerine getirir, kızı alır, diğer padişahın sarayına götürür. Burada kızla karar verip padişahın odasına girer ve padişahı öldürüp yerine geçer. Gençler muradına erer (Bakırcı, 2006: 265-271). Masala göre İzzet, tüm bu başarıları arkadaşlarıyla dayanışması sayesinde elde etmiştir.

Ölüm-Derman Otu masalında biri saf, biri akıllı iki kardeş vardır. Saf olan kardeş, altın yumurtlayan bir kuşun yumurtalarını bulur. Uyanık olan kardeş, bu kuşu yakalayıp yer. Çünkü inanişme göre yediği takdirde, her gün yastığının altında altın bulacaktır. Ancak saf olanın iki oğlu, kuş henüz pişerken kuşun ciğeri ve yüreğini yerler. Durum anlaşılınca uyanık olan kardeş, iki çocuğun götürülüp öldürülmesini kardeşine tavsiye eder. Kardeşi, çocuklarını götürüp dağa terk eder. Burada bir avcı tarafından bulunan çocuklar, büyütülür ve yastıklarının altında her gün bulunan altınlar, avcı tarafından biriktirilir. Çocuklar büyüyüp delikanlı olunca da altınları kendilerine verilerek avcı tarafından, dünyayı gezmek üzere iki farklı yöne gönderilirler. Yola çıkan kardeşlere rastladıkları hayvanlar eşlik eder. Birçok maceradan geçen kardeşlerden birisi, bir devi öldürmeyi padişahın kızını almayı başarır. Ancak sonra, kızda gözü olan vezir tarafından öldürülür ve derman otu sayesinde tekrar canlanır. Daha sonra diğer kardeş çıkıp gelir. O kardeşi, damadı zanneden padişah, kızının odasına onu gönderir fakat kardeş, kıza elini sürmez. Gidip başı dertte olan asıl damadı bulur, geri

getirir. Kardeşini yanlış anlayan damat ise kardeşinin başına vurur, öldürür. Sonra pişman olarak derman otuyla kardeşini iyileştirir. İki kardeş birbirine sarılır, padişahın iki kızıyla evlenir, mutluluğa ererler. Hayvanlarla ve kardeşlerin birbirleri ile dayanışmaları sayesinde başarı elde edilmiş olur (Bakırcı, 2006: 272-278).

2.4. Dostluk ve Arkadaşlık

Masal kahramanları, dost ve arkadaşları sayesinde mücadelelerinden galip ayrılırlar. Dost olmayan veya dostuna ihanet edenler ise cezalarını çekerler. Örnek masal metinleri şunlardır:

Tilki ile Canavar başlıklı masalda, bir tilki ile canavar arkadaş olur ve birlikte üzüm yemeye giderler. Burada burnuna iki üzüm tanesi sokan tilki, canavara burnundan geldiğini söyler. Buna inanan canavar, burnundan gelene kadar yemek için sürekli yer, karnı kocaman olur, oradan kaçamaz ve bağcıdan bir sürü dayak yer. Bu şekilde birkaç defa tilkiye inanan canavar, her seferinde mağdur olur. En sonunda kuyruğunu bir çaya daldırıp buz tutturana tilki, canavara kuyruğunu gümüştettiğini söyler. Buna da inanan canavar, gider ve kuyruğunu sabaha kadar suyun içerisinde bekletir. Sonra kuyruğunu çeker çıkaramaz ve kuyruğunun kopmasına sebep olur. Masala göre tilki kurnazlığını göstermiştir. Her ne kadar ikisi arkadaş olmuş olsalar da aslında tilkinin davranışı, arkadaşlıkla çok ilgili değildir (Bakırcı, 2006: 185-186).

Avcı Yusuf'un Oğlu İzzet masalında, bilgili görgülü bir avcının ölümünden sonra oğlu, avcı olmak ister. Annesi önce itiraz etmesine rağmen, engel olamayıp babasının av için kıymetli olarak belirttiği yerleri oğluna söyler. Oğlu buralarda avlanmaya başlar. Avladığı hayvanların kürkleri, eşsiz kıymette kürklerdir. Vezir, bunların farkına varır ve peşine düşer. Vezir ve oğlan arasında bir didişme başlar. Vezir, padişahı oğlana karşı sürekli olarak doldurur ve padişahın, gerçekleşmesi mümkün olmayacak isteklerde bulunmasını sağlar. Fil dışından saray isteyen padişah, o sarayı yaptırmak için usta ve en sonunda Hint padişahın kızını ister. İzzet, annesinden aldığı akıllarla bunların hepsini bulur. En son kızı getirmeye gittiğinde dağları yerinden oynatan, nehirleri yutan, hayvanlara fazlasıyla sözünü geçiren çok iri üç tane insanla yol arkadaşı olur. Onların yardımıyla padişahın isteklerini yerine getirir, kızı alır, diğer padişahın sarayına götürür. Burada kızla karar verip padişahın odasına girer ve padişahı öldürüp yerine geçer. Gençler muradına erer (Bakırcı, 2006: 265-271). Masala göre İzzet, tüm başarıları dost ve arkadaşları sayesinde elde etmiştir.

2.5. Emanet ve Hediye Sahip Çıkmak

Türk milletinin en önemli özelliklerinden biri de emanete sahip çıkmaktır. Emanet edilene, sahip çıkmak şarttır. Emanete sahip çıkılmadığı takdirde emanete ihanet edilmiş olur. Masalarda da bu değer işlenmiştir.

Horoz ile Diken masalında bir horoz, küllükte eşinirken bir altın bulur ve altını dikene verir. Gidip geleceğini ve dikenden altınını tekrar alacağını belirtir. Ancak o gittikten sonra diken altını ineğe, inek kasaba, kasap damada verir. Dikenin izini süren horoz, dikenini alamayınca damattan gelini alarak yoluna girer. Böylece emanete sahip çıkmayanlar, bunun bedelini ödemiş olurlar (Bakırcı, 2006: 188).

Horoz ile Bey Oğlu masalına göre horoz, küllükte eşinirken bir altın bulur. Bu altını bey oğlu, sonradan vereceğine söz vererek horozun elinden alır. Daha sonra horoz, altını almak üzere yola çıkar. Yolda bir tilkiye rast gelir. Bir süre onunla yol giderler. Yorulduğunu ifade eden tilki, horozun ağzına girer. Aynı şekilde kurt ve sel de yolda horozla karşılaşır ve yorulunca horozun ağzına girerler. Bey oğlunun yanına varan horoz, altının nerede olduğunu sorar. Tavukların aldığı söylenince horoz, ağzından çıkardığı tilkiye, tavukları yedirir. İneklerin aldığı söylenince ağzından çıkardığı kurda, inekleri yedirir. Evlerin altında olduğu söylenince de ağzından çıkardığı sele, evleri yıktırır. En

nihayetinde gidip küllükte eşelenirken altınını bulur. Emanete sahip çıkmayan bey oğlu da cezasını çekmiş olur (Bakırcı, 2006: 346-347).

2.6. Misafirperverlik

Misafir ve misafir ağırlamanın geleneklerimizde, kültürümüzde, inancımızda oldukça önemli bir yeri vardır. Kültürümüzde misafirin ağırlanması, ev sahibine şan kazandırır. Bu nedenle ev sahipleri, evlerinde misafir eksik olmasın isterler. Ellerinde bulunanı, misafire seve seve ikram ederler. Misafir adabı, masallarımızda da bu şekilde işlenir. Misafire yeterince hassasiyet göstermeyenler, toplumda itibar edinemez. Başlarına gelecek musibetlerden de kurtulamazlar.

Hızır ve Üç Kardeş masalına göre çok fakir olan üç kardeş, Allah'a dua edip mal istemeye karar verir. Hızır ile karşılaşılır. Hızır onlara, ne istediklerini sorar. İki büyük kardeş, mal isterler. Hızır, onlara mal verir. Küçük kardeş ise helal süt emmiş eş ister. Hızır ona da onu verir ve bir süre sonra, bunları ziyaret etmek için yanlarına gider. Zengin olan büyük kardeşten bir at ister fakat o vermez. Ortanca kardeşten biraz yün ister, o da vermez. Hızır, arkasına dönüp geldiğinde iki kardeşin malı mülkü sele kapılıp gider. Küçük kardeşin evine uğrayan Hızır misafir edilir, güzelce ağırlanır. Canı ne yemek istediği sorulduğunda çocuk eti yemek istediğini söyler ve evin tek çocuğu, kazana konulup pişirilmeye başlanır. Hızır, odaya onların girmemesini tembihler, kimse girmez. Bir süre sonra, olanları merak eden karı koca odaya girdiklerinde kazanın içerisindeki çocuklarının, altınlarla oynadığını görürler. Böylece zengin olur muratlarına ererler. Aynı zamanda üç kardeş, misafire önem vermeleri gerektiğini öğrenmiş olur (Bakırcı, 2006: 221-223).

Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olacağız masalında, bir padişahın kızı güller arasında uyurken ağzından bir yılan girer ve gün geçtikçe kızın karnı büyür. Bunun bir namus meselesi olduğunu düşünen padişah, kızını bir dağ başına terk ettirir. Burada onu bulan çiftçi fakir bir aile, kıza evladı gibi bakar. Kız bir gün süt kaynatırken karnındaki yılan dayanamaz ve ağzından dışarı çıkarak sütün içerisine girer, burada ölür, durum anlaşılır. Aile, oğulları ile bu kızı evlendirir. Bir süre sonra durumlarını düzeltten aile, tıpkı kızın babasının sarayına benzer bir saray yaptırır. Bu esnada içerisine evlat hasreti düşen baba, kızını görebilme umuduyla diyar diyar gezmeye başlar ve kızının bulunduğu saraya gelir. Burada misafir olarak ağırlanır, kızını tanıyamaz fakat kız onu tanımıştır. Bir süre sonra kız kendisini tanıtır, padişah zaten çok pişman olmuştur. Padişahlığı damadına bırakan baba ile kız, birbirlerini affederler, gençler muratlarına ererler. Masala göre kız, babasına kızgın olmasına rağmen onu misafir eder. (Bakırcı, 2006: 237-240).

2.7. Saygı

Yaşı bizden büyük olanlara, özellikle de yaşlılara saygı, değerlerimiz arasındadır. Büyüklerine ve yaşlılara saygı göstermeyenlerin de bu davranışları, toplum tarafından kabul görmez.

Masal metinlerinde yaşı küçük olanlar, yaşı büyük olanlara onlardan zarar dahi görseler, saygı gösterirler. Yaşlılara yapılan yardım ve gösterilen saygı neticesinde, bu yardımı yapanlar ve saygı gösterenler kazançlı çıkar ve yardım görürler. Bu değer ile ilgili örnek masal metinleri aşağıdadır:

Hızır ve Üç Kardeş masalına göre çok fakir olan üç kardeş, Allah'a dua edip mal istemeye karar verir. Hızır ile karşılaşılır. Hızır onlara, ne istediklerini sorar. İki büyük kardeş, mal isterler. Hızır, onlara mal verir. Küçük kardeş ise helal süt emmiş eş ister. Hızır ona da onu verir ve bir süre sonra, bunları ziyaret etmek için yanlarına gider. Zengin olan büyük kardeşten bir at ister fakat o vermez. Ortanca kardeşten biraz yün ister, o da vermez. Hızır, arkasına dönüp geldiğinde iki kardeşin malı mülkü sele kapılıp gider. Küçük kardeşin evine uğrayan Hızır misafir edilir, güzelce ağırlanır. Canı ne yemek istediği sorulduğunda çocuk eti yemek istediğini söyler ve evin tek çocuğu, kazana konulup pişirilmeye başlanır. Hızır, odaya onların girmemesini tembihler, kimse girmez. Bir

süre sonra, olanları merak eden karı koca odaya girdiklerinde kazanın içerisindeki çocuklarının, altınlarla oynadığını görürler. Böylece zengin olur muratlarına ererler. Hızır'a saygı duymaları gerektiğini de öğrenmiş olurlar (Bakırcı, 2006: 221-223).

Çoban ile Üç Oğlu (Yüzük Yuvarlayan) masalına göre bir sığır çobanı vardır. Bu çoban dağda üç yumurta bulur fakat bu yumurtalar, bilinen hiçbir kuşun yumurtasına benzemez. Bu yumurtaları gören padişah çobana, kuşu bulmasını söyler. Aksi takdirde kellesini, cellata verecektir. Oğullarının yanına gelen baba durumunu anlatır. Oğulları, kuşu bulmak üzere yola çıkarlar. Yolda ayrılan üç kardeşten en küçüğü, acıkınca yemek yer. Burada karşısına çıkan bir köpek ile ekmeğini paylaşır. Köpek aslında bir Arap'tır. Arap, ekmeğin hatırına çocuğu hedefe ulaştıracak çeşitli yönlendirmelerde bulunur. Çocuk, en nihayetinde bir padişahın kızını kurtarır, kızı yanına alarak ağabeylerinin oraya gider. Ağabeyleri, kıskandıkları küçük kardeşi bir kuyuya indirirler. Kuyuda onu terk ederek kızı ve yanında olan eşyaları alıp babalarının bulunduğu köye giderler. Arap burada da küçük delikanlının yardımına yetişir, onu kurtarır ve hemen köyüne gitmesini tembihler. Delikanlı köye gider, burada sevdiği kızla ağabeyinin düğününün yapıldığını görür. Yapılan yarışlarda, ağabeyini yener. Kim olduğunu merak edenlere de sonunda kimliğini açıklar. Ağabeylerinin kendisine yaptıklarını bir bir anlatır. Köyden kovulan ağabeylerinden sonra yapılan 40 gün 40 gece düğün ile muradına erer. Delikanlı, bu başarısını nimete saygısı olan Arap sayesinde elde etmiştir (Bakırcı, 2006: 258-261).

2.8. Sevgi

İnsanoğlu, canlı cansız her şeye sevgi duyabilir. Bu duygu biraz da insanı insan yapar. Bu nedenle sevgi değeri masallarda sıkça işlenir ve çeşitli başlıklar altında toplanabilir.

2.8.1. Aile Sevgisi

Masal kahramanları, ailelerine düşkün kişilerdir. Onların huzur ve mutlulukları için ellerinden geleni yaparlar. Bu değer ile ilgili masal metinleri aşağıdadır:

Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olacağız masalında, bir padişahın kızı güller arasında uyurken ağzından bir yılan girer ve gün geçtikçe kızın karnı büyür. Bunun bir namus meselesi olduğunu düşünen padişah, kızını bir dağ başına terk ettirir. Burada onu bulan çiftçi fakir bir aile, kızı evladı gibi bakar. Kız bir gün süt kaynatırken karnındaki yılan dayanamaz ve ağzından dışarı çıkarak sütün içerisine girer, burada ölür, durum anlaşılır. Aile, oğulları ile bu kızı evlendirir. Bir süre sonra durumlarını düzelterken aile, tıpkı kızın babasının sarayına benzer bir saray yaptırır. Bu esnada içerisine evlat hasreti düşen baba, kızını görebilme umuduyla diyar diyar gezmeye başlar ve kızının bulunduğu saraya gelir. Burada misafir olarak ağırlanır, kızını tanıyamaz fakat kız onu tanımıştır. Bir süre sonra kız kendisini tanıtır, padişah zaten çok pişman olmuştur. Padişahlığı damadına bırakan baba ile kız, birbirlerini affederler, gençler muratlarına ererler. Kızını seven padişah da kızına kavuşmuş olur (Bakırcı, 2006: 237-240).

Yedi Kardeş masalına göre, yedi kardeşin anneleri yine hamiledir. Çocuklar, sekizincinin de erkek olduğunu zannederek evlerini terk ederler çünkü kız kardeş istemektedirler. Gidip bir mağaraya yerleşen kardeşler, burada avlanarak yaşarlar. Doğan çocuk kız çocuğudur. Kız, büyüyüp genç olunca yedi erkek kardeşinin olduğunu öğrenir ve onları bulmak üzere yola çıkar. Kardeşlerini bulur, kendisini tanıtır. Kardeşleriyle arası iyi olan kız, onların yemeklerini pişirmeye, evlerini temizlemeye başlar. Yedi kardeşin ava gittiği günün birinde kız, ateş almak için devlerin bulunduğu yere gitmek zorunda kalır. Ateşi aldığı dev, kızı takip ederek onun kaldığı yere gelir ve kızın parmağından bütün kanını emerek kızı ölüme terk eder. Kardeşleri, çeşitli çarelerle kızı hayata döndürmeyi başarırlar. Gidip devi öldürür, devin yedi karısını alarak evlenirler fakat devin karıları başlarına bu işleri kızın açtığını düşünerek ona yılanlı, kurbağalı sular içirirler. Kızın karnı her geçen gün büyür. Kızın hamile olduğunu ağabeylerine söyleyerek kızı, ıssız bir yerde ölüme terk ederler. Kız burada, karnından

yılanların kurbağaların çıkması neticesinde, karşısına çıkan bir delikanlı ile evlenir, çocuğu olur. Zamanın birinde ağabeyleriyle karşılaşır, başından geçenleri onlara anlatır. Ağabeyleri, eşlerini atlara bağlayarak dağlara salarlar ve yeniden evlenirler. Böylece kardeşlerini seven ağabeyler sayesinde hepsi, mutluluğa erer (Bakırcı, 2006: 252-255).

2.8.2. Aşk

Masallarda, aşk değeri sıkça işlenir. Sevdiğine kavuşmak için kahraman, imkânsızın peşinde gitmekten hiç çekinmez ve sonunda imkânsızı başararak sevdiğini alır.

Süllü Yusuf başlıklı masalda, bir kadının çocuğu olmaz ve dev de olsa bir çocuğu olsun diye dua eder. Bir süre sonra, dev şeklinde çocuk doğurur. Çocuk büyür, delikanlı olur. Bir gün padişahın kızını görür. Ona, kendisinin görünüşte dev ama aslında bir delikanlı olduğunu, bunu kimseye söylememesini ve kendisi ile evlenmesini söyleyerek sırrını açıklar. Kız kabul eder ve evlenirler. Ancak bu sırrın, kimse tarafından bilinmemesi gerekmektedir. Eğer bilinirse Süllü Yusuf, devlerin içine gidip orada yaşayacaktır. Kızın kız kardeşi, bir gün onları ziyarete gider ve sırrını öğrenir. Süllü Yusuf ortadan kaybolur. Karısı, yedi yıl onu arar. En nihayetinde bulur fakat Süllü Yusuf, bir devin kızıyla nişanlanmıştır. Ancak aşkıdan dolayı yollara düşüp delikanlıya ulaşan kız ile delikanlı birbirlerini sevmektedirler. Bu nedenle gençler, büyük mücadeleler neticesinde ve iki ak güvercin şeklinde oradan kaçmayı başarırlar. Kendi memleketlerine gelip muratlarına ererler (Bakırcı, 2006: 214-217).

Tılsımlı Çocuk masalında, bir çocuğun annesi ve babası ölür, üvey annesi onu büyütür. Çocuk, bir gün rüyasında padişahın kızı ile evlendiğini görür ve rüyasını üvey annesine anlatarak onu saraya dünür gönderir. Kadın, onun padişah kızı ile evlenmesini istemez, kıskanır ve oğlanı öldürmeye karar verir. Ancak çocuk tılsımlıdır, tılsımı ise başındaki üç beyaz kıldadır. Bu üç beyaz kılı koparan kadın, çocuğu kör bir kuyuya atar. Kuyuda çocuğu, bir çoban çıkarır ve saraya götürüp padişahın hizmetine verir. Çocuğu orada gören padişahın kızı, onu sever ve evlenmek için babasından izin ister. Olan biteni öğrenen padişah, kızıyla delikanlının evlenmesine izin verir, onlara düğün yapar. Padişah, üvey anneyi de aynı çocuk gibi kör kuyuya atırır. Üç ay sonra, kuyudan çıkartıp kadını affederler (Bakırcı, 2006: 293-294).

2.8.3. Hayvan Sevgisi

Masallarda, yoğun olmamakla beraber hayvan sevgisi de işlenen değerler arasındadır

Padişahın Oğlu ile Hint Padişahının Kızı masalında iyi bir adamın bir erkek çocuğu vardır. Adam hacca gidince karısı onu bir doktor ile aldatır. Bunun farkına varan çocuk, babasına bir şey söyleyemez. Hacdan dönen adama karısı, hasta numarası yapar. Amacı doktorla sık sık görüşmektir. Çocuğun bildiğini fark eden kadın, onun beslediği, büyüttüğü ve çok sevdiği atının etini yiyince iyileşeceğini söyler. Delikanlının babası da atı kesmeye karar verir. Çocuk, son bir kez binme isteğinde bulunur. Babası da izin verir. Atına binen çocuk, oradan hızla uzaklaşır. Gittiği yerde ayı, kurt, kuş, tilki gibi hayvanlarla arkadaş olur. Bu hayvanların yardımıyla Hint padişahının kızını getirtip onunla evlenir, mutluluğa erer. Masala göre çocuğun atına duyduğu sevgi, hayvan sevgisini gösterir (Bakırcı, 2006: 296-299).

2.9. Yardımlaşmak

Bu değer, insan olarak hayatımızda yerleştirmemiz ve her an ve durumda uygulamaya geçirmemiz gereken bir değerdir. Bunu anlatabilmek için de bugün sana, yarın bana anlayışına sahibizdir ve bunu bir ders niteliğinde her fırsatta dile getiririz. Masallarımız için de aynı durum geçerlidir. Yardımlaşmaya çok önem verilir. Masallarda yardımlaşma bazen kardeşler arasında, bazen arkadaşlar,

bazen de çevredeki başka varlıklardan yardım isteme, yardım bekleme veya yardım etme şeklinde gerçekleşir.

Yardımlaşmak değeri ile ilgili örnek masal metinleri aşağıdadır:

Yılan Şahin ile Tilli Yusuf masalında bir yılanla evlendirilen çoban kızı, yılanın bu görüntüsünden kurtulup yakışıklı bir erkek olmasına yardım eder. Kız daha sonra evinden kaçırılıp bir yere hapsedilir. Burada da bebekken kaçırılan Tilli Yusuf'un insan suretine girmesine yardım eder ve ondan hamile kalır. İki delikanlı karşılaşırlar. İkisi arasında kalan kız, çocuğundan dolayı onun babası olan Tilli Yusuf'u tercih eder. Böylece kız, insan görünümünü almaları için yardım ettiği delikanlıların, topluma karışmalarını da sağlamış olur (Bakırcı, 2006: 211-213).

Ayna masalında bir adamın bir tane oğlu vardır. Adam öldükten sonra oğlan, geçinebilmek için yollara düşer. Yolda üç canavara rast gelir. Bu üç canavar, çocuğun babasını yemiştir ve helallik dilerler. Helallik karşılığında çocuk, canavarlarda bulunan aynayı ister. Yolda giderken aynayı çeviren çocuk, "Emret!" sesini duyar ve öncelikle yemekten başlamak üzere, zengin olasıya kadar her şey ister. Onun farkına varan bir cazı karısı, onların evine gelip misafir olur ve aynayı çalarak gider. Delikanlı da hapse düşer. Burada, kedisine her gün fare yakalayıp yedirmektedir. Fareler artık duruma isyan ederek bundan kediyi durdurmasını isterler. Delikanlı ise karşılığında cazı karısında olan aynasını tekrar getirmelerini ister. Fareler, cazı karısından aynayı alarak tekrar delikanlıya getirirler. Delikanlı, ayna sayesinde padişahın kızını da getirtir, onunla evlenir. Cazı karısı ölür. Keloğlan aynasını, farelerin yardımıyla elde eder (Bakırcı, 2006: 310-311).

Deli Memed masalına göre, padişahın üç kızı vardır. Bu civarda bulunan devler, ülkeye suyun gelmesine engel olurlar ve istedikleri kızı yiyene kadar suyu akıtırlar sonra keserler. Sıra padişahın kızlarına gelir. Deli Memed, devlere oyun oynayarak onları öldürmeyi başarır. Fakat devlerin akrabaları vardır ve suyun içerisinde yaşamaktadırlar. Padişahın kızıyla evlenen Deli Memed'in karısını, devlerin akrabaları kaçıtır. Memed, karısını kurtarmak için yola düşer, kuşlardan yardım ister. Kuşlardan aldığı iksirle devleri öldürmeyi başarır ve karısını kurtarır (Bakırcı, 2006: 339-340).

3. Yurt-Millet ve Din ile İlgili Değerler

3.1. Yurt – Millet ile İlgili Değerler

Yurdun her yerine, özellikle daha rahat görülebilsin diye dağ, taş, yüksek yerlere yazılan "Önce vatan" yazısı göze çarpar. Çünkü Türk milleti için önce vatan gelir. Vatanın tehlikede olduğu yer ve zamanlarda ise canlı, cansız her varlık elinden geleni yapmaya, gerekirse canını vermeye hazırdır.

"Vatan: Bir ülkenin üzerinde kurulduğu toprak parçası." (Yurtbaşı, 2013:729). "Vatansever: Yurtsever kimse... Vatanseverlik: Vatansever olma durumu." (TDK, 1998: 2335) olarak tanımlanan bu değer, destanlarda geniş şekilde yer alır. Destan kahramanları da vatan konusunda çok hassastırlar. Vatanlarının tehlikede olduğunu düşündükleri zamanlarda, hemen korkusuzca harekete geçerler.

Niğde Masallarından Askere Giden Adam masalına göre bir delikanlı, askere on gün geç gitmek üzere yola çıkar. Fakat yolda, kendisine harçlık olsun diye bazı işlere girer. Giriştiği tüm işlerde iş sahibine zarar verir, başarısız olur ve oradan kaçmak zorunda kalır. En sonunda saklanmak amacıyla içine girdiği çuval çalınır. Adam, bir süre yol gittikten sonra çuvaldan çıkar. Onu gören adamlar, korkuyla kaçar. Kendisi de içinden çıktığı çuvalı alarak beş liraya satar ve bu para ile gidip birliğine teslim olur. Neden on gün geç geldiğini soranlara da Niğde'de oturduğunu, askere çağrıldığını geç duyduğunu, bu nedenle geç kaldığını söyler, vatan görevine başlar (Bakırcı, 2006: 332-333).

3.2. Din ile ilgili değerler

Bireyler, çeşitli değerler edinerek bir toplumu oluşturur. Toplum ise, dünya sahnesinde kendisine ait vasıflarla yer bulur, varlığını korur. Türk milletini millet yapan değerlerin bir kısmı da dinî değerlerdir. Bu değerlerin bireyler ve toplum üzerindeki etkisi ve yönlendirici vasfı, fazlası ile vardır. Türk milleti, geçmişten günümüze ölümden sonra da hayat olduğu inancına sahiptir. Bu nedenle bir inanç sistemi geliştirmiş, kendilerince öbür hayat için de hazırlıklar yapmıştır. Bu inancın izlerini masal metinlerinde bulmak mümkündür. Masallarda kahramanlar özellikle zor durumda kaldıklarında Allah'a dua ederler, melek ve şeytana inanır, kadere rıza gösterirler.

Niğde masallarından Şehzade ile Çoban Kızı masalına göre şehzade, av için bir yere gider. Burada bir ihtiyar ile karşılaşır. İhtiyar, bekâr oğlanları bekâr kızlara yazmaktadır. Kendisine kimi yazdığını merak eden şehzade, hemen sorar ve çoban İbrahim'in kızını yazdığını öğrenir. Bir şehzade olarak bu duruma çok sinirlenir, ihtiyara durumu bildirir ve o sinirle dönüp gelir. Babasına, olanları anlatır. Babası ise gidip o kızını bulup öldürmesini ve yanına kan parası olarak bir çuval altın bırakmasını tembihler. Şehzade yola çıkar, gidip çoban İbrahim'in evini bulur, çoluk çocuğunu sorduğunda bir kız olduğunu ama hasta olduğunu öğrenir. Kendisini doktor olarak tanıtarak kızın odasına girer, kız yedi yerinden bıçaklar ve kızın yanına altınları koyarak orayı terk eder. Kızın vücudu iltihap kaplıdır, aldığı bıçak darbelerinden sonra bu iltihap tümünden akar ve kız, günden güne iyileşerek ayağa kalkar. Altınlara bir anlam veremeyen aile, bir iki yıl sahibinin dönüp gelmesini bekler fakat kimse gelmeyince geldiğinde vermek üzere altınları bozdurup kendilerine büyük bir çiftlik kurarlar. Delikanlı, üç beş yıl sonra neler olduğunu merak edip yola çıkar. Yolda, çiftlikte yaşayan kıza denk gelir, kız çok beğenir ve babasından ister. Gençlerin evlendikleri gece delikanlı, başından geçeni anlatır. Kız ise kendisinin çoban İbrahim'in kızını olduğunu söyler. Buna inanmayan delikanlı, olayları kız detaylı anlatınca onun, bıçakladığı kız olduğunu anlar ve kızdan özür diler. Gençler yer, içer muratlarına erer (Bakırcı, 2006: 224-227). Böylece delikanlı, kadere karşı koyamayacağını öğrenmiş olur.

Sonuç

Halk anlatmaları içerisinde en sevilen türlerden biri olan masallar, özellikle çocuklara hitap eder ve çocukların hayal dünyasını zenginleştirir. Masallar iyi-kötü, güzel-çirkin, zengin-fakir gibi zıtlıklar üzerine kurgulanmış metinler olduğu için dinleyiciyi ve okuyucuyu iyiliğe, güzelliğe ve doğruluğa teşvik eder. Çünkü masallarda iyiler hep kazanır ve ödüllendirilir, kötüler ise hep kaybeder ve cezalandırılır.

Bu özelliklerden hareketle masallar diğer türlere göre değerler açısından son derece zengin bir türdür. Çocuğa kazandırılacak değerler, masallar aracılığıyla verildiğinde daha etkili ve kalıcı olacaktır. Çünkü masallar, çocukların ruh hâlini yansıtan en iyi türlerden biridir. Bu anlamda çocuklara masal okumak veya anlatmak onların kişiliğine, ilgilerine derinlik kazandırır. Çocuklar, bu derinlik ve ilgi sayesinde aynı zamanda toplumun kabul ettiği değerleri ve erdemleri de kazanmış olur.

İncelenen Niğde masallarında, Bireysel değerler başlığı altında yirmi iki değer, Toplumsal değerler başlığı altında dokuz değer, Yurt Millet ve Din ile ilgili değerler başlığı altında ise iki değer tespit edilmiştir. Sonuç olarak incelenen masallar dikkate alındığında masalların değer ve değerler eğitimi açısından zengin olduğu ve değer eğitiminde masalların daha yaygın olarak kullanılabileceği rahatlıkla söylenebilir.

Kaynakça

- Akbaş, Oktay (2004), *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının (Değerlerinin) İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinde Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Ayverdi, İlhan (2008), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Cilt 1, İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Bakırcı, Nedim (2006), *Niğde Masalları*, Niğde: Niğde Yüksek Öğrenim Vakfı Yayınları.
- Bıçak, Bayram, Karataş, Sülayman, Sünter, Emel, Ünver, Ayşe, Korkut, Gülcan, Akunova, Zhyldyz (2016), “Ortaöğretim Öğrencilerinin Okullarda Yürütülen Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi (Journal of Research in Education and Teaching)*, Sayı 4, s. 401-422.
- Fichter, Joseph (2016), *Sosyoloji Nedir*, (çev. Nilgün Çelebi), Ankara: Anı Yayıncılık.
- Karagöz, Beytullah (2017), “Naki Tezel’in Türk Masalları Adlı Kitabının Değerler Açısından Analizi”, *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 5 (3), s. 534-556.
- Kasapoğlu, Hülya (2013), “Okulda Değer Eğitimi ve Hikâyeler”, *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı 198, s. 97-104.
- Katı, Yasemin (2023), *Türk Halk Anlatmalarında Değerler Eğitimi*, Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Kavcar, Cavit (1988), *II. Meşrutiyet Devrinde Edebiyat ve Eğitim*, Malatya: İnönü Üniversitesi Basımevi.
- Parlatır, İsmail (2011). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Püsküllüoğlu, Ali (2004), *Türkçe Sözlük*, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Sakaoğlu, Saim (1999), *Masal Araştırmaları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Saraçbaşı, M. Ertuğrul (2010). *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü* (1.Cilt). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Şahin, Mustafa (2023). *H. Salih Zengin’in Eserlerinde Kök Değerler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tokat.
- Türk Dil Kurumu. (1998). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ulusoy, Kadir, Dilmaç, Bülent (2020), *Değerler Eğitimi*, Ankara: Pegem Akademi.
- Yaman, Ertuğrul (2016), *Değerler Eğitimi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yeğin, Abdullah, Badıllı, Abdulkadir (1995), *Büyük Lügat*, (Editör: Hekimoğlu İsmail, İsmail Çalım), İstanbul: TÜRDAV Yayınları.
- Yurtbaşı, Metin (2013), *Sınıflandırılmış Kavramlar Sözlüğü*, İstanbul: Sartonet Yayınları.

KERKÜK FOLKLORUNUN DİL ÖZELLİKLERİ

Language Features of Kirkuk Folklore

Nigar HASANOVA

Doç. Dr., Azerbaycan Millî İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Bakü/ AZERBAYCAN,
nigar.qasanova.80@mail.ru

Özet

Irak Türkmen lehçesinde konuşan elat (kışın köylerde, yazın yaylalarda yaşayan topluluk) toplu halde esasen Kerkük vilayetinde – Kerkük şehrinde, Tuz Hurmatu (kaza), Altun Köprü (nahiye), Taze Hurmatu (nahiye), Beşir, Büyük Hasar, Bilava, Karabulak, Kızılyar, Yayı, Yarveli, Yengice, Kerküz, Kümbetler, Leylan, Ömer Benden, Tercil, Göktepe, Tisin, Tohmaklı, Tirkalan, Çardaklı ve bunların yanı sıra "Bayat köyleri" alanı olarak bilinen ve 64 köyü kapsayan arazilerde yaşıyor. Bundan başka Hanakin, Şahraban kazalarında, Delli Abbas, Bendeli nahiyelerinde, Erbil vilayetinin merkezi Erbil şehrinde, Mosul vilayetinin Tilefer kazasında, Mosul şehrinde ve Bağdat şehrinde yaşıyorlar.

Azerbaycan Türkçesinde konuşan bu elatın sözlü edebiyatının, lehçesinin araştırılması ve folklorun, dil tarihinin, dialektlerin kapsamlı öğrenilmesi bakımından önemi büyüktür. Bu alanda Eta Terzibaşı, Muhammet Hurşit Dakuklu, Abdüllatif Benderoğlu, Hidayet Kemal Bayatlı, Habip Hürmüzlü, Hadi Mirzezade, Ferhat Zeynalov, Kazanfer Paşayev ve diğer bilim insanlarının geniş araştırmaları vardır. Ziya Bünyadov'un da araştırmalarında Türkmen etnonimi ile ilgili bilgiler vardır. Azerbaycan'ın klasik şairleri İmadeddin Nesimi'nin ve Şah İsmail Hatayi'nin eserlerinde Türkmen adına rastlanıyor.

Irak Türkmen lehçesini, bunun yanısıra Kerkük folklorunu, örf ve adetlerini, türkülerini, destan ve masallarını, hoyrat (mani), atasözleri, bulmacalarını, inançlarını, çocuk folklorunu araştıran Azerbaycan, Türk, Irak'lı bilim adamları bu elatın lehçesinin Azerbaycan Türkçesi ile benzerliğini altını çizerek yazıyorlar. "Dede Korkut" Destanında izlenen onlarca sözün Kerkük dialektinde kullanılması ilginç gerçeklerdendir: ekmek (çörek), xerxız/hırsız (oğru), kelebek (yapıncı), yaya (piyada), kısrak (at), ense (arka), nesne (eşya), sığır (inek), boru çalmak (şeypur çalmak), davul dövmek (tebil çalmak), kendi (öz), yoğurt (katık), hoyrat (nadan), ısmarlamak (tapşırmaq), oda (otak), eyi (güzel) ve başka sözler. Kerkük folklorunu incelerken buradaki dil gerçekleri, eski izler okuyucuyu, araştırmacıyı arayışlara çekiyor. Kerkük folklor örneklerinde çok sayıda eski kelimeler, eski ölçü, ağırlık birimlerinin adları, terim özellikli sözler, yerli sözler ve saire yer almıştır. Bu sözlerin Azerbaycan yazı dili ile benzer ve farklı yönlerine değiniliyor, yalnız Kerkük dialektine özgü olan dialektizmlerin anlamı açıklanıyor.

Makalede Kerkük folklor örneklerinden kaydettiğimiz ilginç dil gerçekleri tasnif ediliyor, etimolojik açıklaması yapılıyor, diğer Türk dillerinde kullanımı karşılaştırılıyor. Ayrıca Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde gözlemleniyor olması konusuna önemle değiniliyor.

Anahtar kelimeler: Kerkük, folklor, lehçe

Abstract

Speaking in the Iraqi Turkmen dialect (the community living in villages in the winter and the highlands in the summer), mainly in the province of Kirkuk - in the city of Kirkuk, Tuz Hurmatu (accident), Altun Bridge (nahiye), Fresh Hurmatu (nahiye), Beşir, Buyuk Hasar, Bilava, Karabulak, Kizilyar, Yayı, Yarveli, Yengice, Kerkuz, Kumbetler, Leylan, Omer Benden, Tercil, Goktepe, Tisin, Tohmaklı, Tirkalan, Çardaklı as well as the "Bayat villages" area and cover 64 villages. Moreover, they live in Hanakin, Shahraban accidents, Delli Abbas,

Bendeli townships, Erbil city center of Erbil city, Tilefer district of Mosul province, Mosul city and Baghdad city.

The oral literature, dialect of this elat spoken in Azerbaijani language is of great importance in terms of researching folklore, language history, and dialects. Eta Terzibaşı, Muhammet Hurşit Dakuklu, Abdlatatif Benderoglu, Hidayet Kemal Bayatlı, Habip Hurmuzlu, Hadi Mirzade, Ferhat Zeynalov, Kazanfer Paşayev and other academics have extensive research on this subject. In Ziya Bünyadov's research, there is information about the Turkmen ethnography. Turkmen's name is found in the works of the classic poets of Azerbaijan, Imadeddin Nesimi and Shah Ismail Hatai.

Azerbaijan, Turkish and İraqi scholars, who investigate the İraqi Turkmen dialect, as well as Kirkuk folklore, customs and traditions, folk songs, epics and tales, hoyrat (bayati), proverbs, puzzles, beliefs, children's folklore, underline the similarity of this province's dialect with the Azerbaijani language.

The use of dozens of words followed in the epic "Dede Korkut" in Kirkuk dialect is interesting facts: bread (donut), xerxız // thief (son), butterfly (maker), pedestrian (infantry), mare (horse), nape (back), object (article)), cattle (wheat), stealing pipes (playing shapur), drumming (playing), own (essence), yogurt (additive), hoyrat (nadan), ordering (tapping), room (otak), well (beautiful) other words. While examining Kirkuk folklore, the language facts here attract the old audience reader and researcher. In the examples of Kirkuk folklore, there are many old words, old measure, names of weight units, term-related words, local words and so on. The Azerbaijani literary language of these words is mentioned in similar and different aspects, and the meaning of dialectisms specific to Kirkuk dialect is explained only.

In the article, interesting language facts that we recorded from Kirkuk folklore samples are grouped, a description of etymology is made, and its use in other Turkish languages is compared. In addition, it is emphasized that Azerbaijan is being observed in the Karabakh region.

Keywords: Kirkuk, folklore, polish

Giriş

Folklor dili, konuşma dilinin bütün özelliklerinin, güzelliklerinin ve inceliğinin yansıdığı spesifik bir şeklidir. Folklor dilinin öğrenilmesi ile o ulusun dilinin tarihini, oluşum ve yayılma alanını öğrenmek mümkündür. Bazı Türk halklarının folklor örnekleri üzerinde dil olgularının araştırılmaması teessüf doğurmaktadır. S. Abdullayeva haklı olarak Türkolojide de Türk halklarının folklorunun dil özelliklerinin araştırılması gibi önem arz eden bir problemin şimdiye kadar dikkat çekmemiş olduğunu, bu alanda ciddi araştırmalar yapılmadığını yazmıştır. (Abdullayeva, 1998: 3). V. Veliyev bu konuyla ilgili yazıyor: "Folklor, her şeyden önce mensup olduğu halkın canlı konuşma dilinin bütün inceliklerini kendinde yansıtmış değerli bir hazinedir. Her bir milletin edebi dilinin yeni sözlerle zenginleşmesinde ilk olarak tekrarsız kaynak canlı konuşma dilidir, bu da hazinesini folklorda, halkın sözlü yaratıcılığında korumaktadır" (Veliyev, 1985: 4).

İrak Türkmen lehçesini, bunun yanısıra Kerkük folklorunu, örf ve adetlerini, türkülerini, destan ve masallarını, hoyrat (mani), atasözleri, bulmacalarını, inançlarını, çocuk folklorunu araştıran Azerbaycan, Türk, İrak'lı bilim adamları bu elatın lehçesinin Azerbaycan Türkçesi ile benzerliğini altını çizerek yazıyorlar.¹ "Dede Korkut" Destanında izlenen onlarca sözün Kerkük dialektinde kullanılması ilginç gerçeklerdendir. Kerkük folklor örneklerinde çok sayıda eski kelimeler, eski ölçü,

¹ Makalede Azerbaycan türkçesinde kullandığımız "lehçe"terimi modern Türkiye türkçesinde "ağız"terimiyle ifade ediliyor.

ağırlık birimlerinin adları, terim özellikli sözler, yerli sözler vs. yer almıştır. Bu sözlerin Azerbaycan edebi dili ile benzer ve farklı yönlerine değiniliyor, yalnız Kerkük dialektine özgü olan dialektizmlerin anlamı açıklanıyor. Kerkük iline sevginin ifade olunduğu ve Kerkük isminin de geçtiği örneğe dikkat yöneldelim:

Gurut göz yaşın, Kerkük,

Altundu daşın, Kerkük.

Birleş gardaşlarınla,

Yükseler başın, Kerkük (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 126).

Toponimlerin (yer adlarının) folklor materyalleri örnekleriyle öğrenilmesinin hemen hemen dikkatlerden uzak kalmaş olmasını da söylememiz gerekmektedir. Halbuki folklor materyalleri toponimlerin tarihi-karşılaştırmalı planda öğrenilmesi yönünde değerli kaynaklardan biridir. Buna göre dilbilimsel analiz yapılması için folklor metnlerinde adıgeçen toponimlerin kaydedilmesi gerekmektedir. Bu metinler tarihi coğrafyayı öğrenmekle birlikte, folklor metinlerinin şekillendiği alanı kesinleştirmeğe yardım eder:

El sözü urvat imiş,

Gend imiş, nabat imiş.

Bayatının bacısı

Kerkükde hoyrat imiş (Paşayev, 2017: 150).

Örnekte Kerkük toponiminin geçmesinden başka burada hem de mani (bayatı) ve hoyrat türlerine dikkat çekilmiştir.

Tek bu bayatı örneğini analiz etmek dilin sadeliğini, akışkanlığını, güzelliğini gözlemlemek için yeterli. Bundan başka bu dilde konuşan insanın kendi dilinin muhteşemliği ile gurur duyduğu açık olarak görülmektedir:

Dilim var,

Govun üste dilim var.

Eslinde kerküklüyem

Gör ne şirin dilim var (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 129).

Manide Kerkük lehçesinin tatlılığına vurgu yapılmıştır. Bu yerde Haydar Aliyev'in fikirlerini hatırlamakta fayda var. H. Aliyev konuşmalarında bölgelerimizin kendine özgü konuşma özelliklerine kendi fikirini bildirmiştir: "İhsan Doğramacı'nın çok büyük özellikleri var. Mesela, Azerbaycan'da lehçeler var - Bakü lehçesi, Nahçıvan lehçesi, Gence lehçesi, Karabağ lehçesi, başka yerin lehçesi... Bu lehçelerin hepsini biliyor. Bizim adamların çoğu bunu bilmiyor. Ben size diyeyim, ben dilci değilim. Ama ben de herhalde bilgili adamım. Ama bunları ben de onun kadar bilmiyorum. Bizim

dilimiz birdir *ahı*², Türk dili, Azerbaycan dili aynı dildir" (Aliyev, 2012: 244). Bu konuşma metninde Türk dillerinin, onların lehçelerinin yakınlığı gösterilmiştir.

H. Aliyev`in lehçelerimizle bağlı fikirlerine araştırmacı N. Zamanov da kendi görüşünü bildirmiştir: Bilkent Üniversitesinde İhsan Doğramacı`nın abidesinin açılış törenindeki konuşmasında Azerbaycan ve Türk dili arasında olan yakınlığı karşılaştırmış "ahı" kuvvetlendirme edatı ile ve "aynı dildir" ifadesini kullanmakla Türk ve Azerbaycan dillerinin aynı kökten kaynaklanan diller olduğunu açıklamıştır. "Lehçe" dilcilik terimini bir kaç defa tekrarlayarak dialektoloji alanının uzmanı gibi fikirlerini beyan etmiştir (Zamanov, 2018: 214).

Halk konuşma dilinin merak doğuran alanlarından biri sözlük birimidir. Burada halk deyimleri, onomastik birimler, arkaizmler, günlük hayat tarzımızla bağlı sözler araştırmaya tabi tutulmakta. Biz de Kerkük folklorunda gözlemlenmiş sözlük birimlerini araştırmaya almakla buradaki insanların hayat tarzını, dünyagörüşünü, geleneklerini öğrenmeğe çalıştık.

Toponimler

Onomastik birimlerden olan toponimler folklor dilinde kendine özgü yeri vardır. Onların toplanması, araştırılması büyük önem arz etmekte:

Bağdad yolu Gence`di,

Gülü pence-pencedi.

Deme, sizden irāğam,

Bu sevda ölünce (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 117).

Eslim *garabağ`lıdı,*

Sinem çarpaz dağlıdı.

Kesilib gelib-geden

Deme, yollar bağılıdı (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 131).

İndi geldim *Lasın`nan,*

Çıhdım gem yuvasınnan.

Bülbülü gül çıhardıb

On bir ayın yasınnan (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 132).

Yuharı *Zive`e* dilener, aşağı *Zive`de* paylar (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 228).

Kerkük`ü yalan, *Erbil`i* siçan, *Bağdad`ı* seylan apardı (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 229).

Nesib olsa geler *Yemen`nen*, nesib yohsa çıhar bedennen (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 232).

² Ahı (axı)- edat; çünkü anlamında

Arkaizmler

Kerkük folklor metinlerini incelerken onların bir kısmının zaman geçtikçe işlevliyini kaybetmiş, bir kısmının işlevliyini dialekt ve şivelerde korumuş, bir kısmının şekilce ve semantik yönden belirli değişimlere maruz kalmış leksemlemlerle karşılaşırız. Kayda aldığımız *küz*, *irag*, *al*, *bağır* kimi arkaizmlere bakalım:

Küz - sonbahar. Ne bahardı, ne de *küz*, hardan geldi bu nergiz? (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 232)

E. Ezizov "koyun-kuzu tutulan yer" anlamına gelen *küz* sözünü menşece "sonbahar" anlamında olan kadim *küz* sözü ile alakalandırılmış (Ezizov, 1999: 249). Bu söz şivelerde *güzdek* (sonbaharda biten ot, tahıl) ve *güzem* (sonbaharda kırılmış yün) sözlerinde öz izini korumakta. Azerbaycan dilinin Kubadlı şivelerinde bu söz "koyun tutulan yer" anlamında kullanılmakta: Kuzuları *küze* yağ, akşamdı. Karabağ bölgesinde bu söz "kış kiler binası" anlamında kayda alınmıştır. Halk arasında kullanılan deyimlerde de bu anlam ifade olunmuştur: Koç kuzu *küzde* malumdu; Aşığın ağzı kuzu *küzüdü*.

M. Kaşğari'nin sözlüğünde *güz* sözü "payız fesli, sonbahar" anlamında kayda alınmıştır (Kaşğari, 2006: 341). Bu söze Türk dillerine ait eski yazılı abidelerde, V. Radlov'un sözlüğünde rastlanmaktadır. "Kitab-i Dede Korkut"ta da bu söz kullanılmıştır: Yapa-yapa karlar yağsa, yaza galmaz, yapağlı gökçe çemen yaza galmaz; *Güz* almasına benzer al yanagım!; *Güz* alması gibi al yanağın tutdu, yırttı (Kitab-i Dede Gorgud, 1988: 31, 35, 47). Bu leksik birim Azerbaycan'ın Füzuli bölgesinde Aşağı *Güzlek* ve Karadağ bölgesindeki *Güzdek* (burada -dek eki -lek'in dialekt şeklidir) oykoniminin (yaşam yerleri) adında bugün de yaşamaktadır. Bu ifadelere çağdaş şiirimizde de rastlıyoruz. Ali Rıza Heleflî'nin Azerbaycan'ın dilci alimi K. Kazımov'a yazdığı şiirine bakalım:

Garabağ'ın guzulayan ağırları, yaraları -

Veten derdi sinen üste yuva gurub, *küz* yaradıb.

Dilimizde bütöv Veten - Azerbaycan yarası var,

Murad olan almaları hezan vurub *güz* yaradıb (Helefi, 2015: 1).

Gurd bizden *irag* olsun, yediyi guyrug olsun (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 221).

İrag-uzag.

Ay çihar, uzag düşer

Mum yanar çirag düşer.

Yar gözünden düşenler

Könülden *irag* düşer (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 113).

"Dede Korkut" Destanında *irag* ve *irag* fonetik varyantında kullanılmıştır: Bere çoban, *irag*ından, yağınından berü gelgil; Gög *irag*, yer gati.

Bağır - ciğer, yürek, gönül.

Şirin dil,

Al *bağrımı* şirin dil.

Ne deyirse, yad desin,

Öz dilimdi, şirin dil (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 151).

Bu söz M. Kaşgari'nin sözlüğünde *bağır* gibi *çiğer*, ama *bagır* fonetik terkininde mis / bakır anlamındadır. Bu sözün eşses karakterli olması da bir varsayımdır. Türk dilinin etimoloji sözlüğünde, V. Radlov'un, L. Budagov'un sözlüklerinde de bu söz kayda alınmıştır. Nesimi'nin dilinde de bir hayli sayıda gözlemlenmek mümkündür: Benden irâğ olduğun *bağrımı* gan eyledi.

Çağdaş Azerbaycan dilinde *bağrı çatlamak*, *bağrı yarılmak*, *bağrı gan olmak*, *bağrına basmak* gibi frazeoloji bileşikler kullanılmaktadır.

Al - gırmızı

Al yanag al istemez,

Şirin dil bal istemez.

Uca hümmet erbabı

Dünyada var istemez (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 113).

Al mennen,

Yaşıl sennen, *al* mennen.

Sinem ettar tükani

Ne istesen, *al* mennen (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 114).

Al sözünün Türk dillerinde "yüksek, uca, hündür" anlamlarında da kullanıldığı bilinir. Azerbaycan Türkçesinin Hetayî den öncesi ve sonraki dönemlere ait yazılı abidelerinde, özellikle de XVI. yüzyıl abidesi olan "Şühedaname"nin dilinde bu söz kullanılmıştır. Türkmen ve Özbek edebi dilinde bugün de kullanılmaktadır.

"Dede Korkut" Destanında "Namerd tayın *al* eylemiş" metin-cümlesinde hile anlamını taşır. *Güz almasına benzer al yanagım* - cümlesinde kırmızı anlamındadır. Diğer destanlarımızda da bu sözü gözlemliyoruz:

Koroğlu'nu *al dil* ile tutandı,

Öler ecem oğlu getmez bu yerden ("Koroğlu").

veya

Merd olan *al* geyse, yekelik bilmez,

Namerd şile geyse, hanlıg davalar ("Şah İsmayıl-Gülzar").

Eski ölçü ve ağırlık birimleri

Folklor örneklerinde artık pasif koleksiyona girmiş bazı sözler gözlemleniyor. Eski ölçü ve ağırlık birimlerini bildiren sözler de bunlardandır:

Gıy ağçaya, gir bağçaya (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 220).

Alış-veriş *misgal*landı, dostlug gan-ternen (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 215).

Heleb ordasa, *arşım* burdadı (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 237).

Günlük hayatla bağlı sözler

Günlük yaşantıyla ilgili sözler dedikte insanların her gün kullandığı eşyaların adları göz önünde bulunmakta. Buraya yemek, giyim, bezek eşyalarının, ev eşyalarının adları girmektedir.

a) Ev eşyalarının adları

Adı biçindedi, *orağ*ı gırıgdı (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 214).

Belin gırıb,

Baltası belin gırıb.

Gençler var, dağ erider

Yohsullug belin gırıb (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 120).

Nar kimi oydu menı

Yaralı goydu menı.

Gaş gessab, kiprik *pıçag*

Göz göre soydu menı (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 145).

Maşa varken elini yandırma (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 231).

Bir daş atar,

Bir kirec bir daş atar.

Terezin eyilende

Her gelen bir daş atar (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 121).

Gazan ağlar,

Od yanar, *gazan* ağlar.

Burda bir gerib ölüb

Gebrini *gazan* ağlar (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 124).

Gazana ne goysan, çömçeye o gelir (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 220).

Eski sini,

Yengi *gab*, eski *sini*.

Babanın yolunu tut,

Sev dostun eskisini (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 131).

Kilim ifga yerinden yırtılar (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 229).

Yorğan getdi, govğa bitdi (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 228).

b) Kumaş türleri ve giyim adları

Bez alırsan, Mosul`dan al, *gız* alırsan, esilden al (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 217).
Garabağ bölgesinde *Anasına bah, gızımı al, gırağına bah, bezini al* deyimi kullanılır.

Dağda duman yer var,

İgrar, iman yeri var.

Etegin elden salmam,

Sende güman yer var (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 126).

c) Yemek, içki adları

Gıda mamüllerinin elde edilmesi insan toplumunun tarihi kadar kadimdir. Çünkü yemek insanın yaşaması için en önemli faktörlerden biridir. Gıda mamülleri içerisinde esas yeri ekmek tutmaktadır. Kutsal sayılan ekmek sofranın bezeği olmuştur.

Ekmek elden, su gölden (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 225).

Çalışan *ekmegini* daşdan çıkarar (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 238).

Kadim Türk sözlüğünde, M. Kaşgari`nin lugatinde çeşitli fonetik varyantlarda kaydedilmiştir. Bu söz Karabağ bölgesinde bugün de kullanılmakta: İt epbeye, uşah mehebbete;

Könlüm bir epbey isder,

Aş isder, *epbey* isder.

Gol menden, gerdan senden,

Üzünden öppey isder.

Nesimi`nin şiirlerinde karşılaşılmakta:

Kimün ki, oldu nesibi ezelde hegden eşg,

Ana ne şerbetü mecun gerek, ne *eppegü* aş.

Çoh aş ya garın ağırdar, ya baş (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 239).

"Dede Korkut" Destanında da aynen kullanılmıştır: Ayğur atım boğazlayıb aşum versün! Kıyaslar ken aş sözünün hem "yemek", hem de "plav" anlamında olduğu biliniyor. Demek ki, çağdaş edebi dilimizde semantik daralma ile kullanılan "aş" sözü dialekt ve şivelerimizde ilkin semantikasını korumaktadır.

Ac garına *bulamac* ne eder? (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 216)

Alışdın yağlı *dolamaya*, eceb bir gün olmaya (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 215).

Bu yemek adı "doldurmak", "dolamak, sarmak" fiili ile bağlı olduğundan böyle adlanmıştır.

Dağlara toz elensin,

Kababa köz elensin.

Ne gözüm yarı görsün,

Ne yaram tezelensin (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 127).

Karabağ bölgesinde kebab sözünün kullanıldığı deyimler vardır: Kavav iyine gelif, göruf, et dağlanır. Bölgede tavakebabı, şamkebabı yemek nevlere mevcuttur. Bu yemek adı Arap menşelidir, Türk halkları bu yemeği şişte piştiği için şişlik adlandırmışlar. "Dede Korkut" Destanında da geçmektedir: Bu oğlana *şişlig* olsun, erdemlidir!

Dad felek,

Bidad felek, dad felek.

İçirttiyin *şerbetden*

Bir özün de dad felek (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 127).

Ayran töküler, yeri galmaz, *yoğurd* töküler, yeri galmaz (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 215).

Ağzını süd yandıran *ayranı* ifirib içer (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 214).

Sütten ağzı yanan *yoğurdu* üfüre-üfüre içer (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 235).

Karabağ bölgesinde ayran sözünün kullanıldığı deyimlere dikkat edelim: Esil azmaz, bal gohumaz. Gohusa, yağ gohuyar, çünkü esli ayrandı; Ağ ayranı ite tökeller, gara kişmiş cive tökeller.

Bitki adları

Arpa eken *buğda* biçmez (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 216).

Bir denedi,

Bir *sünbül* bir denedi.

Cumdum deryah dibine

Tapdığım bir denedi (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 122).

Daş atdım *nara* deydi,

Nardan divara deydi.

Dilimnen heta çıhdi,

Söz getdi yara deydi (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 128).

Şırağanın Marağa`da bağı var, *üzümü* yoh, *yarpağı* yoh (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 239).

Hayvancılıkla ilgili sözcükler

Deve iracağına, *gatır dırnağına* bahar (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 222).

Yüz *davar*,

Çoban *birdi*, yüz *davar*.

Ayag var *öpülmeye*,

Tifirmeye *üz de var* (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 136).

Folklorun en etkili ifade araçlarından biri olan ata sözleri, meseller, deyimler fikrin ulaşılmasında, açılmasında önemli yere sahiptir. Her bir deyim kesin fikre uygunlaştırılır ve fikirle sıkı şekilde bağlanır. Kerkük`te kullanılan halk deyimlerinin örneklerinde "Dede Korkut" Destanında, Karabağ bölgesinde rastlanmaktadır.

Kerkük`te: Agil bir *defe* *aldanar* (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 214)

Karabağ`da: İnsan *palçığa* bir *defe düşer*.

Kerkük`te: Çölde *çaggal az idi*, bu da *geldi çuluynan* (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 239).

Karabağ`da: Eşşeyi *mahmer çullamahla döyül*.

Bu örnek "Kitab-i Dede Korkut"tan getirdiyimiz örnekle aynı anlamdadır: Kerkük`te: Arvad var, ev bezeyi, arvad var ev tezeyi.

Arvad ev yapar, arvad var, ev yıhar.

Arvad var, ev *dayağı*, arvad var, *incana boyağı* (Azerbaycan folkloru antologiyası, 1999: 215)

"Destan"da: Ozan aydır: "Garılar dörd dürlidü: Birisi soldıran soydır, birisi toldıran toydır, birisi evin tayağıdır, birisi nece söylersen, bayağıdır" (Kitabi-Dede Gorgud, 1988: 33).

Sonuç

Kerkük folklorunun dilini leksik yönden araştırmakla bir daha bu dilin ecdatlarımızın sahip olduğu halk konuşma dili olduğu sonucuna vardık. Azerbaycan dilinin Irak-Türkmen lehçesi leksik yönden

çok zengindir. Bu zenginleşmede karşılıklı etkileşimde olduğu Arap, Fars, Türk dillerinin rolü büyüktür. Aynı zamanda bu lehçe çeşitli sınırlar içinde olsa da, öz kadimliğini muhafaza etmiştir. Bu lehçe Oğuz tayfalarının dil öğelerini korumakta ve Azerbaycan Türkçesi dialekt ve şivelerinin güney gurupuna girmektedir. İrak Türkmenlerinin lehçesi "Kitab-i Dede Korkut"un dil özelliklerini yansıtmaktadır. İrak-Türkmen lehçesi de Azerbaycan Türkçesi şiveleri ile aynılık oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Abdullayeva S. (1998). Azerbaycan nağıl ve dastanlarının dili. Bakı, Elm.
- Aliyev H. (2012). Müstegilliyimiz ebedidir. XXXIX cild, Bakı, Azərneşr.
- Azerbaycan folkloru antologiyası. II kitab (İrag-Türkman cildi). (1999). Bakı.
- Ezizov E. (1999) Azerbaycan dilinin tarihi dialektologiyası Bakı, BDU.
- Helefi A. (2015). Yaşamağın deyeri // Kredo. 13 Kasım, Sayı 46, s. 1.
- Kaşğari M. (2006). Divanü lüğat-it türk. 4 cildde. Tercüme eden ve neşre hazırlayan: R. Esker, Bakı, Ozan.
- Kerkük folkloru antologiyası. (1990). Bakı, Azərneşr.
- Kitabi-Dede Gorgud. (1988). Bakı, Yazıcı.
- Paşayev G. (2017). Edebi estafetlerde keçen ömür. Bakı, Tehsil.
- Veliyev V. (1985). Azerbaycan folkloru. Bakı.
- Zamanov N. (2018). Heyder Eliyev ve Azerbaycan nitg medeniyyeti (III kitab). Bakı, Elm ve tehsil.

YUSUP BALASAGUNLU'NUN “KUTADGU BILIG” ADLI ESERİNİN DİLİNDE İSİMLERİN OLUŞUMU

Formation Of Nouns in The Language of Yusup Balasagunly's Work "Kutadgu Bilig"

Ogulsapar A. NURIYEVA

Doç. Dr., Türkmenistan İlimler Akademisi, Mahtımkulu Dil, Edebiyat ve Millî Elyazmalar Enstitüsü,
Aşgabat/TÜRKMENİSTAN, enesh1961@gmail.com

Özet

Dilimizin Orta Çağ'daki gelişimini izlemek için Yusup Balasagunlu'nun “Kutadgu bilik” (“Mutlu eden eğitim”) adlı eseri değerli bir rehberdir. XI. yüzyılda hareket eden dil düzenlemelerini tespit etmek ve diğer dönemlerle karşılaştırmak için bu eserin dilini incelemek önemlidir. Yusup Balasagunlu'nun “Kutadgu bilik” adlı eserinin dili kendine hastır. Eski Türkmen dilinin zenginleşmesinde belli bir payı vardır.

İsimler morfolojik, sözcüksel, sözdizimsel yollar ile tamamlanır. Türkmen dilinin eklemeli dillere alaka düzeyi nedeniyle isimlerin eklemeler yoluyla, yani morfolojik yöntem ile yapılması sık rastlanır. Sözcük yapım eklerin İsimlere ve Fiillere eklenerek İsimleri oluşturulması özgündür ve bu söz yapımının en yaygın biçimidir. Bu aynı zamanda eski yazılı anıtların dili için de geçerlidir.

Yuzup Balasagunlu'nun “Kutadgu bilik” adlı eserinin dilinde söz yapım ekleri kullanılarak İsimler oluşturulmuştur. Söz yapımında -ç/-çi ekleri kelime oluşumunda kullanışlıdır. Eserin dilinde bu eki almış olan kelimeler kariyer, meslek, ilgilendiği şeyi anlamlarına gelmiştir. Örneğin: Negü tir eşitgil bu si'r ayguçlı.

“Kutadgu bilik” dilinde -lık/-lik, -luk/lük ek sözlere eklenerek, durumun, vakanın adı anlamına gelen kelimeler yapılır. Ayrıca bu ek eser dilinde mesleğin adı anlamındadır: Bu ikisi arasında oldu gulluk bilin.

-lık/lik eki çoğulluğun toplamı anlamına gelmiş. İncelenen yazı anıt dilinde soyut cins isimlere eklenmiştir.

Çağrışım anlamına gelen -daş/-deş eki ile birlik, benzerlik anlamı taşıyan isimler getirilerek oluşturulmuştur.

“Kutadgu bilik” dilinde asıl fiil olan kelimelerden de isim oluşturulmuştur. -ak/ -ek, -k eki fiillerden farklı anlamlarda isimler oluşturmuştur (töşek, tilek).

İncelenen yazılı eserin dilinde kelime oluşum birimleri vardır -yg, -ik, -ug, -ük söz yapımı birliklerine rastlanır.

-ç, -anç ekleri aslı fiil olan sözlere isim oluşturmuşlar (küvenç, avınç, sevinç).

“Kutadgu bilik” dilinde -gy/-gi eki yardımcı ile fiillerden isim yapılmış (algu, yigü, süzgü vb.)

im/im; -um/-üm; -m eklerin yardımıyla fiillerden oluşan isimler yapılmış (ölüm).

Şiir dilinde aslı İsim ve fiil olan kelimelerden eklerin yardım ile İsimler yapılmış. “Kutadgu bilik” dilinde bulunan kelime oluşumu, günümüzün Türkmen dilindeki ile paralellik göstermektedir.

Anahtar kelimeler: “Kutadgu bilik”, isimler

Abstract

Yusup Balasagunly's work "Kutadgu bilig" ("Knowledge that makes happiness") is a valuable reference book for tracing the development of our language in the Middle Ages. It is important to study the language of this work in order to establish the linguistic patterns that were in force in the 11th century and compare it with those of other periods. The language of Yusup Balasagunly's work "Kutadgu Bilig" is unique. It has a certain share in the enrichment of the ancient Turkmen language.

Nouns are formed morphologically, lexically and syntactically. Since the Turkmen language belongs to agglutinative languages, it is common to form nouns by affixes, that is, in a morphological way. Derivational suffixes are unique when they are added to nouns and verbs to form nouns, and this is the most common form of word formation. This is also the case with the language of ancient written monuments.

In the language of Yuzup Balasagunly's work "Kutadgu bilig", the noun was created using derivational suffixes. The suffixes *-çy/-çi* are useful in word formation. The words that have received these affix meant career, profession, and occupation in the language of the work. For example: Negü tir eşitgil bu si'r *ayguçy*.

In the language of "Kutadgu bilig", by adding *-lyk/-lik, -luk/-lük* to the words, new words were formed denoting the name of the situation. Also these suffixes meant the name of the profession in the language of the work: Bu iki ara boldy *gulluk* bilin.

The suffixes *-lyk/-lik* meant the sum of the plural. In the language of this written monument, this affix was added to abstract common nouns. For example: Tapug kyl baýatka *tapuglug* küsüş.

By adding *-daş/-deş*, that have the meaning of solidarity, the nouns with the meaning of generality and similarity were formed (*köngüldeş, koldaş, erdeş*).

In the language of "Kutadgu bilig", the noun was also formed from words that were the original verbs. The suffixes *-ak/-ek, -k* formed nouns from verbs with different meanings (*töşek, tilek*).

In the language of the analyzed written monument, there are word-building units *-yg, -ik, -ug, -ük* (*ölüg, açyg*).

The suffixes *-ç, -anç* formed nouns from words that were the original verbs (*küwenç, awynç, sewingç*).

In the language of "Kutadgu bilig", nouns were formed from verbs by adding *-gy/-gi* (*algu, ýigü, süzgü we ş. m.*).

With the help of suffixes *-ym/-im; -um/-üm; -m*, nouns were formed from words that were the original verbs (*ölüm*).

In the language of the poem, nouns are formed with the help of suffixes from words that are the original nouns and verbs. The word formation found in the language of "Kutadgu bilig" is similar to the modern Turkmen language.

Keywords: "Kutadgu bilig", nouns

Yusun Balasagunlu'nun "Kutadgu bilig" adlı eserinin dili, Türkmen dili tarihi araştırmalarında paha biçilmez bir kaynaktır. Bu eserde kullanılan dilbilgisi birimlerini incelemek için XI. yüzyılda etkin olan dilsel geleneklerden emin olmak amaca uygundur.

Türkmen dilinde isimler farklı şekillerde oluşturulmuştur. İsimler morfolojik, sözcüksel ve sözdizimsel olarak oluşturulur. Dilimizin sondan eklemeli dillere ait olması, isimlerin eklerle, yani morfolojik yöntemle oluşturulmasını sağlar. Bilim adamı F.R. Zeynalov, "Belirli bir anlama sahip sözcükleri ve farklı gramer yapılarını birbirine bağlayarak, sözcük-dilbilgisel sözcük oluşturma ekleri,

bu veya diğer sözcük grubuna ait önceki kök sözcükten farklı yeni sözcükler oluşturur” diye belirtiyor ve Azerice'den bir örnek veriyor: *goç-ag (cesur) – goçag-lığ (cesaret); kül (çiçek) – kül-üş (gülüş); yahşı (iyi) – yahşı-lığ (iyilik)*. Bilim adamı: “Bu nedenle, kelime gruplarını oluşturan ekler, sözlük-dilbilgisel kelime oluşturan ekler olarak düşünülmelidir” (Zeynalow, 1959:89) diye belirtmektedir. Sözcük oluşturma ekleri isimlere ve fiillere eklenerek isim oluşturulur. Sözcük oluşturma ekleri, İsimleri oluşturmak için adlara eklendiklerinde benzersizdir ve sözcük oluşturma ekleri, en yaygın biçimdir. Yusup Balasaganlu'nun “Kutadgu Bilik” eserinin dilinde kullanılan isimleri incelediğimizde bunu görüyoruz.

Türkmen dilinde isim yapım ekleri arasında *-çı/-çi* eki daha sık kullanılmaktadır. Bu ek isimlere eklenerek yeni anlamlı kelimeler oluşturulur. Temel olarak meslek, hüner ve ilgilendiği alanı ifade eder. Örneğin:

Negü tir eşitgil bu si'r *ayguçy* (ايغۇچى) (Kutadgu Bilik, 2015: 236).

Negü tir eşitgil bilig *birgüçi* (برکۇچى) (Kutadgu Bilik, 2015: 237).

Bilig birle ta'at *tapug kylguçy* (قىلغۇچى) (Kutadgu Bilik, 2015: 237).

Öküş ming selamym sewüg *sawçyka* (سافچىقا) (Kutadgu Bilik, 2015:, 271).

Ötüğçi (اوتۇغچى) gereksiz mungadsa özüm (Kutadgu Bilik, 2015:, 273).

Kapugçy (قبوچى) tydumaz ýa ýol kylguçy (Kutadgu Bilik, 2015: 274).

Ukuş ög ked erse *bitigçi* (بتيگچى)bolur (Kutadgu Bilik, 2015: 292).

Köni erse kylky bolur *tamgaçy* (تمغاچى) (Kutadgu Bilik, 2015: 292).

Bitig bilse sakys *agyçy* (اغچى) bolur (Kutadgu Bilik, 2015: 292).

Tapug ýetrüp ötrü tilek *bulguçy* (بولغۇچى) (Kutadgu Bilik, 2015: 292).

Iligke *du'açy* (دعاچى) bitidim bitig (Kutadgu Bilik, 2015: 271).

Töşekçi (توشاچى) ýa *kuşçy* (قوشچى) ýime *aşçylar* (اشچىلار) (Kutadgu Bilik, 2015: 298).

Tarygçy (تريغچى) kişiler bolur elgi king (Kutadgu Bilik, 2015: 318).

Temürçi (تمورچى), *ätükçi* (اتۇكچى) ýena *kyрмаçy* (قىرماچى) (Kutadgu Bilik, 2015: 448).

Ýa *syrçy* (سىرچى), *bedizçi* (بديزچى), ýa *okçy* (اوقچى), ýa *yaçy* (ياچ 321) (Kutadgu Bilik, 2015: 321).

İncelenen yazılı eserin dilinde *-lık/-lik, -luk/-lük* eklerinin eklenmesi de kelimelere karşılık gelmektedir. “Kutadgu Bilik”in dilinde *-lık/-lik, -luk/-lük* ekinin asıl isimlere eklenerek gelmesi gerektiği söylenir. *-lık/-lik* ek çoğunluk toplamını belirtmek için kullanılmıştır. Çoğunluğu ifade etmesi günümüze kadar çeşitli Türk dillerinde korunmuştur. Örneğin: tat. na₁ratlık–çamlık, ka₁rbnlık–huşluk, çuv. Jumanl₁h–meşelik, türkm. a₁çaçlyk, azerb. daşlyh, çuv. çull₁h–daşlık yer (Serebrennikoý,1988: 102).

-lık/-lik eki, çoğunlukla soyut cinsiyet isimlerine eklenir. Bu eke eklenen kelimeler, asıl anlamlarına göre farklı anlamlara gelirler. *-lık/-lik/-luk/-lük* ek kelimelere eklenerek durumun, eylemin adı anlamına gelmiştir. Örneğin:

İkigü ajun birge *erklig* (ارکلیک) bayat (Kutadgu Bilik, 2015: 240).

Bu dünýag tünek kyldy *erklig* (ارکلیک)idi (Kutadgu Bilik, 2015: 258).

Bu ol *erlik* (ارلیک)anyn eren yük ýüdüp (Kutadgu Bilik, 2015: 252).

Tapug kyl baýatka *tapuglug* (تپوغلوغ) küsüş (Kutadgu Bilik, 2015: 239).

Kadaşlyk (قداشلیق) kylyp sözleding sen manga (Kutadgu Bilik, 2015: 268).

Kerek aý kadaş bu *tiriglik* (تیریکلیک) emi (Kutadgu Bilik, 2015: 267).

Ýazuklug (يازوقلوغ) üçün boldy rahmet küsüş (Kutadgu Bilik, 2015: 266).

Açyg kylma özke *tiriglik* (تیریکلیک) ýoly (Kutadgu Bilik, 2015: 266).

Negü tir eşitgil *ýagylyg* (یغیلیغ) kişi (Kutadgu Bilik, 2015: 249).

Ýakynlyk (یقینلق) ulamyş üçün bir baýat (Kutadgu Bilik, 2015: 244).

Sewüglüg (سفوکلوک) nişany bu ol (بلکولوک) belgülig (Kutadgu Bilik, 2015: 258).

Sewüglüg (سفوکلوک) ýüzi ol köngül tokluky (Kutadgu Bilik, 2015: 255).

Ýawa kyldy isiz *tiriglik* (تیریکلیک) mungar (Kutadgu Bilik, 2015: 260).

Kaýuda *ýaraşyklyk* (یراشیقلىق) erse ýakyn (Kutadgu Bilik, 2015: 236).

Ne *körklüg* (کورکلوک) bolur kör kişi adrylyp (Kutadgu Bilik, 2015: 242).

Ýakynlyk (یقینلق) ulagly köngüldeş adaş (Kutadgu Bilik, 2015: 242).

Ýakynlyk (یقینلق) ulagly tapugsak kişi (Kutadgu Bilik, 2015: 269).

Seniň baýlykyng (بايلىغىنگ) kör *çygaýlyk* (garyplyk, ýoksulluk) turur (Kutadgu Bilik, 2015: 260)

Sanga kim çygaý erse *baýlyk* (بايلىق) turur (Kutadgu Bilik, 2015: 260).

Tilemişke birdi *agyrlık* (اغیرلق) kamug (Kutadgu Bilik, 2015: 271).

Esenlik (اسانلیک) bile men kawuştum sanga (Kutadgu Bilik, 2015: 243).

-lik/lik eki kelimelere eklendiğinde meslek adını belirtir. Örneğin:

Tapug kyl tapug tynma *gulluk* (قوللوق) bu ol (Kutadgu Bilik, 2015: 239).

Bu iki ara boldy *gulluk* (قوللوق) bilin (Kutadgu Bilik, 2015: 267).

Biliglig (بیلیکلل) udyмыш muýany örü (Kutadgu Bilik, 2015: 237).

-daş/-deş eki “Kutadgu Bilik” dilinde kelimelere eklenmiştir. Bu ekin asıl anlamı birliği ifade eder². İncelenen yazılı eserde isimlere *-daş/-deş* eki eklenerek birlik, benzerlik anlamı taşıyan kelimeler yapılmıştır. Örneğin:

Ýakyňlyk ulagly köngüldeş (كونكولداش) adaş (Kutadgu Bilik, 2015: 242).

Adaş *koldaş* (قولداش 249), *erdeş* (ارداش) tutungu tiding (Kutadgu Bilik, 2015: 249).

“Kutadgu Bilik” dilinde asıl fiil olan kelimelerden yapılmıştır.

-ak/-ek, -k eki fiillerden farklı anlamlar taşıyan isimler oluşturur. Bu ek, çeşitli nesnelere, yerlere vb. belirtmek için somut ve soyut isimlere eklenir. İncelenen yazılı anıtın dilinde bu tür adlara rastlanmıştır. Örneğin:

Töşek (توشاک) koldy ýatty udyb bardy az (Kutadgu Bilik, 2015: 241).

Bu dünýa içinde bulur bu *tilek* (تیلک) (Kutadgu Bilik, 2015: 250).

Tiriglik tilegil tileme *tilek* (تیلک) (Kutadgu Bilik, 2015: 243).

Mungadmyş özümke birür sen *tilek* (تلاک) (Kutadgu Bilik, 2015: 274).

-in/-in ve -un/ün ekleri fiillerden isim oluşturmak için de kullanılır. Örneğin:

Eginke (اگینکا 275) kelimçe *eginde* (اگندا) kelim tap (Kutadgu Bilik, 2015: 275).

İncelenen yazılı eserin dilinde kelime oluşumunda -ig, -ik, -ug, -ük ekleri kullanılmıştır. Örneğin:

Tusulgyly *ölüg* (اولوک) bolma ersig külüg (Kutadgu Bilik, 2015: 250).

Açyg (اچيغ) kylma özke tiriglik ýoly (Kutadgu Bilik, 2015: 266).

Bitig (بتيگ) birle itti işinge itig (Kutadgu Bilik, 2015: 235).

Agyrlyk *açyglar* (اچيغلار) ýigü kedgülük (Kutadgu Bilik, 2015: 271).

Ýaruk (بروق) dünýä mengzi kyzardy yşyn (Kutadgu Bilik, 2015: 241).

Kody ydty kesme *ýaruk* (بروق) ýüz tudy (Kutadgu Bilik, 2015: 241).

Fiillerden isim oluştururken -ç, -anç ekleri kullanılır. Soyut isimleri işten çıkardılar. Örneğin:

Küwençim (كوفانچيم) *awynçym* (افينچيم) *sewinçim* (سفنونچوم) kamug (Kutadgu Bilik, 2015: 274).

-gı/-gi eki fiillerden isim oluşturmak için kullanılır. İncelenen yazılı eserde bu verimsiz ekler isimlerden oluşmaktadır. Örneğin:

Öz *asgy* (اسغى) tiler tip sakynma mini (Kutadgu Bilik, 2015: 239).

Kişi *algu* (الغو) togsa ogul kyz öküş (Kutadgu Bilik, 2015: 340).

Ýigü (يگو), *içgü* (اچگو) ydty halaldan kylyp (Kutadgu Bilik, 2015: 250).

Ilig *tapgy* (تاعى) birle budun asgy kyl (Kutadgu Bilik, 2015: 269).

Ozüg *süzgü* (سوزگو) budnung süzülgeý basa (Kutadgu Bilik, 2015: 374).

-im /-im; -um/-um; -m ekleri de incelenen yazılı eserin dilinde asıl fiilden olan isimler oluşturmuştur. Bu ekler, gerçekleştirilen eylemin nihai sonucunu ifade eder. Örneğin:

Meger, kim *ölüm* (اولوم) tutsa kalsa kalur (Kutadgu Bilik, 2015: 262).

Ölüm (اولوم) yatiriglik hem andyn erür (Kutadgu Bilik, 2015: 273).

“Kutadgu Bilik” dilinde, asıl adları fiil olan sözcüklerden eklerin yardımıyla isimler oluşturulmuştur. Şiir dilinde kullanılan kelime yapım ekleri, modern dilimizde kullanılanlardan pek farklı değildir.

Kaynakça

- Serebrennikov B., Gaciyeva N. Z. (1988). Sravnitelno-istoriceskaya grammatika tyurkskih yazıkov. Moskova: Nauka Yayınları
- Yusup Balasagunlu (2015). Kutadgu Bilik (namangan örnek). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- F. R. Zeynalow (1959). Prinsipi klassifikasii imennyh castey reci Принципы классификации именных частей речи (azerbayjan dilinin malzemesinde). Baku: AGU Yayınları.

KENTSEL TOPONİMİ: ÇANKIRI İLİNDE MAHALLE ADLARI

Urban Toponymy: Neighbourhood Names in Çankırı Province

Okan TÜRKAN

Doç. Dr., İzmir Bakırçay Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Coğrafya Bölümü, İzmir/
TÜRKİYE, okan.turkan@bakircay.edu.tr

Özet

Adlandırma, insanın toplumsal bir iletişim ve kimlik belirleme süreci olarak tanımlanabilir. Adlandırma birey, yer ve/veya şeyleri ayırt etme, bellek oluşturma, kimlik ve aidiyet duygusu oluşturmak açısından uygun bir yol sağlamaktadır. Adlandırmanın bir boyutunu oluşturan kentsel toponimi sokak, mahalle, meydan, park ve diğer kentsel donatı özelliklerine verilen adların kökenine, gelişimine ve önemine odaklanarak, kentsel alanlardaki yer adlarının incelenmesini ifade etmektedir. Bu kapsamda kentsel toponimi; kentle ilgili adların dilbilimsel, tarihi, coğrafi kültürel ve sosyal başta olmak üzere birçok yönüne odaklanarak bu başlıklar arasındaki bağlantıları arasındaki ilişkiyi merkeze almaktadır. Bu çalışma kentle ilgili olgulardan mahalle adlarını Çankırı ili bağlamında odağına almaktadır. Mahalle adlarının kökenleri, anlamları, verilme sebepleri ve bu isimlerin evriminin incelenerek ortaya çıkarılması araştırılan saha özelinde çok yönlü bilgiler ortaya çıkarabilmektedir. Mahalle adlarının kökenleri oldukça çeşitli ve çok yönlü olabilmektedir. Söz konusu adlara coğrafi özellikler, tarihsel referanslar, kültürel etkiler, sosyopolitik süreçlerden etki edebilmektedir. Bu açıdan mahalle adlarını incelemek yalnızca adın bağlamını ortaya çıkarmakla kalmaz aynı zamanda aidiyet duygusunu oluşturarak özelde ilgili mahalleyle genelde ise yerleşme, il ve nihayetinde vatanla güçlü bir bağ kurulmasını sağlayarak ortak kimlik oluşturmaya hizmet eder. Çalışmanın kapsamını oluşturan Çankırı ilinin kentsel alanları olarak değerlendirilen belediye örgütlü yerleşmelere ait mahallelerine İçişleri Bakanlığının Mülki İdare Bölümleri e-İçişleri Projesi sisteminden ulaşılmıştır. Günümüzde çalışma alanı içerisinde Çankırı ili merkez ilçesi de dahil olmak üzere 12 ilçe yer almaktadır. Her ilçede ilçe merkezliğini yapan kentsel yerleşmeye ek olarak Atkaracalar'da (Çardaklı), Çerkeş'te (Saçak) ve Orta ilçesinde (Yaylakent ve Dodurga) olmak üzere 4 belde bulunmaktadır. Söz konusu beldeler kentsel yerleşme olmamakla birlikte belediye örgütünün bulunması ve hizmet sektöründe sınırlı istihdam barındırması bakımından kentsel yerleşme adayı olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda ilde kentsel mahalle olarak 99 birim yer almaktadır. Mahalle adlarının kökeni konusunda gerektiği hallerde mahalle muhtarları ve ilgili belediyelerle görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca konuyla ilgili tarihi kaynakların incelenmesi yanında saha çalışmaları da yapılmıştır. Çalışma ile mahalle isimleri doğal ve beşerî coğrafya temelinde sınıflandırılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kentsel Toponimi, Mahalle Adları, Çankırı İli

Abstract

Naming can be defined as a process of social communication and identification. Naming provides a convenient way for individuals to distinguish places and/or things, to create memory, and to establish a sense of identity and belonging. Urban toponymy, which constitutes a dimension of naming, refers to the study of place names in urban areas, focusing on the origin, development and significance of the names given to streets, neighborhoods, squares, parks and other urban features. In this context, urban toponymy focuses on many aspects of the names related to the city, especially linguistic, historical, geographical, cultural and social, and focuses on the relationship between the connections between these topics. This study focuses on neighborhood names in the context of Çankırı province. Examining the origins of neighborhood names, their meanings, the reasons why they were given and the evolution of these names can reveal multifaceted information specific to the researched area. The origins of neighborhood names can be quite diverse and multifaceted. These names may be influenced by geographical features, historical references, cultural influences, and sociopolitical processes. In this respect, the study of neighborhood names not only reveals the context of the name, but also serves to create a sense of

belonging and a strong connection to the neighborhood, settlement, province and homeland, and thus to create a common identity. The neighborhoods of Çankırı province, which constitute the scope of the study, were accessed from the Ministry of Interior's Civil Administration Departments e-İçişleri Project system. There are 12 districts in the study area, including the central district of Çankırı province. In addition to the urban settlement that serves as the district center in each district, there are 4 towns in Atkaracalar (Çardaklı), Çerkeş (Saçak) and Orta (Yaylakent and Dodurga). In this context, there are 99 units as urban neighborhoods in the province. Neighborhood mukhtars and relevant municipalities were interviewed about the origin of neighborhood names. In addition to examining historical sources on the subject, field studies were also conducted. With the study, neighborhood names were classified and examined on the basis of natural and human geography.

Keywords: Urban Toponymy, Neighbourhood Names, Çankırı Province

1.Giriş

Coğrafya, en geniş biçimde mekânla insan arasındaki ilişkinin incelendiği bilimler topluluğu olarak tanımlanabilir. İnsan ile mekân arasındaki ilişkinin en net biçimde görünür olduğu unsurlardan birini yerleşmeler oluşturmaktadır. Günümüzde yerleşme türleri içerisinde şehirler önemi gittikçe artan birimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yerleşme nitelikleri ve türü ne olursa olsun insan içinde çeşitli faaliyetleri yürüttüğü yerleşim yerini bir diğerinden ayırt etmek için adlandırma yoluna gitmiştir. Kırsal yerleşmelerde mekân kullanımı sınırlı olduğundan adlandırma nispeten daha kolay ve daha kalıcı olmaktadır. Ancak şehir yerleşmeleri daha büyük ve zaman içerisinde yerleşmenin büyümesi ve fonksiyonel özelliklerinin artması gibi sebepler şehirlerde adlandırmanın da çeşitlenmesine ve dinamik özellikler kazanmasına sebep olmaktadır.

İster kırsal, isterse kentsel yerleşme veya bu yerleşmelerin parçaları durumundaki birimlerin adlandırılması esasen bu yerleşmelere ilişkin aidiyet belirtme isteğinin ve/veya kimlik kazandırma sürecinin bir sonucudur. Bu bakımdan yerleşme ve bunlara ait birimlerin adları çoğunlukla biriciktir (Türkan, 2021). Bir yerleşmeye biriciklik özelliği katan adının çözümlenmesi o yerleşmenin tarihi, siyasi, kültürel kimliği ve birikimlerinin aydınlatılmasını sağlar (Yavuz ve Şenel, 2013: 2241-2242; Güner vd., 2000: 283; Bulut, 1996: 30; Türkan, 2020:63).

Toponim, coğrafi mekânın özel adlarını ifade eden ve güncel Türkçede karşılığı yer adı olan bir sözcüktür (Türkan, 2021a). Yer adlarının ortaya çıkışı, yapısal özellikleri ve diğer yönlerini araştıran bilim alanı Toponimi veya yer ad bilimidir (Şahin, 2019). Toponimi ilgilendiği birimlere göre alt dallara ayrılmaktadır. Bunlardan birini ise kentsel yer adlarından cadde, sokak vb. ulaşım yolları, meydan, alan, bulvar, mahalle, gökdelen ve ticari işyeri adlarını ilgi odağına alan ve şehirselleşen toponimi olarak da tanımlanabilecek olan hodonimidir (Aliagaoglu ve Uğur, 2018). Kentsel toponimi veya hodonimi bağlamında yapılan çalışmaların önemli bir kısmının cadde ve sokak isimlerine yönelik olduğu, kentsel yerleşmelerin önemli bir bileşeni olan mahalle temelli çalışmaların ise sınırlı olduğu söylenebilir.

Türkiye’de kullanımda olan 3 adet mahalle kavramıyla karşılaşmaktadırlar. Bunlardan ilkinin çok yerleşmeli köy idari alanlarındaki mahalleler, ikincisini büyükşehir belediyesi 30 ilde yer alan köylerin tüzel kişiliği kaldırılarak oluşturulan mahalleler ve üçüncüsünü de kasaba ve şehirlerin bölümleri durumunda olan mahalleler oluşturmaktadır (Türkan, 2021b). Bu çalışmada mahalle kavramının üçüncü karşılığı olan yani kasaba ve şehirlerin bölümleri durumunda olan mahalleler temel alınmıştır.

Yerleşik hayata geçişle birlikte şehirlerde yaşamaya başlayan ilk Türk topluluklarından bu yana mahalle olgusu Türk kültürünün önemli bir ögesi durumundadır. Selçuklu Dönemi kentlerinde de var olan mahalle, Osmanlı Dönemi kentlerinde sosyal dayanışma içindeki, çoğunlukla homojen bir kültürü olan bir topluluğun yaşadığı, genellikle bir ibadethanenin çevresini saran, sosyoekonomik özellikleri bulunan kent birimleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Türkan, 2021b; Erdagöz, 2012: 64-65).

Günümüzde bu niteliklerinde bir erozyon söz konusu olsa da bazı kentlerde bu özelliklerin halihazırda geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Nitekim mahalle adlarında bu erozyonun izlerini görmek mümkün olabilmektedir. Bazı mahalle adlarının eskiden icra edilen mesleklerle, ibadethane, kişi veya etnik yapıyla ilgisinin bulunduğu halde bu yapının günümüzde mevcut olmaması erozyonun kanıtı durumundadır. Mahalle adları doğal ve beşerî birçok unsurla ilgili olmakla birlikte çoğunlukla kır ve kırsal yaşamla sınırlı bağı olduğundan beşerî unsurlarla ilgisi çok daha fazla olan yerleşme parçalarıdır. Mahalle adları inanç, göç ve şahıs adlarıyla ilgili olabildiği gibi siyaset kurumu ile de güçlü bağları yansıtan bir ayna gibidir. Nitekim Cumhuriyet dönemi mahallerinin adlandırılmasında önemli oranda yerel yönetimlerin rolü olduğu için mahalle isimleri siyaset kurumunun vizyonunun somutlaştığı bir alan olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mahalle adlandırmasında genelde nelerin rol oynadığının saptanması özeldir ise hangi unsurun öne çıktığının belirlenmesi o yerleşmenin süreç içerisinde sosyokültürel olarak nasıl bir değişim geçirdiğinin ortaya çıkarılmasında da önemli bir işlevi olacağı düşünülmelidir. Bu kapsamda çalışma Çankırı ili özelinde söz konusu işlevi yerine getirmek üzere yapılmıştır.

2. Veri ve Yöntem

Araştırma kapsamındaki mahallelerin güncel ad ve sayılarına İçişleri Bakanlığının Mülki İdare Bölümleri e-İçişleri Projesi sisteminden ulaşılmıştır (E- İçişleri Projesi, 2023). Çalışmada kullanılan mahalle adları ilgili belediyelerin genel ağ sisteminden kontrol edilerek doğrulanmıştır. Daha sonra bu mahallelerin adlarının kaynağını tespit etmeye yönelik olarak çalışma alanının tarihi geçmişi ve dil özellikleri bakımından ilgili literatür incelenmiştir. Bu çerçevede araştırma sahasındaki mahallelerin adlandırmasında önemli oranda etkisi bulunan Türk boy, oymak ve cemaatleriyle ilgili olarak Türkay (2001), Halaçoğlu (2009) ve Uçakçı (2015)'nin araştırmalarından önemli oranda yararlanılmıştır. Bunların yanında Türk Dil Kurumunca yayınlanan, Derleme ve Tarama sözlüklerinden de yararlanılmıştır. Bazı mahalle adlarının kökeni konusunda mahalle muhtarları ile görüşmeler yapılmış, ayrıca belediyelerden de bilgi elde edilmiştir. Çankırı ilinde yer alan mahalle adlarının kaynağı belirlenirken bazılarının adlarının anlamlarının tespitinde birtakım zorluklar görülmüştür. Bu durumun aşılması için farklı zamanlarda saha gezileri gerçekleştirilerek gözlemler yapılmış ve mahalle sakinlerinden de bilgi edinilmiştir.

Çalışma sahası olan Çankırı ili merkez ilçe dâhil 12 ilçeden oluşmaktadır. İl sınırları içerisinde 1 il belediyesi, 11 ilçe belediyesi ve 4 belde belediyesi bulunmaktadır. Böylelikle çalışma sahasında 16 adet belediyenin faaliyette olduğu ortaya çıkmaktadır. Mülki idare bölünüşü içinde görev alan kentsel yerleşmeler il merkezi ve ilçe merkezlerinden oluşmaktadır. Bu türden bir görevi olmadığı halde belediye örgütü bulunan yerleşmelere yerel yönetimle ilgili bir statü kazandırılarak belde unvanı verilmiştir (Özçağlar, 2015). Türkiye'de bu beldelerin bir kısmı şehir veya kasaba niteliğinde iken bazıları ise kasabalaşma sürecinde olan yerleşmelerdir. Kentsel yerleşmeler genel itibarla şehir ve kasabaları içermekle birlikte belediye gibi örgütlü bir yapıya sahip belde yerleşmelerinin tümünün kasaba olduğunu ileri sürmek doğru olmasa gerek. Ancak her beldede bir belediye örgütünün bulunması ve primer fonksiyonu dışındaki diğer fonksiyonların görece belli oranlarda görülüyor olması bazı beldelerin kasabalaşma sürecine girdiğini göstermektedir. Çankırı ilinde bu kapsamda; Çardaklı (Atkaracalar'da), Saçak (Çerkeş'te) ve Yaylakent ile Dodurga (Orta) olmak üzere dört belde bulunmaktadır. Bu belde yerleşmeleri fonksiyonları bakımından değerlendirildiğinde esasen birer köy yerleşmesi durumundadırlar. Bu bakımdan adı geçen beldeler kentsel yerleşme olarak değerlendirilmemektedir. Ancak belediye örgütünün bulunuyor olması ve bu yerleşmelerin kasabalaşma sürecinde olması bakımından adı geçen belde yerleşmeleri bu çalışma içerisinde kentsel alanlar içerisinde kabul edilmiş, dolayısıyla kentsel yerleşme olmadıkları halde bu beldelerin mahalleleri toponimi bağlamında değerlendirmeye dahil edilmiştir. Çankırı ilindeki belediye örgütünün hizmet götürdüğü birimler olan toplam 99 mahallenin 16'sı belde belediyesi, geriye kalan 83'ü ise il ve ilçe belediyesi sınırları içerisinde yer almaktadır. Söz konusu mahallelerin adlarının kökenleri ve anlam özellikleri doğal ve beşerî özelliklerle ilişkili olmak üzere sınıflandırılmış ve detaylı alt sınıflara ayrılarak incelenmiştir.

3. Bulgular

3.1. Araştırma Alanındaki Mahalle Adlarının Genel olarak Sınıflandırılması

Çalışma sahası olan Çankırı ilinde belediye sınırları içerisinde kalan mahalle sayısı 99'dur. Bu mahallelerin adlandırılmasında büyük oranda beşerî coğrafya özellikleri etki etmiştir. İldeki 70 mahallenin adının kaynağının beşerî, 22'sini ise doğal coğrafya özellikleriyle ilgili olduğu ortaya çıkmıştır. İldeki 7 mahallenin adının kaynağı da yer ve konum özellikleriyle ilişkilidir. Bu çerçevede toplam 99 mahallenin %71'nin beşerî, %22'sinin doğal coğrafya ve %7'sinin ise yer ve konum özellikleriyle ilgili olduğu tespit edilmiştir (Tablo 1). Bu durum doğal faktörlerin etkisi olmakla birlikte adlandırma konusunda sahada esasen beşerî coğrafya özelliklerinin egemen olduğunu göstermektedir.

Tablo 1: Mahalle adlarının genel olarak sınıflandırılması

Table 1: General classification of neighbourhood names

Kategoriler	Mahalle Sayısı	Oran
Doğal Coğrafya ile İlişkili Mahalle Adları	22	22
Beşerî Coğrafya Özellikleri ile İlişkili Mahalle Adları	70	71
Yer ve Konum Özellikleri ile İlişkili Mahalle Adları	7	7
Toplam	99	100

3.1.1. Doğal Coğrafya Özellikleri ile İlişkili Mahalle Adları

Doğal şartlar insanlık tarihi boyunca çeşitli düzeylerde insan faaliyetlerini doğrudan veya dolaylı biçimde etkilemiştir. Kimi zaman bu etki kuvvetli kimi zaman ise oldukça sınırlı düzeyde olmuştur. Doğal şartların insan faaliyetlerini etkileme düzeyi geçmişte oldukça yüksek iken bilgi birikiminin artması, teknolojik ilerlemeler ve daha nice etken doğanın gücünü sınırlandıran veya daha az etki bırakan bir seviyeye indirmiştir. Buna rağmen doğal şartların belirleyiciliği özellikle belirli kesimlerde önemli oranda devam etmektedir. Doğal coğrafya şartlarıyla değişen seviyelerde ilişkide bulunan insanın kurduğu ilişkiyi yaşadığı yerlere ad olarak verdiği görülmektedir. Söz konusu ilişkinin yansımaları köy, kasaba, şehir veya mahalle adlarında görülebilmektedir.

Çankırı ilindeki 22 mahallenin adının kaynağı doğal coğrafya şartları olup bu durum tüm mahalle adlarının %22'sini oluşturmaktadır. Bir başka söyleyişle ildeki her 5 mahallenin birinin adının kaynağını doğal coğrafya şartları veya süreçleri oluşturmaktadır. Doğal coğrafya ile ilişkili mahalle adları içerisinde en fazla sayıyı hidroğrafya ile ilgili olanlar oluşturmaktadır. Bunu sırasıyla jeomorfoloji, litoloji ve son olarak biyocoğrafya ile ilişkili olanlar takip etmektedir (Tablo 2).

Tablo 2: Doğal Coğrafya İle İlişkili Mahalle Adları

Table 2: neighbourhood names related to physical geography

Doğal Coğrafya İle İlişkili Mahalle Adları	Mahalle sayısı	Oranı %
Hidrografya ile İlişkili Mahalle Adları	10	45
Jeomorfoloji ile İlişkili Mahalle Adları	7	32
Litoloji ile İlişkili Mahalle Adları	3	14
Biyocoğrafya ile İlişkili Mahalle Adları	2	9
Toplam	22	100

3.1.1.1. Hidrografya İle İlişkili Mahalle Adları

Su, insanın tüm faaliyetlerinde yeri olan vazgeçilmez bir kaynaktır. Bu sebepten yerleşeceği yerlerde su kaynaklarını gözetmiş ve bu kaynağın yaşamı devam ettirmeye yetebileceği sahaları iskân alanı olarak tercih etmiştir. İnsan suyun hayati önemini yerleşim alanlarına ad vermek suretiyle de göstermiştir. Çalışma alanında doğal coğrafya süreçlerinin ad olarak kullanıldığı 22 mahallenin yaklaşık yarısının adının kaynağı hidrografya unsurlarından oluşmaktadır. Bu mahalleler: Ilıpınar, Aksu, Ulusu, Yalıözü, Çay, Dere, Beydere, Ulupınar, Beşpınar ve Gürpınar'dır.

Yer altı sularının yerüstüne çıktığı yere Türkiye'de genellikle kaynak denilmektedir. Bununla beraber kaynak anlamında kullanılmak üzere çeşitli yörelerde kuyu, göze, eşme, pınar, bulak, memba gibi sözcükler de kullanılmaktadır (İzbirak, 1989: 117). Bu çerçevede çalışma sahasında kaynak anlamında 4 mahallede pınar isminin kullanıldığı görülmektedir.

Türkiye'de akarsuların büyüklüğüne göre farklı isimler kullanılmaktadır. Farklılaşma su miktarına, yatak genişliğine veya boyutlarına göre olup bu kapsamda akışa geçen sulara; su, oluk, öz, dere, çay, ırmak, nehir gibi isimler verilebilmektedir (İzbirak, 1989: 117). Çankırı ilinde akarsu yerine Aksu, Ulusu, Yalıözü, Çay, Dere, Beydere mahallelerinde olduğu gibi dere, su, öz, çay sözcükleri kullanılan mahalleler bulunmaktadır.

3.1.1.2. Jeomorfoloji ile İlişkili Mahalle Adları

Çankırı ilinde adı jeomorfolojik unsurlarla ilişkili olan mahalle sayısı 7 olup bunlar doğal coğrafyayla ilişkili mahalleler içerisinde %32'lik bir paya sahiptir. Bu mahalleler: Akyazı, Kıran, Çal, Esentepe, Şentepe, Uludağ, Naltepe'dir. Çankırı'nın morfolojik görünümü tek düze değildir. Çankırı merkez ilçeden itibaren kuzeye doğru arazideki eğim ve engebe artmaktadır. Bu bakımdan kuzeydeki ilçelerde arazideki arızalar fazla olup dağlık tepelik sahalar daha fazladır. Çalışma alanındaki jeomorfolojik unsurlarla ilişkili olan mahalleleri 6'sının da bu engebeye atıfta bulunarak dağ ve tepe adını alması ve bunların da ilin kuzeyinde yer alması tespiti doğrulamaktadır. Çal; Türk Dil Kurumu tarafından basılan (TDK) Derleme Sözlüğünde taşlık yer, çıplak tepe anlamına (TDK, 1975), Kıran ise dağ tepesindeki ağaçsız, çıplak düzlük, dağ sırtı, tepe, yamaç, bayır anlamına gelmektedir (TDK, 1968). Kurşunlu ilçe merkezindeki Çal mahallesi de hemen gerisindeki görece çıplak tepeden adını almaktadır. Atkaracalar ilçe merkezinin doğu kesimini oluşturan Kıran mahallesi adını ağaçsız, çıplak düzlük kesimden

almaktadır. Kıran ismini tarihi kaynaklarda da görmekteyiz. Nitekim Halaçoğlu'nun eserinde kıran Döğer boyuna dahil olan bir oymağın ismi olarak geçmektedir (Halaçoğlu, 2009). Bu bağlamda her ne kadar morfoloji yönünden sözlük anlamını karşılarsa da bu ismin adı geçen oymakla ilişkisi de mümkündür. Yazı Çankırı'da olduğu gibi Anadolu'nun birçok kesiminde düzlük ve ova anlamlarında kullanılır. Nitekim Yapraklı ilçesindeki Akyazı bir ovanın kuzeyinde kurulmuş olan bir mahalledir.

3.1.1.3. Litoloji ile İlişkili Mahalle Adları

Çankırı ilinde litoloji ile ilişkili 3 mahalle bulunmaktadır. Bunlar; Çankırı şehrinin ve Ilgaz kasabasının Karataş mahalleleriyle Saçak beldesinin (Çerkeş) Kayabaşı mahallesidir. Karataş litolojik olarak siyah renkli bir taş bloğunu ifade etmekle birlikte tarihsel kaynaklarda İğdir boyunun Karataş cemaatiyle de ilişkili olabilir (Halaçoğlu, 2009). Ancak bunu doğrulayabilecek başka bir kaynağa erişilememiştir. Kayabaşı ise Saçak beldesinin batı kesimini oluşturan bir mahalle olup saha mahalle muhtarıyla yapılan görüşmede ismin mahalledeki büyük bir kayadan geldiği belirtilmiştir.

3.1.1.4. Biyocoğrafya ile İlişkili Mahalle Adları

Çalışma alanında biyocoğrafya ile ilişkili 2 mahalle bulunmaktadır. Bunlar; Kurşunlu ilçe merkezindeki Yeşil mahallesiyle Dodurga beldesindeki (Orta ilçesi) Kanarya mahallesidir. Kurşunlu'daki Yeşil mahallesinin adının yapılan görüşmelerde mahallenin bulunduğu kesimde bağ ve bahçelerin çokluğundan dolayı geldiği yönündedir. Dodurga beldesindeki Kanarya mahallesinin adının ise mahalle muhtarıyla yapılan görüşmede Dodurga köyü belde statüsüne eriştiğinde mahalle yönetiminin taraftarı olduğu futbol kulübünün simgesi olmasıyla ilişkili olduğu yönündedir.

3.1.2. Beşerî Coğrafya Özellikleri ile İlişkili Mahalle Adları

Çankırı ilindeki 99 mahallenin 70'i beşerî coğrafya ile ilişkili isimlere sahiptir (Tablo 3). Yani ildeki tüm mahallelerin %71'inin adının kaynağı beşerî coğrafya ile ilişkilidir. Oranın bu kadar yüksek olması çalışma sahasında beşerî özelliklerin ad verme konusundaki baskın yönünü ortaya koymaktadır. Beşerî coğrafya ile ilişkili adlar içerisinde en fazla boy, aşiret, cemaat, oymak ve önemli şahıslarla ilişkili olanlar yer almaktadır. Bu grupta yer alan mahalle sayısı 32 olup aynı kategoride en az rastlanılan mahalle adı türü ise geçim kaynakları ve meslekler ile ilişkili olanlardır (Şekil 3). Söz konusu grupta sadece 5 mahalle yer almaktadır.

Tablo 3: Beşerî Coğrafya ile İlişkili Mahalle Adları

Table 3: neighbourhood names related to human geography

Beşerî Coğrafya İle İlişkili Mahalle Adları	Mahalle sayısı	Oran %
Boy, Aşiret, Cemaat ve Önemli Şahıslar ile İlişkili Mahalle Adları	32	46
Yerleşme Şekilleri ile İlişkili Mahalle Adları	16	23
Sosyal ve Kültürel Değerler ile İlişkili Mahalle Adları	11	16
Dini Unsurlar ile İlişkili Mahalle Adları	6	8
Geçim Kaynakları ve Meslekler ile İlişkili Mahalle Adları	5	7

Toplam

70

100

3.1.2.1. Boy, Aşiret, Cemaat ve Önemli Şahıslar ile İlişkili Mahalle Adları

Çankırı ilinde beşerî coğrafya ile ilişkili mahalle adlarının %46'sı boy, aşiret, cemaat ve önemli şahıslar ile ilişkilidir. Bu durum yerleşmelere isim verilmesinde aidiyet duygusunun, köken veya sahiplik ilişkisinin ad vermede daha fazla etki ettiğini göstermektedir. Çalışma sahasındaki bu kategorideki isimlerden 18'i doğrudan kişi adı iken 13'ü boy, aşiret, cemaat adı biri ise devlet adını almaktadır. Doğrudan kişi adını alan isimlerden bir kısmı Cumhuriyet Dönemi şahıslarıyla ilgiliyken diğerleri bu dönem öncesindeki kişi adlarıyla ilgilidir. Örneğin Mustafa Kemal, Zübeyde Hanım, İlker, Nevzat Ayaz ve Abdulhalik Renda Cumhuriyet Döneminin önemli şahıslarıyla ilgiliyken Gazibey, Köprülübey, Karatekin, Mimar Sinan, Alibey, Fatih, Gazidede, Fatih, Yavuz, Cem Sultan, Sultan Beyazıt, Gümerdiğin ve Mahmudiye Cumhuriyet öncesi dönemle ilgili şahıs adlarıdır. Bunlara ek olarak Osmanlı Devleti'nin (Kızılırmak ilçe merkezi) adını alan bir mahalle de bulunmaktadır.

İlker (Atkaracalar) mahallesi adını XVII. ve XVIII. ve XX. Dönem Çankırı milletvekilliği yapmış olan İlker Tuncay'dan almaktadır. Nevzat Ayaz mahallesi (Çardaklı-Atkaracalar) adını Zonguldak, İstanbul, İzmir illerinde valilik, 19. dönem Çankırı milletvekilliği, 1991-1993 yıllarında Milli Savunma Bakanı, 1993-1995 arasında Milli Eğitim Bakanı olarak görev yapmış siyasetçiden almaktadır. Abdulhalik Renda mahallesinin adı 1957 yılında hayatını kaybeden birçok farklı bakanlıkta görev almış ve birçok dönemde Çankırı milletvekilliği yapmış olan siyasetçiden almaktadır. Türkiye Cumhuriyetin kurucusu ulu önder Atatürk ve annesinin adı da mahalle isimlerinde yaşatılmaktadır. Bunun yanında Osmanlı döneminde yaşamış ve önemli görevlerde bulunmuş şahıslarla padişahlık yapmış şahısların da isimlerinin mahalle isimlerinde yaşatıldığı görülmektedir. Çankırı'nın fatihi olan ve Çankırı kalesinde adına yapılan türbede medfun olan Selçuklu komutanı Emir Karatekin'in adının nesiller boyu aktarılması mahiyetinde mahalleye Karatekin ismi verilmiştir. Gümerdiğin (Şabanözü) adının günümüze Kumar-Tigin/Humar-Tigin isminden bozularak geldiği belirtilmektedir. Gümerdiğin isminin Selçuklu Hanedanı ve Harzemşahlar dönemlerinde yaşamış bulunan Humar-Tigin adlı bir bey ile ilgisi olduğu düşünülmektedir (Uçakçı, 2015 a).

Türkler; boy, aşiret, cemaat, oymak, mahalle ve oba (aile) şeklinde bölümlere ayrılmıştır (Halaçoğlu, 2009). Bin yıldan fazla bir süredir Anadolu'yu yurt tutmuş olan Türkler birbirinden farklı büyüklükte gruplara ayrılarak farklı dönemlerde yerleşik hayata geçmişler ve yerleştikleri birimlere de genellikle kendi mensubiyetini gösterecek biçimde boy, aşiret, cemaat veya oymaklarının isimlerini vermişlerdir (Türkan, 2020). Bu bağlamda çalışma alanında Bozkuş, Karalar, Kurtlar, Okçular, İdris, Karamuklu, Hüseyinli, Çiyini, Çavundur, Cömertler, Erenler, Kayılar ve İğdir mahalleleri adlarını söz konusu boy, aşiret, cemaat veya oymaklardan almaktadırlar. Bozkuş; Salur boyuna bağlı Bozkuş yürükleri, Karalar; çeşitli boylardaki Karalar cemaatinin, Kurtlar; Yıva boyunun Kurtlar cemaatinin, Okçular; Avşar boyunun, İdris; Salur boyunun, Karamuklu; Alayundlu boyunun, Hüseyinli; Varsak, Salur ve Avşar boylarına bağlı olan Hüseyinli cemaatinin, Cömertler; Bayad boyunun Çomarlar/Comartlar cemaatinin, Erenler; Yıva boyunun Erenler cemaatinin, Çiyini; Çiğli boyunun, Çavundur, İğdir ve Kayılar ise doğrudan boy ismini taşımaktadır (Türkay, 2001; Halaçoğlu, 2009; Uçakçı, 2015a,b).

3.1.2.2. Yerleşme Şekilleri ile İlişkili Mahalle Adları

Yerleşme faaliyeti temel ihtiyaçlardan olan barınma ve/veya korunma ihtiyacının sonucunda ortaya çıkmaktadır. İnsanlar bu ihtiyacını karşılamak için sadece korunma veya barınma olanağının iyi olmasını gözetmez aynı zamanda diğer ihtiyaçları için barınma ortamlarının uygunluğunu da gözetirler. Söz konusu koşulların uygun olduğu kesimler yerleşme alanları olarak ortaya çıkarlar ve bu alanlar kırsal veya kentsel yerleşim alanları olarak belirirler. Bir yerleşmeyi ve niteliklerini tanımlamak üzere kullanılan köy, kasaba, kent veya şehir gibi yerleşme kavramlarını adımda

bulunduran mahalleler Yerleşme Şekilleri ile İlişkili Mahalle Adları kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir. Bu grupta değerlendirilen mahalle sayısı 16'dır. Bunlar; Yeni (7 adet), Kırkevler, Yenikent, Güzelyurt, Bahçelievler, Kalekapı, Kale, Eskiayla, Karaören, Kavakköy mahalleleridir. Çalışma alanı içerisinde Yeni adlı 7 mahalle bulunmaktadır. Bunların neredeyse tamamı mevcut kasaba veya şehire sonradan eklenen bölümleri ifade etmektedir ki bu yeni mahalleler çoğunlukla yerleşmenin büyümesi veya doğal afet sonrasında ortaya çıkan ihtiyacın sonucudur. Bazen de ortaya çıkan konut ihtiyacının toplu konutlarla çözümü durumunda Kırkevler örneğinde olduğu gibi konut sayısı üzerinden bir adlandırmaya da gidilebilmektedir.

Türkiye'de yerleşme birimlerinden bazıları sürekli bazıları da dönemlik olarak kullanılmışlardır. Örneğin şehir, kasaba, köy gibi yerleşme tipleri sürekli, diğer yerleşmeler ise genel olarak dönemlik olarak kullanılmaktadır. Ancak dönemlik olarak kullanılan yayla gibi yerleşmelerinin zaman içerisinde sürekli kullanıla geldiği örnekler de görülmektedir. Nitekim Kavakköy mahallesi sürekli yerleşilen kırsal yerleşme türüne atıfta bulunurken Eskiayla dönemlik bir yerleşme türüne atıfta bulunmaktadır. Kurşunlu Kalesi diğer adıyla "Andinata Kalesi" Bizanslılar zamanında yapılmış ve günümüze kadar gelebilmiştir (Çelik, 2020). Kentin ilk kuruluşu kale içinde olup bu kasabadaki Kale ve Kalekapısı mahallelerinin adları bu kale ile ilişkili olarak verilmiştir. Karaören mahallesi ise daha önce kullanılan bir yerleşmenin çeşitli sebeplerle kullanılamaz hale gelip yeniden şenlendirildiğini ifade etmektedir.

3.1.2.3. Sosyal ve Kültürel Değerler ile İlişkili Mahalle Adları

Osmanlı yönetimi 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yıkılmış ve yerine Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devleti'nin bakiyesi olarak ancak birçok değerini yerine yenilerinin ikame edildiği bir devlet olarak kurulmuştur. Bu değerlerin bazıları mahalle adlarına verilmiştir. Bu durumu ulus devletleşme sürecinde sosyo-mekânsal yapılanmanın mekâna yansımaları şeklinde de değerlendirmek mümkündür (Aliagaoglu, 2013). Bütünüyle Cumhuriyet değerleriyle ilgili adlar çalışma sahasında Cumhuriyet (5 adet), Hürriyet (2 adet) ve İnkılap mahallelerinde karşımıza çıkmaktadır. İnciliçeşme mahallesi adını, temelleri Osmanlı Dönemine dayanan 1849 yılında yaptırılan hayrat çeşmeden almaktadır (Can ve Akçel 2014). Orta kasabasındaki Kanlıca mahallesi ismini aynı adı taşıyan köprüden almakta, Ilgaz kasabasındaki Ziraat mahallesi ise adını Ziraat Bankası için yaptırılan lojmanlardan almaktadır.

3.1.2.4. Dini Unsurlar ile İlişkili Mahalle Adları

Din insanın en eski kültürel olgularından biridir. Bu olgunun insanın gündelik yaşamında önemli oranda yeri bulunmaktadır. Bu sebeple gerek kırsal gerekse kentsel yerleşme birimlerinde inançla ilgili adlara sıklıkla rastlanılmaktadır. Anadolu'da mahalle, muhtarlık teşkilatı kurulmadan önce dini liderler tarafından idare edilen kentsel yerleşme birimleriydi (Kavruk, 2018). Bu bağlamda kentsel mekanlarda ibadethane veya dini liderlerin adını taşıyan mahallelere rastlanılmaktadır. Çankırı'da dini unsurlar ile ilişkili mahalle adı sayısı 6'dır. Bunlar; Mollaosman, Hoca, Cami, Hacibekir, Müslüm, Camikebir mahalleleridir.

3.1.2.5. Geçim Kaynakları ve Meslekler ile İlişkili Mahalle Adları

Bir yörede yoğun olarak yürütülen ve çevresinde bir etki alanı oluşturan bir ekonomik faaliyet türü o yöredeki yer adlarında kendini gösterebilmektedir. Özellikle tarihi geçmişte çevresiyle güçlü etkileşimi bulunan kentlerde demircilik, nalbantlık, bakırcılık, kalaycılık, semercilik ve ahşap işçiliği gibi belirli zanaat dallarında uzmanlaşmanın arttığı görülmektedir. Bu tür kentlerde söz konusu mesleklerin icra edildiği yerler mahallelere ad olarak verilmişlerdir. Çankırı'da bu kapsamda 5 mahalle bulunmaktadır. Bunlar; Tabakhane, Buğdaypazarı, İstasyon, Topraklık, Sağlık mahalleleridir. Tabakhane, sözlük anlamı olarak hayvan postunun işlenerek kullanılacak duruma getirildiği yer anlamındadır. Çankırı şehrindeki Tabakhane mahallesi geçmişte yürütülen bu faaliyeti adında yaşatmaktadır. Çalışma sahası tahıl tarımının önemli oranda yapıldığı bir bölgedir. Bu ürünlerin ticaretinin yoğunlaştığı bir alan

olması dolayısıyla Buğdaypazarı mahalleye ad olarak verilmiştir. Topraklık mahallesi adını çeşitli amaçlarla kullanılan temiz toprağın bulunduğu yer olmasıyla, Sağlık mahallesi ise hastane ve sağlık ocağının bulunması dolayısıyla ad olarak alınmıştır. 1926–1937 yılları arasında yapılan ve Çerkeş kasabasından geçen Ankara-Zonguldak demiryoluna kasabanın güneyinde istasyon binası ve lojmanlar yapılmıştır. İstasyonun yapılmasıyla istasyon çevresine yeni konutlar yapılmış zamanla mahalleye bu bölge dönüşmüştür. Mahalle ismini buraya kurulan istasyondan almıştır (Çelikoğlu, 2011).

3.1.2. Yer ve Konum Özellikleri ile İlişkili Mahalle Adları

Çankırı ilinde yer ve konum özellikleri ile ilişkili 7 mahalle yer almakta olup bu gruptaki mahalle adı oranı %7 gibi düşük bir seviyededir. Söz konusu mahalleler; Merkez, Yukarı (2 adet), Aşağı, Büyük, Doğu, Hamamönü'dür. Çalışma alanında yer ve yön özelliği gösteren mahalleler Büyük, Doğu, Hamamönü'dür. Merkez, Yukarı ve Aşağı mahalleler ise konumsal durumu ortaya koymaktadır. Yukarı ve aşağı adı aynı mahalleden ayrılarak oluşturulan mahallelere verilebildiği gibi yükseklik bakımından birbirine göre konum özelliğini de gösterebilmektedir.

4. Sonuç

Genelde toponimler özelde ise kentsel toponimi veya hodonimi ilgili çalışmalar bir kentsel alanın iskân tarihini, sosyal, kültürel ve ekonomik yapısının yanında coğrafi özelliklerini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Araştırma sahasını oluşturan Çankırı ilinde çalışma kapsamında incelenen 99 mahalle adının %71'nin beşerî, %22'sinin doğal coğrafya ve %7'sinin ise yer ve konum özellikleriyle ilgili olduğu tespit edilmiştir. Bu durum doğal faktörlerin etkisi olmakla birlikte adlandırma konusunda sahada esasen beşerî coğrafya özelliklerinin egemen olduğunu göstermektedir. Doğal coğrafyayla ilişkili mahalle adları içerisinde % 45 ile en yüksek oran hidroğrafyayla ilgili olup bunu % 32 ile jeomorfoloji ile ilişkili adlar takip eder. Bu durum doğal coğrafya parametrelerinden su ile yer şekillerinin adlandırma sürecinde önemli rollerinin olduğunu göstermektedir. Nitekim mahalle adlarında fazlaca akarsu, pınar, dağ ve tepe isimlerinin bulunması bu durumu doğrulamaktadır.

Çankırı ilindeki 99 mahallenin 70'i beşerî coğrafya ile ilişkili isimlere sahiptir. Bu durum kentsel mekanlarda adlandırmada beşerî özelliklerin ağırlığını ortaya koyduğunu göstermektedir. Beşerî coğrafya ile ilişkili adlar içerisinde ise en fazla boy, aşiret, cemaat, oymak ve önemli şahıslarla ilişkili olanlar yer almaktadır. Çankırı geçmişte çok çeşitli topluluklara yurt olmuşsa da bin yıldan fazla bir süredir Türklerin yerleştiği bir saha olmasından dolayı adlandırmada Türk boyları ve onlara bağlı toplulukların izlerini mahalle adlarında görebilmekteyiz. Bunun yanında çalışma sahasında Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte cumhuriyete ait değer ve kişi adını taşıyan mahalle isimleri de fazladır.

Kaynakça

- Aliağaoğlu, A. (2013). Şehrsel Toponimi: Balıkesir İlinde Mahalle Adları, Bir Sınıflandırma Denemesi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (16) 29, 45-62.
- Aliağaoğlu, A., Uğur, A. (2018). Şehrsel Toponimi: Erzurum'da Cadde Adları. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (21) 40, 1-26.
- Bulut, İ. (1996). Sorgun Yöresi Köy ve Mevkii Adlarının Kaynakları. Akademik Araştırmalar Dergisi, I (3), 30–40.
- Can, A. ve Akçel, A. (2014). Çankırı Kültür Envanteri. Çankırı: Çankırı Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Müze Müdürlüğü Yayını.
- Çelik, K. (2020). Osmanlı'dan Günümüze Çankırı İli Kurşunlu İlçesi Kapaklı Köyü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Çelikoğlu, Ş. (2011). Çerkeş İlçesinin Beşeri ve Ekonomik Coğrafyası. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Erdagöz, Ö. (2012). Mahalle Yönetimi ve Geleceği. Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi, 0(1), 59–101.
- Güner, İ., Ertürk, M. ve Bekdemir, Ü. (2000). Iğdır İlindeki Yer Adlarının Kaynakları. Doğu Coğrafya Dergisi, 4, 273–299.
- Halaçoğlu, Y. (2009). Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650). Cilt.I-VI. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İçişleri Bakanlığı Mülki İdare Bölümleri (E-İçişleri Projesi, 2023). Çankırı İli Mahalleleri, 10.06.2023 tarihinde <https://www.eicisleri.gov.tr/Anasayfa/MulkiIdariBolumleri.aspx> adresinden alındı.
- İzbrak, R. (1989). Sular Coğrafyası. İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları.
- Kavruk, H. (2018). Mahalle, Yerleşimi ve Yönetimi. Ankara: Nobel Yayınevi.
- Özçağlar, A. (2015). Yönetmelik Coğrafya. Ankara: Nika Yayınevi.
- TDK. (1968). Derleme Sözlüğü III. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TDK. (1978). Derleme Sözlüğü VIII. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkan, O. (2020). Kırşehir İlinde Köy Adlarının Coğrafi Açısından Değerlendirilmesi. Coğrafya Dergisi, 41, 61-75. <https://doi.org/10.26650/JGEOG2020-0029>
- Türkan, O. (2021a). Kırsal Yerleşme Adlarının Coğrafi Açısından Değerlendirilmesi: Bayramören (Çankırı) ilçesi örneği. Türk Coğrafya Dergisi, (77), 157-170.
- Türkan, O. (2021b). İdari coğrafya ve yerleşme coğrafyası açısından mahalle kavramı. Coğrafya Dergisi, 42, 229-250. <https://doi.org/10.26650/JGEOG2021-891475>
- Türkay, C. (2001). Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Uçakçı, İ. (2015a). Oğuz Boyları Aşiret, Oymak, Cemaatler I, Bozoklar. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- Uçakçı, İ. (2015b). Oğuz Boyları II Aşiret, Oymak, Cemaatler. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- Yavuz: ve Şenel, M. (2013). Yer Adları (Toponim) Terimleri Sözlüğü. Turkish Studies, 8(8), 2239–2254.

ЭТНОТОПОНИМ “ТУРК” В ТАДЖИКСКО-ПЕРСИДСКОМ ПИСЬМЕННОМ ПАМЯТНИКЕ X ВЕКА “ШАХНАМЕ”: ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Etnotoponym “Turk” in The Tajik-Persian Written Monument of The 10th Century “Shahnama”: Linguoculturogical Analysis

Olimjon QOSIMOV/ Олимджон Касимов

Prof., Head of The Department of Teaching Methods, Tajik International University of Foreign Languages named after Sotim Uluzoda, TAJIKISTAN, olimjonk@yandex.ru

Актуальность

Таджики как одна из древних народностей иранского происхождения имели интенсивные связи с соседствующими странами и народами, в том числе, с Индией (Хинд), Китаем (Чин), Турцией (Турк и Туркистан), Грецией (Юнон), славянами (Рус, Сақлоб) и др., что указывает на глубокие исторические, экономические и социально-культурные корни их взаимоотношений. В силу географических расположений таджики и государства, существовавшие на территории исторического региона проживания таджиков и распространения таджикского (персидского) языка, имели тесные контакты с народами и государствами огромного евроазиатского региона во всех сферах общественной жизни - религии, политики, дипломатических отношений, экономики, торговли, лингвокультурных отношений и т.д.

На таджикском (персидском) языке существуют большое количество источников, предлагающие богатые сведения о жизни наших предков и их сосуществования с соседними странами и народами на едином древнем пространстве, изучение которых позволяет определить многие этно- и лингвокультурологические особенности их жизни в диахроническом аспекте.

Среди них достойное место занимает таджикская (персидская) классическая литература, выдающимися образцами которой являются величайшее творение Абуабдулло Рудаки, Абулькасима Фирдоуси, Носира Хусрав, Джалолиддана Руми Балхи, Саъди Ширази, Хафиз Ширази, Низами Ганджави, Хакани Ширвани, Абдурахмана Джамии и десятки других выдающихся творцов слова и мысли.

Выдающееся произведение X века - «Шахнаме» Абулькасима Фирдоуси - является достоверным источником исследования лексики и реалий евроазиатского пространства, которое считается колыбелью становления и развития древних культур, в том числе, индийской, иранской, тюркской, китайской, эллинской, славянской и других цивилизаций.

«Шахнаме» Фирдоуси как великая эпопея X века также является богатейшим источником и потенциальным ресурсом развития современного таджикского (персидского) литературного языка, который благодаря приобретению государственного статуса в Таджикистане функционирует как язык науки и научных публикаций, средств массовых информационных, театра и кино, политики, экономики и других отраслей народного хозяйства.

В силу приобретения реальной независимости Таджикистана речевая система «Шахнаме» актуальна и сегодня как эталон государственного языка, на который возложена огромная социальная ответственность как внутри страны, так и на международной арене.

Одним из важных направлений лингвистической науки считается исследование и возрождение лексического богатства письменных лингвокультурных памятников классического периода развития языка, в том числе «Шахнаме». Лингвокультурологическое освещение лексики «Шахнаме» и раннего периода развития таджикского языка способствует определению национального миропонимания и мировосприятия в конкретном историческом периоде.

Лидер нации, Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон, исследователь таджикской культуры, литературы и языка оценивает «Шахнаме» как произведение, которое сыграло огромную роль в возрождении национального сознания и языкового потенциала народа: «В результате можно говорить о том, что Фирдоуси своим великим творением «Шахнаме» оказал великую и достойную услугу в деле сохранения и устойчивости таджикского (персидского, дари) языка» (Эмомали Рахмон, 2016: 301).

Основоположник современной таджикской литературы, великий таджикский писатель и литературовед Садридди Айни оценивает язык «Шахнаме» как «самый простой и чистый язык классической литературы» (С. Айни, 1963: 23).

Академик Б. Гафуров, автор знаменитой книги “Таджики” признает «Шахнаме» одним из величайших эпосов в мире и подчеркивает, что «Шахнаме» Фирдоуси «покорила сердца всех ученых мира своими художественными особенностями и красивым доступным языком» (Б. Гафуров, 1985: 517).

Большое значение для многих отраслей современной науки имеет лексика «Шахнаме», которая охватывает многие лексико-тематические пласты. Одним из важных среди этих пластов является лексическая группа, выражающая этнонимов и топонимов - названия народов, городов и стран, которая имеет весьма широкую географию.

Исследователи языка и стиля этого мирового литературного шедевра в своих научных работах, посвященных лексике, словообразованию и функциональной мощи языка «Шахнаме», подчеркивают особую лингвистическую и литературную ценность этого произведения. В частности, определяется важность роли «Шахнаме» в формировании лексики и терминологии таджикского (персидского) языка: «Наряду с другими историческими научными и литературными произведениями, «Шахнаме» с ее уникальным миром словесности вносит ценнейший вклад в формирование и совершенствовании лексики и терминологии таджикского языка, включая научные термины и отраслевые лексические единицы» (О. Касимов, 2016: 548).

Цель настоящей статьи

Настоящая статья имеет цель исследовать лексико-семантические и лингвокультурологические особенности лексических единиц знаменитого произведения X века «Шахнаме» Фирдоуси на примере этнонима турк/ **turk**/ ترک и некоторых сочетаний с данной единицей.

Лексическая единица **turk** является одним из многочисленных этнотопонимических единиц, она используется в «Шахнаме» около 700 раз в значении топонима и не менее 20 раз (в том числе, во множественном числе – *туркон turkan*) в значении этнонима, что свидетельствует о важности и высокой степени употребительности данного слова в словарном составе раннего периода развития таджикского языка.

Слово **Turk** как топоним встречается в «Шахнаме» широко и в различных сочетаниях. Примеры из «Шахнаме» и других памятников таджикской классической литературы свидетельствуют о том, что таджикский язык занимает особое место в распространении слова **Turk** как названия страны и народа, как это происходит с названиями стран Çin Чин, Hind Хинд, Rum (Византия), Yunon Юнон (Греция), Yaman Яман (Йемен), Namavarān Хомоварон (территория, охватывающая западные регионы Ирана, Омана и Йемена), Sham Шом (территория, охватывающая Иорданию, Сирию, Ливан и Палестину). (Алиакбар Деххудо, 2006). и т.д.

Вторым по употребительности *turk* фиксирован в значении этнонима, который является одним из многочисленных лексических единиц, выражающие название народов и национальностей, таких как *арманӣ, турк, араб, тозӣ (араб), юнонӣ, румӣ, чинӣ, порс, курд, эронӣ, ҳинду, лӯрӣ, туркман, ҷухуд, ҳабаш, мисрӣ, яманӣ, балучӣ, рус, ирмонӣ, паҳлавӣ, ҳайтолӣ, бохтарӣ, сугдӣ, сакоӣ* и др., которые переводятся соответственно, «армянин/армянский, турк/турецкий, араб,

тази (араб/арабский), грек/греческий, византиец/византийский (или римлянин/римский), китаец/китайский, перс, курд, иранец/иранский, индус, лури, туркмен, еврей, абиссинец, египтянин/египетский, йеменец/йеменский, белудж/белуджский, русский, ирманец/ирманский, пехлевийский, эфталит/эфталитский, бактриец/бактрийский, согдиец/согдийский, сак/сакский» и др.

Чу туркон шуниданд гуфтори ӯй,

Саросар сӯйи разм карданд рӯй (Фирдоуси, 1987-1991, 2: 202).

«Когда турки услышали его речь,

Все без исключения обратились в сторону войны».

Слово **Turk** в «Шахнаме» имеет несколько значений.

1) Слово **turk** означает название тюркского народа и представителей турецкого народа:

a) *Chu ruzash faroz omadu bakht shum, Shud on turk-i pulod bar soni mum.*

«Когда его дни были сочтены, а судьба скверна, Стал этот стальной турок как воск».

b) *Bikhandid-u ongh ba afsus guft, Ki turkon ba Eron nayoband juft.*

«И посмеялся он тогда, и с сожалением сказал, Что турки не выбирают себе пару из Ирана».

c) *Шикаст омад аз турк бар тозиён,*

Зи чусту фузунӣ сар омад зиён (Фирдоуси, 1987-1991, 2: 188).

Shikast omad az turk bar taziyan, Zi just-i fuzuni sar omad ziyon

«Арабы потерпели поражение от турков, Поиск изобилия навлек им страданий».

В «Шахнаме» встречается огромное количество примеров, где в зависимости от контекста **turk** «турк» как народ или представитель народа характеризуется тем или иным качеством, особенностью. Например:

c) *Ki turkon ba didan parichehraand, Ba jang andarun pok bebahraand* (Фирдоуси, 1987-1991, 4: 176).

«Да, турки внешностью все прекрасны, Но, на войне у них недостаточно навыков».

d) В следующем двустишии Хакани Ширвани указывается на то, что у турков есть традиция пить кровь в знак дружбы и преданности:

Rasm-i turkan ast khun khurdan zi rui dusti,

Khun-i man khurdu nadid az dusti dar rui man (Алиакбар Деххудо, 2006).

«Принято у турков пить кровь в знак дружбы,

Выпил мою кровь, но не посмотрел в моё лицо по дружбе».

Очень много примеров указывают на то, что турчанки и турки славились красотой (и это было причиной их пленения и службы в неволе), черными узкими глазами. Указывается на их высокое военное искусство, жесткость и жестокость в бою, нашествия и набеги на соседние племена и города (популярен выражение «*ba Yaghmo burdan*» «увезти награбленное в Ягмо»).

На это указывает следующий бейт из творчество основоположника таджикской классической литературы Абуабдуллох Рудаки (858 – 941гг.):

Аз ин зафар, ки ту кардӣ, ба Турк рафт башор,

Аз ин ҳунар, ки ту чустӣ, ба Шом рафт хабар (Ҳазор мисраи Рӯдакӣ, 1984: 75).

«Вест о твоей победе долетел до Турка,

Молва о том, что ты искала искусство, дошла до Сирии».

Это двустишие полностью соответствует стилю Рудаки, который называется *sahl-I momtane'* - «недоступная (невозможная) простота», отличается лаконичностью и содержательностью. В одном двустишии подразумеваются такие понятия как соседство Турции и Сирии, что турки славятся завоеваниями и военными победами (*зафар – Турк – башор*; вспоминаем также выражения «*ба Ягмо бурдан*», «турк кардан»), и что Шом (приблизительно, территория Сирии, Иордании, Ливана, Палестины) знаменита ремеслом и искусством, не говоря о прямом смысле этих строк.

2) Слово **Turk** используется в значении страны, края, Туркестан:

Ki shud Turk-u Chin shohro yaksara,

Va obishxur omad palang-u bara (Фирдоуси, 1987-1991, 3: 158).

«И стали подчиняться царю и Чин (Китай), и Турк(Турция),

Стали дружить между собой тигр и овца».

Как свидетельствует вышеуказанный фрагмент, в значении страна **Turk** достаточно часто встречается в сочетании с другими топонимами, такими как Эрон, Чин, Миср, Шом, Рум и т.д.

3) Слово **turk** также встречается в значении «воспитатель/почитатель; обслуживающий персонал, прислуга; служитель, заботящийся»:

Vağo ranj turk-i parastanda bud, Parastandavu mehrubon banda bud[]

“У него были пять турков-служителей, Служители, которые отличались заботой и верностью”.

4) Лексическая единица **turk** очень популярна в значении «а) возлюбленная, любимая», «б) красавица, красивая женщина». С ее помощью созданы очень много привлекательных образов, где в противовес используется также слово *hindu* «индус»:

Гўйӣ: “Ба рухи кас манигар чуз ба рухи ман” ,

Эй турк, чунин шефтаи хеш чарой?

«Говоришь, не смотри в сторону других, кроме как на меня, О, моя любимая (турчанка), как же ты влюблена в себя!».

5) Слово **turk** часто используется в метафорическом значении, например, *Turkoni Charkh* «турчанки вселенной» в значении «семь красавиц-планет», *Turki Chinitaroz* «Солнце (буквально – турчанка китайского происхождения)».

6). Под словом турк в «Шахнаме» нередко подразумеваются туранцы, жители и представители Турана:

А) Чу Пирон зи Афросиёб ин шунид,

Чу боди дамон аз миён бардамид.

Басечид бо номвар даҳ ҳазор

Зи туркон саворони ханҷаргузор (Фирдоуси, 1987-1991, 4: 234).

«Когда услышал Пирон слова Афрасияба,

Как ветер поднялся и взялся за дело.

Собрал десять тысяч среди турков,

Воинов, прекрасно владеющих кинжалами».

Согласно сведениям Фирдоуси, в стихотворных отрезках «Шахнаме» содержатся сведения о том, что Тур - основатель Турана, наряду с Эрадж и Салм/Сарм, считался сыном и одним из наследников царя Фаридуна, чей потомок Афросиёб долгие годы был правителем Турана:

В) Чу омад бари шоҳи туркону Чин,

Заминро бибўсиду кард офарин.

Бад-ӯ дод пайғомҳо бешумор,

Ҳамон номаи номвар шаҳриёр.

Чу он нома бархонд Афросиёб,

Сараш гаит пуркину дил пуриштоб... (Фирдоуси, 1987-1991, 2: 202).

“И когда прибыл к царю турков и Китая,

Поклонился и высказал похвалу.

Передал ему послания бесчисленные,

И письмо царя знаменитого.

Когда прочитал Афрасияб послание,

Голова наполнилась гневом, в сердце - беспокойство...”.

Судя по этим строкам Фирдоуси, в правлении царя Афрасияба входили не только Туран и туранцы, но и Китай с китайцами.

Следует отметить, что по концепции этого великого произведения, Фирдоуси считает, что разделение территорий на страны и населения на народов начался со времен правления шахиншаха (Царь царей) Фаредуна, который разделил своё царство на три части и раздал своим сыновьям – Эраджу, Туру и Салму, страны которых соответственно, стали называть Эрон (Эрадж), Турон (Тур) и страной Салм (Рум и Ховар). Согласно другой версии, Salm называли Sarm (чередование L и R довольно частое явление в таджикском (персидском) языке), а страну

называли Сармон (Алиакбар Деххудо 2006). Население первых двух стран стали называть *иранцами, туранцами*/турками, а по поводу третьей страны существует несколько версий. В том числе, принято считать территорией Сармон, регион, который охватывает Рум (Византия), Рус (Россия), Алонон (Осетия), а некоторые сюда относят и Европу в целом, и Францию, в частности. По другим версиям, Салм считается прародителем семитских племен в Малой Азии, но многие специалисты с Сарм связывают *сарматов* – племена, которые считаются арийцами, жившими на пространстве между Аралом и Волгой. Следует отметить, что поэма Фаредун (в авестийском - *ثره تئونه Tharetauna* - Фаредун) имеет место и в «Авесте» (Яшт, параграфы 143-144), также как и «سائيریما» - страна Сарм=Сармон (Авеста, 2001).

Данная тема представляет неподдельный интерес, поскольку исторически связывает между собой иранцев, турков и других племен, имеющих отношение к Салм/Сарм, она ожидает более подробного изучения и может пролить свет на многие нерешенные проблемы. Она важна и в свете тех событий, которые сегодня происходят на Ближнем Востоке.

7) В таджикском языке очень распространена посуда под названием *çini* - *фарфор*, которое имеет непосредственное отношение к *Çin*, поскольку впервые была произведена в Китае и по этой технологии потом начали производить данную разновидность посуды и в других странах. Эту разновидность посуды также называли *faɣfuri*, откуда и происходит слов *фарфор* в русском языке. Слово *faɣfuri* образовано с помощью суффикса относительных прилагательных *-i* от названия императора Китая *Faɣfur*, которое имеет таджикское (персидское) происхождение и образовано от *Bay/Fay* = “Бог, идол” с добавлением *pur* в значении “сын”, т.е. Божий сын: В «Шахнаме» оно встречается, в частности, в следующем двустишии: *Chu ogohi omad ba Faɣfur az in, Ki omad firistodaye sui Çin*. «И пришло известие Императору о том, Что пришел посланец некий в Китай» [10.8;340].

Исследователи считают, что русский и другие языки, использующие *фарфор* в значении посуды, должны быть благодарны турецкому языку, с помощью которого таджикское *faɣfuri* было заимствовано европейскими языками и стало использоваться в форме и значении *фарфор* – разновидность посуды. Данное слово в «Шахнаме» использовано более 50 раз.

По свидетельству Фрица Вольфа, множественная форма слова *турк* в виде *туркон* единожды в «Шахнаме» встречается в значении «глаза» (Wolff Fritz, 1965).

Связанная сегодня с Турцией *Рум/румй* также очень употребительны в «Шахнаме», в совокупности эти единицы используются более 800 раз с разной семантической и стилистической окраской.

8) В «Шахнаме» и других таджикских классических источниках использовано огромное количество производных слов с компонентом *turk*:

туркзода, турквор, турктозй, туркй, туркона, турки танноз, турки дилрабо, турки зулмпеша, турки чафокор, турки давотдор, турки фалак, турки гардун, турки хиндохол, туркнишин, Турки Чин, турки Нимруз, рухи турк, туркмон и другие. С помощью этих слов можно определить многие параметры взаимоотношений народов иранского происхождения с тюрками и миром турецких реалий.

“Шахнаме” является самым древним произведением, дошедшим до наших времен в полном объеме и создающим наиболее полную картину образов и восприятий окружающего мира. Этот знаменитый эпос мировой литературы как великое произведение, аккумулирующее все ментальное богатство и отражающее весь материальный мир огромного ареала и множества народов с самых древних времен, следует считать энциклопедией иранского мира и пересекающихся с ним стран и цивилизаций. Как объемное произведение раннего периода средневековья «Шахнаме» заслуживает подробнейшего исследования по многим направлениям, в том числе с позиции лингвокультурологического изучения тюркских реалий и концептов, что предполагает тесное сотрудничество исследователей «Шахнаме» и специалистов тюркской культуры и ментального мира.

Литература

- Авеста. (2001). С комментариями Джагила Дустхох (Подготовка Муаззам Диловар). Душанбе: Конуният.
- Айнӣ, С. (1963). *Куллиёт (Полное собрание сочинений)*. Том 11, книга первая. Душанбе: Нашриёти давлатии Тоҷикистон.
- Гафуров, Б. (1985). *Таджики. Конец средних веков и новый период*. Том 2. Душанбе: Ирфон.
- Деххудо, Алиакбар. (2006). *Лугатномаи Деҳхудо*. Техрон: Интишороти Донишгоҳи.
- Fritz, Wolff. (1965). *Glossar zu Firdosis Shahname*. Hildesheim.
- Касимов, О. Х. (2016). *Лексика и словообразование в «Шахнаме» Фирдоуси*. Душанбе: Дониш.
- Касимов, О. Х. (2018). Топоним Суғд/Соғд в “Шахнаме” Фирдоуси, *Материалы международной конференции “Шелковый путь и межкультурные отношения Евразии”* Душанбе.
- Мифологический словарь*. (1990). Москва: Советская энциклопедия.
- Муин Муҳаммад Фарҳанги комили форсӣ (якҷилдӣ) (бо фонетик - тарзи баёни саҳеҳи лугат). (2007). Техрон: Интишороти Фирдавсӣ.
- Раҳмон, Эмомалӣ. (2016). *Забони миллат – ҳасти миллат*. Книга I. Душанбе: Эр-граф.
- Фасмер, Макс. (1987). *Этимологический словарь русского языка. В четырех томах*. Москва: Прогресс.
- Фирдоуси, А. (1987-1991). *Шахнаме*. Т. 1-9. Душанбе: Адиб.
- Ҳазор мисраи Рӯдакӣ. (1984). Душанбе: Ирфон.

TÜRK DÜNYASI İÇİN DAHA MÜTEKAMİL BİR TEOLOJİ MÜFREDATI BAĞLAMINDA HALKBİLİMİ

Folklore in the Context of a More Complete Theology Curriculum for the Turkic World

Özkul ÇOBANOĞLU

Prof.Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara/ TÜRKİYE,
ozkul@hacettepe.edu.tr

Özet

Teoloji, özellikle de Türk dünyası bağlamında düşünüldüğünde Türk Bilim veya Türkiyat alanının en önemli ve önde gelen ilim alanıdır. Doğası gereği multidisipliner bir yapıda olan ülkemiz Teoloji çalışmalarının özellikle Türk dünyasına yönelik olarak daha da çoklu disiplinlerle praxis ve uygulama alanlarını derinleştirip zenginleştirilmesi ülkemiz ve milletimiz açısından içinde bulunduğumuz ve gelecek yüzyıllar açısından kaçınılmaz bir gereklilik ve gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Sunumumuzda bu kavramsal çerçeve ve yeniden yapılanma bağlamında özellikle Halkbilimi disiplininin Teoloji çalışmalarımıza katkıları ele alınarak tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Türkiyat, Teoloji, Halkbilimi, Türk dünyası, yeniden yapılanmalar.

Abstract

Theology, especially when considered in the context of the Turkish world, is the most important and leading field of science in the field of Turkish Science or Turkicology. Our country, which has a multidisciplinary structure by nature, is an inevitable necessity and reality for our country and nation for the present and future centuries for theology studies to deepen and enrich the fields of praxis and practice, especially for the Turkish world, with multiple disciplines. In our presentation, in the context of this conceptual framework and restructuring, the contributions of the discipline of Folklore to our theology studies will be discussed.

Keywords: Turkicology, Theology, Folklore, Turkish world, reconstructions.

Din eğitimi ve öğretimi her şeyden önce dini öğretip eğitecek olanların eğitim ve öğretimi olarak da görülebilir. İlahiyat veya daha kapsayıcı bir terimle Teoloji Türk dünyası bağlamında düşünüldüğünde Türk Bilim veya Türkiyat alanının en önemli ve önde gelen ilim alanıdır. Doğası gereği multidisipliner bir yapıda olan ülkemiz Teoloji çalışmalarının özellikle Türk dünyasına yönelik olarak daha da çoklu disiplinlerle praxis ve uygulama alanlarını derinleştirip zenginleştirilmesi ülkemiz ve milletimiz açısından içinde bulunduğumuz ve gelecek yüzyıllar açısından kaçınılmaz bir gereklilik ve gerçeklik olarak karşımızdadır.

Öncelikle Halkbilimi, Etnoloji veya Antropoloji gibi modern sosyal bilimlerin doğa (nature) ile olan mücadelesinde insanın doğaya eklediği veya kattığı anlamda nerdeyse her şey ile eş anlamlı olarak kullanılabilecek genişlikte bir kültür (culture) kavramsallaştırmasının olmazsa olmaz konumunda gerekli olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce bunu iki temel nedeni ve mevcudu yenilemede faydası vardır. Birincisi Kur'anı Kerim'de Tanrı teâlanın insan yaratmaları olarak "kültür"e nasıl baktığının tespit ve en geniş şekliyle tefsirinin yapılması "vahy"in daha doğru anlaşılmasını ve insanın yeryüzündeki macerasının yerli yerine oturtulmasını sağlayacaktır. Özellikle de 1400 yıllık sosyo-

kültürel yaşanmışlık ve mirasın reddinde yoğunlaşan “selefi” yaklaşımlara¹ karşı Kur’anı Kerim merkezli kültür tanımlamalarının ortaya konulması söz konusu redçi yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesini sağlaması bakımından son derece önemlidir. Dahası Müslüman toplumlarda ve evrensel kültürel yaratılarda daha kalıcı tavır alışların ve çatışma noktalarının ortadan kaldırılmasında “kültür” kavramsallaştırmasında işaret ettiğimiz çalışma ve yapılanmalar uzun yüzyıllardır tıkanıp kalan pek çok içtihat ve yenilenişin önünü açabilecektir.

Kültür kavramsallaştırmasının bu şekilde müfredata girmesi yetişecek ilahiyatçılarımızın evrensel bağlamda “tebliğ” görevlerini de kolaylaştıracaktır. Özellikle İslam’ı bilmeyen ve hatta ona düşman olan toplumsal yapılarda insan merkezli olarak çalıştığımız ya da çalışacağımız sosyo-kültürel yapıları çözmeye ve o bağlamlarda yaşayan insanlarla empati yaparak onlara yaklaşmamız ve iletişim kurarak etkileşime geçmemiz kolaylaşacaktır. Nitekim günümüzde dünyanın dört bir yanına dağılan Hristiyan misyonerlerinin bu durumu son derece iyi kullandığı ve bu yollardan hedef kültür ve insanlara ulaşım etkili etkileşimler meydana getirdikleri bilinmektedir. Mesela Kazakistan’da yaptığımız alan araştırmalarımızda rast geldiğimiz birkaç örneği zikretmemiz daha kolay anlaşılabilir olmak bakımından yararlı olacaktır. Kazakistanlı din adamlarının oldukça önemli bir kısmı yukarıda sözünü ettiğimiz “selefi” tavır içinde ülkede yaşanan gelenek ve göreneklerin “İslamî” olmadığını ve bu nedenle de yasaklanarak ortadan kaldırılmaları gerektiği yolunda görüş birliği içindedirler ve bu yolda da ciddi çalışmalar yürütmektedirler. Bu tür gelenek ve görenekler mevzubahis edildiğinde ilk akla gelenlerden birisi hatta birincisi Nevruz Bayramı’dır. Kazakistan’da özellikle bağımsızlık sonrası devlet tarafından toplumsal yapının toparlanması ve ulusal kimliğin oluşumuna yönelik olarak özel bir önem verilerek yaygınlaştırılıp güçlendirilen Nevruz bayramı kutlamalarına “selefi” tavrılı Müslüman din adamları karşı çıkarak ortadan kaldırmaya yönelik çalışmalar yürütmektedirler. Öte yandan bağımsızlık sonrası başta Mormon, Evangelical, Pentecostal gibi Amerikan Protestan kiliselerinin misyonerleri tarafından adeta saldırıya uğrayan Kazakistan toplumunda² özellikle “Kazakları” Hristiyanlaştırmak amacıyla son derece yoğun ve örgütlü çalışmalar yapılmaktadır. Hristiyan misyonerleri Kazak selefi Müslümanların tam tersine başta Nevruz Bayramı kutlamaları olmak üzere Kazak kültürünün hemen hemen bütün ulusal kültürel ürün, süre. Ve verileri sahip çıkmakta oldukları gözlenilmiştir. Bu yolla Kazak Türklerinin sempatilerini kazanarak onlara yaklaşım yakınlaşmak söz konusu etkinlikleri kutlamayı fırsat bilerek bu etkinlikleri sosyal ve toplumsal bir köprübaşı gibi değerlendirerek yakınlaşmaya çalışmaktadırlar. Mesela çok iyi bir Kazakça bilgisiyle hitaplar başta olmak üzere, Kazak ulusal giyim kuşamını benimseyerek Nevruz Bayramı kutlamalarına sahip çıkmak hatta gerekirse konuyla ilgili etkinliklerin bir kısmını kiliselere taşımak gibi uygulamaların başta Almaati olmak üzere ülkenin pek çok yerinde yapıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda Müslüman ve Hristiyan din adamlarının “misyon” ve ona yönelik “vizyon”larındaki farklılığın kaynağının sözünü ettiğimiz “kültür” kavramsallaştırmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Bu nedenle de ülkemizde teoloji eğitimi veren okullarımızda “ulusal kültürel” gelenekleri karşına alan değil tam tersine yanına ve ardına alan ve ondan güç ve hareket kabiliyeti kazanan din insanları yetiştirmemiz gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda da söz konusu kültür kavramsallaştırmasını ve özellikle de Türk dünyası bağlamında kültürel entegrasyonumuz da güçlendirip kuvvetlendirecek kazanımlarıyla “halkbilimi” disiplinin müfredatlara eklenilerek öğretilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Mevcut müfredatlarda vaktiyle biraz da bu amaçlarla konulmuş gibi duran “dinler tarihi” alanı çok büyük ölçüde aşılmış ve eskimiş metot ve bilgilerle pek çok gizli ve açık işlevlerini yitirmiş gibi görünmektedir. Gerekirse bu yapılanmayla da birleştirilerek teoloji okullarımızda “Halkbilimi kürsü”lerinin kurulması din insanlarımızı başta içine doğdukları kültür olmak üzere çalıştıkları

¹ İslam dünyasında 1400 yıllık İslami yaşanmışlıklardan kaynaklanan “mirası” reddetme eğilimi günümüzde dünyanın hemen hemen her yerinde yayılıp yaygınlaşmış gibidir.

² Burada örneği Kazakistan’dan veriyoruz ancak aynı durum Türkiye’nin pek çok köşe bucağı için geçerlidir. Sadece İstanbul’daki Protestan kiliselerine ve etkinliklerine bir göz atmak bile işaret ettiğimiz yoğunluğu anlatmaya yetebilir.

kültürlerin insanlarını empati yoluyla anlama ve onlara nüfuz etmede ve yönlendirmede çok yönlü yarar sağlayacağı ortadadır. Nitekim (Agbenyega 2017; Bieseles 1978; Camporesi 1988; Davidson 1989; Davidson 1989; Ward 1974; Valk 2010) gibi literatüre bu konuda Hristiyan misyonerlerinin konuyla ilgili tavır alışlarını ortaya koymasının bakımından önemlidir.

Sonuç olarak ülkemizdeki ve Türk dünyasını çeşitli yörelerindeki teoloji okullarımız en başta "İselefi" tavır olmak üzere pek çok nedenle adeta kendi kültürüne düşmanmışçasına hareket eden din insanları yetiştirmektedir. Bu tür bir yapılanmayı son derece iyi gözlemiş Hristiyan misyonerleri de bu durumu tam bir fırsata çevirerek insanlarımıza ulaşmada hem de ulusal gelenek ve göreneklerimizimizi kullanarak kurdukları iletişimlerle gerçekleştirdikleri etkileşimler yoluyla her geçen gün artan sayıda insanımızı Hristiyanlaştırmaktadırlar. Bu sürece dur demek olup biteni tersine çevirebilmek için kanaatimizce başta Türkiye olmak üzere Türk dünyasının Müslüman din insanı yetiştiren okullarında "kültür" kavramsallaştırmasının müfredata yerleştirilmesini ve özellikle de Halkbilimi Kürsülerinin bu okullarda ihdas edilerek söz konusu eğitimin yapılandırılmasının en etkili çözüm olduğunu düşünüyor ve bu hususu tartışmaya açıyoruz.

Kaynakça

- Agbenyega, J. S., Tamakloe, D. E., & Klibthong, S. (2017). Folklore epistemology: how does traditional folklore contribute to children's thinking and concept development?. *International Journal of Early Years Education*, 25(2), 112-126.
- Bieseles, M. (1978). Religion and folklore. *The Bushmen: San hunters and herders of southern Africa*, 162-172.
- Camporesi, P. (1988). *The incorruptible flesh: bodily mutation and mortification in religion and folklore* (Vol. 17). CUP Archive.
- Çobanoğlu, Özkul. (2003). *Türk Halk İnançları ve Memoratlar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Davidson, H. E. (1989). Myths and Symbols in Religion and Folklore. *Folklore*, 100(2), 131-142.
- Ward, T. (1974). Theological education by extension: Much more than a fad. *Theological Education*, 10(4), 246-58.
- Valk, Ü. (2010). Folklore and discourse: The authority of scientific rhetoric, from state atheism to new spirituality. In *Handbook of Religion and the Authority of Science* (pp. 845-866). Brill.

KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM YAKLAŞIMI VE GELENEĞİN YENİ İŞLEVLERİ BAĞLAMINDA İTALYA'DA HİDİRELLEZ KUTLAMALARI

Hıdırellez Celebrations in Italia in Context of Intercultural Communication Approach and New Functions of the Tradition

Pınar KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara/Türkiye,
pmeden@hacettepe.edu.tr

Özet

Dünya genelinde çeşitli yaklaşımlarla sürdürülen yabancı dil öğretimi halkbiliminin inceleme sahasına giren pek çok konuyu çalışmalarına dâhil etmiştir. Bu yaklaşımlardan biri olan kültürlerarası iletişim yaklaşımı dil öğretiminin kültürel bağlamda ve kültürel etkileşimle gerçekleşmesi gerektiği ileri sürmektedir. Yaklaşım, okuma, konuşma ve yazma gibi dil yeterliliklerinin yanı sıra dil öğrenenlerin kendi kültürleri ile hedef kültürleri tartışabilecekleri ve bunlara arasında aracılık edecekleri üçüncü bir alan oluşturulmasını esas alan “kültürlerarası yeterlilik” olarak adlandırılan yeni bir yeterlilik alanı tanımlamaktadır. Buna göre dil öğretiminde öğrenciden dili kusursuz bir şekilde kullanması değil, kültürel bir muhakeme gerçekleştirerek kullanması beklenmektedir. Kültürlerarası bağlamlarda uygun şekilde düşünme, davranma ve hem duygusal hem de bilişsel düzeyde kültürlerarası ilişkiler kurma kapasitesiyle birlikte kültürler arasında arabuluculuk yaparken kişinin kendi kimliğini dengede tutma becerisi şeklinde tanımlanan bu yeterliliğin gelişmesinde ise kültürü temsil eden unsurlar ve icraların öğretim sürecine dâhil edilmesi önem taşımaktadır. Bu noktada halkbiliminin inceleme alanına giren halk müziğinden halk tiyatrosuna, anlatım türlerinden çeşitli ritüel, şenlik ve festivallere kadar pek çok alandan yararlanmak kaçınılmazdır. Bu çalışmada İtalya'nın Floransa, Venedik ve Lecce şehirlerinde Türkiye'den görevlendirilen okutmanlar tarafından yürütülen Türkçe dersleri kapsamında gerçekleştirilen Hıdırellez kutlamaları ele alınacaktır. Covid-19 salgını sürecinde çevrimiçi kutlanan Hıdırellez, Covid sonrasında geleneğe uygun olarak yeşillik mekânlar olan parklarda yüz yüze iletişim ortamında kutlanmıştır. Çalışmada kutlamaların gelenek çevresinin genişlemesi, kültürel iletişim ve etkileşim bağlamında dil öğretiminde üstlendiği yeni işlevler ele alınacak ve kutlamalar uygulamalı halkbilimi çalışmaları bağlamında folklorlaşma, folklorizm, yeniden sunum ve yaratım ile geleneğin icadı kavramları doğrultusunda değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hıdırellez, kültürlerarası iletişim, yabancı dil öğretimi, uygulamalı halkbilimi, folklorlaşma

Abstract

Foreign language teaching which is continued with various approaches includes many subjects that belong to the research area of folklore. Intercultural communication, which is one of these approaches, asserts that language teaching should take place in a cultural context and with cultural interaction. The approach, besides competences like reading, speaking and writing, identifies one new competence area namely “intercultural competence” which is based on the creation of a third place where the learner will be able to negotiate and mediate between the native and target cultures. Accordingly, in language teaching the student is not expected to use the language perfectly, but to use it with cultural reasoning. In the improving of this competence which is defined as being able to behave and think appropriately in intercultural contexts, capacity to establish intercultural relationships on both emotional and cognitive levels, as well as the ability to stabilize one's self-identity while mediating between cultures, it is important to incorporate elements that represent culture and performances in the teaching process. In this paper Hıdırellez celebration held within the scope of Turkish lessons conducted by lecturers who are assigned from Turkey in the cities of Florence, Venice and Lecce in Italy will be discussed. Hıdırellez, was celebrated online in the period of Covid-19 pandemic, but once the pandemic ended it was celebrated face to face and on a green place appropriately to the tradition. In this study, enlargement of tradition, the new functions

of the celebrations in language teaching in the context of the cultural communication and the celebrations will be evaluated in the context of applied folklore studies, in line with the concepts of folklorization, folklorism, representation and creation, and the invention of tradition.

Keywords: Hıdırellez, intercultural communication, foreign language teaching, applied folklore, folklorisation

Giriş

Dil ile kültür arasındaki bütüncül ilişki sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında ele alınmakta ve özellikle dilbilimi ve kültür bilimciler tarafından farklı çalışmalar bağlamında irdelenmektedir. Dil öğretimi alanında da gerek ana dili gerekse yabancı dil öğretiminde dil-kültür ilişkisi çalışmalara konu edilmektedir. Yabancı dil öğretiminde genel olarak, öğretimde kullanılan sözvarlığı, metin ve etkinlik gibi unsurlar ait olduğu kültürden bağımsız değerlendirilmeyeceği ve şekillenemeyeceği için kültürü yansıtmakta iken, özel olarak da doğrudan kültürel unsurlarını öğretmeyi hedefleyen seçilmiş metin ve etkinliklerin de yabancı dil öğretiminde kullanılması ile kültür, yabancı/ikinci dil öğretiminin hem en geniş boyuttaki bağlamını hem de malzemesini oluşturmaktadır (Karataş, 2021a: 321). Böylelikle yabancı dil öğretiminde kültür, çeşitli öğretim yaklaşım ve modellerinin zeminini oluşturmaktadır. Bu yaklaşımlardan biri de kültürlerarası iletişim yaklaşımıdır.

Yabancı bir dili öğrenme, sadece o dilin gramer yapısını ve sözcük dağarcığını öğrenme anlamına gelmediğinden aslında yabancı bir dili öğrenmenin, aynı zamanda yabancı bir kültürü anlama ve tanıma uğraşı olduğu ifade edilmektedir. Hedef dilde öğrenilen her yeni sözcük, anlaşılan her yeni cümle, çözülen her yeni metin kişinin zihninde, hedef dili ana dili olarak konuşan kişilerle ve onların yaşadığı dünyayla ilgili yeni düşünceler ve yeni imgeler oluşmasını sağlamaktadır. Hedef dil, ancak o dilin konuşulduğu ülkenin kendine özgü değerler dizgesinin oluşturduğu toplumsal bağlamlar içinde doğru kullandığında öğrenilmiş sayılmakta, böyle bir öğrenmenin ise yabancı dil öğretiminde kültürün çeşitli boyutlarıyla temsiline dayanan düzenlemeler ile gerçekleştirilebileceği ileri sürülmektedir (Tapan, 1990: 55). Günümüzde gerçekleştirilen yabancı dil öğretimi yaklaşım ve tavsiye metinlerinde de bu farkındalıkla çalışmalar yürütüldüğü görülmektedir.

Yabancı Dil öğretiminde uluslararası bir referans ve değerlendirme sistemi olan Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Programı'nın çerçeve metninde de kültür kavramına geniş ölçüde yer verildiği görülmektedir. Metnin ilk bölümünde benimsenen dil politikasının amaçlarının dayandığı üç temel ilkedен ilkinde, Avrupa'daki dil ve kültür çeşitliliğinin, korunması ve geliştirilmesi gereken ortak ve değerli bir hazine olduğu belirtilerek dil ve kültür çeşitliliğinin engel olmaktan çıkarıp karşılıklı anlaşmayı sağlayabilecek zenginleştirici bir kaynak hâline getirilmesi için eğitim alanında büyük çabaya ihtiyaç olduğu ifade edilmektedir (AOÖÇ, 2013:12). Bu kapsamda taraf ülkelerden "Diğer ülkelerdeki bireylerin yaşam tarzlarını, düşünce yapılarını ve kültürel miraslarını daha iyi ve derinlemesine anlayabilmeyi sağlamak" (AOÖÇ, 2013:12) ölçütüne uygun bir dil öğretimi gerçekleştirmeleri beklenmemektedir.

Çok dilli ve çok kültürlü Avrupa ihtiyacını karşılamak (CEFR, 2001:4) amacıyla oluşturulan ve dil öğretiminde öğrenciye sunulması hedeflenen bilgi türlerini sınıflayan metinde, "Sosyokültürel Bilgi" adı altında bir bilgi türü bulunmaktadır. Kültüre bağlı özellikler olarak nitelendirilen bu bilgiler arasında sofraya kültürü, bayramlar, inançlar ve tutumlar, sosyal sınıf, meslek grupları, yöresel kültürler, gelenek ve sosyal dönüşüm, tarih, özellikle önemli tarihi kişilikler ve olaylar, azınlıklar (etnik, dini), millî kimlik, başka ülkeler, devletler, halklar, politika, sanat (müzik, güzel sanatlar, edebiyat, tiyatro, popüler müzik ve şarkılar), mizah, ev sahibi ve misafir ilişkilerine dayanarak; dakiklik, hediyeler, giyim; içecekler, öğünler, dini gelenekler, davranış ve sohbet kuralları ve tabular, ziyaret süresi, vedalaşmak, doğum, evlenme, ölüm, halka açık toplantılarda ve törenlerde seyircilerin davranışları, kutlamalar, festivaller, beden dili gibi kültürün çeşitli boyutlarına dair bilgiler örneklendirilirken,

(AOÖÇ, 2013: 103-104), Soyokültürel bilgi ile bağlantılı olarak tanımlanan “Kültürlerarası Beceriler”in ise “Kişinin kendi kültürü ile yabancı kültürü birbiriyle ilişkilendirme yeteneğini; kültürel duyarlılığı ve başka kültürlerden olanlarla ilişki kurmak için bir dizi farklı stratejiyi tanıma ve kullanma yeteneğini; kendi kültürü ile yabancı kültür arasında kültür arasında köprü kurabilme ve kültürlerarası anlaşmazlıklar ve çatışma durumlarıyla baş etme yeteneğini; kalıplaşmış ilişkileri aşma yeteneğini içerdiği belirtilmiştir (AOÖÇ, 2013: 105-106). Yayınlandığı yıl olan 2001 sonrasında süreçteki değişimler doğrultusunda tamamlayıcı ciltlerle güncellenen Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi. 2018 ve 2020 yılında yayınlanan tamamlayıcı ciltlerinde kültürle ilgili ön plana çıkan bazı güncellemeler bulunmaktadır. 2018 yılında yayınlanan tamamlayıcı cilde “Sosyolinguistik Repertuar ve Kültürel Repertuar” (CEFRCV, 2018:155) başlığı altında ölçek özellikleri belirtilirken 2020 yılında ise bu bölüm “Sosyolinguistik Uygunluk ve Kültürel Repertuar” adı altında güncellenmiş ve detaylandırılmıştır. Bu bölümde ayrıca “kültürel ve bölgesel bilgi”lerin yer aldığına dikkat çekilerek “sosyokültürel normlara ve tabulara saygı gösterir” gibi ölçekler tanımlanmıştır (CEFRCV, 2020: 153).

Kültürlerarası İletişim Yaklaşımı

Dil öğretiminde süreç içinde değişen farklı bakış açısı ve yaklaşımlar, dil öğretiminin amacını da değiştirmiştir. Örneğin geçmişte yabancı bir dilde okuduğunu anlama temel amaç iken süreç içinde bu amaç yerini sözlü yeterlik amacına bırakmıştır. Buna bağlı olarak da dil öğrenenlerin ihtiyaç duyduğu yeterlilik türünde de değişiklikler meydana gelmiştir (Karataş, 2021a: 326). Günümüzde çok dilli ve çok kültürlü dünyanın tanınmasına da paralel olarak çağdaş yaklaşım ve yöntemlerde kültür vurgusu dikkat çekilerek, dil öğretiminin kültürel bağlamda ve kültürel etkileşimle gerçekleşmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Ayrıca akademik kaygıların ötesinde çok çeşitli amaçlarla (kültüre merak, akrabalarıyla iletişim kurma, hobi vb.) dil öğrenmek isteyen bireyler vardır. Bazı kişiler için dil öğreniminin esas amacı kültürü tanımak ve bu bağlamda dil engelini ortadan kaldırmaktır. Bu nedenle de dil öğretiminin sadece gramer yapıları ya da sözcük varlığının öğretimine yönelik bir yapıda olması eksik bir yaklaşım olacaktır.

Dil öğretim yöntemlerinin kültüre yaklaşımı ve dil öğretimi içerisinde kültürü değerlendirme biçiminde de zaman içinde farklılıklar görülmektedir. Geçmişte “kültür temelli iletişim programlarında” sözü edilen, ancak göstermelik olarak öğretime ilâştirilmekle eleştirilen kültür zihniyetinden uzaklaşmış, “kültürel anlayış” pek çok kişi için yabancı dil çalışmalarında temel gerekçe haline gelmiştir (Morain, 1983:403). Süreç içerisinde öğretimde kültür anlayışındaki bu değişimle birlikte de kültürel iletişim yaklaşımının ortaya çıkması için bir zemin oluşmuştur.

Çağdaş öğretim kuram ve yaklaşımlarında yabancı dil öğretimin temel bir amacının, hedef dili öğrenenin anadili konuşurlarıyla iletişim kurması ve o dilin “ortak dil” olarak kullanıldığı durumlarında etkileşim kurmak için dili kullanmasının sağlaması olduğu ileri sürülmektedir. “İletişimsel dil öğretimi” olarak adlandırılan bu öğretimde kültürler arası iletişim yaklaşımının farkı ise iletişimde bilgi alışverişi ve mesaj gönderiminin ötesinde, söz konusu dilin içinde bulunduğu sosyokültürel bağlamda değerlendirilmesi ve bu iletişimin karmaşık kültürel ve sosyal kimliklere sahip insanlar arasında etkileşim olarak görülmesidir (Byram, 1997:3). Kültürler arası iletişim yaklaşımının iletişimsel dil öğretimine getirdiği bu yeni bakış açısına bağlı olarak yeni kavramların da ortaya çıktığı görülmektedir.

Hedef dilin yapısının öncelikli hedef olarak öğretilmesinden ziyade kültürler arası ilişkilerde dilin kullanımına odaklanan kültürlerarası iletişim yaklaşımı (Bennett, 1998:4), “kültürlerarası yeterlilik” olarak adlandırılan yeni bir yeterlilik ortaya koymuştur. Bu yeterlilikte iletişimsel yöntemdeki anadili konuşuruna benzer bir edinime verilen önem azaltılırken dil öğrenenin kendi kültürü ile hedef kültürü

tartışabileceği ve bunlar arasından bağlantı kurabileceği üçüncü bir alan oluşturması için teşvik edilmesi temel alınmaktadır (Pegrum, 2008:137). Böylelikle dilin kusursuz bir şekilde kullanması yerine, kültürel bir muhakeme gerçekleştirilerek kullanılması hedeflenmektedir.

Kültürlerarası yeterlilik, kültürlerarası bağlamlara uygun şekilde düşünme, davranma, duygusal ve bilişsel düzeyde kültürlerarası ilişkiler kurma kapasitesiyle kültürler arasında arabuluculuk yaparken kişinin kendi kimliğini dengede tutma becerisi (Agudelo, 2007:191; Hammer, 2003:422) olarak tanımlanmaktadır. Günümüzdeki çok dilli ve çok kültürlü dünya düzeninde bireylerin bu düzende yaşamaya hazırlıklı olmaları gerektiğinden bu alandaki bilimsel çalışmalar artarken hem iş dünyasında hem de eğitim alanında bireylerin bu yeterliliğe sahip olmalarına büyük önem verilmektedir (Gökmen, 2005:77). Bu bağlamda kültürlerarası yeterlilik ikincil bir yeterlik olmaktan çıkarak temel yeterliliklerden biri haline gelirken eğitim ve iş dünyasında da doğrudan karşılığı olan bir yeterlilik olarak öne çıkmaktadır.

Kültürlerarası iletişim yaklaşımının tüm uygulamalarının merkezinde farklı kültürleri anlamak, takdir etmek ve onlara saygı duymak bulunmaktadır. Byram'a göre yabancı dil öğretimi başka bir dil aracılığıyla hem tanıdık hem de tanıdık olmayan deneyimlerle yakından ilişki kurmayı gerektirir ve öğretimin odağında da "ötekilik" deneyimi vardır (1997:3). Bu bağlamda tek kültüre dayalı iletişim ve ilişkileri esas alan yaklaşımların, benzerliklerden yola çıkma yönteminden ayrılan kültürler arası iletişim yaklaşımı farklı kültüre mensup bireyler arasındaki iletişimi farkındalığıyla benzerliğin kolaycı varsayımına izin vermeyerek farklılıkların dikkate alınmasını teşvik etmektedir (Bennett, 1998:2). Böylelikle hedeflenen dil öğrenende kültürel farkındalık yaratılmasıdır. Kültürel farkındalık ise kültürel yeterliliğin bileşenleri olan birtakım bilgi, beceri ve tutumlara bağlı olarak gerçekleşir. Bu bilgi, beceri ve tutumlar kişinin kendi inanç, değer ve davranışlarına bir yabancıнын bakışıcısıyla bakabilmesi olarak tanımlanan "kültürlerarası tutumlar"; kendi ülkesindeki ve muhataplarının ülkesindeki sosyal gruplar ile toplumsal ve bireysel etkileşimin genel süreçleri hakkındaki "bilgi"si; başka bir kültüre ait bir belgeyi veya olayı yorumlama, açıklama ve kendine ait olanlarla ilişkilendirme yeteneğini ifade eden "yorumlama ve ilişki kurma becerisi"; bir kültür ve kültürel uygulamalar hakkında bilgi ve iletişim ve etkileşimin kısıtlamaları altında bilgi, tutum ve becerileri kullanma becerisini içeren "keşif ve etkileşim becerisi" ve kendi ülkesindeki ve diğer kültürlerdeki bakış açıları, uygulamalar ve ürünler temelinde eleştirel değerlendirmeler yapma yeteneği olan "eleştirel kültürel farkındalık"tır (Byram, Gribkova and Starkey, 2002:7-9) olarak tanımlanmıştır. Bu yeterliklerle kurulan iletişim derinlikli ve etkileşime imkân veren bir iletişim gelecek; dili öğrenen kişi yabancı bir kültür kadar kendi kültürünü de keşfetmeye başlayacaktır. Böylelikle de dil öğretiminde bir kültürel etkileşimden söz etmek mümkün olacaktır.

Çeşitli yer ve ortamlarda karşılaşılacak temas halinde bulunabilen farklı kültürler için çift yönlü bir etkilenme söz konusudur. Etkilenme doğrudan veya dolaylı olarak gerçekleşebilirken azınlığın çoğunluğa uyumu kadar çoğunluğun da azınlığı içermesi kabiliyeti geliştirmesini içerisinde barındırır. Bu bağlamda gerçekleşen kültürel etkileşim, bireylerin kendi kimliği ve diğer kültürel kimlikler üzerinde düşündüğü; bunlara katkıda bulunmaya ikna olduğu veya ikna edildiği, küresel hedefleri de içeren canlı bir yapı olarak değerlendirilmektedir. "Farklı kültürel grupların üyeleri ortak faaliyete girdiği zaman ortaya çıkan davranış" (Spencer-Oatey and Franklin, 2014:1; Aktaran: Aydın, 2020:25) olarak da kültürlerarası etkileşim, farklı yaşam ve kültürel süreçlerden geçen bireyleri ortak bir paydada buluşturması bakımından da önemli bir etkileşim türü olarak görülebilir.

Kültürlerin karşılaştığı ortamlardan biri de yabancı dil öğrenme ortamlarıdır. Kültürlerarası iletişim dil öğrenme ortamlarında hedeflediği yeterlilikler ve oluşturulmaya çalışıldığı bilinçle kültürel etkileşimin gerçekleşmesinin zeminini sağlamaktadır. Bu minvalde kültürel farkındalık, kültürel duyarlılık gibi kavramları içinde barındıran ve etkileşim için gerekli olan kültürlerarası bir köprü kuran kültürlerarası iletişim, kültürlerarası etkileşimin ilk aşaması olarak değerlendirilebilir (Karataş, 2021a: 328).

Kültürel iletişim içerisine giren bireyler sadece bir dil ya da kültürü öğrenen bireyler olmaktan çıkıp kişisel gelişimleri adına da bir faaliyet ve etkileşim sürecine giren bireyler olarak karşımıza çıkar.

Kültürel etkileşimin gerçekleşmesi için üç aşamalı bir eğitim modeli önerilmektedir. Buna göre kültürün geçişme yoluyla edinilmeyeceği ve açıkça öğretilmesi gerektiği ileri sürüldüğünden öğrencilerin ilgisi tartışma ve analiz etme yoluyla kültürel şemalara ve örneklere çekilmelidir. Bu aşama sonrasında, öğrencilerin kendi kültürleri de dâhil olmak üzere her bir kültürün “geçerli fakat sonuçta pek çoğundan sadece biri olan rastlantısal bir yapı” olduğunu anlamalarına yardımcı olmak adına kültürel karşılaştırma gerektiren faaliyetlerin düzenlenmesi takip eder. Bu iki aşama aslında üçüncü aşama olan öğrencilerin kendi kültürleri ile hedef dilin kültürü arasında kendi üçüncü alanlarını inşa etmeye başladıkları kültürlerarası keşif aşamasının hazırlığıdır (Pegrum, 2008:138). Bu süreç sonrasında ise kültürel etkileşimin gerçekleşeceği ön görülmektedir. Böylelikle kültürel etkileşim düzenlenmiş ve planlanmış bir şekilde yönetilen bir süreç olarak karşımıza çıkar. Elbette tüm bu düzenlemeler olmaksızın da kültürel bir etkileşimden söz edilebilir; ancak yukarıdaki aşamalarla etkileşim sürecinin gerçekleşmesine yardım edilerek sürecin hızlanacağı açıktır. Bu bağlamda Hıdırellez geleneğinden yararlanmak öğrencilerin kültürel iletişim kurarak kültürel etkileşim süreçlerini gerçekleştirecekleri bir yabancı dil öğretimine katkı sağlamaktadır.

Folklor disiplinin kültürlerarası iletişim yaklaşımına katkıları çeşitli çalışmalara konu edilmiştir. Buna göre folklorcuların kendi kültürlerini veya uluslarını inceleme konusundaki deneyimi ile kültürel antropologların "diğer" ya da "egzotik" kültürleri inceleme konusundaki deneyimlerinin eşit derecede önemli olduğu belirtilmektedir; ancak artan kültür teması ve "biz" ile "onlar" arasındaki sınırların bulanıklaşması göz önüne alındığında, bunların birbirini dışlamak yerine tamamlayıcı olarak görülmesinin gerektiği ve kültür üzerine çalışan disiplinlerin, kültürlerarası etkileşimlerin yanı sıra bunları yönlendiren algı ve stereotipleri incelemek için işbirliği yapmaları gerektiği vurgulanmaktadır. (Roth ve Roth, 1999: 210) Bu bağlamda çalışma alanı doğrudan kültür olan bu disiplinlerin uzlaşacağı ve işbirliği yapacağı bir alan olarak kültürlerarası iletişim önemli bir fırsat yaratmaktadır.

Ayrıca folklorun da içinde bulunduğu doğrudan kültür üzerine çalışan disiplinlerin, etkileşimlerin ve icraların tarihsel, politik, ekonomik ve sosyo-kültürel bağlamlarına ve güç ilişkilerini değerlendirme konusunda güçlü bir geleneğe ve deneyime sahip oluşunun kültürlerarası iletişim çalışmalarına fayda sağlayacağı ifade edilmektedir (Roth ve Roth, 1999: 210). Bu noktada uygulamalı halkbilimi, folklor disiplininin teorik ve kavramsal yaklaşımlarının bir başka alana katkı sağlaması bağlamında gerçekleşmektedir.

Kültürlerarası iletişimin, bir etkileşimin katılımcıları tarafından getirilen kültüre ve gerçek etkileşim sürecinde ortaya çıkan kültüre eşit derecede dikkat etmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda "kültürlerarası performanslar" ile bunların dinamik mikro bağlamları ve durumsal faktörlerin de dikkate alınması; hem aktörlerin kültürel geçmişi ve bireysel eğilimleri hem de fiili iletişim sürecinin önem taşıdığı belirtilmektedir (Roth ve Roth, 1999: 210). Yine bu konuların değerlendirilmesi noktasında da alan deneyime sahip folklorculara önemli roller düşmektedir.

İtalya’da Türkçe Öğretimi

Türkçe İtalya’da uzun yıllardır öğretilen dillerden biridir. İtalyanların Türkçeye olan merakı, iki ülke arasındaki tarihî ve siyasi ilişkilere bağlı olarak eski bir geçmişe dayanmaktadır. İtalyanların Türkçeye olan ilgisi 11.-12. yüzyılda Türklerin Anadolu’ya yerleşmeleri sürecinde başlamıştır. Ticarî ilişkilere bağlı olarak her iki milletten de birbirlerinin dilini öğrenen kişiler ortaya çıkmıştır. İtalyanlar tarafından Kıpçak Türkçesinde yazılan 1303 tarihli ilk sözlük ve gramer kitabı olan Codex Cumanicus’tan sonra tespit edilebilen en eski sözlük ve gramer kitapları XVI. yüzyıl sonu ile XVII. yüzyıla aittir. İtalyanlar ve özellikle de Venedikliler, Türk dilini ve kültürünü tanımak adına sözlük ve gramer kitaplarının hazırlanmasına büyük önem vermiş; hatta 1706 yılında başlattıkları Venedik’te bir

Doğu Dilleri Okulu kurulması girişimini 18. yüzyıl sonunda gerçekleştirmişlerdir (Karakartal, 1996:1241-1242). Günümüzde de bu akademi geleneği sürdürülmekte ve Venedik'teki Türkçe kürsüsü İtalya'daki en yetkin Türkçe kürsüsü olarak dikkat çekmektedir.

İtalya'da Türk dili çalışmaları sırasıyla savaş esirleri ve gezginler tarafından Türk diline ait dağınık bilgi ve malzemenin toplanması; misyonerlerce, daha çok propaganda amacıyla, gramer çalışmalarının geliştirilmesi; Yakın Doğu'da görev alacak diplomatlara pratik dil bilgisi vermek üzere "Doğu Dilleri Okulları"nın açılması; Türkçeden başka Arapça ile Farsçayı da içine alan İslâm Bilimlerinin bilimsel bir disiplin olarak kurulması; Türkçenin ayrı, fakat edebiyatı da içine alan geniş anlamda bir filoloji konusu teşkil etmesi ve nihayetinde dil araştırmalarının edebiyat incelemelerinden ayrılmasıyla Türk linguistiğinin meydana çıkması; son olarak da bu araştırmaların karşılaştırmalı bir şekilde yapılması (Dilaçar, 1955:15) aşamaları sonrasında bugünkü şeklini almıştır.

İtalya'da Türkçenin akademide incelenmeye ve öğretilmeye başlatıldığı ilk kurum, 18. yüzyılda kurulan Napoli Doğu Bilimleri Enstitüsü'dür. İtalyan Türkoloji'sinin kurucusu olan ve Türk dili, sözlük-gramer kitapları ile Türk edebiyatı üzerine önemli çalışmaları bulunan Luigi Bonelli'nin (1865-1947) İtalya'da Türkçenin öğretilmesinde ve Türk edebiyatının tanıtılmasında büyük katkısı olmuştur. Onun ardından gelen, ünlü Türkologlar Ettore Rossi ve Alessio Bombaci de bu çalışmaları sürdürmüştür (Karakartal, 1996:1241-1242). Günümüzde Türkçe öğretimi hem Türkiye'den görevlendirilen Türk okutmanlar hem de İtalyan akademisi içinde yetişmiş İtalyan ve Türk akademisyenler tarafından sürdürülmektedir.

Türkçe öğretimi İtalya'daki 4 üniversitede "Türkçe Kürsüsü" yapılanmasıyla sürdürülmektedir. Bu üniversiteler Floransa Üniversitesi, Venedik Ca' Foscari Üniversitesi, Salento Üniversitesi (Lecce) ve Napoli Orientale Üniversitesidir. Söz konusu kürsüler genellikle "Doğu Dilleri ve Edebiyatları" ya da "Ermeni, Kafkas Moğol ve Türk Çalışmaları" anabilim dallarının içerisinde yer almaktadır. Bu üniversitelerden ilk üçünde Türkiye tarafından 5 yıllık süreyle görevlendirilen anadili okutmanları bulunurken, Napoli Orientale Üniversitesi anadili okutmanını kendi imkânlarıyla görevlendirmektedir (Karataş, 2021b: 301). Bu üniversitelerin dışında Türkçe Kürsüsü bulunmaksızın Roma Sapienza ve Siena Üniversitesinde de seçmeli ders olarak yürütülen Türkçe dersleri bulunmaktadır.

İtalya'da yabancı dil ve edebiyatların eğitimi, ülkemizdekinden farklı bir yapıya sahiptir. Dil bölümü öğrencileri seçtikleri iki temel dil üzerine öğretim görmektedir. Programlardan mezun olabilmek için zorunlu olarak seçilmesi gereken bu iki dilin yanı sıra (seçmeli olarak) üçüncü bir dil daha seçilebilir. Üniversite eğitim programları 3 yıl olup, yabancı dil hazırlık sınıfı yoktur. Birinci dil olarak seçilen dilin ders saatleri daha fazla ve eğitim programı daha geniştir. Birinci dil üç yıl, ikinci dil iki yıl ve üçüncü dil olarak seçilen dil ise sadece bir yıl öğrenilmektedir. Türkçe bazı üniversitelerde birinci dil olarak seçilebilirken bazılarında yalnızca ikinci ve üçüncü dil olarak seçilebilmektedir. Farklı bölümden öğrenciler ise Türkçeyi seçmeli ders olarak alabilmektedir. Ayrıca üniversitelere bağlı olan dil öğretim merkezleri Türkçe kursları düzenlemekte ve kurslara kaydolan ilgililer üniversitede yürütülen derslere katılabilmektedir (Karataş, 2021b: 301). Böylelikle Türkçe, farklı düzeyleri ve hedefleri olan öğrencilerin sınırlı saatlerde maruz kaldığı bir yabancı dil olarak İtalya'da öğretilmeye devam edilmektedir.

İtalya'da Hıdırellez Kutlamaları

İtalya'da Hıdırellez kutlamaları 5-6 Mayıs haftasında Türkiye'den görevlendirilen okutmanlar tarafından düzenlenmektedir. Floransa, Lecce ve Venedik'teki üniversitelerde görev yapan okutmanlar bu haftada geleneğe uygun olarak yeşillik bir parkta piknik düzenlemekte ve hem gelenekte var olan hem de icat edilmiş/uyarlanmış uygulamaları kutlamaya dâhil etmektedir. İtalya özelinde 2018-2022 görev süresince üç okutmandan ikisinin halkbilimci oluşu önemlidir. Bu okutmanların gelenekle ilgili teorik ve pratik bilgilere sahip oluşu ve halkbilimci bakış açıları bu yeni icra sürecini etkileyen önemli

bir unsurdur. Bu çalışmada tarafımızda Covid 19 Salgını döneminde çevrimiçi ve 2022 yılında yüz yüze olarak gerçekleştirilmiş olan kutlamalardan örnekler verilecektir.

Kutlama öncesinde kültürel iletişim yaklaşımı tarafından önerildiği gibi planlanmış bir öğretim materyali olan öğrencilerin dil seviyelerine uyarlanmış Hıdırellez’le ilgili bir okuma metni Türkçe dersi kapsamında ele alınmıştır. Böylelikle Hıdırellez hakkında bilgilere sahip olan ayrıca kısmet açma, dilek dileme, mâni okuma gibi bayramla ilgili sözcük dağarcığını öğrenmiş olan öğrencilerin kutlama için hazır bulunuşlukları sağlanmıştır.

Derste düzenlenen konuşma etkinliği bağlamında “Senin Hıdırellez dileğin nedir? Gül ağacının altına ne resmi yaparsın? gibi sorularla öğrencilerin öğrendikleri yeni kelimeleri kullanmaları ve Hıdırellez hakkında konuşmaları sağlanmıştır. Ayrıca “Sizin kültürünüzde de bahar bayramı var mı? Bu bahar bayramının Hıdırellez’le benzerlikleri ve ondan farklılıkları neler? gibi sorularla öğrencilerin kendi kültürleri ile karşılaştırma yaparak kültürel farkındalık oluşturmaları hedeflenmiştir. Okuma ve konuşma etkinlikleri sonrasında, Hıdırellez manilerinden örnekler vererek öğrencilere rehberlik edilerek bir yazma etkinliği düzenlemiş ve her öğrencinin bir kelime ya da bir mısra söylemesiyle bir mâni yazılmıştır.

Uzaktan eğitim sürecinde gerçekleşen ders ve kutlamada yazma etkinliği sonrasında dersten önce hazırlanan, öğrenci sayısına manilerin ve öğrencilerin adlarının bulunduğu bir kap getirilmiştir. Öğrenciler isimlerinin yazılı olduğu kâğıtlarla temsil edilmiştir ve çekilen isme denk gelen mâni öğrencilere okunarak mâni geleneği gerçekleştirilmiştir.

Mâni okuma geleneği sonrasında ise kullanılan küçük bir asma kilit ile isteyen öğrencilerin temsili olarak kısmeti açılmıştır. Öğrencilerin çevrim içi de bu kutlamada eğlendikleri ve farklı bir kültürü, oluşturulan sınıf içi bağlamda da olsa deneyimlemekten memnun oldukları gözlemlenmiştir. Böylelikle öğrencilerin yaparak yaşayarak deneyimledikleri bir kültürel unsurlarla kendileri arasındaki iletişim ve etkileşimi sağlamaları için imkân yaratılmıştır.

Hıdırellez yüz yüze ise 5 Mayıs 2022’de Floransa’daki Giardino dell’Ortocoltura parkında düzenlenen bir piknik ile kutlanmıştır. Geleneğe uygun olarak yeşillik bir mekân kutlama için seçilmiş ve böylelikle ritüel mekân ilişkisi bağlamında da sıradan yeşillik alan ritüelistik mekâna dönüşmüştür. Piknikte öncelikle öğrenciler getirilen yumurtaları boyamış, daha sonra dağıtılan kâğıtlara Hıdırellez dileklerini çizmiş ve kâğıtlar gül dibine bırakılmış, eşyaları toplanarak manileri çekilmiştir. Mâni okuma sonrasında ise pikniğe getirilen kilitte kısmet açma geleneği gerçekleştirilmiştir. Ateşten atlama geleneği ateş yakmak için çeşitli izinlerin alınması gerektiğinden gerçekleştirilememiştir. Böylelikle öğrenciler kutlama öncesinde okuma metninde okudukları gelenekleri deneyimlemiştir.

Hıdırellez geleneklerinin yanı sıra kutlamaya dahil edilen çeşitli etkinliklerle Hıdırellez, yeni bir işlev kazanmış ve öğrencilerin Türkçe konuşmalarını sağlayacak bir araç olarak da devreye sokulmuştur. Bunun için tekerleme ve bilmecelerden yararlanılmıştır. Her öğrenci rast gele seçtiği tekerlemeyi okumaya çalışmış ve eğlenceli bir etkinlik görünümü altında telaffuz çalışması yapılmıştır. Ayrıca görsellerden de yararlanarak öğrencilere bilmeceler sorulmuş, geleneksel eğlence türlerinden biri olan bilmece de dil ve kelime öğretme aracı olarak işe koşulmuştur.

Hıdırellez geleneğinde de olduğu gibi şarkıların söylenmesiyle devam etmiş ve öğrencilerin Türkiye ve Türk kültürü üzerine sohbetler etmelerine imkân veren bir kutlama olarak da işlev görmüştür.

Uygulamalı Halkbilimi, Folklorlaşma ve Folklorizm Kavramları

İtalya’daki Hıdırellez kutlamalarını uygulamalı halkbilimi ve folklorlaşma/ folklorizm çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Bu kavramlar bir folklor ürününün mevcut anlam, amaç, işlev ve

bağlamı dışında yeni anlam, işlev ve bağlamlarda kullanımını ifade etmektedir. Bu yeni bağlamlardan bir de folklor ürününün eğitim amacıyla kullanımınıdır.

Uygulamalı halkbilimi çalışmalarının geçmişine baktığımızda başlangıçta folklorcular tarafından kavrama mesafeli yaklaşıldığı görülmektedir. Uygulamalı halkbilimi kavramına ilk karşı çıkanlardan biri Dorson olmuştur. Dorson'a göre (2014:8) muallakta olmakla birlikte uygulamalı folklorun öne çıkan üç yönünden biri eğitim ve araştırma amacıyla halk bilimi kavramlarının ve içeriğinin uygulanmasıdır. Dorson uygulamalı halkbilimi ve folklor unsurlarının popülerleştirilmesinin "fakeler"u ürettiğini, halkın gerçek folklor sandığı ürünlerle aldatıldığını belirtmektedir (2007: 12) Dorson'a göre uygulamalı folklor saf bilimi arayan profesyonel folklorcuyu ise yolundan saptırmıştır. Böylelikle uygulamalı halkbilimi saf folklor dünyasının sınırlarını yok ettiğinden ve entelektüel beceri mahvettiğinden folklor disiplinini tehdit etmektedir. Ancak sonraki yıllarda bu tehdit kurtarıcıya dönüşmüş ve folklorcuların istihdamı için yeni sektörlerde ve kamuda yeni bir kapı aralamıştır (Kirshenblatt-Gimblett, 2007: 52). Uygulamalı halkbiliminin folklorun ürettiği bilginin sosyal, ekonomik ve teknolojik problemlerin çözülmesinde kullanılması şeklinde olumlu bir bakış açısıyla ele alınması söz konusu olmuştur (Çobanoğlu 2015: 400). Bu bağlamda tartışmalı olmakla birlikte uygulamalı halkbilimi kavramına yaklaşımın günümüzde eskisi kadar sert olmadığı görülmektedir.

Uygulamalı halkbilimi ile yeniden canlandırma, yeniden sunum, folklorlaşma ve folklorizm kavramları gündeme gelmiştir. Öncelikle müzeler, turizm ve kültür ekonomisi bağlamında bu kavram değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. SOKÜM de uygulamalı halkbilimi ve de folklorizmin bir sonucu olarak görülmektedir. Halkbilimciler ve antropologların yaptığı şey bu yollarla kültürü icat etmektir (Kirshenblatt-Gimblett, 2007: 55). İcat edilen kültür eski bir geçmişe dayansa da yeni ve planlanmış bir yapı sergilemektedir.

Günümüzdeki en yaygın kabulüyle "folklorlaştırma", geleneksel olanı orijinal üretim noktasından çıkarıp, tüketimin uzak bir ortamına yeniden yerleştirmek olarak ifade edilmektedir. Halkbilimciler için rahatsız edici olarak görülen, bu yapıdaki "folklor" halihazırda değiştirilmiş bir üründür ve süslü veya sahnelenmiş bir şeyi ima eder (McDowel, 2010: 182). Bugün bu terimi kullanan akademisyenler arasında, folklorlaşmanın yerel geleneklerin dış tüketim için işlenmesi olarak kullanıldığı konusunda bir fikir birliği oluşmuştur (McDowel, 2010: 183). Yerel bir geleneğin tüketim nesnesine dönüşmesi hangi amaçla folklorlaştırıldığına bağlı olarak olumlu ve olumsuz olarak değerlendirilmektedir.

Benzer bir bakış açısıyla değerlendirilen folklorizm ise özellikle ticaret ve kültür politikaları için folklorun yeniden keşfedilmesi olarak değerlendirilmektedir. Halk kültürünün yerel bağlamından uzak bir şekilde ortaya koyulması; popüler motiflerin başka bir sosyal sınıf tarafından gerçekleştirilen oyunbaz imitasyonu ve bilinen herhangi bir geleneğin kendi işlevi dışında farklı amaçlar ile kullanılarak halkbiliminin icadı ve yaratımı olmak üzere üç başlıkta ele alınmaktadır. Moser'e göre, moda uygun ve romantik nedenlerin yanı sıra, eğitsel ve politik nedenlerden dolayı folklorizmi ilk olarak geliştirmeye çalışanlar üst sınıflar olmuştur (1962; Aktaran Newall, 2014: 80). Folklorizm ürünleri insanın duygularını cezbetmekte, halkı eğlendirmektedir. Turistler için yapılan reklamlar, el sanatları dernekleri ve kültür politikaları tarafından desteklenmiştir (1962; Aktaran Wolf-Knuts, 2007: 176). Bu ürünler uzmanların talepleri üzerine halk tarafından sahnelenir ve hem sözlü hem de maddi kültür yeniden kullanılır. Uzmanlar halkı eski, hakiki, halk kültürünün yardımıyla eğitmeyi ve eğlendirmeyi istemiştir Wolf-Knuts, 2007: 177). Bu anlamda folklorun icrası planlanmış, sahnelenmiş ve etkileri önceden öngörülen ve yönlendirilen bir özelliğe sahiptir. Ayrıca maddi gelir ve eğlence özelliklerinin de öne çıktığı görülmektedir.

Hobsbawm icat edilmiş geleneği, genellikle açıkça ya da üstü kapalı şekilde kabul görmüş kurallarca yönlendirilen bir dizi uygulama ve kendiliğinden geçmişle sürekliliği olduğunu ima eden, tekrar ile belirli değerler ve davranış kuralları aşılama çabasına çalışan bir dizi ritüel ya da sembolik yapı olarak tanımlamaktadır (2000:1). Belirli bir tarihi geçmişe gönderme yapmakla birlikte, icat edilmiş

geleneklerin özelliği sürekliliğinin büyük ölçüde yapay olmasıdır. Kısacası bu gelenekler eski durumlara atıfta bulunan biçimlere bürünmüş ya da yarı zorunlu tekrarlarla kendi geçmişini oluşturmuş yeni durumların karşılıklarıdır (Hobsbawm, 2000: 2). Folklorlaşma ve folklorizm bağlamında değerlendirilecek olursa kökeni “orijinal” olan bir gelenek söz konusu olsa da onun yeni bir forma ya da bağlama sahip olması da bu yeni hali ile icat edilmiş bir gelenek olarak değerlendirilebilir.

Değerlendirme ve Sonuç

İtalya’daki Hıdırellez kutlamaları da okutmanlar tarafından gelenekselin üretim noktasından çıkarıp, tüketimin uzak bir ortamına yeniden yerleştirilmesi olarak görülebilir. Ayrıca değiştirilmiş bir ürün ve süslü veya sahnelenmiş bir şeydir. (McDowel, 2010: 182). Yerel gelenek eğitim materyali olarak işlenmiş ve kullanılmıştır. Ayrıca gelenek kendi işlevi dışında dil öğretim amacı ile halk biliminin icat edilip ve yaratılmıştır.

Hıdırellez’in Ankara Hamamönü kutlamalarıyla ilgili yapılan bir çalışmada Hıdırellez’de gelenekten sapma olarak düşünülen pek çok uygulamanın aslında geleneğin günümüzde yaşama imkânı sunduğu ifade edilmiştir. (Gürçayır Teke, 2016: 58). Bu görüşe katılarak benzer bir şekilde İtalya’daki Hıdırellez kutlamalarının da geleneğin dönüşerek ve güncellenerek varlığını sürdürdüğü bakış açısıyla, kültürün tanıtımı, deneyimlenmesi ve kültürel etkileşim bağlamında yabancı dil öğretiminde son derece etkili bir araç olarak işe koşulduğu görülmektedir. Ayrıca folklorun eğlence işlevinin de aktif olarak dil öğretim sürecinin bir parçası haline gelmesi önemlidir.

Hıdırellez’in gelenek çevresinin genişlemesi ve edindiği yeni dil öğretim işlevleriyle dikkate değerdir. Folklorlaşma ve folklorizmin eleştirilen yönleri olan yapay olma “saf folklor olmama” ve icat edilmiş olma noktasında eleştiriye açıktır. Ancak saf bir gelenek kavramının bizatihi kendisi de eleştiriye açıktır. Ayrıca bağlam merkezli yaklaşıma sahip halkbilimcilerin öne sürdüğü gibi saf- icat edilmiş ya da folklor/faklore gibi bir ayırmadan ziyade yeni bağlamlarda gerçekleşen bir folklorlardan söz etmenin daha yerinde olduğu tarafımızca da düşünülmektedir. Ayrıca burada Hıdırellez geleneğinin bu yeni bağlamında ticarileşmesi ya da politik bir söylem için yeniden yapılandırılması söz konusu olmadığından nispeten daha “masum” ve işlevsel olduğu görülmektedir.

Kültüre odaklanan disiplinlerden biri olan folklorun, küreselleşmenin toplumsal sonuçlarını hafifletmeye ve kültür temasının artmasına yönelik uzmanlık bilgilerine katkıda bulunması gerektiğini ileri sürülmektedir. Buna göre folklor diğer disiplinlerden daha fazla, hem karmaşık sosyo-kültürel bağlamları hem de kültürlerarası etkileşimlerin tarihsel koşullarını hesaba katarak inceleme ve değerlendirmelerde bulunabilir (Roth ve Roth, 1999: 214). Bu bağlamda folklorcuların kültürlerarası iletişim çalışmalarına hem teorik olarak hem de alanda hizmet veren uygulayıcılar olarak daha fazla katkıda bulunabilecekleri açıktır.

İtalya’daki Hıdırellez kutlamalarının MEB’in teşviki ile diğer ülkelerde de gerçekleştirilmesi yeni bir Hıdırellez geleneğinden söz etmemizi sağlayabilir. Görevlendirilecek okutman ve öğretmenlerin halkbilimciler arasından seçilmesi ya da görevlendirme öncesinde düzenlenen yurt dışı göreve uyum seminerinde okutman ve öğretmenlerin bilgilendirilmesi ile kutlamalar gerçekleştirilebilir. Ayrıca gönüllü olarak gerçekleştirilen uygulamalar yerine MEB tarafından Hıdırellez’in kutlanması resmi bayramların kutlanması gibi öğretmen ve okutmalardan talep edilebilir. Hıdırellez özellikle farklı ülkelerde göçmen olarak bulunan ilköğretim düzeyindeki Türk çocuklarına verilen “Türkçe ve Türk Kültürü” dersi kapsamında yapılan etkinliklerden biri olarak ailelerinde de katılımıyla yeni bir boyutta değerlendirilebilir. Böylelikle de gelenek yeni dil öğretimi ve kültür temsili boyutuyla geleneğin dönüşüm değişim gücüyle varlığını farklı bir bağlamda da sürdürebilecektir.

Kaynakça

- Agudelo, John Jader (2007). An Intercultural Approach for Language Teaching: Developing Critical Cultural Awareness. *Íkala, Revista de Lenguaje Y Cultura*. 12 (18), 185-217.
- AOÖÇ, (2013). Diller İçin Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi -Öğrenim, Öğretim ve Değerlendirme. Frankfurt/Main: telc GmbH.
- Aydın, Gülnur. (2020). Kültür Öğretiminin Temel Kavramları. Yabancı/İkinci Dil Öğretiminde Kültür ve Kültürel Etkileşim (Ed. Gülnur Aydın) içinde (ss.1-50). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Bennet, Milton . J. (1998). Intercultural Communication: A Current Perspective. Basic Concepts of Intercultural Communication (Ed. M.J. Bennet) içinde (ss.1-34). Boston London: Intercultural Press.
- Byram Michael, Gribkova B. and Starkey H. (2002). Developing the Intercultural Dimension in Language Teaching a Practical Introduction for Teachers. Strasbourg: Council of Europe. https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1562524/1/Starkey_InterculturalDimensionByram.pdf
- Byram, Michael. (1997). Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence. Clevedon: Multilingual Matters.
- CEFR, (2001). Common European Framework of Reference for Languages: Learning, teaching, Assessment. Cambridge: Cambridge University Press.
- CEFR CV, (2018). Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment. Companion Volume with New Descriptors. Strasbourg: Council of Europe.
- CEFR CV, (2020). Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment Companion Volume. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Çobanoğlu, Özkul. (2015). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Akçağ Yayınları.
- Dilaçar, Agop. (1955). Ettore Rossi. Türk Dili Dergisi, 49 (V), 15-17.
- Dorson, Richard. M. (2007). Folklor ve Fake Lore (Çev. Selcan Gürçayır)”. Folklorun Sahtesi: Fakelore. (Yay. Haz. S. Gürçayır) içinde (ss. 11-22). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Dorson, Richard. M. (2014). Uygulamalı Halk Bilimi (S. Gürçayır Teke, Çev.) Uygulamalı Halk Bilimi (Yay. Haz. M. Ö. Oğuz vd.) içinde (ss. 8- 11). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Gürçayır Teke, Selcan. (2016). Değişen Kültürel Mekânlar Dönüşen Gelenekler Ankara’da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri. Ankara Araştırmaları Dergisi, 4 (1), 44-59.
- Hammer, Mitchell R. et al. (2003). Measuring Intercultural Sensitivity: The Intercultural Development Inventory. *International Journal of Intercultural Relations*, (27), 421-443.
- Hobsbawm, Eric J. (2000), Giriş: Gelenekleri İcat Etmek. Geleneğin İcadı (Çev.: Mehmet Murat Şahin) içinde (ss. 1-18). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Karakartal, Oğuz. (1996). İtalya’da Türk Dili “İtalyanca-Türkçe” ve “Türkçe İtalyanca” Sözlüklere ve Gramer Kitaplarına Dair Bir Not. *Türk Dili*, 1996/1 (533, Mayıs 1996), 1241-1245.
- Karataş, Pınar. (2021a). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Kültürel Etkileşim. Etkinlik Temelli Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi (Ed. Elif Aktaş, Vedat Halitoğlu) içinde (ss.321-348), Ankara: Nobel Yayınları.
- Karataş, Pınar. (2021b). İtalya’da Türkçe Öğretimi. Dünyada Türkçe Öğretimi- Kuram, Durum, Uygulama, Sorun ve Çözümler (Ed. Elif Aktaş, Vedat Halitoğlu) içinde (ss.321-348), Ankara: Nobel Yayınları.

- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. (2007). Hatalı İkilikler (S. Gürçayır, Çev.). Folklorun Sahtesi: Fakelore (Yay. Haz. S. Gürçayır) içinde (ss. 51-70). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- McDowel, John H. (2010). Rethinking Folklorization in Ecuador. *Western Folklore*, 69 (2), 181-209.
- Morain, Genelle. (1983). Commitment to the Teaching of Foreign Languages. *The Modern Language Journal*. 67(4), 403-412.
- Moser, Hans. (1962). Vom Folklorismus in unserer Zeit. *Zeitschrift für Volkskunde*, 58 (1), 77-209.
- Newall, Venetia J. (2014). Halk Bilimi ve Gelenegin Uyumu (Folklorizm) (N. Kaya Orta, Çev.). Uygulamalı Halk Bilimi (Yay. haz. M. Ö. Oğuz vd.) içinde (ss. 80-107). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Pegrum, Mark. (2008). Film, Culture and Identity: Critical Intercultural Literacies for the Language Classroom. *Language and Intercultural Communication*, 8 (2), 136-154.
- Roth Klaus and Juliana Roth. (1999). Intercultural Communication as Applied Ethnology and Folklore. *Journal of Folklore Research*, 36 (2/3, Special Double Issue: Cultural Brokerage: Forms of Intellectual Practice in Society), 206-215.
- Spencer-Oatey, Helen and Franklin, Peter. (2014). Intercultural Interaction. *The Encyclopedia of Applied Linguistics*. 1-6.
- Tapan, Nilüfer. (1990). Yabancı Dil Olarak Almanca Öğretiminde Kültür Bağlamının Değerlendirilmesi. *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi*. (7), 55-68.
- Wolf-Knuts, Ukrika. (2007). Folklorizm, Nostalji ve Kültürel Miras (S. Gürçayır, Çev.). Folklorun Sahtesi: Fakelore (Yay. Haz. S. Gürçayır) içinde (ss. 175-181). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

AZERBAIJAN FOLKLORUNDA VE ŞİİRİNDE TEBRİZ SEVGİSİ, TEBRİZ HASRETİ

Love of Tabriz in Azerbaijani Folklore and Poetry, Longing for Tabriz

Qıymet MUHARREMLİ

Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Güney Azerbaycan Folkloru Şubesi,
qiymet-555@mail.ru

Özet

Azerbaycan halkının hafızasına kara harflerle yazılan “Gülistan” ve “Türkmençay” antlaşmaları bu kahraman milletin evlatlarını birbirinden ayırmıştır. Aynı anadan, aynı babadan gelen kardeşlerin kalbini dağlamış, sanki aralarında yıllar, asırlar varmış gibi birbirlerinin hasretini çekmişler. Bu acılar, bu ayrılıklar güney-kuzey soydaşlarımızın dilinde ninnilere, ağıtlara, manilere, şiirlere, türkülere, halk türkülerine dönüşmüş, dilden dile düşmüş, ağızdan ağza yayılmıştır.

Bölnmüş anamız Azerbaycan'ın yaralı kalbinden akan kanı Araz sularına karıştırıp yanık şiirler oluşturarak sanatsal örnekler oluşturan şairlerimiz az değildi. Bu hicran, bu hasret dalgası, tüm yaratıcı insanlarımızın şiir dünyasının ana damarını oluşturmuştur. Muhammedhüseyin Şehriyar, Bahtiyar Vahabzade, Süleyman Rüstem, Söhrab Tahir, Resul Rıza, Halil Rıza Ulutürk, Medine Gülgün... Aynı zamanda isimlerini zikretmediğimiz sayısız söz sanatçımız bu konuda ölümsüz eserler ortaya koyarak Tebriz'in acısını, Tebriz'in hasretini tüm dünyaya duyurmaya çalıştılar. Azerbaycan Türk halkının başına gelen bitmeyen belaların sebepleri, ayrılık acısından doğan manevi bunalımlar ve hicran Tebriz konulu şiirlerinin ana motifi olmuştur.

Tarih boyunca en güzel, en anlamlı, en değerli eserler ayrılık, hicran, hasret gibi acı veren manevi duyguların yaşattığı duygu ve heyecanlardan doğmuştur. “Tebriz” ve “Güney” isimli bir yaramız olduğu sürece elbette bu konu hem folklorumuzda hem de şair ve şairlerimizin yaratıcılığında her zaman güncelliğini koruyacaktır. Bu hasretin, bu ayrılığın sona ereceği, anne babalarımızın dilinden o hüznü manilerin, türkülerin duyulacağı günün çok uzak olmadığına tüm varlığımızla inanıyoruz. Yüzümüzü Tebriz'e dönerek söylüyoruz: “Sen Türksün kipiikten kaşına kadar, Tebriz!”

Anahtar Kelimeler: Tebriz, Güney, Kuzey, folklor, şiir.

Abstract

The "Gulistan" and "Turkmenchay" treaties, written in black letters in the bloody memory of the Azerbaijani people, separated the children of this heroic nation from each other. It broke the hearts of the brothers, who came from the same mother and father, and they longed for each other as if there were years and centuries between them. These pains, these separations have turned into lullabies, laments, poems, tales, elegies, stales, and folk songs in the language of our south-north compatriots, and have spread from mouth to mouth.

Mixing the blood flowing from the wounded heart of our divided mother Azerbaijan with the waters of Araz, many poets tried to show their scorching pain in their poems. This separation, this wave of longing, has formed the main vein of the poetry world of all our creative people. Muhammadhuseyin Shehryar, Bakhtiyar Vahabzade, Suleyman Rustam, Sohrab Tahir, Rasul Rza, Khalil Rıza Uluturk, Medine Gulgun... as well as countless artists whose names we have not mentioned, tried to announce the pain of Tabriz and the longing of Tabriz to the whole world by producing immortal works on this subject. The reasons for the endless troubles that befell the Azerbaijani Turkish people, and the spiritual crises arising from the pain of separation and longing became the main motifs of his poems on Tabriz.

Throughout history, the most beautiful, most meaningful and valuable works have been born from the emotions and excitement caused by painful spiritual emotions such as separation, and longing. As long as we have a wound named "Tabriz" and "South", of course, this subject will always remain current both in our folklore and in the creativity of our poets and ashugs. We believe with all our being that the day when this longing and separation will end and those sad poems and folk songs will be heard from our parents' tongues is not far away. We turn our faces to Tabriz and say: "You are a Turk, from your eyelashes to your eyebrows, Tabriz!"

Keywords: Tabriz, South, North, folklore, poetry.

Təbriz – Azərbaycanımızın baş tacı, arzularımızın aynası, yuxularımızın gerçəkləşən dünyası, xeyallarımızın ruhani anası! Təbriz – gerçəklikləri yaşadığımız günlərdə belə addım-addım, qədəm-qədəm ruhumuza həkk edən tarixi türk məskəni! Təbriz deyəndə, ilk yadımıza düşən ayrılıq, hicran, həsrət, nisgil, intizar kimi ağırlı duyğular, göynərtili hisslər olursa, ardınca da bu həsrəti, bu hicranı tükənməz sevgiyə, məhəbbətə çevirib ayrılıqlara meydan oxuyan dili-ağzı dualı yaşmaqlı analar, qardaş-bacı ayrılığını bayatıya, ağıya, qoşquya, düzgüyə çevirib, o taydan-bu taya, bu taydan-o taya göyərçin dimdiyində namələr göndərən dədələrimiz düşür. Xalq şairimiz Nəbi Xəzrinin bayatı yaradıcılığının bir hissəsi elə bu yangıdan, bu sevgidən, bu nisgildən qaynaqlanır:

Qar yağıbdir dizəcən,

Bu düzdən o düzəcən.

Qəlblərdə körpü olum,

Uzanım Təbrizəcən.

Göründüyü kimi, xalq şairimizin Təbriz həsrətindən, Təbriz yangısından boy verən hiss və həyəcanları ayrılıq yangısını bu ənənəvi xalq şeiri formasında meydana gətirməyə sövq edib. Çünki Təbriz ruhdur, Təbriz qandır, Təbriz – tükənməz sevgidir, oddur, atəşdir. Təbriz – genetik koddur, tarixi qan yaddaşımızdır.

Təbriz həsrətli bayatılara, düzgülərə nəzər yetirdikcə bu nümunələrin yaşının elə ağırlarımızın, göynərtilərimizin yaşı ilə tən gəldiyinin şahidi olarıq. Çünki son 200-210 illik bir dövrdə yaranan bu folklor nümunələrinin məşum “Gülüstan” (12 oktyabr, 1813) və “Türkmənçay” (10 fevral, 1828) müqavilələrinin bağlanması ilə ikiye parçalanmış günahsız bir xalqın sinəsinə çəkilən çalın-çarpaz dağların, sinəsindən qopan ahlarnın, fəryadların, nalələlin sayəsində yarandığı şəksizdir.

Ağ dəvə düzdə qaldı,

Yükü Təbrizdə qaldı.

Oğlanı dərd apardı,

Dərmanı qızda qaldı.

Yadların, yadelli işğalçıların əli ilə bağlanmış bu mənfur, sözdə “sülh andlaşmaları”nın acı nəticələrinin, xalqımızın sinə göynərtilərinin inikasıdır belə ağırlı bayatılarımız. Xonça yüklü dəvələrin düzdə qalacağı labüddür, çünki sevgi dolu ürəklərin arzusu gözündə soldu, eşq odundan külə dönən aşıqların dərdinə çarə tapılmadı. Nə yazıq ki, aramıza çəkilən tikanlı məftillərdə, sərhəd dirəklərində qanla yazılan sevgi sətirlərinin izi qaldı. Arada vayqanlı olan isə günahsız Araz oldu, Xan Araz.

Araz gəlir daşınnan,
Suyu qalxır başınnan.
Əzəli dumduruydu,
Bulandı göz yaşınnan.

Neçə-neçə yarımçıq sevgini, nakam məhəbbəti, sevgililərin göz yaşlarını sularında yanıqlı-yanıqlı, gah kükrəyərək, gah da ahəstəcə axıdıb, ayrılıq nəğmələri oxuyan Araz!

Bu taydan o taya namələr aparən göyərçinlərin də dimdiyindən qan axdı o gündən. Yollarda perik düşən nakam arzuların kollarda didim-didim olan parçalarına döndü bu məktublar.

Araz, Araz Xan Araz!
Sultan Araz, xan Araz!
Çayın, çeşmənin qurusun,
Mənim təkisi yan, Araz!

Arazın nə günahı var, Araz neyləsin ki, bərqərar olduğu yerdə mənsub olduğu xalqın “ayrılıq simgesi”nə çevrilmək qisməti olacaqmış.

Arazdan keçən də var,
Suyundan içən də var,
Qardaş adı çəkəndə,
Ürəyi keçən də var.

Ürəklərdən tərəri, gözlərdən nuru, qollardan qüvvəti almaq olar, lakin sevgini, məhəbbəti, birlik, bütövlük arzusunu heç vaxt qəlblərdən silmək, bu odun, bu atəşin qorunu öləzitmək olmaz. Əksinə bu, elə bir atəşdir ki, getdikcə daha da şiddətlənir, daha da körüklənir.

Təbriz həsrəti, Təbriz sevgisi qələm adamlarımızın ən kövrək hissələrinin tərənnümü olduğu misralarda bərqərar olub həmişə. Bu hicran, bu həsrət dalğası demək olar, bütün yaradıcı insanlarımızın poetik dünyasının şah damarını təşkil edib zaman-zaman. Məhəmməd Hüseyin Şəhriyar, Bəxtiyar Vahabzadə, Süleyman Rüstəm, Nəbi Xəzri, Balaş Azəroğlu, Məmməd Araz, Söhrab Tahir, Hökumə Büllürü Rəsul Rza, Xəlil Rza Ulutürk, Mədinə Gülgün, Nəriman Həsənzadə, Sabir Rüstəmxanlı, eyni zamanda, adını çəkmədiyimiz sayısız-hesabsız söz sənətkarlarımız bu mövzuda ölməz əsərlər yaradaraq, Təbriz ağrısını, Təbriz göynərtisini bütün dünyaya bəyan etməyə çalışıblar. Bunu adi bir yazmaq-yaratmaq vəzifəsi kimi yerinə yetirməyiblər, əsla! Bu yaradıcılıq ehtirası Güneyimizə, Təbrizimizə içdən gələn, mayadan yoğrulmuş intəhasız sevginin, tükənməz məhəbbətin bariz göstəricisi kimi qanla fişqırır, ruhla təcəllə edib. Azərbaycan türk xalqının başına gətirilən sonsuz bəlaların səbəbləri, ayrılıq, hicran əzabından doğan mənəvi sarsıntılardan bədii inikası Təbriz mövzulu şeirlərin leytmotivinə çevrilib istər-istəməz!

B.Vahabzadənin “Bakıyla Təbrizin arasındayam”, B.Azəroğlunun “Təbriz yuxuma gəlir”, Ə.Tudənin “Vətən”, M.Arazın “Azadlığım”, H.Büllürünün “Bu haman qılıncdır”, S.Tahirin “Çöpü də ikiyə bölmərəm daha”, F.Sadıqın “Sağ əlin başımıza, Almaniya”, Ş.Əkbərzadənin “Həsrət qoxlayıram çiçək

yerinə”, X.R.Ulutürkün “Ağı”, N.Həsənzadənin “Keçdim Arazı”, R.Rövşənin “Araz daşır”, S.Rüstəmxanlının “Şairlərə borcumuz” və sair əsərlər Güney həsrətli poeziyamızın ən möhtəşəm nümunələrindəndir.

Xalq şairimiz Bəxtiyar Vahabzadənin yaradıcılığında Güney Azərbaycan, Təbriz mövzusu aparıcı yer tutur. Şairin məşhur “Gülüstan” poeması haqqında ədəbi-tənqidi fikir tariximizdə formalaşan saysız-hesabsız rəylərdən yalnız birini diqqətə çatdırmaq yetərlidir: “Gülüstan” poeması sovet ədəbiyyatındakı “60-cılar” adı ilə tanınan, azad fikirlilik cərəyanının ilk qaranquşlarından olaraq, həm şairlik məharəti, həm milli cəsarəti, həm də ictimai fikrə təsiri nöqtəyi-nəzərinə, Azərbaycanın sovet dövrü siyasi poeziyasının şah əsəridir” (Vahabzadə, 1999, 16).

Ağalar bilmədi birdir bu torpaq

Təbriz də, Bakı da Azərbaycandır.

Bir elin ruhunu, dilini ancaq

Kağızlar üstündə bölmək asandır... (Vahabzadə,2008, 603)

Bəs böyük şairimiz Məhəmmədhüseyn Şəhriyar?! Onun könül çırpıntılarını əks etdirən möhtəşəm folklor xəzinəsi deyilmi “Heydərbabaya salam”!? Bu poemada xalqın yaranış-tərənişindən tutmuş, varlığı-əbədiyaşarlığı, ayrılığın sinələrə çəkdiyi dağlar, bu dağların sinələrdəki izlərinin silinəcəyi günə inam və etiqad, ayrılığı salanlara, xalqımızın taleyi ilə oynayanlara qarşı etiraz nidalarının təcəssümünü görürük!

Heydərbaba, göylər bütün dumandı,

Günlərimiz bir-birindən yamandı.

Bir-birizdən ayrılmayın, amandı!

Yaxşılığı əlimizdən alıblar,

Yaxşı bizi yaman günə salıblar.

Bir uçeydim bu çırpınan yelinən,

Bağlaşeydim dağdan aşan selinən,

Ağlaşeydim uzaq düşən elinən,

Bir göreydim ayrılığı kim saldı,

Ölkəmizdə kim qırıldı, kim qaldı. (Şəhriyar, 2005, 47-48)

Şair Şərafəddin İlkin “Təbrizdə basdırın məni” adlı şeirində sərhəd dirəkləri ilə ikiyə bölünmüş tarixi yurd yerlərinin həsrətini, canbir-qanbir qardaş-bacılarımızın ayrılıq və intizar hissələrini dəruni bir yanğı ilə yaşayır və yaşadır:

Sərhəd dirəkləri yolumu kəsib,

Tikanlı məftillər bağrımı dəlir.

Gözümə yaş dolub, dizlərim əsir,

Quş olub o taya uçmağım gəlir.

Nə vaxt o tərəfə düşəcək izim?

Gözlərim o taya baxmaqdan doymur.

Bu tay da bizimdir, o tay da bizim,

Yad məni Vətəndən Vətənə qoymur.

Kimdir həmin yadlar ki, doğmaların qovuşmağına imkan vermir? Vaxtilə rus-İngilis-fars ağaların əli ilə imzalanmış məşum andlaşmadan sonra ayağı yer almış fars şovinist rejim siyasilərinin bədxah niyyətlərinin arzuolunmaz nəticəsidir.

Yaxşını yamandan necə seçirik?

Hərə bir söz deyir... ağıma batmır.

Okean keçirik, dəniz keçirik,

Bir çayı keçməyə gücümüz çatmır.

Doğrudanmı, biz belə gücsüzük? Doğrudanmı, bir çayı keçməyə iqtidarımız çatmır? Ürəkdə bu qədər böyük sevgi, bütövlük istəyi ola-ola niyə ayrılığın daş hasarını aşmağa cürətimiz çatmır? Amma... gələcək elə bir məqam, yetişəcək həmin zaman ki, istəklərimiz hasil olacaq. Keçəcəyik keçilməz sədləri, aşacağıq bənd-bərələri. Yolumuzu kəsə bilməyəcək heç bir qoruq-qadağa! Təəssüflər ki, hələ də bu həsrətlə, bu yanğı ilə yaşayıb-dünyasını dəyişən soydaşlarımız var.

Könlüm istəyəni edə bilmədim,

Cəzam var, dar çəkib asdırın məni.

Sağ ikən o taya gedə bilmədim,

Öləndə Təbrizdə basdırın məni. (İlkin, 2001, 15-16)

Elə nisgilimiz də bundandır ki, şair Ş. İlkin bu taydan o taya getmək, daha doğrusu, Təbrizə əbədilik qovuşmaq istəyini həyata keçirə bilmədiyi kimi, elə böyük şairimiz Məhəmməd Hüseyin Şəhriyarımız da dünyadan bu nisgillə köçdü. Baxmayaraq ki, şairin Bakıya dəvəti vardı, lakin bu dəvət məktubu qəsdən it-bata salınmış, ünvanə çatması əngəlləndiyi üçün, ölməz şairin doğma Bakıya, Quzey Azərbaycana gəlişi baş tutmamışdı. Tarixi ədalətsizliyin daha bir bariz nümunəsi! Lakin bu həsrəti, bu nisgili özündə əks etdirən yadigar şeirlər qaldı böyük şairdən.

Dilimiz, qanımız bir aşkar,

Qırmaq olmaz bu əhdi-peymanı,

Xalq ilə əhdi güclü etməqda,
Boşluya bilmərik bu imanı.

Gəlmişik doğma yurdumuz Bakiyə,
Qoy bu tarix də iftixar olsun,
Şəhriyardan da bu üfüqlərdə,
Bu sınıq nəğmə yadigar olsun. (Şəhriyar, 2005, 132)

Ustad aşiq Cahangir Quliyevin “Təbriz” şeiri də məna-məzmun etibarilə olduqca böyük əhəmiyyət daşıyır. Aşiq-şairin Təbriz səfəri zamanı orada məşhur bir sazbəndin ona saz bağışlaması ilə bağlı yazdığı həmin şeiri təqdim edirik:

Təbrizli qardaşım, bir saz düzəlt, ver,
Hər iki tayın da dərini çalsın.
Həsət bağrımızı dəlib apardı,
Həsətli dünyanı virana qalsın.

Elə saz olsun ki, dinnəsin hədə,
Dinəndə qəlblərdən silinsin kədə.
Təbrizdən yol alıb Göyçəyə qədə,
Borçalı, Dərbəndə körpülər salsın.

O saz dillənəndə qoy oyansın Haqq,
Dərd çoxdu, yazmağa çatmayır varaq.
Qarabağ Valehdi, Valeh Qarabağ,
Valeh Qarabağda bir meydan alsın.

Həsətdən insanlar çəkdilər nələr,
Təbrizdə düzələn saz yaxşı bilər.

Gün olsun bu sazın desin xoş xəbər:

“Sildim həsrətləri, keçmişdə qalsın”.

Ötürmə günləri, yandırma əbəs,

Zəfər nəğməsini çalmağa tələs.

Cahangir, bu sazı dinləyən hər kəs,

Tapdıqtək sazbəndi hey yada salsın. (Aşiq Cahangir)

Tarix boyunca ən gözəl, ən məzmunlu, ən dəyərli əsərlər ayrılıq, hicran, həsrət kimi ağırlı mənəvi duyğuların doğurduğu hiss və həyəcanlardan doğulub yaranmışdır. Nə qədər ki, “Təbriz” adlı, “Güney” adlı yaramız var, təbii ki, həm folklorumuzda, həm də aşiq və şairlərimizin yaradıcılığında bu mövzu daim aktual olaraq qalacaqdır. Bu nisgilə, bu ayrılığa son qoyulacağı, analarımızın, atalarımızın dilindən nikbin notlu bayatılarının, xalq nəğmələrinin səslənəcəyi günün o qədər də uzaq olmadığına bütün varlığımızla inanırıq. Bir daha Anamız Təbrizə üz tutaraq deyirik: “Sən türksən kiprikdən-qaşacan, Təbriz!”

Can Təbriz

Sənə ürəyimdə məbəd ucaltım,

Yaşa, anam Təbriz, yaşa, can Təbriz!

Zikr etdim, ucalıq qəsrinə çatdım,

Qoxladım gülünü daşacan, Təbriz!

Hara ayaq basdım, ruhum “qalx” dedi,

“Baş vur tarixlərə, bir də bax”, - dedi.

Ürək “amin” dedi, dillər “hax” dedi,

Səni belə gördüm başacan, Təbriz!

Hər qarış torpağın can içrə candı,

Suyun abi-zəməzəm, havan dərmandı.

O tay da, bu tay da Azərbaycanı,

Sən türksən kiprikdən-qaşacan, Təbriz!

A mənim ucalıq taxtım, Təbrizim,
A mənim yığvalım, baxtım, Təbrizim.
Ruh idim, qanına axdım, Təbrizim,
Soğuldum kiprikdə yaşacan, Təbriz!

Mən bir türk qızıyam, aç mənə qoynun,
Öpüm gözlərindən, oxşayım boynun.
Tarix səhnəsində oynanan oynu
Dəf edək Bakımla qoşa, can Təbriz!
Yaşa, anam Təbriz, yaşa, can Təbriz! (Məhərrəmli, 2018, 129)

Qaynaqlar

- İlkin, Şərafəddin. (2001). *Göz Gözə Yalan Deməz*. Bakı: Araz Nəşriyyatı.
Məhərrəmli, Qiymət. (2018). *Bu Dünya Sənin Yerindi*. Bakı: Günəş.
Söyləyən: Aşıq Cahangir Quliyev.
Şəhriyar, Məhəmməd Hüseyin. (2005). *Seçilmiş Əsərləri*. Bakı: Avrasiya-press Nəşriyyatı.
Vahabzadə, Bəxtiyar. (1999). *İstiqlal*. Bakı: Gənclik.
Vahabzadə, Bəxtiyar. (2008). *Əsərləri. XII cildə. I cild (1949-1959)*. Bakı: Elm Nəşriyyatı.

НАЗВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ БЛЮД В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

Names of Traditional Dishes in The Khakass Language

Raisa ABDİNA/ Абдина Рауса Петровна

Candidate of Philological Sciences, Khakass Research Institute of Language, Literature and History,
Language Department, RUSSIA, rabdina@mail.ru

Абстракт

Пища является важным условием существования человека, поэтому лексика, относящаяся к еде, занимает центральное место в лексиконе каждого этноса. В статье рассмотрены лексико-семантические особенности обозначения обобщенных понятий пищи и ее тематических групп в хакасском языке. По тематическим основаниям наименования блюд в хакасском языке могут быть дифференцированы по следующим группам: общие собирательные названия блюд; наименования мясных продуктов и блюд; наименования молочных продуктов и блюд; наименования продуктов и блюд из зерна и муки. Для общего понятия еды, пищи используется общетюркское слово *ас* 'еда, пища, угощение'. Обозначение пищи и еды в хакасском языке представлено еще словом *тамах* 'пища, еда'. Эти слова активно используются в поговорках и пословицах. В хакасском языке слово тамах в некоторых значениях синонимично слову *ас* и обозначает близкие по значению слова: 1) угощение; 2) свеженина (свежее мясо) 3) хлеб (на корню), зерно. В отличие от многозначных слов *ас* и *тамах*, для обозначения собственно еды используется слово *чиис* 'пища, еда, питание'. Слова *ас*, *тамах* участвуют в образовании парных слов, как между собой, так и с другими словами: *ас-тамах* 'пища, продукты, угощение', *айран-ас* 'напитки из айрана', *ас-суг* 'еда, пища'. В основном, для обозначения пищи используются парные слова, образованные способом словосложения. В качестве компонентов парных слов выступают слова из одной обозначаемой тематической группы: 1) молочные продукты и блюда: *айран* 'молочный напиток', *сүт* 'молоко', *хамыс* 'кумыс', *поча* 'молочный продукт', *потхы* 'каша', *мүчире*, *пичирө* 'сырки', *хайах* 'масло'; 2) мясные продукты и блюда: *ит* 'мясо', *хан* 'кровяная колбаса из крови барана, коровы или лошади', *паар* 'печень', *чүрек* 'сердце', *харта* 'блюдо из кишок лошади'; 3) блюда из продуктов растительного происхождения: *арба* 'ячмень', *чарба* 'крупа'. Обобщенные наименования блюд подтверждают, что компоненты парных слов относятся к одной и той же части речи и являются либо близкими по смыслу или синонимами.

Keywords: хакасский язык, еда, культура, лексика

Abstract

Food is an important condition for human existence, therefore, the vocabulary related to food occupies a central place in the lexicon of each ethnic group. The article discusses the lexical and semantic features of the designation of generalized concepts of food and its thematic groups in the Khakass language. On thematic grounds, the names of dishes in the Khakass language can be differentiated into the following groups: common collective names of dishes; names of meat products and dishes; names of dairy products and dishes. For the general concept of food, food, the common Turkic word *as* 'food, food, treat' is used. The designation of food and food in the Khakass language is also represented by the word *tamakh* 'food, food'. These words are actively used in sayings and proverbs. In the Khakass language, the word *tamakh* in some meanings is synonymous with the word *as* and denotes words that are close in meaning: 1) treats; 3) fresh meat (fresh meat) 4) bread (on the root), grain. Unlike the polysemous words *as* and *tamah*, the word *chiis* 'food, food, nutrition' is used to denote the actual food. The words *as*, *tamah* participate in the formation of paired words, both among themselves and with other words: *as-tamah* 'food, products, treats', - *ayran-as* 'drinks from ayran', *as-sug* 'food, food'. Basically, paired words formed by the way of word composition are used to designate food, thematic groups. The components of paired words are words from the same designated thematic group: 1) dairy products and dishes: *ayran* 'milk drink', *cüt* 'milk', *khamys* 'koumiss', *поча* 'dairy product', *pothy* 'porridge', *müchire*, *pichirö* 'cheese', *hayah* 'butter'; 2) meat products and dishes: *it* 'meat', *khan* 'blood sausage from the blood of a sheep,

cow or horse', paar 'liver', chÿrek 'heart', harta 'dish from the intestines of a horse'; 3) dishes from vegetable products: arba 'barley', charba 'groats'. Generalized names of dishes confirm that the components of paired words refer to the same part of speech and are either close in meaning or synonyms.

Хакасы – тюркоязычный этнос, преимущественно проживающий в Республике Хакасия, которая расположена в долинах рек Енисей и Абакан. На северо-западе она граничит с Кемеровской областью, на юге и юго-западе – с Горным Алтаем и Тывой. Южная граница Хакасии проходит по хребтам Западного Саяна. История хакасского этноса своими корнями уходит далеко вглубь времен. Территория Хакасии была обитаема еще до нашей эры. Древнее население Хакасии уже достигло весьма значительного культурного уровня. Об этом свидетельствуют многочисленные курганы, наскальные рисунки, художественные изделия из золота и бронзы. Истоки происхождения этноса могут быть прослежены примерно с I в. до н. э. до V в. н. э. В течение XVIII–XIX вв. происходит процесс формирования хакасской народности и хакасского языка. Объединялись группы, уже имевшие языковые, культурно-бытовые и территориально общие признаки, которые возникли на протяжении предшествовавших веков.

Одним из первых письменных источников является труд учёного-филолога Махмуда Кашгарского «Словарь тюркских языков». В указанный словарь, наряду с другим языковым материалом, включено большое количество слов разных лексико-тематических групп, в том числе имеющих отношение к наименованиям пищи. Многие из этих лексем продолжают существовать в современных языках, в том числе и в хакасском языке.

Первыми прямыми источниками для изучения жизни хакасов являются словарные и этнографические материалы, собранные участниками экспедиций в XVII–XIX вв. (Д. Г. Мессершмидтом, Г. Ф. Миллером, Г. И. Спасским, В. В. Радловым и др.). В 1721–1722 гг. под руководством Д. Г. Мессершмидта организуется первая академическая экспедиция на территорию Хакасско-Минусинской котловины. В 1733–1743 гг. была организована вторая академическая экспедиция под руководством И. Г. Гмелина и Г. Ф. Миллера, на последнего было возложено изучение «географии земли, обыкновений, обрядов различных народов...» (Бахрушин, 1927: 17). В материалы второй экспедиции был включён собранный и систематизированный исследователями словник, содержащий и лексемы, касающиеся пищи хакасов. В 1771–1772 гг. в Хакасии побывала экспедиция под руководством П. С. Палласа и М. Г. Георги. Уникальный труд М. Г. Георги опубликован впервые на немецком языке в 1776–1780 гг., а на русском языке – в 1779 году. Более широкий и глубокий лингвистический материал представлен Г. И. Спасским, издавшим словари койбалского и моторского языков. Они были опубликованы в 1957 году Л. П. Потаповым. Большую значимость имеет и «Словарь языка, употребляемого кизильцами, качинцами, сагайцами, собранный в 1804 году», который был опубликован М. И. Боргояковым (Боргояков, 1981).

В XIX веке продолжается работа по изучению языка, обычаев и материальной культуры коренного населения Хакасии. Летом 1863 года историк В. В. Радлов путешествовал по Хакасии. Большое значение для изучения хакасского языка и его диалектов имеет знаменитый четырёхтомный словарь В. В. Радлова «Опыт словаря тюркских наречий» (Радлов, 1893–1911). В нём В. В. Радлов свёл воедино все имевшиеся к тому времени материалы по наречиям койбалов, качинцев, кызыльцев, сагайцев. В указанном труде нашли своё место и слова, касающиеся предметов быта материальной культуры хакасов. Научная ценность трудов В. В. Радлова сохраняется до сих пор.

В 1897–1898 гг. в связи с подготовкой землеустройства в Хакасии была отправлена научная экспедиция по изучению быта и хозяйственного положения её коренных жителей. Итогом экспедиции стала публикация книги А. А. Кузнецовой «Минусинские и ачинские инородцы»

(Кузнецова, 1898). Наиболее крупным исследователем хакасского языка и его лексики является Н.Ф. Катанов (Катанов, 2000). В его трудах представлены сравнительные сопоставления фонетических и морфологических признаков почти всех тюркских языков и наречий, куда вошли и диалекты хакасского языка.

После Октябрьской революции в изучении этнической культуры народов Сибири начинается новый этап. Среди исследований необходимо отметить работу Л. П. Потапова посвящённой происхождению и формированию хакасов как этнической общности, что представляет особую важность при изучении особенностей быта различных этнических групп хакасов (Потапов, 1957).

Хакасский этнограф К. М. Патачаков, изучая материальную культуру хакасов XIX века, отмечает большое влияние в то время на неё русской культуры (Патачаков, 1958). Значительный вклад в изучение культуры и быта хакасов внес учёный-этнограф В. Я. Бутанаев. На основе проведённых лингвистических параллелей учёный делает выводы о родстве наименований предметов быта хакасов с соседними тюркскими и другими народами (Бутанаев, 1996).

В настоящее время в хакасском языкознании имеется ряд словарей, в которых представлен лексический фонд хакасского языка: «Хакасско-русский словарь» [2006]; «Хакасско-русский словарь» [1953]; «Хакасско-русский историко-этнографический словарь» В.Я. Бутанаева [1999]; «Русско-хакасский словарь» [1961]; «Краткий хакасско-русский фразеологический словарь» Т.Г. Боргояковой [1996]; «Краткий словарь синонимов хакасского языка» Д.И. Чанкова [1999]; «Краткий словарь омонимов хакасского языка», составленный Д.И. Чанковым и З.Е. Каскараковой [2001], «Хакасско-русский и русско-хакасский тематический словарь» А.Д. Каскина, М.Д. Чертыковой [2020], «Толковый словарь хакасского языка» [2020].

Известно, что система питания тюркских народов основана в основном на молочно-мясных продуктах. В этнографической литературе, описывающей жизнь и быт хакасов, отмечается, что хакасы занимались скотоводством, земледелием, охотничьим промыслом, собирательством, в некоторых местах рыболовством и позднее огородничеством. Все это отражалось в их материальной культуре, в том числе, в традиционной кухне. Соответственно, в меню хакасов входили мясные и молочные блюда, мучные и крупяные изделия, рыба, дикорастущие растения и ягоды, блюда из овощей. Блюда из дикорастущих растений и ягод называются в хакасском языке по принципу переноса основного значения на второстепенное. Например, *халба бот*. 'черемша', *тузаан халба* 'соленая черемша', *нир* 'брусника' и т.д. По этому же принципу называются блюда из рыбы. Названия овощей и блюда из них преимущественно все заимствованы из русского языка. Учитывая это и, исходя из конкретных данных анализируемого материала, лексику питания в хакасском языке мы дифференцируем по следующим группам: обобщённые наименования блюд в хакасском языке; наименования мясных продуктов и блюд; наименования молочных продуктов и блюд; наименования продуктов и блюд из зерна и муки.

В хакасском языке одним из слов, обозначающих общее понятие еды, пищи является слово *ас* 'еда, пища, угощение'. Например, *астың пазына сых полбас посл*, нет ничего выше (дороже) пищи (хлеба). Слово *ас* используется для обозначения близких по значению слов как в хакасском литературном языке, так и в диалектах хакасского языка: 1) хлеб (на корню); 2) зерно; 3) *саг.*, *шор.* ячмень; *ас чарбазы* крупа из ячменя. Слово *ас* является общетюркским, как отмечают авторы ЭСТЯ «одним из старейших среди тюркских значений *аш* ...должно быть также обобщенное значение 'еда, пища', которое является единственным в древнейших памятниках тюркских языков. Это же значение является общетюркским, неизвестным разве только в азербайджанском языке». В отношении семантики этого слова здесь же приводятся

другие значения *au/ac*, которые в «целом являются более поздними, в частности, значения 'хлеб, зерно, хлебные злаки', распространившиеся лишь в некоторых языках – кум., алт. и хак.» (Севортян, 1901, 210).

Обозначение пищи и еды в хакасском языке представлено еще словом *тамах* 'пища, еда'. Это слово активно используется в поговорках и пословицах, например, *тамах чолда аар полбачаң* 'еда в дороге не бывает лишней (букв, тяжелой)'; *тамах чеен кизи астапчатханны нимее салабачаң* 'сытый голодного не разумеет'. В хакасском языке слово *тамах* в некоторых значениях синонимично слову *ас* и обозначает близкие по значению слова: 1) угощение; 3) свеженина (свежее мясо) 4) хлеб (на корню), зерно. Слово *тамах* может использоваться в устойчивом выражении *тамах саларга*, обозначающем ритуальное действие, при котором продукты кладутся на стол покойника. По обычаю хакасов, пришедшие попрощаться с покойником, несут продукты, которые кладут на специальный поминальный стол потом, после захоронения, эти продукты сжигаются у места захоронения. В отличие от многозначных слов *ас* и *тамах*, для обозначения собственно еды используется слово *чиис* 'пища, еда, питание'. Слова *ас*, *тамах* участвуют в образовании парных слов, как между собой, так и с другими словами:

В хакасском языке, как и в большинстве тюркских языках, образование новых слов синтаксическим способом путем сочетания отдельных значимых слов широко распространено. Данным способом образуются имена существительные, прилагательные, глаголы; в образовании каждой части речи наблюдаются специфические особенности. Слова данной модели отличаются от простых и сложных слов, а также от словосочетаний как с морфологической, так и с семантической точек зрения.

Одним из способов использования парных слов является согласование, при котором парные слова принимают одинаковые аффиксы (словообразовательные и словоизменительные). По мнению исследователей, такой способ словообразования является наиболее древним и характерен для языка древнетюркских памятников (Тараканова, 2008).

Причиной образования парных слов является выражение множественности, собирательности обозначаемых предметов. Для обозначения еды, пищи в хакасском языке нами обнаружены следующие слова, образованные таким способом: *айран-сүт*, *сүт-айран* 'молочные продукты' (айран 'молочный напиток, сүт 'молоко'), *айран-хымыс* 'безалкогольные напитки из айрана и кумыса' (хымыс 'кумыс'), *паар-чүрек* 'ливер' (паар 'печень', чүрек 'сердце') *айран-сухсын* 'напитки из айрана' (сухсын 'питье'), *арага-сорбы* 'спиртные напитки' (арага 'алкагольный напиток'), *арба-чарба* 'всякие крупы' (арба 'ячмень', чарба 'крупы'), *ах-сых* 'молочные продукты' (ах 'белый', сых 'влага'), *ит-хан* 'мясные продукты' (ит 'мясо', хан 'кровь') *мүчирее-хайах*, *пичирё-хайах* 'сушеные сырки, подаваемые с топленым маслом' (мүчирее, пичирё 'сырки'), *поча-потхы* 'молочная еда; молочная пища' (поча 'молочный продукт', потхы 'каша на сметане'), *сых-сүт* 'молочные продукты' *суғ-сөл* 'жидкая пища' (суғ 'вода'), *сүт-сөл* 'молочные продукты', *ун-талган* 'мука и талкан', *хайах-пичирё* 'молочные продукты (масло и сырочки из кислой творожистой сушёной массы)', *хайах-үс* 'масло' (хайах 'масло', үс 'жир'), *харта-марта* 'внутренности животного после забоя на мясо' (*харта* 'блюдо из кишок лошади').

Из молочных блюд хакасы употребляют в пищу преимущественно коровье молоко и продукты, приготовленные из него. Однако в немного поздних работах этнографов отмечается то, что хакасы козьего и овечьего молока не употребляют, но кумыс из кобыльего молока продолжают делать в некоторых улусах Абаканской управы. Ассортимент молочных блюд традиционной кухни хакасов насчитывает восемнадцать различных блюд, представим наименования основных из них.

Слово *сүт* происходит от пратюркск. *sūt* ‘молоко’, от которой в числе прочего произошли: др.-тюрк. *sūt* ‘молоко’. В настоящее время это наименование в различных фонетических вариантах представлено во многих тюркских и монгольских языках: Ср.: др.-тюрк., каз., туркм., кирг., к.-калп., карач.-балк. *сют*, азерб. *сюд*, чув. *сет*, тат. *сет*, монг. *сют*, якут. *юут*.

У хакасов молоко в свежем и кипяченом виде по преимуществу является детской пищей. Взрослые редко его употребляют в чистом виде, обычно с чаем и вместе с другими продуктами. Из молока получали разные продукты, блюда и напитки. Слово *хайах* – масло в значении *масло* встречается во многих тюркских языках: азерб. *йагъ*, тур. *йаг*, туркм. *яг*, кумык, *яв*, узб. *егъ*, карач.-балк. *жау*, тув. *жаг*, *байк.диал. йаг*. По мнению исследователей йа:ғ – производное имя со значением результата действия от глагола *йа-* ‘сбивать масло’ (Севортян, 1989: 59) По мнению исследователей хакасского языка, слово *хайах* в хакасском языке является существительным со значением орудия, результата от глагольной основы *хайыл-* растапливаться, таять и словообразовательного аффикса *-ах*, что на наш взгляд ошибочно. Мы же считаем, что хакасское слово *хайах* имеет также древнетюркскую основу йа:ғ. От данной основы, по мнению исследователей происходит слово *йогурт*, которое во многих тюркских языках обозначает кислое, особым способом заквашенное молоко, свертки кислого молока, густое молоко и т.п. . Ср.: турк. *йогурт*, аз.,тур. *йогурть*, кум., ног.*йувурт*, уз.*жургат*, кир.*жураг*. М. Рэсэнен полагает, что в первом слове *йогурт* появилось в результате контаминации с йағ ‘масло, жир’. По его мнению, уже на ранних этапах тюркских языков существовали формы *йогурт* и *йогрут*. А. Вамбери указывал на этимологическую связь этого слово с древнетюркскими основами *йогурт* и *йогун* ‘густой’ (хак. *хойы-* густеть). В дальнейшем многие исследователи считали йогурт производным от *йогур* ‘месить, заквашивать, замешивать’ (Тенишев и др.,1997).

Эцигей – творог. Ср.: башк. *эжекэй* ‘творог’, кирг. *эжигей* ‘особый сорт творожного сыра из кипяченного овечьего или козьего молока’, алт. *эдьгей*, тув. *эжегэй* ‘творог’, монг. *эжегей* ‘вареный творог’. Слово *эжекэй* и его варианты были заимствованы из монгольских языков.

Айран – кислый молочный напиток особой закваски, приготовленный из кислого коровьего молока. Подобный напиток существовал у многих тюркских народов. Ср.: др.-тюрк. *айран* ‘напиток из кислого снятого коровьего молока’, кирг., ног., туркм., к.-калп., тат. *айран* ‘кислое молоко, разбавленное водой’, азерб., караим., кумык, *айран* ‘кислое молоко, пахтанье’, каз., чув. *айран* ‘кислое молоко’. По мнению Э.В. Севортяна, происхождение названия *айран* восходит к общетюркской глагольной основе *айыр* ‘отделять’. Скорее всего, наименование *айран* обозначает ‘пахтанье’, так как оно появляется в результате ‘отделения’ его от масла (Севортян, 1974). В современном хакасском языке слово *айран* рассматривается как нерасчленимая основа.

Как правило, айран получали из остатков прошлогоднего айрана. Если ее нет, то готовят айран смешивая молотый сыр *пичірб* со свежей простоквашей, либо, смешивая пахты, или нижний слой домашней сметаны со свежей простоквашей с добавлением сахара. Айран – самый популярный и почитаемый молочный напиток у хакасов, в честь этого напитка у хакасов проводится праздник Тун айран (тун – первый).

В постоянный рацион питания хакасов входило мясо домашних животных – лошади, крупного рогатого скота и барана. Мясо домашней козы и свиньи употреблялось редко. В некоторых районах раньше свинину не употребляли вообще. Из дичи употребляли мясо косули, лося, марала, оленя, реже медведя, белки и зайца. Раньше мясо белки сушилось на зиму, немного позднее его ели только охотники, в настоящее время его практически не употребляют. Мясо медведя и зайца едят не все. Иногда заготавливают мясо, сало, жир мелких животных в лечебных целях, например, барсука, суслика. В хакасской кухне к разряду мясных блюд следует отнести и рыбу, которую добывали в достаточном количестве в местных реках и

озерах. В хакасском языке обнаружено двадцать лексем, называющих традиционные мясные блюда, и шестнадцать слов, называющих мясные продукты и полуфабрикаты. Представим основные из них. У хакасов мясо называют широкораспространенным общетюркским словом *um*. По происхождению это наименование восходит к периоду тюрко-монгольской языковой общности. В настоящее время лексема *ит* в формах *um*, *эт*, *ет* представлена во многих тюркских языках в значениях ‘мясо’, ‘плоть’. С этой семантикой слово зафиксировано в древнетюркских памятниках. В караимском и якутском языках имеет значение ‘говядина’, в азербайджанском языке ‘мясное блюдо’. Г.Рамстедт сравнивал тюрк. *ät c ät öz* и далее с маньчж. *feten* ‘материя’, ‘материальный’ и кор. *pathan* ‘вещество’, ‘физическое строение’ (Севортян, 1978). И в хакасском языке слово *um* омонимично и используется в значении ‘тело’, например: *um хатырарга* ‘укреплять тело’.

Традиционные мясные блюда готовились преимущественно из мяса домашних животных. В пищу идут почти все части животного: мясо – ит, сало – чаг, кровь – хан, сердце – чүрек, печень – паар, легкие – өкпе, почки – пүрек, брюшина – харын, кишки ічеге. Кишки тщательно обрабатывали и обмывали горячей водой. Кишки и брюшину варили как мясо, разрезав на отдельные куски.

В наименованиях блюд, приготовленных из кишок и крови наблюдается перенос основного значения на вторичное:

харта 1) прямая кишка лошади; 2) *харта* – национальное блюдо - деликатес из кишок лошади. Ср.: башк. *карта* ‘толстая кишка крупнорогатых животных, национальное блюдо’.

чочых 1) анат. прямая кишка коровы 2) *чочых* – национальное блюдо, приготовленное из кишок коровы. Лексема встречается во многих тюркских языках: тур., тур.диал., гаг., аз., кар.к. *sucuk*; чаг. *suçuq*; тур.диал. *sucih*; кир. *sucuh*; каз. *şucık*; кир., узб.диал. *şişuk*; алт. *çoşuk*; и имеет следующие значения: кишка; прямая кишка коровы; колбаса (начиненная рубленным мясом) – в большинстве языков; начиненные кишки; конское сердце, наполненное салом и мясом, копченое на дыму; колбаски из различных орехов и виноградного сока; фруктовая или ягодная колбаса.

Авторы ЭСТЯ предполагают, что *sucuk* изначально обозначало ‘сычужный фермент’ > ‘кусочек сычуга’, а затем ‘сычуг’ и, наконец, ‘кушанье из сычуга’. Название особого типа колбасы могло быть заимствовано из какого-либо одного тюркского языка, так как название сычуга – одного из видов желудка – у тюркских народов разнообразны (Севортян, 1978).

На сегодняшний день самым популярным и любимым блюдом у хакасов является *хан* – кровяная колбаса, приготовленная из крови барана, скота.

Тюркские народы в рационе питания издавна использовали продукты растительного происхождения. Хакасы тоже, помимо кочевого образа жизни, занимались выращиванием зерновых культур, мололи зерновые злаки для питания. Этому свидетельствует как лингвистические, так и этнографические данные. Сохранились древние оросительные каналы для пашен, инструменты земледелия, предметы для изготовления блюд из муки и зерен. У хакасов было распространено выращивание таких злаков, как *арба*, *ас*, *көче* – ячмень; *арыс* – рожь, *пугдай* – пшеница, *сула* – овёс. Их этих злаков делали крупы и муку, из которых впоследствии изготавливали различные блюда, которых насчитано в хакасской культуре 14 блюд.

Обобщенное понятие крупы в хакасском языке передается словом *чарба*. Термин '*чарба*' образован аффиксальным способом при помощи словообразующего аффикс *-ба*, образующего существительные со значением результата, от глагольной основы *чар-* 'колоть, расщеплять'.

Из злаковых культур готовят *талган* – обжаренный и мелко смолотый ячмень или пшеница, употребляемый с молоком, черемухой, маслом. По семантике и морфологическому составу термин *талган* является производным от глагольной основы *тала-* 'разбиваться, разрушаться', к которой добавляется аффикс *-ган*, перешедший в связи с изменениями в неотделимую часть слова. На сегодняшний день талган является одним из самых популярных традиционных блюд у хакасов.

Понятие муки в хакасском языке передается, словом *ун*. Ср.: крх-уйг., чаг., аз., гаг., аз., турк., кирг, узб., и др – *ун* 'мука'. Исследователи выводят слово *ун* из глагольной основы *унта-* 'крошить, измельчать'. Ср.: хака. *унат-* 'измельчать, дробить, разбивать, крошить, колоть'.

Мучные изделия изготавливали как из пресного теста, так и с использованием закваски. Основным мучным изделием в хакасской кухне является хлеб *ипек/ инек*. Данное слово употребляется во многих тюркских языках: кум. *этмек, экмек*, карач.-балк. *етмек*, алт. *отпок*, туркм. *епмек*, азерб. диал. *эпэк, эбэх*. В древнетюркском словаре также приводится форма *епмек*. По мнению исследователей, данные варианты слов являются производными от глагольной основы *ет-* 'делать' и аффикса *-мек/ -пек*, образующего существительные со значением объекта действия (Тенишев и др., 2001). Ср.: хака: *ит-* 'делать'.

Синоним к слову *ипек* в хакасском языке иногда выступает слово *халас*. Данное слово заимствовано из русского языка. Слова *халас* и *ипек* являются компонентами составных терминов и употребляются с уточняющими словами, для определения.

Таким образом, хакасские лексемы, обозначающие основные наименования блюд и продуктов, относятся к общетюркскому лексическому фонду. Больше всего блюд обнаружено лексем в группе «наименования мясных блюд».

Для обобщенного понятия еды и пищи в хакасском языке используются простые базовые слова *ас, тамах, чиис*. В большинстве своем, для обозначения пищи и ее тематических групп используются парные слова, образованные способом словосложения.

References

- Бахрушин С.В. (1955) *Научные труды, т. III, ч. II*. – Москва: . Изд-во Акад. наук СССР.
- Боргояков М. И. (1981) *Источники и история изучения хакасского языка*. Абакан: Хакасское книжное издательство.
- Бутанаев, В.Я. (1996) *Традиционная культура и быт хакасов*. Абакан: Хакас. кн. изд-во.
- Катанов Н.Ф. (2000) *Избранные научные труды. Тексты хакасского фольклора и этнографии* Абакан: Анкара: Айра.
- Кузнецова А. А. (1898) *Минусинские и ачинские инородцы*. Красноярск: Тип. Енисейского губ. упр.
- Патачаков, К.М (1958). *Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом (XVIII–XIX вв.)*. Абакан: Хакас. кн. изд-во.
- Потапов Л.П. (1957) *Происхождение и формирование хакасской народности*. Абакан: Хакас. кн. изд-во.

Радлов В. В. (1893-1911) Опыт словаря тюркских наречий Т. 1-4. СПб.

Севортян Э.В. (1901-1978). *Этимологический словарь тюркских языков: общетюрк. и межтюрк. лекс. основы на буквы ...* / АН СССР. Ин-т языкознания.

Тараканова И.М. (2008) *Словообразование имен существительных в хакасском языке (в сопоставительном аспекте)*. Абакан: Хакас. кн. изд-во.

Тенишев Э. Р., Благова Г. Ф., Добродомов И. Г. и др (2001) *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика*. М.: Наука.

KUZEY KAFKASYA BÖLGESİNİN İSLAMLAŞMASINA ŞEYH ŞÂMİL VE MÜRİDİZM HAREKETİNİN ETKİSİ

The Effect of Sheikh Shamil and The Murdism Movement on The Islamization of The North Caucasia Region

Ramazan EMEKTAR

Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Çankırı/
TÜRKİYE, ramazanemektar@karatekin.edu.tr

Özet

Rus işgaline karşı direnişle tanınan Şeyh Şâmil (ö. 1871), Dağıstan'ın Gimri köyünde dünyaya gelmiştir. Şeyh Şâmil, zâhirî eğitimini tamamladıktan sonra tasavvufî eğitimini önce Nakşibendî tarikatı Hâlidîyye şeyhi Cemaleddin Gazi Kumukî'den almış, ardından Molla Muhammed Yeragî'ye intisap etmiştir. Kuzey Kafkasya Müslümanlarının Ruslara karşı başlattıkları, Rusların "Müridizm" olarak adlandırdıkları Müslümanların "Gazavat" dedikleri, tasavvufî kökenli siyasî direniş hareketinin liderliğine seçilmiştir. Müridizm hareketinin lideri seçilen Şeyh Şâmil, öncelikle Kafkasya halklarına İslâmiyet'i tebliğ etmeye başlamıştır. Aynı zamanda Rusların işgal ve asimilasyon hareketlerine karşı Kuzey Kafkasya'yı bağımsızlık ideali etrafında birleştirme mücadelesi vermiştir. Şeyh Şâmil hakkında yapılan çalışmalara göz atıldığında, onun bir Nakşibendî şeyhi olduğu, kararlı tutumu, askerî ve siyasî dehasıyla etkisi genel olarak İslam coğrafyasına özellikle de Dağıstan ve tüm Kafkasya'da temayüz ettiği anlaşılmaktadır. Kuzey Kafkasya Bölgesinde Dağıstan ve Çeçenistan'ın İslamlaşmasında mücadelesinin büyük etkisi olduğu kabul edilmektedir. Netice olarak bu çalışmada Şeyh Şâmil ve Müridizm hareketinin Kuzey Kafkasya bölgesinin İslamlaşmasına etkisi, ilgili kaynaklardan gerekli bilgiler derlenerek ve betimsel analiz yöntemi kullanılarak tahlil edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu çalışma literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Şâmil, tasavvuf, Kuzey Kafkasya, Müridizm, İslâmiyet.

Abstract

Sheikh Shamil (d. 1871), known for his resistance against the Russian occupation, was born in the Gimri village of Dagestan. After completing his exoteric education, Sheikh Shamil first received his Sufi education from Cemaleddin Gazi Kumukî, the sheikh of the Naqshbandi sect, Khalidiyya school. Then he became affiliated with Mullah Muhammed Yeragî. He was elected as the leader of the Sufi-based political resistance movement, which the Muslims of the North Caucasus started against the Russians, which the Russians call "Muridism" and the Muslims call "Gazavat". Sheikh Shamil, who was elected the leader of the Muridism movement, started to preach Islam primarily to the people of the Caucasus. At the same time, he struggled to unite the North Caucasus around the ideal of independence against the occupation and assimilation movements of the Russians. When the studies on Sheikh Shamil are examined, it is understood that he was a Naqshbandi sheikh, and his influence with his determined attitude, military and political genius stood out in the Islamic geography in general, especially in Dagestan and the entire Caucasus. It is accepted that his struggle had a great impact on the Islamization of Dagestan and Chechnya in the North Caucasus Region. As a result, in this study, the impact of Sheikh Shamil and the Muridism movement on the Islamization of the North Caucasus region will be tried to be analyzed by compiling the necessary information from relevant sources and using the descriptive analysis method. Additionally, this study aims to contribute to the literature.

Keywords: Sheikh Shâmil, sūfism, North Caucasus, Muridism, Islam.

Giriş

İslâm Dünyasının hemen her bölgesi on sekizinci asrın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında batıyla siyasî, askerî, içtimâî ve iktisâdî yönlerden hareketli hale geldi. Bu durum sömürgecilik ve işgal şeklinde kendini göstermekteydi. Hızlı sanayileşme faaliyetlerine giren Avrupa ülkeleri, kendileri için ucuz hammadde temin etmek ve yeni tüketim pazarları bulmak amacıyla uygun buldukları yerleri sömürgeleştirmeye başlamış bunun sonucunda Afrika ve diğer bazı bölgeler hızla paylaşılmıştır. (Abun Nasr, 2000, 8-9) Bu dönemde Kuzey Kafkasya bölgesi de sömürü politikası izleyen istilacı Rusların tahakkümü altındaydı. Batılı devletlerin Afrika’da işgallerde uyguladığı yöntemlerin aynısını Rusya, Kafkaslarda gerçekleştirdiği işgallerde gösteriyordu. (Baddeley, 1989, 52-93) Yapılan bütün bu sömürge savaşları oldukça barbar bir şekilde tekrar ederek devam etmekteydi.

Sömürgeci devletlerin işgalleri karşısında bilhassa Müslümanların çoğunlukta buldukları bölgeler başta olmak üzere her yerde direniş hareketleri baş gösteriyordu. (Abun Nasr, 2000, 67) Bu direniş hareketlerinden biri de Rusların “Müridizm” ve batılıların “Sûfizm” olarak adlandırdıkları çoğunluğunu Nakşibendiliğin Hâlidîyye koluna mensup müridlerin oluşturduğu harekettir. (Kundukh, 1987, 44-47)

Müridizm hareketinin arka planında genelde İslâm özelde dinin ihsan boyutunu teşkil eden tasavvuf bulunmaktadır. Tasavvufun hedefi insanı nefsin boyunduruğundan kurtarıp gerçek özgürlüğe kavuşturmanın yanı sıra toplumu ve ümmeti Hakk’a ve Hakikate erdirmektir. Tasavvuf ekolleri, Kur’an ve Sünneti kaynak edinmiş, Kur’an’ı yaşayan ve açıklayan Hz. Peygamberi kendilerine rehber edinmeyi zorunlu görmüşlerdir. Hz. Peygamber gibi yaşamayı amaç edinerek onun yolunu takip etmek istemişlerdir. Bu amaç için geliştirdikleri ekollerde birçok sûfi yetişmiştir. (Eraydın, 1994, 56-78) Bunlardan biri de hiç kuşkusuz “Müridizm” hareketinin en önemli lideri olan Şeyh Şamil’dir.

Şeyh Şamil ve Müridizm isimleri, Türkiye’de ve İslâm âleminde bilinmesine rağmen bu iki ismin gerçek anlamda ne ifade ettikleri ve tarihteki işlevleri tam olarak bilinmemektedir. Son dönemlerde ülkemizde Şeyh Şamil ve Müridizm hakkında yapılmış çalışmalara rastlamak mümkündür. Bu çalışmaların her biri kendi alanlarında yapılmış değerli çalışmalardır. Ancak Şeyh Şamil ve Müridizm hareketinin Kafkasya’nın İslamlaşmasındaki rolü hakkında yapılmış bir çalışmaya rastlayamadık.

Biz de bu tebliğimizde Kuzey Kafkasya’nın İslamlaşmasında ve manen inşasında Şeyh Şamil ve Müridizm hareketini araştırmanın yanı sıra bu hareketin arka planındaki İslâm tasavvuf akımlarından Nakşibendiye Tarikatı Halidiye kolu arasındaki bağlantılarını bunun yanında bu ekolün ferdî, ictimâî ve siyasî etkinliğini açığa kavuşturmak istiyoruz. Ana hatlarıyla bu çalışma, Kuzey Kafkasya’nın İslamlaşmasında rol alan Şeyh Şamil ve Müridizm hareketi yanı sıra bunu besleyen İslâm tasavvuf ekolü ve bu ekolün Kuzey Kafkasya halkları üzerindeki etkisi hakkında bilgi verilmeyi ayrıca literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Şeyh Şamil’in ve onun liderliğini yaptığı Müridizm hareketinin Kuzey Kafkasya’yı İslamlaştırması mücadelesi hakkında en önemli kaynak, hiç şüphesiz Şeyh Şamil’in sır kâtibi Muhammed Tahir Karakhi’nin Arapça kaleme aldığı *Bârikâtu’s-Suyûfi’d-Dağistaniyye fî Ba’dı Ğazevâti’s-Şâmilîyye* adlı eseridir. Bu eser Tâhirü’l Mevlevî (ö. 1367/1951), tarafından Osmanlıca Türkçesiyle tercüme edilmiş ve *Kafkasya Mücahidi Şeyh Şamil’in Hâtıraları* adıyla yayımlanmıştır. Söz konusu eser 1826-1859 yılları arasında yapılan Kafkas savaşlarını ve o dönemde Kafkasya’nın İslamlaşmasını anlatan ilk kaynak olma özelliğine sahiptir. Biz de bu çalışmada Şeyh Şamil’in, davasına ve mücadelesine dair ilk elden güvenilir bilgi veren bu eseri kaynak olarak aldık. Eserde, Kafkas halkının özgürlüğe olan düşkünlükleri ve onlara özgürlüklerini emreden İslamiyet’e bağlılıkları, bunların yanında Kafkasya’yı işgal eden Rusların sömürgeleştirme politikalarına karşı Şeyh Şamil ve müritlerinin mücadelesi anlatılmaktadır. Eser, bir bütün olarak ele alındığında olayların tek taraflı anlatıldığı görülmektedir.

Bundan dolayı araştırmamızı yaparken Şeyh Şamil, Müridizm ve Kafkasya hakkında yapılmış diğer çalışmalara da müracaat etmeyi ihmal etmedik.

Kafkasya

Kafkasya; Karadeniz ile Hazar Denizi arasında kalan, ulaşılması zor dağlar ve derin vadilerden oluşan, çok sayıda farklı etnik, inanç ve kültür sahibi milletleri üzerinde barındıran, Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarının birbiriyle irtibatını sağlayan, dağlık bir bölgedir. (Dursun, 2001, 24/157) Kafkasya tarih boyunca jeopolitik konumu ve stratejik önemi sebebiyle sürekli saldırılara maruz kalmış, ilk devirlerden beri birçok medeniyetin mücadele sahası olmuştur. (Gökdağ, 2015, 94) Tarih boyunca hâkimiyet mücadelelerinin bitmek bilmediği bu dağlar ülkesi; Mısırlılar, Elenler, Romalılar, İranlılar, Araplar ve Tatarlar (Şakir, 2011, 41) yanı sıra Hunlar, Sümerler, Huriler, Khetler, Uratlar, İskitler, Etrüskler, Sarmatlar, Bizanslılar, Gotlar, Alanlar, Ermeniler, Avarlar, Moğollar, Hazarlar, Araplar ve Slavlar tarafından saldırılara hedef olmuştur. (Barlas, 2014, 28) Ayrıca bu bölgenin İran, Osmanlı ve Rusların da mücadele sahası olduğu görülmüştür. (Başer, 2002, 35).

Kafkasya, yedinci yüzyılda Müslüman Arapların bölgeye başlattıkları fetih hareketleriyle İslam'la tanışmış, özellikle sekizinci asırda Emevî Halifesi Hişam döneminde İslam hızla yayılmıştır. Hazarların saldırıları sonucunda dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Araplar bölgeyi terk etmek zorunda kalmışlardır. Onuncu yüzyılda Hazar Devleti yıkılmış, bölgeye kuzeyde Kıpçaklar güneydoğuda da Oğuz Türkmen boyları hâkim olmuştur. Ayrıca Macarlar ve Peçeneklerin de onuncu asırda bölgede varlıklarını hissettirdikleri görülmüştür. Ardından on birinci yüzyılda Sultan Alparslan tarafından bölgeye akınlar düzenlenmiş bunun neticesinde Gürcistan ve çevresi fethedilmiştir. (Gökdağ, 2015, 98).

Rusya, on altıncı yüzyılda Kafkasya'ya yönelmiş, 1720'li yıllardan itibaren daimî olarak bölgeye yerleşmek ve bölgeyi sömürmek istemiştir. Bu amacını gerçekleştirmek için de saldırgan bir politika izlemiştir. (Çeçen, 2002, 47-49) Kafkasya on sekizinci asırda gerçekleşen sanayi devrimine kadar, işgal ve sömürgeye karşı direnmiştir. Ancak sanayi devrimiyle hammadde ihtiyacını karşılamak üzere dünyayı sömürmeye girişen batılı devletlere Rusya da iştirak etmiştir. Böylece Kafkaslar, hammadde ihtiyacını karşılama konusunda Rusya'nın açık hedefi haline gelmiştir. (Karâhî, 2000, 20).

Kuzey Kafkasya'da bulunan Dağıstan topraklarının çoğu on dokuzuncu asrın başlarında istilacı Rusların tahakkümü altına girmiştir. Bu dönemde Dağıstanlıların ekserisi, Rus idarecileriyle samimi oldukları hatta onlardan makam ve mevki kapma derdine düştükleri bunun yanında dinin hükümlerini unuttukları sadece ismen Müslüman olarak kaldıkları belirtilmektedir. İçlerinde dinin emirlerini ve yasaklarını hatırlatacak samimi kimselerin olmadığı ve gerçek alimlerin yerini cahil kimselerin aldığı bu sebeple halkın İslamiyet'ten uzak bir hayat sürdüğü bunun sonucu olarak Rusların eziyetlerini hoş gördükleri ifade edilmektedir. Bu durumu Şeyh Şamil'in sır Kâtibi Muhammed Tahir Karakhî şu şekilde ifade etmiştir:

“Müslümanlara o derece kesafet galebe çaldı ki, dinin kurallarını unutup yalnız isim olarak Müslüman kaldılar. İçlerinde ‘emr-i bil ma’ruf ve nehy-i ani-l münker’e muktedir faziletli kimseler de yetişmediği için alimler kılığındaki cahilleri, özetle Lezgistan’ın kadı ve hakimleri, halkın yozlaşmasını devam ettirmeye ve Rusların zorbalıklarını (onlara hoş görünmek için) adaletin bizzat kendisi diye göstermeye başladılar. Halk da onların söylediklerine uyarak Ruslarla kaynaştılar.”

Bunun yanında İslamiyet'ten uzak hayat süren bu kimselerin, Rus resmî dairelerinde çocuklarını memur olarak çalıştırdıkları, dahası Rus hükümetinin İslam âlemine karşı uyguladığı siyaseti hoş gördükleri, hatta Rus askerleriyle birlik olup Müslümanlara karşı savaşta yer aldıkları belirtilmektedir.(Müellifin takdimi içerisinde Karâhî, 2000, 41).

Bütün bu olumsuzluklar karşısında, küçük hanlıklar, köyler halinde yaşayan Kafkas halkı, dinlerini ve bağımsızlıklarını tamamen kaybetmemek için kendilerini yönetecek iyi bir lider arayışı içine girdiler. Bu durumun bir sonucu olarak bölgede bulunan Nakşî-Hâlidî ekolü müntesipleri, birlik olup Ruslara karşı millî mücadele başlatmışlardır. Rusların saldırılarına karşı 1785'te Şeyh Mansur'un başlattığı bu mücadele belli aralıklarla da olsa yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar(Temizkan, 2009, 165) sırasıyla İmam Mansur, Gazi Muhammed, Hamza Bey ve Şeyh Şamil'in maiyetinde devam etmiştir. İşte Dağıstan'ın dinî uyanışı Rusların yaptıkları bu işgal ve sömürü dönemine rastlamaktadır. Rusların işgal ve sömürü uğruma yaptıkları barbarlıklar, müritlerin imamlarıyla birlikte dinlerini yaşamaya, vatanlarını savunmaya ve düşmanlarıyla mücadeleye icbar etmiştir. Bu durum Dağıstanlılar için büyük bir kazanç sağlamış olduğu halde Ruslar için büyük bir kabus dönüştürmüştür. (Önsöz içinde Karâhî, 2000, 21).

Müridizm Hareketinin Menşei

Bir tasavvuf terimi olarak 'Mürid' kelimesi bir mürşide bağlı bulunan ya da tarikata girmeyi talep eden kişi anlamında kullanılır. (Uludağ, 2006, 32/47) Bunun yanında mürid terimi "Allah dışında hiçbir şeyi irâde etmeyen" biçiminde de tarif edilmiştir. (İbn Acîbe, 2004, 24) Tarikat sisteminde manevi eğitim için mürşid rehberliğinde yol almak gerekli görülmüştür. Sözlükte kabile reisi, yaşlı ve önder anlamına gelen "şeyh" kelimesi (İbn Manzûr, 1996, 7/254) tasavvuf terimi olarak tarikata girmeyi talep eden kimseleri irşad etme ehliyetine sahip olan insân-ı kâmil ve rehber anlamında kullanılmaktadır. (Uludağ, 2012, 334) "Mürşid" kelimesi lügâtte öğüt veren, doğru yolu gösteren, kılavuz anlamlarına gelmekle (İbn Manzûr, 1996, 5/219-220) birlikte Tasavvufta müride manevi seyr yolunda rehberlik eden kimse, doğru yolu gösteren, yoldan çıkanları hak yola ileten şeyh, eren, velî ve pir (Uludağ, 2012, 263) anlamlarında kullanılmıştır. Dolayısıyla mürşid manevi yolda kemale ermiş kimsedir. Her Mürşidin halifeleri ve birçok müridi vardır. Mürşide intisap edip manevi eğitim almak isteyen kimseye salık veya mürid denilmiştir.(Uludağ, 2006, 32/47) Mürid insan-ı kâmil olma yolunda nefislerini tezkiye ve kalplerini tasfiye etmeyle meşgul kimselerdir. Manevi terbiye ile vasıl olan gerekli olgunluk mertebesine ulaşmış olan halife, mürşidi tarafından başka bölgelere insanları irşad etmek için görevlendirilir. Böylece tarikatı gittiği bölgede yayılmasına ve insanların dini samimi yaşamasına katkı sağlar. Dolayısıyla şeyh hem insanların Allah'a içtenlikle yönelmesine hem de toplumun düzelmesine rehberlik eder.

Tasavvufî kaynaklarda talipleri irşad etme açısından üç türlü şeyhin varlığından bahsedilmiştir:

Bunlar tasavvufî konularda bilgi verip çevresindekileri aydınlatan ta'lim Şeyhi; Sohbetine herkesin katıldığı, hâl ve hareketlerini örnek aldığı sohbet şeyhi ve diğeri müntesiplerini, terbiye edip yetiştiren tarikat şeyhi. Buna şeyh-i irşad, şeyh-i taslik de denmektedir. (Uludağ, 2012, 334)

Tasavvuf klasiklerinde, terbiye şeyhi denilen tarikat şeyhinin, müridin hayatındaki önemi ısrarla vurgulanmaktadır. Hakikî bir şeyh edinme teşvik edilirken tek başına kalmaktan da sakındırılır. Bu bağlamda Bâyezid Bistâmî'nin "Kimin (manevî yolda) bir şeyhi yoksa, onun kılavuzu şeytandır." (Kuşeyri, 2017, 773) sözü nakledilerek mürşidsiz sülûkun tehlikesine dikkat çekilmektedir.(İbn Acîbe, 1998, 190) Bundan hareketle tasavvuf ekollerinde mürşide bağlılık bir zorunluluk görülmüştür. Müridler şeyhlerinin irşadıyla manevi inkişaflarını kazanabileceğine inanmış ve manevi duyarlılıklarını, mürşidlerinin irşadına borçlu olduklarını hissetmişlerdir. Onlar için mürşid, aynı zamanda Allah'ın veli kulu olarak kabul edilmektedir. (Abun Nasr, 2000, 2).

Tarihi süreç içerisinde mürid ve sûfi kelimelerinden hareketle "Müridizm" ve "Sufizm" olarak isimlendirmeleri görüyoruz. Rusların "Müridizm" ve batılıların "Sufizm" olarak adlandırdıkları bu kavramların aynı anlamda kullanıldıkları söylenebilir. Bunlar tasavvuf ekolleri veya okulları denilen tarikatlara bağlı kimselerin oluşturdukları akımlardır.(Baddeley, 1989, 230) Buna göre, tarikata intisap eden sûfi veya müridlerin özgür bir şekilde dinlerini yaşamaları yanı sıra dıştan gelen saldırılara karşı

vatanlarını savunmak için müridleri/ imamları maiyetinde savaşmaları “Müridizm” veya “sufizm” akımı olarak isimlendirilmiştir, diyebiliriz.

Diğer yandan “mürid” ve “Müridizm” kavramları Kuzey Kafkasya bölgesinde ortaya çıkan duruma yönelik yeni bir anlam kazandığı belirtilmiştir.(Karakhî, 1987, 197-198) On sekizinci asırda Kuzey Kafkasya'nın Çarlık Rusya tarafından işgal edilmesine karşı, Nakşibendî tarikatı Hâlidîyye kolu müridleri öncülüğünde On sekizinci asrın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan dinî ve millî direniş hareketini Ruslar “Müridizm” olarak adlandırmışlardır. (Uludağ, 2006, 32/50; Temizkan, 2009, 165; Akmaz, 1994, 60-62) Müslümanlar ise Rus saldırılarına karşı giriştikleri bu mücadeleye “Gazavât” adını vermişlerdir. (Uludağ, 2006, 32/50).

Rusya'nın istilasına karşısında ortaya çıkan sûfî direniş hareketine, Rus tarihçilerin dönemine göre farklı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Söz konusu tarihçilerin bir kısmı Müridizm hareketini, Çarlık emperyalizmine ve yerli hanlıklara karşı yürütülen demokratik bir mücadele hareketi olduğunu takdim ederken bir kısmı Müridizmi fanatik dinî bir tarikat olarak tanımlamış hatta bazıları müridizmi millî bir hareket olmadığını, İngiliz ve Osmanlı devletine hizmet etmesi için kurulmuş suni bir hareket olduğunu savunmuşlardır. (Geniş bilgi için bakınız Temizkan, 2009, 166) Müridizm hareketinin fikrî menşei olduğu gibi onun faaliyetlerinin karakterini belirleyen İslâm tasavvufu olduğu bilinmektedir. Şimdi “Müridizm” hareketinin menşei ve onun karakterini belirleyen tasavvuf hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Müridizm hareketinin menşei İslâm tasavvufu olarak kabul edilmektedir. İslam tasavvufu Kur'an ve sünnet kaynaklıdır. Tasavvufu savunan müellif sūfîler, tasavvuf yolunun sonradan ortaya çıkmadığını, onun aslı itibarıyla Allah ve Resûlû tarafından konulduğunu açıklamışlar. (İbn Acîbe, 1998, 137) Onlara göre, tasavvufun aslı, Hz. Peygamber'in “İhsan, Allah'ı görür gibi O'na ibadet etmendir. Her ne kadar O'nu görmüyor olsan da O seni görmektedir” biçiminde izah ettiği ihsan makamıdır. Yine onlar, Allah'a kulluğun, imanın esasları ve İslâm'ın amelleri olmadan sahih olmayacağını; söz konusu iman ve islâmın dinin zâhirini, ihsan ise bâtın yönünü teşkil ettiğini ifade etmişler. (İbn Acîbe, 2005, 19-20).

Tasavvufî düşüncede din; İslâm, iman ve ihsan boyutlarını içinde barındırmaktadır. Bir başka ifadeyle din, şeriat, tarikat, hakikat ya da marifet boyutuyla bir bütünlük arz eder. Buna göre, şeriat İslâm, tarikat iman, hakikat veya marifet ise ihsan boyutuyla alakalıdır. Söz konusu kavramlar, bir yönden genelden özele doğru dinin anlayış mertebelerini de ifade etmektedirler. Bunlardan şeriat, tüm Müslümanların yaşamını düzenlemek için gerekirken tarikat ve hakikat manevî yönden daha yüksek seviyelere çıkmak isteyen saliklerin izleyecekleri mertebelerdir. Başka bir ifadeyle şeriat, Kur'an ve Hz. Peygamberin sünnetinden alınan Müslümanların dünya hayatında uyması gereken hükümleri oluşturmaktadır. Tarikat ise Allah'a vasıl eden yollar demektir. (İbn Acîbe, 2005, 19-2) Bu da Hz. Peygambere tam ittiba ile gerçekleşmektedir. Allah'a vasıl olan kimse hakikati elde etmiş ve marifete ulaşmıştır. Marifete ulaşan kimse Allah'ın yakınlığını elde etmiş ve velilik mertebesine vasıl olmuştur. Böylece Allah'ın sevdiği bir kul haline gelmiştir. Tasavvuf da bunu amaçlamaktadır. (İbn Acîbe, 2005, 16-17; Yılmaz, 2014, 58)

Dinin ihsan boyutunu yaşamayı amaçlayan tasavvuf, insan hayatına farklı bir bakış açısı getirerek derinlik kazandırır. Dolayısıyla dinin ihsan boyutu anlaşılmadan bir sūfînin ya da müridin gündelik hayat tarzı tam olarak anlaşılabilir. Zira tasavvufun kendine has bir düşünce sistemi vardır.

Tasavvufî düşünce, zaman içerisinde kısaca şu dönemlerden geçmiştir.

1. Zühhd Dönemi: Hicri ilk iki asırlık dönemdir. Bu dönem içerisinde İslâm'daki manevî hayatın aldığı şekle zühhd, bunun temsilcilerine Zâhid, âbid gibi isimler verilmekteydi. (Kuşeyri, 2017, 587;

Sühreverdî, 78-79) Hasan-ı Basrî, Veysel Karanî, Râbiatü'l-Adeviyye gibi zâhidler bu dönemde yetişmişlerdir.

2. Tasavvuf Dönemi: Olgunlaşan zühd hareketi, hicri ikinci asrın sonlarında tasavvuf hareketini doğurdu. Bu cereyanda, zühd döneminde ikinci planda olan ilim, mârifet ve vecd hâlleri ön plana geçmiştir. Maruf Kerhî, Bîşr Hafî, Ebu Süleyman Dârânî, Zünnûn Mısrî, Bâyezid Bistâmî ve Cüneyd Bağdâdî, hicri üçüncü miladi dokuzuncu asırda yaşamış ve tasavvufun kuruluşuna öncülük etmiş bazı sûfilerdir. (Uludağ, 1985, 113-114) Dolasıyla tasavvufî hareketin tohumları, Hz. Peygamber ve sahâbenin yaşayışında mevcut olmakla birlikte, müstakil bir hareket haline gelmesi, hicri ikinci asrın ikinci yarısında başlayıp üçüncü asırda doğuş dönemini tamamladığı görülmektedir. Buna göre tasavvuf hareketinin müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkışı, yaşanan İslâmî hayatın, zaman içerisinde gücünü kaybetmesi ve zühd hayatının zayıflamasının bir neticesi olduğu söylenebilir.

3. Tarikatlar Dönemi: On birinci yüzyıl başında yaşamış olan Gazâlî, tasavvuf tarihinde bir dönüm noktasıdır. Gazâlî'nin geliştirip sistematize ettiği ehl-i sünnet tasavvufu, Gazâlî'den sonra müessese bazında faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu yüzden on ikinci ve daha sonraki asırlar, tasavvufun tarikatlar şeklinde müesseseleştiği ve zamanla sosyal hayatın bir parçası hâline geldiği dönemdir. Milâdî on üçüncü asırda bugünkü anlamıyla tekkesi, zâviyesi, şeyh ve mürid münâsebetleriyle tarikatlar kurulmuştur. İlk tarikatlar Abdülkadir Geylânî, Ahmed Rifâî, Türkistan bölgesinde Ahmed Yesevî, Necmüddin Kübrâ, Sühreverdî, Şâzelî, Mevlânâ, Bahaüddin Nakşibend ve Hacı Bayram-ı Veli gibi zatlar tarafından kurulmuştur. (Yılmaz, 2014, 126-146).

Nakşibendi-Hâlidî Ekolünün Müridizm ile İlişkisi

Müridizm sûfi hareketinin fikrî kaynağı ve faaliyetlerinin yöntemini belirleyen tasavvuf ekolü genel olarak Nakşibendiyye tarikatı Hâlidîyye kolu olarak bilinmektedir. (Benningesen - Quelquejay, 1988, 81) Bahâeddin Nakşibend'e nisbet edilen Buhâra'da teşekkül eden Nakşibendîlik Anadolu ve Kafkasya'da yaygınlık kazanan önemli tarikatlardan birisidir. Nakşibendîlik farklı dönemlerde başka isimlerle yaygınlığını sürdürmeye devam etmiştir. Tarikatın Ahrâriye kolu on beşinci yüzyılda Simavlı Abdullah İlahî tarafından; Müceddidiyye kolu on yedinci yüzyılın sonunda Murâd Buhârî tarafından Anadolu'ya getirilmiştir. Nakşibendîliğin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Anadolu'da ve İslâm dünyasının birçok bölgesinde en etkili yaygın kolu Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî'ye (ö. 1242/1827) nisbet edilen Hâlidîye koludur. (Yılmaz, 2014, 126-146)

Mevlânâ Hâlid Kuzey Irak'ta Süleymaniye şehrezûr sancağına bağlı Karadağ kasabasında 1193/1779'da dünyaya geldi. (Algar, 2012, 505) O, yetiştirdiği yüzlerce halifesini İslam beldelerinin çeşitli bölgelerine gönderdi. Böylece Hâlidîlik on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde sadece doğduğu yerde değil dünyanın farklı bölgelerinde binlerce müntesibi olan bir tarikat haline geldi. (Algar, 1997, 15/284).

Mevlânâ Hâlid gönderdiği halifeleri aracılığıyla Kafkasya halkının dinî, sosyal ve siyasî hayatı üzerinde olumlu etkiler icra ettiği bilinmektedir. Teoriden daha çok amelî pratiklere önem veren Halidîlik, üzerinde durduğu belli başlı ana ilkeleri; Kitab ve Sünnete ittibâ edip her durumda bidatlardan kaçınmak olmuştur. Başka bir ifade ile şeriata tam olarak bağlı kalmak yanı sıra Hz. Peygamberin sünnetine uygun bir hayat yaşamayı. (Algar, 2012, 293) Bundan dolayı Müridizm hareketinin lideri seçilen imamlar, tarikat mensubu olmakla beraber, Aslında yapmak istedikleri şey herkesi tarikata bağlamak değil, amaç halkın İslam dininin ilkelerine riayet etmelerini ve Hz. Peygamber sünnetine uygun bir hayat yaşamalarını sağlamaktır. (Algar, 1997, 15/295) Bundan dolayı Şeyh Hâlid ve onun halifeleri, Hz. Peygamberin hayatı örnek almak ve onun sünnetini takip etmek üzere, ümmeti yeniden doğru yola döndürmek için iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma vazifeleri olduğunu düşünüyorlardı. Bundan hareketle şeyhlerine tabi olan tarikat mensupları hayatlarını Hz.

Peygamberin sünnetine uygun olarak düzenliyor, şeriatın emirlerine harfiyen uymaya çalışıyor ve aynı zamanda bidatlerden de kaçınmaya çalışıyorlardı.

Kafkasya'ya gönderdiği halifeleri vasıtayla Hâlidilik ekolü bölgenin İslâmlaşmasında önemli görevler icra etmiş yanı sıra Kuzey Kafkasya insanının dinî tasavvurunu şekillendirmesinde en etkili tasavvufî hareketlerden biri olmuştur. Rusların Kafkasya'daki Müslüman halklara karşı her türlü baskı ve zulmü uyguladığı bir dönemde Dağıstan'ın Yeraği köyünde dünyaya gelen Molla Muhammed, Nakşibendî-Hâlidî şeyhi İsmâil Şirvânî'ye bağlanarak halifelik vazifesini aldıktan sonra 1823 yılında Dağıstan taraflarına dönüp irşat ve tebliğ faaliyetine başlamış (Uludağ, 2006, 32/51), böylece Nakşî-Hâlidî ekolünün Dağıstan'da yaygınlık kazanması dini uyanışa katkı sağlamıştır. Bunun sonucunda Rusların saldırılarına ve sömürü politikalarına karşılık gelişen Müridizm hareketi dini karakterine politik özelliğini de eklemek süretiyle hızla gelişmeye başlamıştır. (Baddeley, 1989, 233).

Kuzey Kafkasya'da Müridizm hareketinin bânisi, Molla Muhammed Yeraği ve diğer şeyhlerin tarikat silsilesi Şeyh İsmâil Şirvânî Kürdemirî vasıtasıyla Nakşî-Hâlidî kolunun pîri Hâlid-i Bağdâdî'ye ulaşır. (Algar, 2006, 32/335) Bu sebeple "Müridizm" Nakşî-Hâlidî ekolünün bir uzantısı şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim bazı Rus yazarları, Müridizm hareketini Hâlidî ekolüyle ilişkilendirmiş ve Hâlid-i Bağdâdî'yi hareketin kurucusu olarak göstermişlerdir. (Uludağ, 2006, 32/51) Kaynaklar, Kafkasya ve havalisinde Nakşî-Hâlidî kolunun Hâlid-i Bağdâdî'nin iki halifesi, Muhammed Mehdi Dağıstanî (ö. 1288/1871) ve Şeyh İsmail Şirvanî (1288/1860) ile yayıldığını haber vermektedir. (Gündüz, 1989, 246; Algar, 1997, 15/295) Hâlidî şeyhleri, Kuzey Kafkasya bölgesinde dinî özellikle de siyasi ve askerî mücadelelerde etkin oldukları görülmektedir. (Algar, 1997, 15/295) Örneğin Şeyh Şirvanî'nin halifesi olan Şeyh Şamil (ö. 1288/1871) (Vassaf, 2006, 2/363), Rusların Dağıstan'a yaptıkları insanlık dışı saldırılarında bir mürid ve komutan rolünde müridizm olarak adlandırılan cihat hareketini yönetmiş, Ruslara karşı yirmi beş yıl boyunca mücadele etmiş ve önemli birçok zafer elde etmiştir. (Gündüz, 1989, 246).

Netice itibarıyla, on sekizinci asrın sonlarında Şirvan'ı Nakşî-Hâlidî tarikatının merkezi haline getiren ve tarikatı yeniden ihya eden Şeyh İsmail Şirvânî olmuştur. (Blanch, 2020, 92) Bu tarikat daha sonra Dağıstan'a İsmail Şirvânî'nin halifelerinden Buharalı Muhammed tarafından götürülmüştür. Dağıstan'ın kuzeyindeki Yeraği köyünde yaşayan Molla Muhammed tarikatı bu bölgede yaymış ve müridlerin sayısını artırmıştır. Ardından Gazi Muhammed sonrasında Hamzat Bek ve Şeyh Şamil imam olarak onu izlemişlerdir. (Baddeley, 1989, 231) Dolayısıyla "Müridizm" hareketinin kesin olarak Dağıstanda ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte Molla Muhammed'in, müridi Şeyh İsmail Şirvanî tarafından halife tayin edildikten sonra Yeraği'deki camiide irşad faaliyetleriyle başladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yukarıda geçen bilgiler neticesinde Müridizm hareketinin, Nakşî-Hâlidî ekolüyle ilişkili ve onun bir uzantısı olduğu ortaya çıkmıştır.

Müridizm'in Müntesib Olduğu Halidiye Ekolünün Kafkasya Üzerinde Etkisi

İslam tasavvuf ekollerinin, dinin yayılması ve onun halk tarafından benimsenip yaşanması konusunda büyük hizmetleri ve rolleri olmuştur. Tasavvuf insana önce kendini, ardından Rabbini tanımayı öğrettiği, rûhî hayattaki nefsânî problemleri çözmeye çalıştığı, insanın insanlarla ilişkilerindeki problemlerine çözümler ürettiği ve ferdî rûhî olgunluğa erdirmeyi hedeflediği bilinmektedir. Tasavvuf ekolleri, kurduğu müesseselerle ferd planında olduğu kadar toplum planında da hizmet ifâ etmiştir. Tasavvuf bir halk hareketi olduğundan, tarikat ve tekkeler, tasavvufun kurduğu sosyal kurumlar olarak hizmet etmişlerdir. (Yılmaz, 2014, 64-65) Öncelikle tekke ve tarikatlar, insanların hayatında önemli rol oynamış müesseselerdir. Fethedilen yerlerin islamaşmasında özellikle dervişler, fethin ilk zamanlarında köylere yerleşerek tekke ve zaviyeler inşa ederek insanların kalplerini fethetmeyi yanı sıra bölgenin İslamlaşmasına katkı sağlamayı amaçlamışlardır. Örneğin Anadolu'nun, Balkanların ve fethedilen diğer bölgelerin İslamlaşmasında ve vatan haline gelmesinde mücahidler, ulema ile birlikte tasavvuf ehlinin önemli hizmetleri olmuştur. (Yılmaz, 2014, 238) Bunun yanı sıra tasavvuf ekolleri

Müslüman topluluklar ve kabileler arasında süregelen kavga, anlaşmazlık kan davaları ve bölücülük faaliyetlerinin sona erdirilmesi hususunda önemli roller üstlenmişlerdir. Bu bağlamda on dokuzuncu asırda Kafkasya'daki kan davaları ve anlaşmazlıkların sona erdirilmesinde Nakşi-Hâlidî şeyhlerinin ve miridlerinin etkin rol oynadığı bilinmektedir. (Yılmaz, 2014, 239).

Daha önce geçtiği üzere Kitab ve Sünnete ittibâ edip her durumda bidatlardan kaçınma yanı sıra ümmetin birlik içerisinde olması fikri, Nakşi-Hâlidî ekolünün üzerinde durduğu belli başlı ana ilkeleriydi. Bundan dolayı Müridizm hareketinin lideri seçilen imamların, aslında yapmak istedikleri şey halkın İslam dininin ilkelerine riayet etmelerini ve Hz. Peygamber sünnetine uygun bir hayat yaşamalarını sağlamaktı. (Kavak, 2013, 373-375) Başka bir ifade ile Hz. Peygamberin hayatı örnek almak ve onun sünnetini takip etmek üzere, ümmeti yeniden doğru yola döndürmek için İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma vazifeleri olduğunu düşünüyorlardı. Bu bağlamda Baddeley, Şeyh Şamil'in yakın dostu Gazi muhammed'in 1827 yılında Gimri'de Mola Muhammed'in halifesi olan Seyyid Cemaleddin'in yanında yetiştiğini ve onun manevî terbiyesini tamamlamasıyla Molla Muhammed tarafından mürid ve imam tayin edildiğini, (Baddeley, 1989, 237) ardından Dağıstan'da halkın dini uyanışı için tarikatı yaymaya ve şeriatı uygulamaya çalıştığını ifade etmektedir. İmam tayin edilen Gazi muhammed öncelikle halkın kendi aralarındaki iç çekişmelerden kaynaklanan zayıflıklarını ortadan kaldırmakla tebliğe başlamıştır. Zira Dağıstan, birçok küçük hanlıklara ve bağımsız federelere ayrılmış, farklı yüzlerce dil konuşan yanı sıra birbirine düşman bir küçük uluslar ülkesiydi. Sadece hanlıklar arasında anlaşmazlık ve çatışmalar olmuyor, köyler hatta evler arasında devamlı olarak kan davaları eksik olmuyordu. İşin kötü yanı Dağlıların hayatını yönlendirmiş olan adetler de bu kan davalarını destekleyecek durumdaydı. (Baddeley, 1989, 239) Dolayısıyla bütün bu olumsuz ve kötü adetlerin ortadan kaldırılması, halkların ümmet bilinci ve huzur içerisinde kardeşçe yaşama olanakları ortaya konulması için "Müridizm" hareketi, aynı coğrafyada yaşayan etnik kökeni farklı halk ve kavimleri aynı ideal etrafında birleştirerek ve seçtikleri imama bağlanarak, kavmiyetçilikten ve bölgecilikten kaynaklanan ayrımcılığı ve kötü âdetleri etkisiz hale getirmiştir. Bunun yanında Rusların işgal ve asimilasyon hareketlerine karşı bölge halklarını bağımsızlık ideali etrafında birleştirme mücadelesi vermiştir. (Uludağ, 2006, 32/51).

Bütün bunlar Müridizm hareketinin sadece Rus düşmanlığına karşı başlatılmış bir hareket olmadığını, aynı zamanda bağlı bulunduğu tasavvuf ekolünün, toplumun hayatını olumlu yönde etkileyen prensipleriyle, toplumsal düzeni belirleyecek şer-i hükümleri herkese karşı eşit bir şekilde uygulamalarına, Kuzey Kafkasya halkları arasında bir düzenin kurulmasına ve bunların disiplin altına alınmasına olanak verdiği anlaşılmıştır. Diğer yandan Kuzey Kafkasya'daki müridlerin öncülüğünde kurulmuş "Müridizm" hareketi, sadece Kafkasya ile sınırlı kalmamış, neredeyse bütün Müslümanların emperyalistlerin boyunduruğu altına girdiği bir devrede tüm İslâm âlemine bir umut ışığı haline gelmiş onların özgüvenlerini yenilemiştir. (Kukul, 2002, 6) Ayrıca Müridizm sûfi hareketi Kafkasya'ya getirdiği yeni bir hayat nizamı ile etkisini günümüze kadar sürdürmüştür.

Dolayısıyla tasavvufun bir atalet olduğunu söyleyenlerin bu görüşlerinin doğru olmadığını tarih ispatlamıştır. Tasavvuf tarihi araştırıldığında sûfilerin günün koşullarına ve durumuna göre farklı tavırlar aldığı görülmektedir. Süfîler yerine göre sınır boylarında inşa edilen ribatlarda nöbet tutmuş, kimi zaman sömürgeci devletlere karşı vatanlarını savunmuşlar ve kimi zaman savaşlarda müridleriyle ön saflarda düşmanla çarpışmayı sürdürmüşlerdir. Kimi zaman da öncü kuvvetler olarak ecnebi ülkelerde insanların kalplerini fethederek oraların fethini kolaylaştırmışlardır.

Şeyh Şamil

Şeyh Şamil 1796 yılında Gimri avulunda dünyaya geldi. Babası Dengav Muhammed annesi Bahu Mesedu'dur. (Blanch, 2020, 76) Şâmil ilk eğitimini dayısından aldı. (Budak, 2007, 34/67) Ardından küçüklükten itibaren yakın arkadaşı ve kapı komşusu Gazi Muhammed'den dini bilgilerini öğrendi. Şeyh Şamil, Gazi Muhammed'den öğrendiği kadarını başka kimseden öğrenmediğini belirtmiştir.

(Baddeley, 1989, 235) Bu samimi iki dost Dağıstan'da, çeşitli alimlerden de ders almışlardır. Bunların başında Harakinili Said ve ileride kayınpederi olacak olan Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Cemâleddin Gazi-Kumukî gelmektedir. (Budak, 2007, 34/67)

Dinî ilimleri tahsil ettikten sonra ilerleyen zamanlarda yakın arkadaşı Gazi Muhammed ile Şeyh Cemaleddin Gazi-Kumukî'ye (ö. 1286/1869) intisap etmişlerdir. Nihayet Cemaleddin Gazi-Kumukî'nin yönlendirmesiyle Yeragî köyünde Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Molla Muhammed'e intisap etmişlerdir. Tarikata bağlılıklarından sonra dinin hükümlerini ihlaslı bir şekilde yerine getirmeyi ihmal etmeyen iki dost tarikata bağlanmadan önceki dönemde yaptıkları hataların cezalarını da kendilerine uygulamışlardır. (Baddeley, 1989, 236-237) Bu durum tasavvufun insanın manevî yönüne olan etkisini ve katkısını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Keza tasavvufun insanı manevî yönden terakki ettirdiğini, kişinin hem ruhunda hem de davranışlarında yaptığı olumlu etkiyi göstermesi bakımından bu önemli bir örnektir. Bu ziyaretten sonra Gazi Muhammed ve Şeyh Şâmil, birer Nakşibendî-Hâlidî müridi olarak memleketleri olan Gimri'ye dönerek İslamiyeti yaymaya yanı sıra manevî eğitimleriyle meşgul olmaya başlamışlardır. Ayrıca bu iki dava arkadaşı, manevî terakkilerini gerçekleştirmek ve mükemmelliğe ulaşmak için verdikleri mücadeleyi düşmana karşı da vermekten çekinmemişlerdir. (Baddeley, 1989, 237).

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Muhammed Yeragî'ye intisap eden, ayrıca Şeyh Cemâleddin Gazikumukî'den feyiz alan Şeyh Şâmil, ulema ve müridleri de yanına alarak nahiye ve köyleri dolaşmaya ve İslamiyeti tebliğ etmeye başlar. Gittiği yerlerde insanlara, dine tabi olmanın gerekliliği hususunda nasihatlerde bulunuyordu. Kendisine ittiba edenlerin sayıları attıkça birtakım "münafıkların" tepkisiyle karşılaştığı, söz konusu kimselerin menfaatlerine dokunduğu için Şeyh Şâmil'i bölgelerinden uzaklaştırmaya çalıştıkları, bazen Şeyh Şâmil'i Ruslara şikâyet ettikleri, hatta Ruslarla birlik olup Şeyh Şâmil ve müritlerine saldırdıkları, görülmektedir. (Karâhî, 2000, 58) Dolayısıyla Şeyh Şâmil'e bağlı müritlerin ve vatan savunmasına katılan diğer insanların Ruslara karşı birlik içerisinde mücadele etmeleri yanında Rusların saflarına katılan, Şâmil'in davasını kabul etmeyen hainlerin, Karâhî'nin ifadesiyle "münafıkların" varlığı da görülmüştür. Bundan dolayı Şeyh Şâmil bir yandan Ruslarla mücadele ederken diğer yandan bazı köy, belde ve şehirlerdeki hainlerle de mücadele etmeyi bilmıştır.

Şeyh Şâmil, insanların dine muhalif hareket etmelerine gönlü razı olmadığı için bir kötülük gördüğü zaman ikaz eder ve sürekli iyiliği emrederdi. Bu durum dine gönül veren kimseleri memnun ettiği gibi muhalif olan kimseleri de korkup ses çıkarmaya cesaret edemez duruma getirirdi. (Karâhî, 2000, 23) Şeyh Şâmil, irşad için gittiği köylerde İslamiyet'i tebliğ ettiği gibi şahit olduğu İslâm'a muhalif davranışlar karşısında halkı ikaz ediyor, gördüğü ve duyduğu haksızlıklar karşısında tepkisini gösteriyordu. Bir keresinde Müslüman bir kadından borcunu tahsil etmek için onu kaçırıp satmaya çalışan kimseleri görünce yalnız başına kılıcını kuşanıp kadını götürülenlerin arkasından koşmuş, Şâmil'i gören bu kimseler kadını bırakıp kaçarken Şeyh Şâmil onlara, hür Müslüman bir kadının borcundan dolayı satılamayacağı, ikazını yapmıştır. (Özdemir, 2002, 93-94) Özdemir'in de belirttiği gibi Şeyh Şâmil'in, çaresiz kalmış kimseleri kurtarmak için tek başına bile olsa korkusuzca yanlışların üzerine gittiği anlaşılmaktadır. O, halk arasında unutulmuş İslamî hükümlerin tatbiki ve halka hatırlatılması konusunda hayatı boyunca mücadele vermekten sarfi nazar etmemiştir.

Hadiselerden de anlaşılacağı üzere o dönemdeki halkın dinî emir ve yasakları bilmede ve uygulamada hayli geride olduğu hatta kadı ve imamlık vazifesinde bulunanların bile dinin haram ve helal hükümlerini tam bilemedikleri hatta harama bulaştıkları anlaşılmaktadır. (Karâhî, 2000, 3) Buradan hareketle Şeyh Şâmil'in böylesine dini hassasiyeti sönmüş, millî ve manevî değerlerini unutmuş ve Ruslara neredeyse uyum sağlamış bir toplumu, dini, vatani ve milleti uğuna canını verecek ve de ölüme severek atılacak bir savaşçı ruh oluşturmadaki başarısı takdire şayandır.

Bunun yanında bidat ve hurafelere karşı mücadele eden Şeyh Şamil, Hz. Peygamberin sünnetini ön plana çıkarmış ve bu konuda örnek olmaya çalışmıştır. Daha önce geçtiği gibi birbirine düşman bir küçük uluslar ülkesi olan Dağıstan'da, sadece hanlıklar arasında anlaşmazlık ve çatışmalar vukuu bulmuyor, köyler hatta evler arasında da devamlı olarak kan davaları sürüyordu. İşin kötü yanı Dağlıların hayatını yönlendirmiş olan bu kötü adetler kan davalarını destekleyecek durumdaydı. (Baddeley, 1989, 239) Bu adetlerin etkisi, sadece Dağıstan'da değil bütün Kafkasya'da hüküm sürmekteydi. (Baddeley, 1989, 240) Öncelikle bu kötü adetlerin ortadan kaldırılması insanların huzur içerisinde kardeşçe yaşama olanakları ortaya konulmalıydı. Şeyh Şamil, Şeriat'ı yaymak ve uygulamak için, halkın tabi olduğu adetlere özellikle de kan davalarına karşı sert şekilde mücadele etmeye başladı ve ölüm olaylarının ilgililerini cezalandırdı. (Baddeley, 1989, 241) Dolayısıyla burada Şeyh Şamil, halk arasında yaygın olarak uygulanan gayri İslâmî adetler yerine dini kuralları yaymaya ve yaşatmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Önceden beri süregelen kan davası gütme adetinden vazgeçmelerinin gerekli olduğunu bölge halkına anlatarak bunun kötü neticelerini örnek vererek onları ikna etmeye çalışmıştır.

Şeyh Şamil sadece Dağıstan halkına değil diğer bölgelerdeki halklara da İslâmiyet'i tebliğ ettiği anlaşılmaktadır. Ruslar Çeçenleri boyundurukları altına almış ve hane başına ağır vergilere bağlanmıştı. Bunun yanında oradaki Müslüman kadınların başörtüsü takmalarını yasaklamış ve fişan giymelerini talep ediyorlardı. Rusların himayesi ve taleplerinden rahatsız olan Çeçen halkı Şeyh Şamil'in kendilerine dinin hükümlerini öğretmek ve tatbik etmek için Çeçenistan'a davet etmişlerdi. (Karâhî, 2000, 87) Kendisini çağıran Çeçenlerin davetine icabet eden Şeyh Şamil, onlara İslam'ın hükümlerini açıklamak suretiyle, fert ve toplum hayatının şekillenmesinde şeriatı etkin hale getirmek için çalışıyordu. Ayrıca Çeçen vilayetlerinin sahil köylerini irşat ederken onun sözlerinden etkilenen halkın yanı sıra Rusların himayesini kabul eden bazı rütbeli kimselerin de Şeyh Şamil'e tabi olmayı seçtikleri görülmektedir. (Karâhî, 2000, 89) Dolayısıyla Şeyh Şamil'in hedefinin ülke topraklarını genişletmek olmadığı bilakis yöre halkının Müslümanlığı kabul etmeleri için onlara iyiliği emretme ve kötülükten menetme vazifesini yerine getirmek amacıyla gittiği anlaşılmaktadır. Bu hususla ilgili birçok örnek verilebilir. Mesela Şeyh Hamzat'ın şehadetinin ardından "İmam" olarak kabul edilen Şeyh Şamil, ilk işi Ruslarla savaşmak değil, Kuzey Kafkasya halkını şeriata riayet ettirmek olmuştur. Bu bağlamda Rus Generali Klug von Klugenav'a bir mektupla amacını şu şekilde belirtmiştir:

"Kendi Müslüman kardeşlerim arasında şeriatı yaymaktan başka arzum ve başkaca aradığım bir şey yoktur. Kendi istekleriyle şeriatı kabul edenleri ben güzellikle bırakırım. Kabul etmeyenlere zorla onu kabul ettiririm. Ümit ediyorum General, benim barış işlerimi sen de tasdik ediyor ve bunların neticelenmesini istiyorsundur. Ama general bu doğrultuda benim sana inancım sarsılıyorsa benim davamla senin davan çatışmadan durmayacaktır." (Karakî, 1999, 188)

Bu konuda bir başka örnek, Çar I. Nikola'da ordularının en seçkin generallerini Şeyh Şamil'i yakalamak için göndermişti. Ancak herhangi bir sonuç elde edememiştir. Şeyh Şamil'in hücumlarını artırdığını görünce de eğer Kafkasya'daki Müslüman halkları tek bir bayrak altında toplama ve İslamiyet'i tebliğ etme sevdasından vazgeçerse, kendisine en büyük makam ve rütbelerin verileceğini, başına krallık tacı giydirileceğini, Çarlık hazinelerinin ayakları altına serileceğini bildirmiş ve Şeyh Şamil'i sarayına davet etmiştir. Ancak Şeyh Şamil bunun karşılığında Çar I. Nikola'ya şu yanıtı vermiştir:

"Ben, Kafkas Müslümanlarının hürriyetlerine kavuşması için silaha sarılan gazilerin en aşağısı Şamil, Allahü Teâlâ'nın himayesini, Çar'ın efendiliğine heba etmemeye yemin eden, özü sözü doğru bir Müslümanım. Çarla görüşmek üzere, beni hala Tiflis'e çağırıp duruyorsunuz. Davete icabet etmeyeceğimi bildiririm. Bu yüzden fani vücudumun parça parça kıyılacağını ve hayatımı verdiğim şu vatan topraklarında taş üstünde taş bırakılmayacağını bilsem, kararımı asla değiştirmeyeceğim. Savaşacağım... Cevabım bundan ibarettir. Nikola'ya ve kölelerine malum ola..." (Geniş bilgi için bakınız Çeçen, 2002, 61-62).

Dolayısıyla geçen bu ifadelerden Şeyh Şamil ve ona tabi olan müridlerin hedeflerinin ülke topraklarını genişletmek olmadığı bilakis halkın İslâmiyet'i özgürce yaşamalarını sağlamak için onlara iyiliği emretme ve kötülükten menetme vazifesini yerine getirmek amacıyla özelde Dağıstan'ın genelde Kafkasya'daki Müslüman halkların birlik ve beraberliğini sağlamak yanı sıra tek bayrak altında toplama sevdası olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Dağıstanlılardan, Çeçenlerden, Çerkeslerden ve diğer çok sayıda farklı etnik, kültür ve inanç sahibi milletleri üzerinde barındıran Kuzey Kafkasya, gerek Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarını birbiriyle irtibatını sağlayan stratejik önemi ve jeopolitik konumu sebebiyle, gerekse zengin doğal kaynaklara sahip olması nedeniyle, tarih boyunca cezbedici bir yer olmuş, bu yüzden birçok devlet tarafından sürekli saldırılara maruz kalmış, ilk devirlerden beri birçok medeniyetin mücadele sahası olmuştur. On sekizinci asrın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında Kuzey Kafkasya bölgesi sömürü politikası izleyen istilacı Rusların tahakkümü altına girmiştir.

Rusların işgal ve asimilasyon hareketleri karşısında Nakşî-Hâlidî şeyhleri Kuzey Kafkasya halklarını organize ederek seçtiği imamlarla direniş hareketi başlatmıştır. Halkın bu mücadelesi müritlerin liderliğinde yapılması sebebiyle "Müridizm", olarak isimlendirilmiştir. Müridizm hareketi, aynı coğrafyada yaşayan etnik kökeni farklı halk ve kavimleri aynı ideal etrafında birleştirerek ve seçtikleri imama bağlanarak, kavmiyetçilikten ve bölgecilikten kaynaklanan ayrımcılığı ve kötü âdetleri etkisiz hale getirmiştir. Bunun yanında Rusların işgal ve asimilasyon hareketlerine karşı bölge halklarını Kuzey Kafkasya'yı bağımsızlık ideali etrafında birleştirme mücadelesi vermiştir. Bu direniş hareketinin hem fikri kaynağı hem de faaliyetlerinin şeklini belirleyen sūfî ekolü olan Nakşibendî-Hâlidîyye koludur.

Nakşî-Hâlidî şeyhleri Kafkasya'da önemli roller üstlenmiştir. Kafkasya'nın dinî, sosyal, kültürel ve siyasal hayatına önemli katkıları ve tesirleri olmuştur. Ayrıca Nakşibendîliğin Hâlidîyye kolu Kafkasya insanının irfanını ve gönül dünyalarını aydınlatmıştır. Nakşî-Hâlidî ve diğer tarikatların Dağıstan'da yaygınlık kazanması bölgede dinî uyanışa katkısı olmuştur. Rusların saldırılarına ve sömürü politikaları karşısında Müridizm sūfî hareketi dini karakterine politik özelliğini de eklemek suretiyle hızla gelişmiştir. Tasavvufun bir atalet olduğunu söyleyenlerin bu görüşlerinin doğru olmadığını tarih ispatlamıştır. Tasavvuf tarihi araştırıldığında sūfîlerin günün koşullarına ve durumuna göre farklı tavırlar almış, yerine göre sınır boylarında inşa edilen ribatlarda nöbet tutmuş, kimi zaman sömürgeci devletlere karşı vatanlarını savunmuş ve kimi zaman savaşlarda mürşidleriyle ön saflarda düşmanla çarpışmayı sürdürmüşlerdir.

Şeyh Şamil, müntesip olduğu Nakşî-Hâlidî tasavvuf ekolünün motive edici gücü, iman ve özgürlük aşkı ve bir cihâd ruhuyla Kuzey Kafkasya'ya İslâmiyet'i anlatmayı ve Ruslara karşı Müslüman halkları birleştirmeyi amaçlamıştır. Bu amacın gerçekleştirebilmesi için müritleriyle başlattığı davasını öncelikle bütün Kafkas kabilelerinin bir millet halinde, Şeriat'in emirlerini yerine getirmelerini ve kendisine tabi olmalarını gerekli görmüştür. Bu amacına ulaşmak için büyük çabalar sarfetmiş ve de tüm yöntemlere başvurmuştur. İslâmiyet'i yaymaya çalışırken bu durumdan memnun olmayan birtakım kabileler olmuştur. Bu nedenle Şeyh Şamil kabileler üzerinde hakimiyetini sürdürebilmesi için bazen sert yöntemlere de başvurmak zorunda kalmıştır. Aynı zamanda Ruslara karşı bağımsızlık mücadelesi veren Şeyh Şamil, tüm olumsuz şartlara rağmen sabır ve metanetle, hayatı boyunca davasına sadık kalmayı bilmiştir. Rusların haksız saldırılarına karşı yirmi beş yıl boyunca müridleri ve onlara katılan halkla birlikte yılmadan davasını sürdürmüş ve 1834 yılından beri Kuzey Kafkasya'nın imamı olarak şimdiye kadar görülmemiş başarılar elde etmiştir.

Kaynakça

- Abun Nasr, Jamil M. *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticâniyye ve Tekrûr Hareketi*. çev. Kadir Özköse. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Akmaz, Ahmed. *Rus Yayılmacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketi*. Kayseri: Bizim Gençlik Yayınları, 1994.
- Algar, Hamid. "Hâlid-i Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Algar, Hamid. "Hâlidîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Algar, Hamid. *Nakşibendîlik*. çev. Cüneyt Köksal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Algar, Hamid. "Nakşibendîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/335-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Baddeley, John F. *Rusya'nın Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*. çev. Sedat Özden. İstanbul: Kayihan, 1989.
- Barlas, Cafer. *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Başer, Alev Erkilet. *Ele Geçirilemeyen Toprak Kuzey Kafkasya*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Benningsen, Alexandre - Quelquejay, C. Lemercier. *Sûfi ve Komiser, (Rusya'da İslâm Tarikatları)*. çev. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Blanch, Lesley. *Şeyh Şamil Efsanesi : Cennetin Kılıçları*. çev. Sinan Coşkun. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Budak, Mustafa. "Şeyh Şamil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Çeçen, Anıl. *Çeçenistan Dosyası*. Ankara, 2002.
- Dursun, Davut. "Kafkasya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/157-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 4. Basım, 1994.
- Gökdağ, Bilgehan Atsız. "Kafkasya, Türklük ve Türkiye". *Yeni Türkiye Yayınları, Kafkas Özel Sayısı* 71 (2015), 94-103.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*. thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi. Dimaşk: el-Yemame, 1998.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî. *İkâzü'l-himem fî şerhi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazeli. *Mi'râcü't-teşevvüf ila hakâiki't-tasavvuf*. thk. Mahmud Beyrutî. Dimaşk: Darü'l-Beyrutî, 2004.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ve Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1996.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ve Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1996.

- Karâhî, Muhammed Tahir. *Kafkasya Mücahidi Şeyh Şamil'in Hatıraları*. Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 2000.
- Karakhî, Muhammed Tahir. *İmam Şamil'in Gazavatı*. İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987.
- Karakî, Muhammed Tâhir. *Dağistan Kılıçlarının Parlaması*. çev. Cafer Barlas. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-İ Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kukul, M. Halistin. *Şeyh Şamil ve Çeçenistan*. Ankara: Kültür Bakanlığı: T. C. Kültür Bakanlığı, 2002.
- Kundukh, Aytek. *Kuzey Kafkasya Müridizm'i, (Gazavat Tarihi)*. İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987.
- Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Cidde: Dârü'l-Minhac, 2017.
- Özdemir, H. Ahmet. *İmam Şamil'in Hatıratı*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2002.
- Sühreverdi, Ebü Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed. *Avarifü'l-maarif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, ts.
- Şakir, Ziya. *Şeyh Şamil*. İstanbul: Akıl Fikir, 2011.
- Temizkan, Abdullah. "Kuzey Kafkasya Müridizm'i, Müridizm'in Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkileri". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 9/2 (2009), 165-190.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Uludağ, Süleyman. "Mürid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/47-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Müridizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Vassaf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefine-i Evliya*. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 18. Basım, 2014.

“KITABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA KAM-ŞAMAN MİFLƏRİNİN FUNKSIONAL-SEMANTİK QURULUŞU

Functional-Semantic Structure of Myths About Kam-Shamane in The Epose "Kitabi-Dade Gorgud"

Ramazan QAFARLI

Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor, AMEA Folklor İnstitutunun “Dədə Qorqud” şöbəsinin müdiri, ramazanqafar@gmail.com

Xülasə

Məqalədə «Dədə Qorqud kitabı»nda qam-şaman dünyagörüşünün izləri araşdırılır. Şa-manların dünyanı dərk etməyin üç formasını göstərdikləri dastanın süjetindəki hadisələr əsasında əsaslandırılır:

- a) gizlin və dolaylı şəkildə yaranan anlamın – kortəbiliklə;
- b) açıq və birbaşa dərk olunmağın – şüurluluqla;
- c) transsendent başadüşmənin isə (dərk oluna bilinməyənlərin anlanması) – yüksəkşüurluluqla üst-üstə düşdüyü göstərilir.

Azərbaycan-türk mifoloji görüşlərindəki tanrılar panteonu və ilahiləşdirilən varlıqlardan bəhs açılır və Göytürk qamlarının təsəvvüründə dünyanı yurt (çadır) şəklində təsəvvürə gətirildiyi vurğulanır.

Açar sözlər: qam-şaman mifləri, türk tanrı panteonu, mifik Dünya Modeli, qaranlıq aləm, işıqlı dünya, Yerüstü dünya.

Abstract

The traces of the gam-shaman outlook in “The book of Dede Gorgud” is investigated in the article. The shamans presenting three forms of the understanding the world is grounded on the base of events of the plot of the epos:

- a) hidden and indirect meaning — spontaneity
- b) open and direct understanding consciousness
- c) transcendent comprehension (the understanding of unthinkable) — compromise with the loudness.

It is talked about the pantheon of the Gods and the idolizing creatures in the Azerbaijani-Turkic mythical views. It is emphasized that the world is represented as a land (tent) form in the views of the sky Turk gams.

Keywords: the myth of gam-shaman, God pantheon of the Turks, the mythical World Model, the dark world, the light world, the Surface World

Sibir xalqlarının bəzi etnoslarında şaman tanrı panteonu çoxsaylıdır. Məsələn, buryatlarda 55 «xeyir», 44 «şər» tanrı var, onlar bir-biri arasında sonsuz mübarizə aparırlar. Belə bir qənaət də var ki, tanrıların həddindən artıq çoxaldılması sonrakı dövrlərdə, xüsusilə atəşpərəstliyin təsiri ilə baş vermişdir.

Bu da bir həqiqətdir ki, **türklərdə qadın tanrılara** az yer ayrılır. Eləcə də **Yer ilahəsi** – tamamilə formasız, şəkilsiz, zahiri əlamətlərsiz idi, amorf səciyyəli idi. Yakutlarda da **Yer tanrısının** heç bir əlaməti göstərilmir, yəni onun şaman magik əşyalarında simvollaşdırılmış ayrıca predmeti yoxdur, ona görə də ona qurbanlar kəsilmir.

Doğrudur, **ilahə tanrıların** müxtəlif tayfalarda sayı-hesabı yoxdur. Lakin funksiyaları məhduddur, onlara ancaq qadınlar sitayiş edirlər. Çünki hər birinin sakrallığı, kutsallığı doğuma yardımla və uşaq xəstəliklərini aradan götürməklə bitib-tükənir.

Məhz bu səbəbdən də **oğuz-türk mifik dünya modelində** qadın başlanğıcların fəaliyyətindən geniş bəhs açılmır. Onlar altı oğlanı dünyaya gətirməklə işlərini tamamlamış hesab edirdilər. Bizcə, bu qam ənənələrindən irəli gəlirdi. Azərbaycan türklərinin gen yaddaşında bir çox adətlər var ki, kökü məhz qam-şaman tanrı panteonu ilə bağlıdır. Məsələn, indi də kişilər söhbət zamanı öz qadınlarından bəhs açmağı, adicə adını çəkməyi özlərinə qəbahət sayırlar.

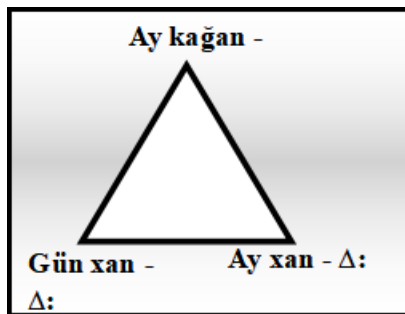
XIX əsrin II yarısı və XX yüzilliyin əvvəllərində həmin qam adətinə fəlsəfi don geyindirib aşıq poeziyasına "**İsmi pünhan**", yəni "gizli ad" obrazını gətirən Molla Cuma qadını elə bir ilahi qüvvə sayırdı ki, bütün saf şeylər mənbəyini ondan alırdı.

Qafqaz türklərinin ölünün adının çəkilməsini yasaqlayan adəti məşhur etnoqraf mifoloq Con Frezerin də diqqətindən kənar qalmamışdı. Sağlığında böhtanlara məruz qalan şərxislətli insanların öləndən sonra adlarını dilə gətirmirdilər. Bir atalar sözündə deyilir ki, «**Ölünün dalınca danışmazlar**». Qamlara görə, insan cismən dünyasını dəyişsə də, adı ruhla birgə yaşayır. Çünki ad Dədə Qorqud kimi qamlar tərəfindən hünərə, şücaətə əsasən verilir. Bu mənada ad yeni doğulana təsadüfi hal kimi qoyulmurdu; ad mütləq qazanılmalı idi.

Qızlar və gəlinlər türk ərlər üçün hünərlə əldə etdikləri adlarına bərabər tutulurdu. Qız-gəlinin ləkələnməsi türk ailəsindəki kişilərin adının batması, papağının yerə çırpılması demək idi.

Tanrıçılıqda qadınların yerinin daralmasına gəlincə, bu, onlara qarşı soyuqluğun təzahürü deyildi, əksinə, başlıca funksiyasını yerinə yetirən – «soyu soldurmayan» qadın «evin dayacağına», ərin «başının bəxtinə» çevrilirdi. Oğuz türkü üçün ana haqqı tanrı haqqı idi. Qadın yeri gələndə ox da atırdı, qılınc da çalırdı, düşmən başı da kəsirdi. Ancaq onun əsas funksiyası törəmək, övladı Oğuz cəmiyyəti üçün dəyərli insan kimi boya-başa çatdırmaq idi. Mifoloji strukturlarda da Ana-qadın həmin müqəddəs işini yerinə yetirib kənara çəkilmişdi.

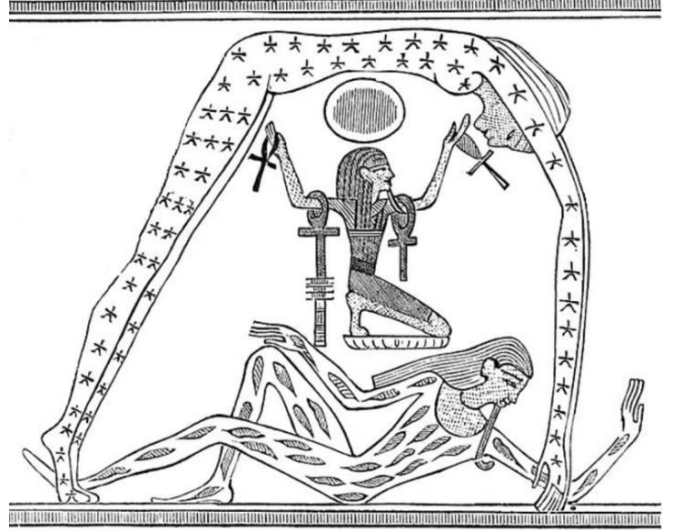
Oğuz-türk tanrı panteonunda kişi başlanğıcın **Günəşlə** bağlılığı göz qabağındadır, çünki tayfadakı ən ağır fəaliyyətlər – **döyüş, ov, nəsil törətmək** onların öhdəsinə buraxılmışdı. Bu səbəbdən də türklərdə amerikalılarla müqayisədə **kişi-qadın yer dəyişməsinin** növbələşməsi zəncirvari deyil, üç-bucaq şəklindədir. (Sxemə bax):



Göy (Günəş, Göy Qurşağı) Tanrısından sonra sakrallığına görə ikinci tanınmış yaratıcı Yer (Yerlik) xandır. O, türklərin ən ibtidai ilahiləşdirilən qüvvələrindən biridir. Dünyanın əsas maddi, əks, qadın başlanğıcı kimi götürülən **Torpaq Yer xanın** canıdır, bütün maddi varlıqlar və təbiət hadisələri onun qoynunda yaranıb məskunlaşmışdır. İkili xarakterə malikdir. Dünya xalqlarının mifologiyasında **göy-yer qarşılaşmasına** həsr olunan süjetlərdə yerdəyişmə hadisəsinə rast gəlirik. Göy (Günəş) kimi Yer də gah qadın, gah da kişi şəklində şərh olunur. Məsələn, misir «Doqquz Böyük Allah» panteonunda türklərdən fərqli olaraq Nut – Göy qadın, Heb – Yer isə kişidir. İ.V.Rak yazırdı ki, «İlahə-qadın Nutun bədəni yer boyu iki qatlanır; o, ayaq və əl barmaqları ilə torpağa söykənir. Nut körpə günəşi doğur, sonra isə tanrıları və insanları yaradır» [17, 47].

Nut gecələr Hebin üstünə əyilir. O, ilkin variantlarda **inək**, sonralar isə **çılpaq qadın** şəklində təsvir edilir; Heb isə **ilan** və **kişi** cildində onun dünyanın bir başında qıçları, o biri başında əlləri ilə yerə toxunduğu zaman bədəninin əhatə etdiyi ərazidə uzanır.

Yer-Göy gecələr qucaqlaşır yatır. Onların izdivacından səhərlər dünyanın başqa varlıqları doğulur. Qədim misirlilərə görə, hər şey göyün bətnindən çıxır. Lakin xüsusilə bitkilərin hamının gözü qabağında torpaqdan cücərməsi türkləri və başqa xalqları daha əsaslı süjetlər yaratmağa sövq etmişdir. Qamlıqdan əvvəl yer su ilə birləşdirilirdi və **YerSu/YerSub** tanrısı şəklində götürülürdü. Eləcə də qamançılıqda **od, ağac, dağ kultu, ovçuluq mərasimləri** və ölüm (Ölülər aləmi) konsepsiyası olduqca mü-təşəkkil idi. Azərbaycanda İllaxır çərşənbələrə həsr olunan rituallarda tonqala tapınmanın bir səbəbi də ruhların qam ocağının tütüsünə yığılmasına olan inamdır.



Qam-şaman **ruhlarla insanlar arasında vasitəçilik edirdi**. Onun tabeliyində «**gücüm**», «**qoşunum**» adlandırdığı xüsusi köməkçi ruhlar olur ki, onlar quş, heyvan cildində dünyanın müxtəlif elementlərinin yaranmasında iştirak edir.

Şaman kosmologiyasında **dünya üç qatdan ibarətdir**:

birinci, dünyanın başlanğıcı, mənbəyi hesab edilən, cənubdakı işıqlı Yuxarı qatda – Göydə baş tanrının (Ruhun) ətrafına toplaşan **xeyirxah ruhlar**;

ikinci, ikili xüsusiyyətə malik işıqlı və qaranlıq Orta qatda – Yerdə insanlar və mövcudatı yaradıb idarə edən **sahibkar ruhlar**;

üçüncü, dünyanın qurtaracağı Şimalda yerləşən, **qaranlıq Aşağı qatda** – Yeraltı ölüm dünyasında **şər ruhlar** yaşayır.

Yuxarı, Orta və Aşağı aləmlər özləri də ayrılıqda təbəqələrə bölünür, **Dünya ağacı (Dirək), Dünya Dağı**, ya da **Kosmik çayla** bir-birinə bağlıdır.

Sual oluna bilər: niyə məhz **ağacla su** mifik dünya modelinin əsas komponentlərini bir-biri ilə əlaqələndirən vasitə kimi çıxış edir? Çünki ağacın kökü aşağıda, torpağın altındadır, başı yuxarı dünyaya doğru uzanır, gövdəsi isə orta dünyada, yer üzündə qalır. Eləcə də buxarlanan su yağışa çevrilib göydən yer üzünə səpələnir, göllənir, torpaq udub onu qaranlıq dünyaya aparır. Məhz bu uyğunluğa görə, ağacla su (çay) dünyanın tərkib hissələrini bir-biri ilə bağlayan körpü rolunda çıxış edir. Başqa sözlə, totemizmdən miras qalan ağaca və suya tapınmanın şamanizmin əsas atributlarına çevrilməsinin əsas səbəbi üç dünya arasında yerləşməsidir.

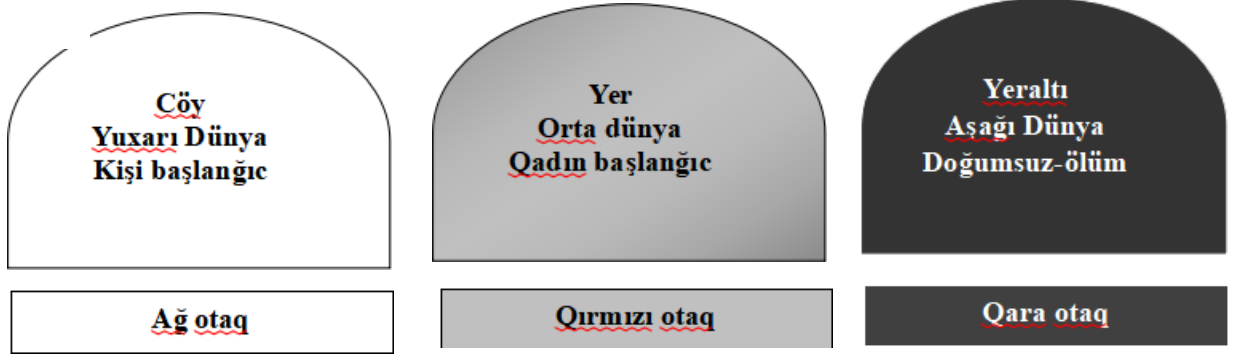
Qam-Şaman görüşlərindəki mifik dünya modelinin bir qədər fərqlənən ikinci tipində cənub-şimal istiqaməti Yuxarı-Aşağı ilə əvəzlənir. Belə ki, kainatın quruluşu mərkəzi oxla bir-biri ilə əlaqələnən üçqatdan ibarətdir: Göy (kosmos), Yer, Yeraltı aləm. Ayrı-ayrı tayfalarda sxemlərin müxtəlifliyinə baxmayaraq bir əsas xətt üzərində qurulur. Üç kosmik ölkə mövcuddur, bir oxla bir-birinə bağlanıb yuxarıdan aşağıya (cənubdan şimala) doğru düzülməsi hamısında özünü göstərir. Birindən digərinə adlamaq üçün ox keçən yerdə xüsusi «deşik» təsəvvürə gətirilir. Həmin deşiklə tanrılar yerə enir,

ölülərin ruhu isə yeraltı aləmə aparılır. Məhz orta ölkədə əyləşən şamanlar sağlamlaşdırma mərasimlərində həmin dəşik vasitəsi ilə yuxarı və aşağı aləmlərlə əlaqə yaradırlar. Bu struktur başqa inanclarda bir qədər fərqli şəkildə təkrarlanır. Dünyanın oxla işarələnməsi türkün inancında çox dərin qatlara işləyib bütün mərhələlərdə bütövlük, güc və iradə simvoluna çevrilmişdir. Herodot göstərirdi ki, skiflərin birliyi hər birinə aid bir mis ox ucluqlarından hazırlanmış qabla şərtlənirdi. J.Dyumezil yazırdı ki, «Bizans tarixçisi Priskin əsərlərinin dördüncü cildində «Atilla can verəndə bir sıra möcüzələr baş verir. O möcüzələrdən biri bu idi ki, onun dəfələrlə hücumuna məruz qalan Şərqi imperatoru Marsian yuxu görür. Məhz Atillanın ölüm anında yuxusunda ilahə ona Atillanın qırılmış oxunu göstərir; bu o demək idi ki, hun xalqı böyük zərər çəkəcək» [18, 59]. Ox burada Qərbi hunların uğurunun və uğursuzluğunun təminatçısı kimi yozulur.

Şamanın magik təcrübəsindən bəhs açan tədqiqatçılar göstərir ki, onlar, hər şeydən əvvəl, sakral realıqla işləmək qabiliyyətinə görə seçilir. Bu o deməkdir ki, ekstaz vəziyyətinə düşən şaman nəzəri cəhətdən özünü başqa dünyalarda (**Yuxarı – tanrılar və Aşağı – ölümlər aləmlərində**) yerləşdirməyi bacarır. Təcrübəyə gələndə seansların nəticəsi göz qabağında olur. Ümumiyyətlə, şamanların səyahəti iki halda baş tutur: birinci, müqəddəs «aydınlaşma» ilə (adamların psixikasına odla, nurla təsir etməklə), ikinci, yuxu aləminə girməklə. Hər ikisində şaman ruhlarla sıx əlaqə yaratmaq imkanı əldə edir. A.Villoldonun müşahidəsinə əsasən, müxtəlif vasitələrdən faydalanan şaman üçün «birbaşa, ən təhlükəli, ölüm qorxulu yol ildırım vurmasıdır» [19, 43].

Bu, elə bir prosesdir ki, buludların toqquşması anında alınan cərəyanı şaman öz üzərinə yönəldir və işıq zolağında xəstənin ruhunu göydən yerə endirir.

«DƏDƏ QORQUD»DA ÜÇ CADIR - ÜÇ DÜNYA MİFİK DÜNYA MODELİ



Çadır (otaq, yurt) dünya. Göy türk qamlarının təsəvvüründə dünya yurt (çadır) şəklindədir. Kosmosdakı Ağ yol (Süd yolu, Kəhkəşan) çadırın tikişləri, ulduzlar isə işıq üçün açılan dəliklərdir. Tanrılar hərdən çadırı açırlar ki, yerə tamaşa etsinlər. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun finalında oğuz-türk elinin iki qanadı bir-birinə asi düşüb vuruşur, nəticədə şər məğlub olur. Qələbədən sonra elin başçısının gördüyü ilk iş bundan ibarətdir ki, «Qazan gög alan çəmənə çadır dikdirdi» [5,126].

Göründüyü kimi, burada qurulan çadır göylə əlaqələndirilir. Məhz qam inamında göstərilir ki, dünyanın bütövlüyünə qarşı yönələn təhlükələr aradan qaldırılanda el Göy Tanrının şərəfinə göy altında mifik dünya modelini simvollaşdıran göy rəngli, başı göyə çatan çadır qurulmalıdır.

Göyü qapaq və sacla da (sacın altı aşağı dünyadır, ona görə də həmişə hisli və qaradır; yuxarı dünya isə üst tərəfdir – gündüzlər sacın üzünə ağ undan hazırlanmış yuxa sərilir) əlaqələndirirdilər. Azərbaycan türklərinin tapmacalarının birində qam-şaman inancında olduğu kimi gecə ilə gündüz sacın üstü və altı ilə müəyyənləşir: «Bir sacım var, bir üzü ağ, biri üzü qaradır». Yaxud ulularımız başqa variantda sacla əlaqələnen qam mifik dünya modelini belə təsəvvürə gətirirdilər: «Qara sacın altı qara. Dur üstündə, ocaq qala (Gecə)» [20, 45].

Şamanlar belə zənn edirdilər ki, Göy qapağı, yaxud Göy sacı yerin dağlı-təpəli hissəsində tam torpağa oturmadiğından imkan tapmır, o biri dünyalarla gerçək aləm arasında azacıq ara yaranır. Küləklər həmin aradan içəri keçib bərk əsir. Qamlar oranı «Dünya yarığı» adlandırırlar. Mədəni qəhrəmanlar və seçilmiş insanlar bu yarıqdan keçib göyə qalxırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da sacın mifik dünya modelini bildirməsini göstərən fikirlər var. Belə ki, itkin düşmüş qardaşın həsrətindən qara geyinən bacıları «Dəli ozan» (16 illik əsirlikdən qurtarıb vətəninə dönmən Beyrək) ona görə töhmətləndirir ki, onlar diri ikən özlərini Yeraltı aləmin şər ruhlarına təslim etmişdilər. O, deyir ki, «Qara saqac altında köməcdən nə var? Ətməkdən nə var?» [5, 62] /Qara sac altında köməciniz (çörəyin bir növüdür) varmı? Tabağınızda çörəyiniz varmı?». Əski çağlarda el arasında belə bir məsəl işləndirirdi: «Sac altında güməc olmaz», yəni o biri dünyada çörək tapılmaz.

Azərbaycan qam görüşlərində dünyanın mərkəzi kimi götürülən əsas obrazlardan biri də Dağdır. Dağların Yerlə Göyün qovuşuğunda yerləşdiyi zənn edilirdi. Ümumtürk təsəvvüründə Tanrı Bay Ülgen qızıl dağda düz Göyün ortasında oturmuş haldadır. Abakanlarda qızıl dəmirlə əvəzlənir. Azərbaycan dağlıq ölkə olduğu üçün dağ əhalinin təsəvvüründə sakrallaşan varlıqlardan biridir. Lakin çadır şəklində təsvirə gətirilən mifik dünya modelində həmin funksiyaları tir, dirək yerinə yetirir. Qamlar belə düşünürdülər ki, göyün düz ortasında qütb ulduzu düz şüa salır və paya kimi göy çadırının ətəklərinin tarazlığını saxlayır. Onu hər tayfa bir cür adlandırır: «Göyün mıxı», «Mıx ulduz» və s. Türklərin nəzərində isə «Dirək»dir («günəşli dirək», «dəmir dirək», yaxud «qızıl dirək»). Dünyanın bu cür mifik modelinə inanan çukça, buryat, türk-tatar, monqol, kalmık, başqırd, qırğız, koryak, kelt, fin və estonlar üçün Yer üzünü konkret sütunlar üstündə dayanan evlə (otaqla, çadırla) müqayisə edilirdi. Maraqlıdır ki, türklər əksər hallarda bütün kainatı və dünyanı üstü dairəvi çadıra bənzədirirdilər. Yuxarı hissəsi göyü, aşağı hissəsi isə yeri bildirirdi.

Azərbaycan türklərinin qam görüşlərində isə bütöv kainat üç çadırdan ibarətdir: ağ, qırmızı və qara. Birincidə Günəş tanrı, ikincidə insanlar – oğuz tayfaları, üçüncüdə isə günaha batanlar məskunlaşırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da həmin təsəvvürlərə söykənən mifik dünya modelinin tam təsvirinə rast gəlirik. İlk olaraq onu vurğulamaq lazımdır ki, Azərbaycanda yazıya alınan Drezden nüsxəsinin on iki boylu mətnində eposun hadisələri yer üzündə üç çadırın (ağ, qırmızı, qara) dikəlməsi ilə başlayır və başı göyə toxunan bir göy çadırın qurulması ilə tamamlanır. Eposda, ümumiyyətlə, qam görüşlərindən gələn bir qanunauyğunluq özünü göstərir. Əksər boylar çadır və evin qurulmasının təsviri ilə açılır, dini əqidəcə başqa tayfaların evinin dağılıb yeni tanrı evlərinin yaradılması ilə tamamlanır. Bu hal çox yerlərdə əski strukturlara uyğunluğunu olduğu kimi qoruyub saxlayır, bəzən də dövrün tələblərinə cavab verən şəkllə salınır. Əsas məsələ odur ki, oğuz-türk miflərinin mifik dünya modeli bütün əlamətləri ilə təsəvvürə gətirilir. İlk boyda göstərilir ki, Bayındır xan «bir yerə ağ otağ, bir yerə qızıl otağ, bir yerə qara otağ qurdurmuşdu. «Kimün ki, oqlı-qızı yoq, qara otaqa qondurun, qara keçə altına döşən, qara qoyun yəxnisindən öginə gətirün. Yersə, yesün, yeməzsə, tursun-getsün» – demişdi. «Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurun. Oğlı-qızı olmayanı allah-təala qarğıyıbdır, biz dəxi qarğarız, bəllü, bilsün» – demiş idi» [5, 34].

Otaq burada «Dünya Çadırı» mənasındadır. Diqqət yetirin, kişi başlanğıc ağ rənglə, qadın başlanğıc isə qırmızı rənglə əlaqələndirilir. Ağ – işıq, aydınlıq, müdriklik demək idi və tanrının ən başlıca nişanəsi sayılırdı. Və bütün rənglərin ağ rəngdən yarandığı ehtimal olunurdu. Ağ otaq (çadır) işıqlı – Yuxarı dünyanın modeli idi. Qırmızı qanın dəyişməzliyini, bolluğu, bərkəti və torpağı mənalandırırdı. Bu, orta dünyanın işarəsi idi. Qara ölümü, fəlakəti, şəri ifadə edirdi. Qara çadır Yeraltı aləmin

nişanəsiydi. Üçqatlı dünyanı əks etdirən çadırlarda hər şey konkretidir və hər dünya özünəməxsus əlamətləri ilə nəzərə çatdırılır.

Üç rəng – üç otaq mifik dünya modelini eposda hamıdan öncə görən S.Rzasoy yazır ki, «Bayandır xanın təşkil etdiyi birinci törəndə rənglərin semantik düzümündən əslində törəndə gerçəkləşən oğuz dünya modelinin bütün qurumu görünməkdə, daha doğrusu, simvollaşmaqdadır. Bu isə dünya modelinin vahidlərinin kosmik eynigüclülük xassəsi ilə bağlıdır. Başqa sözlə, bu eynigüclülük əslində eyni işarəlilik deməkdir. Yəni dünya modelində eyni sırada dünyanın elementləri bir-birinin əvəzedicisi, işarəsi kimi çıxış edə bilir. Bu anlamda rənglərin birinci törənin dünya modelindəki semantik cərgəsi mənalı işarələrin düzgün cərgəsi olmaqla dünya modelinin eyni sırada duran başqa işarələrinin düzüm cərgələrini də bildirməkdədir» [30, 89-90]. İlk boydakı açılış təsvirinin struktur-semantik mahiyyətini eposun digər boylarındakı epizodlarla müqayisədə açıqlayan tədqiqatçı mətndəki «gizlin» mifoloji qatların dolğun mənzərəsini tutarlı dəlillərlə yaradır və müasir elmi araşdırmaların ən aparıcı istiqamətlərinə söykənərək düzgün qənaətə gəlir ki, «ilk boyun ilk süjeti həyat-ölüm törəninin ilk qapalı-diaxronik silsiləsini təşkil edir» [30, 95]. Bu, «həyat-ölüm törəni», ilk növbədə, qam görüşlərindən süzülüb gələn qatlardır ki, eposun strukturunda əsaz, özəl funksiyasındadır. Sonrakı boylarda üç deyil, bir çadıyla da kainatı simvollaşdıran təsvirlərə rast gəlirik Eləcə də üçqatlı (üç otaqlı) strukturun ancaq bir, ya iki otağının əlamətlərindən (əsasən ağ və qara) istifadə olunur. Məsələn: «Ağ otağı qoyuban qara otağa girən qızlar!..» [5, 62] – Bamsı Beyrəyin fikirlərində işıqlı dünyaya işarə edilir. O, demək istəyir ki, işıqlı dünya dura-dura özünüzü niyə qara torpağın altında hiss edirsiniz? Bir cəhət maraqlıdır ki, dünyanın bir qatını göstərən modellərdə qara yer üzündə tikilən ev 90 otaqlıdır. Bəzən onun 90, bəzən də 1000 yerinə ipək xalı-xalça döşədir. Bu cür evlər sonrakı dövrlərdə tikilən xan, bəy saraylarını xatırladır. Doğrudur, onların təsvirində bir sıra mifoloji elementlər də qorunub saxlanılır. Çünki bütün hallarda eyni saylardan (9, 80, 90, 1000) faydalanılır. Eləcə də iki boyda (VII, IX) birbaşa işarə edilir ki, qara yerin üstündə tikilən evlər – «ala seyvan göy yüzünə aşanmışdı» [5, 94 və 104], yəni «böyük alaçıq göy üzünə dirənmişdi». İlk baxışda dilimizdə geniş işlənən mübaligəni xatırlatsa da, mətnə bədii təsvir vasitəsi funksiyası daşımaqla yanaşı mifik dünya modelini simvollaşdırır. Əgər fikirdə məqsəd ancaq evin uralığını qabartmaq, şişirtmək olsaydı, «göyə çatır» deyilərdi. Necə ki, canlı danışıqda tez-tez işlədilir: «Çinarın başı göyə qalxır». Beləliklə, dünyanın çadır, yaxud qapaq, sac şəklində anılmasından bəhs açanda müasir mifoloqlar belə nəticə çıxarırlar ki, dünya qatları arasındakı «əlaqə makrokosmik planda Ox (Ağac, Dağ, Dirək və s.) şəklində təsvirə gətirilir, mikrokosmosda bu, Dünyanın Mərkəzinə köçürülən yaşayış yerinin orta dirəyinə çevrilir və tanrılar üçün göndərilən hər bir qurban (pay) bir çadır, yaxud ev daxilində Göyə qovuşmada yaranan ayrılığın səviyyəsini keçməyi mümkünləşdirir» Altay türklərində dünyanı simvollaşdıran çadırlar bütövlükdə həmişə ağ rəngdə göstərilir, lakin bir çadırdan bəhs açanda bir neçə rəngdən istifadə olunduğunu görürük. Belə ki, ağ çadırın yuxarı dairəsinin düz ortasındakı uzun şüvəl göy üzünün müxtəlif hissələrinin rəngini bildirən göy, ağ və sarı qurama saçaqlarla bəzədilir. «Həmin şüvəl – müqəddəs idi; tanrı ilə bir tutulurdu. O yerə dirənən gövdəsində qurbanlıq daş yerləşirdi, gətirilən hədiyyələr həmin daşın üstünə yığılırdı» [10, 249]. Lakin Azərbaycan türklərində rənglər qurama saçaqlı parçalarda deyil, bütöv çadırdə əks olunurdu. Məsələn, Sarı donlu Selcan xatun sarı köşkdə əyləşir. Banu Çiçək göy çəməndə qırmızı otaq (çadır), Qazan xan elin birliyi şərəfinə qələbə çaldığı döyüş meydanında göy otaq, Bəkil doqquz tümənlik Gürcüstan sərhəddində ağ çadır qurdurur.

Türk tayfa birliyindən bəhs açan VII yüzilliyə aid bir söyləmədə göstərilir ki, atasının ölümündən sonra türk şahzadəsi Şad hakimiyyəti ələ alan böyük qardaşına paxıllıq edir, ona qarşı sui-qəsd hazırlayır. Lakin həyata keçirə bilmir. Üstü açılır. O, qorxusundan sevgili qulunu da özü ilə götürüb ölkədən qaçır, bol ağaclı və ovlarla dolu bir yerdə ağ çadır qurur. Şad ov ovlayır, quş quşlayır; sevgilisi heyvanların ətindən yemək hazırlayır, dərisindən isə paltar tikir. Bir müddətdən sonra Şadın yeddi qohumu da onlara qoşulur: İmi, İmak, Tatar, Bayandur, Qıpçaq, Laniqaz və Əclad. S.A.Pletneva yazır ki, «yeni gələnlər öz tanrılarının ilxılarını bəsləyirdilər; ilxıların əvvəllər yerləşdiyi üç yerdə otlaqlar qurtarmışdı; onlar çəmənlik araya-araya gəlib Şad yerləşən məkana çıxmışdılar» [21, 27]. Rus səlnamələrində isə bayandurların 1080-1146-cı illər ərzində Kiyev ətrafına gəlib öz böyük qoyun

sürüləri ilə yerləşmələri haqqında məlumata rast gəlirik. Bayandırların bundan başqa Porosyada, Vladimir-Suzdal torpaqlarında geniş ərazilərin sakinləri olması barədə tarixçilər yazırlar ki, «onların orada məskunlaşmasına «Berendeyevo sloboda»sı, «Berendeyevo stansiya»sı, «Berendeyevo balota» kimi toponimik adlar da şahidlik edir» [21, 74]. Deməli, türkün başqa yerlərdə qurduğu ağ çadır oranı öz tanrısının ərazisi sayması demək idi.

Qam-şaman səyahətləri. Şaman miflərində ruhun oğurlanıb qaçırılması motivi əsas yer tutur. Bizcə, qədim nağıl və dastanlarımızda soy artımına xidmət edən tərəflərdən birinin – nişanlı qızın (əksər hallarda şaman təsəvvürlərində olduğu kimi fəvqəltəbii qüvvələr tərəfindən) aparılması və oğlan qəhrəmanın onu geri qaytarmaq üçün çıxdığı səfərdə möcüzələrlə qarşılaşması həmin motivlərin analoqudur. E.S.Novik doğru olaraq yazır ki, «arxaik epik ənənədə qəhrəmanın bəhadrılığı, hiyləgərliyi və sehrkarlıq qüdrəti bir-birindən ayrılır və motiv fondunun əsas hissəsini şaman süjetləri təşkil edir, bir çox mifoloji obrazlar şaman qabiliyyətinə, bacarığına, dünyagörüşünə malik təsvir olunur» [22, 638].

«Ruhun axtarılması və çağırılması» qam-şaman mərasimlərinin (qamlar Azərbaycan türklərinin islamı qəbul etməsindən sonra bu ayinləri «müalicə seansları» adlandırırdılar) əsas mərhələsidir. Bu elə bir fəvqəltəbii fəaliyyətdir ki, seçilmiş insan sakral vasitələrin, xüsusilə sözün, səs ahənginin və musiqi ritmlərinin yardımı ilə kənar dünyadan xəstələrin, hətta yenicə ölmüşlərin ruhunu qaytarmağa cəhd göstərir, asta səsle oxuduğu nəğmə-dualar zamanı qam sakrallığın atributlarından – sudan, ocaqdan, küldən, ağac budağından, meyvə çərdəyindən, düyüdən, sümükdən hazırlanmış amuletlərdən, torpaqdan və havadan (təbibsayağı nəfəsi kəsilmiş xəstənin ağzına üfürməklə) istifadə edir. Ruhun qaytarılmasına həsr olunan çağırışlarda vurğulanır ki, vətəni, yurdu boş qoyma, ocağın başına qayıt, yoxsa parlaq alov sönəcək... Ata-ananın gözü həmişə yaşlı qalacaq!..

Azərbaycan folklorunun lirik ənənəsində qam çağırışlarının bir hissəsi layla, bayatı, ağı və duaların içərisində əridilmişdir. Məsələn:

Çəpərə çəpər oldu, gəl,

Çəpərə quşlar qondu, gəl!..

Vədəsiz gedən, oğlan,

Vədən tamam oldu gəl. [23, 30-31]

Yaxud:

Yolçular yola gedər,

Yollanıb yola gedər.

Min heyf ölən cana,

Nə iş var, yola gedər. [24, 144]

«Ruhu qaytarma» ritualının çağırış nəğmələrində qamın dilində «gəl», «qayıt», «dön» yalvarış bildiren sözlərin təkrar-təkrar səslənməsi əslində öləninin yaxınlarının əhval-ruhiyyəsini ifadə edirdi. Əlbəttə, ritualda ocaq ətrafına toplaşanlar nəqarət xarakterli misraları üç dəfə xorla təkrarlamaqla mərasim icraçısının səsinə qüvvət verirdilər ki, xəstənin (yaxud öləninin) yurdun kənarlarında dolaşan ruhu yalvarışları tez eşidib geri qayıtsın.

Ruhları bu dünyaya bağlayan əsas vasitə ox və hər bir qamın fəaliyyətə başladığı gün yerə əkdii uca və qollu-budaqlı ağacdır. Adətən, Azərbaycanda xan çinar, söyüd və palıd ağacları seçilib əkilirdi və qamın fəaliyyət göstərdiyi müddətdə müqəddəsləşdirilirdi. Bu məqsədlə buryatlarda ağcaqayından, digər Sibir xalqlarında şamdan, keltlərdə adi on iki pilləli nərdivandan istifadə edirdilər. Oxu xəstənin yatağının baş hissəsinə sancır, mis ucluğundan qama məxsus ağaca ipək ip çəkirdilər. Bəzən nəslin ulu babasının dibində basdırıldığı xüsusi ocaq ağaclarından da faydalanırdılar. Hal-hazırda belə ağaclar «pir» sayılır, xəstələr, övladsızlar, ərləri, oğulları uzaqlarda olanlar onun budaqlarından öz əşyalarını, ya da paltarlarından götürdükləri ipləri asırdılar. Ağacın ətrafında toplaşanlara nəzir-niyaz verir, qurban kəsib paylayırdılar.

Qamlar elə zənn edirdilər ki, ölümcül xəstənin ruhu müqəddəs ağacdan enib ip vasitəsi ilə geri dönəcək. Evlərin bütün qapılarını açıq qoyur və xəstənin atını ağacın yanında saxlayırdılar. Ulularımızın qənaətinə görə, gözəgörünməz varlıqlar, qulyabanılar, hallar və ruhları hər şeydən öncə atlar duyurlar. Əgər at hürküb titrəməyə, çırpınıb kişnəməyə başlayırdısa, qam ocağın odunu artırır, xəstənin üzünə cəftə suyu çiləyir və ağzına üfürməklə nəfəs verirdi. Ayin keçirilən zaman şirniyyat, ətirli ədviyyatlar və xəstənin xoşladığı, eləcə də sağlığında arzulayıb əldə edə bilmədiyi əşyaları da ocağın ətrafına düzürdülər. Bunlar o biri dünyaya getmiş ruhu gerçək dünya üçün şirnikləndirmək vasitələri idi. M.Eliade Altay şamanlarında yurtda müqəddəs mizin üstünə qoğallar, qəlyan və tütün qoyulduğunu göstərərək bildirirdi ki, «əgər xəstə qoca idisə, ona uyğun yaşda olanları, cavan idisə, həmyaşdılarını, körpə idisə, uşaqları ətrafına toplayırdılar» [10, 210]. Qam oxumağa başlayırdı:

Atan-anan gözləyir,

El səni əzizləyir.

Adın sənsiz qalıb, gəl,

Hamı sənə «gəl» deyir.

Ətrafdakılar göz yaşları axıdaraq xorla qamın səsinə səs verirdilər:

«Dağlar duman oldu, gəl...»

Halım yaman oldu, gəl!..» [25, 127]

Altay və Avropa şamanlarının oxduğu nəğmələrin məzmunu ilə səsləşən şeir parçalarına «Dədə Qorqud»da daha çox rast gəlirik. Belə çağırışlardan birində deyilir ki:

«Uşaqların səni soruşurlar:

«Hamı bizim atamız?»

Eşit və rəhm qıl, onlara, qayıt!

Atların səni soruşurlar:

«Hardadır sahibimiz?»

Qayıt, yanımıza!.. [10, 211]

Osmanlı türklərinin nənnilərində azərbaycanlıların laylaları ilə variantlaşan bir nümunədə şamanın səyahətlərinin əsas məskəni – meşə, orta əsrlərdə deyildiyi kimi – saz şəklində işlənir:

Dere boyu saz (meşe) olur,

Gül açılır yaz olur,

Ben yavruma gül demem,

Gülün ömrü az olur. [26, 17]

«Kitabi-Dədə Qorqud»da ananın ölümcül yaralanmış oğlunun ruhuna müraciətlə oxuduğu nəzm parçasında şaman çağırışlarının təsiri duyulur:

«Qara qıyma gözlərin uyxu almış açğıl, axı!..

Ol ikicə sünücügim, uzun olmuş, yığışdır axı!..

Tənri verən tatlu canım, varsa oğul, ver xəbər mana!

Qara başım qurban olsun, oğul sana!..

Ağız-dildən bir qaç kəlmə xəbər mana!? [5, 39]

Orta əsrlərin yazılı ədəbi abidəsinə düşmüş «ruhu çağırma nəğmələri» Azərbaycan qam-ozanlarının ritual ənənəsindən götürülmüşdür.

Qam-şaman ənənəsinin xüsusiyyətlərindən biri də ayrı-ayrı ölkələrə şərti səyahətlərin təşkilidir. Abakan tatarlarında (xakaslarda) beş-altı saat davam edən mərasimdə «qam Tanrının adına dualar oxuyub yurtdan çıxır, geri qayıdan kimi qəlyanını yandırır və başına gələn əhvalatları danışmağa başlayır: xəstənin dərmanını tapmaq üçün Çinə gedib, dağlar aşıb, dənizlər adlayıb. M.Eliadeye görə, bunlar «şaman seansının hibrid formasıdır ki, şimali-şərqi Sibir xalqlarında, çukçalarda, fin-uqorlarda da özünü göstərir [10, 211]. Azərbaycan türklərinin oxuduğu nəğmələrin birində qam, doğrudan da, ruhu axtararkən səfərdə başına gələnləri danışır. Onun yolu o qədər uzaq olur ki, su ehtiyatını tamam içib qurtarır. Yeraltı – Ölülər dünyasına çatanda bərk istiyə düşür. Orada qarşısını Əzrayıl kəsir. Ona başqa can vəd etməklə axtardığı adamın ruhunu geri qaytarır:

Yolun suyun içdim, gəl,

Yolda yandım, bişdim, gəl.

Əzrayıl ova çıxdı,

Payına mən düşdüm, gəl. [24, 144]

İslamın geniş yayıldığı ərəfədə «ruhu qaytarma» mərasimlərinin sıradan çıxarılması nəticəsində dua-çağırışlarda «redaktə işi» aparılmış, Azərbaycan qamlarının «Tamuv» adlandırdığı yeraltı dünya cəhənnəmlə, ölüm mələyi Üzən isə Əzrayılla əvəzlənmişdir.

«Oxxayla Əhməd» və «Ax-vax» nağılları qam təsəvvürlərini özündə yaşadan xarakterik nümunələrdir. İkincinin süjeti Nizaminin «Yeddi Gözəl» poemasında qara geyimli kəninin söylədiyi əhvalatlarla üst-üstə düşür, deməli, qam-şaman görüşləri XII əsrdə də ulularımızın yaddaşında özünə yer tapmışdı. «Oxxayla Əhməd» nağılında qamın Aşağı – Ölülər dünyasına səfəri bütün təfərrüatı ilə təsvir olunur. Orta dünyada yaşayan ata öz oğlunu güc, zor, silaha arxalanmağa deyil, ağıl, bilik sahibi olmağa təhrik edir. Bu, əslində qamların öz obasının sakinlərinə təlqin etdiyi ideyalardan biri idi, sonralar aşiq dastanlarına transformasiya olunaraq haqqa tapınma məzmunu almışdır. Lakin biliyin, bacarığın mənbəyi

yer üzündə, insanların arasında (yaxşı molla tapmırlar) deyil, o biri dünyada nişan verilir. Təsadüf nəticəsində bulaq başında adı çəkilən Yeraltı dünyanın şər ruhu kişi cildində suyun ortasından çıxıb insanla əlaqəyə girir. Oğlunun bilik almasını istəyən ataya bildirir ki, «Mənnən yaxşı molla hardan taparsan. Ver oğlunu oxudum, gələn il apar. O vaxtacan cəmi elmləri öyrənib, açarların qoysun cibinə» [27, 64]. Qam görüşlərində bildirilir ki, «bulaq başında şər adamın adını çəkməzlər». Qoca əslində susuzluğunu ödəyəndən sonra canının rahatlandığından emosional səs çıxarmışdı. Əslində «oxxay» insanın müsbət hallarla rastlaşanda dilinə gətirdiyi köməkçi nitq hissələrindən birinin mürəkkəb formasıdır. Lakin tərkib hissələrinə ayrılıb «oxx» və «ay» nidalarına çevrildə birincisi xoşhaliqdan, ikincisi ağrı-acıdan və bəla-kədərdən doğur. Yeraltı Dünyanın sakinləri yer üzündə özlərini yaxşı sifətlərdə göstərir, kimlərisə yoldan çıxarıb özü ilə aparır və yeraltı mənzilində şər simasını açıq-aydın büruzə verir. Bu mənada qamlar şər ruhlardan birinə «Oxxay» deyirdilər.

Əhməd yeraltı dünyaya aparılır. Qam-şaman təsəvvüründə olduğu kimi yerüstü dünyanı yeraltı dünya ilə birləşdirən vasitə sudur. Yada salaq ki, Zərdüşt inamına əsaslanan «Məlikməmməd» nağlında bu funksiyayı qara və ağ qoç (biri aparır, digəri gətirir) yerinə yetirir. Bir məsələ də diqqətdən yayınmamalıdır. Əhməd qaranlıq – Yeraltı dünyada bilgiler əldə etdiyi üçün qarşılaşdığı məxluqlar, qüvvələr, eləcə də Oxxayın özü ancaq şər niyyətliyərlər. Oxxayın qızının dili ilə desək, o dünya «günahsız ölənlərin göz yaşlarından əmələ gəlmişdir». Əhmədin Yeraltı Ölümlər aləmindən canını qurtarmaq üçün yalnız bir yolu var, şərə şərlə cavab verməli idi. İlk növbədə, yalan danışmalı, özünü ağıllı deyil, kütbeyin göstərməli idi. Qam-şaman mifik sistemində hər dünya öz xüsusi qanunları ilə yaşayır və yuxarının özünəməxsusluğu ilə orta dünyada, orta dünyanın adət-ənənələri ilə aşağıda yaşamaq mümkün deyil. Əhməd görür ki, orada orta – yerüstü dünyanın tərbiyəsini qoruyub saxlayanlar (müəlliminə hörmətlə yanaşanlar, etimadını doğrultmağa çalışanlar və s.) hamısı məhv olmuşlar. Ona görə də həqiqi simasını gizlədir, xəyanətə xəyanətlə cavab verir. Nağıl motivini qam-şaman görüşlərinə bağlayan ən mühüm cəhət isə ovçuluq ritualının atributlarının təsviri və cildini dəyişmələrdir: «Oxxay qılıncı çəkir ki, Əhmədin boynunu vursun. At başını yuxarı qaldıranda yüyən yerə düşür. O saat Əhməd sehir oxuyub, bir dəli ceyran olur, başlayır meşələrnən qaçmağa. Oxxay qılıncı yerə atıb, o da bir sehir oxuyub dönüb olur mahir bir ovçu. Əlində oxu-yayı düşür o ceyranın dalına... Əhməd görür ki, Oxxay ona çathaçatdı, tez bir qızıl balıq olub, verir özünü dəryaya. Oxxay da dönüb olur bir qoca torçu, başlayır dəryada balıq tutmağa...» [27, 70]

Altay və Orta Asiya türklərinin epik ənənəsində «Oxxayın nağılı»nda olduğu şəkildə ər şamanla arvad şamanın cildini dəyişməklə güclərini sınamasına həsr olunan bir əfsanədə göstərilir ki, «şaman qadın balıq cildinə girib dənizə baş vurdu. Şaman da onun ardınca qovdu. Tezliklə ona çatdı, şaman qadını quyruğundan udmağa başladı. Amma şaman qadın onun ağızına sığışmadı, sürüşüb çıxaraq geriye qanrılıb balıq şamanın özünü uddu. Şaman qadın Suquşu cildinə girib evinə uçub gəldi. Özünə toxtaxlıq verdi, davulunu bir yana tulladı, əynini soyundu, ölmüş şamanı da öyüyüb yola atdı» [28,76].

«Ax-vax» nağlında isə insanın yuxarı dünyaya səyahətindən bəhs olunur. Təsadüfi görünsə də, «ax-vax» da eyni qayda ilə sadə nidaların birləşməsindən yaranan mürəkkəb sözdür. Birinci komponent «ax/ah» kədar, üzüntü, ağrı hissələrindən, ikinci komponent «vax/vah» isə təəccüb və maraqdan doğur. Ruhların bu cür adlandırılması təcrübəsi əksər xalqlarda özünü göstərir. Azərbaycanda el arasında geniş yayılmış ruhlardan biri sadəcə «Hal» adlanır. Bizcə, Oxxay və Ax-vax Halın müxtəlif dövrlərdə formalaşan adlarından biridir. Nağıl da Yuxarı dünyanın məxluqları ilə Orta dünyanın sakinini əlaqələndirən vasitə ağacdır. İlahi aləmə gedib çıxan Səlim yavaşca durub dırmaşır çinar ağacına ki, «görüm başıma nə gəlir. Aradan bir az keçmişdi, bir də görür ki, həmin ağacın dibinə, budur, bir dəstə qız gəldi. Səf vurub, dövrə qurdular. Lap başda bir qız oturmuşdu, bir qız oturmuşdu ki, yemə, içmə, xətti-xalina, gül camalına tamaşa elə» [27, 198-199]. Yuxarı dünyada şər ruhlar yoxdur, hər yan nur içindədir, hamı çalib- oynayır, heç nədən korluq çəkmirlər. Səlimin də yeyib, içib kef çəkməsinə maneçilik törədən yoxdur. Lakin Yuxarı dünyanın öz qanunları var. Vaxtı çatmayan işi yerinə yetirmək olmaz. Səlim otuz doqquz gecə qoynuna girən müxtəlif qızlarla əylənir, qırxıncı gecə nəfsi onu aldadır. Növbəti gözəllə gecələməyi təklif edəndə «Səlim birdən əlini atıb tutur başçı qızın əlindən

ki, «Mən sənin özünü istəyirəm». Qız bərk gülüb deyir: «Ay səbirsiz insan... Bura nə qədər adam gəlibsə, beş-altı gündən sonra mənə istəyib, öz cəzasına çatıb, bircə sən səbr eyləyirdin ki, axır-axırda sən də işi korladın. Bircə gün də dayansaydın mənə çatardın, – deyib ona şax bir sillə vurur. Səlim bayaq ha düşür yerə». Səlimin Yuxarı dünyaya nərdivanla qalxıb səbətlə və quşun yardımını ilə çatması göstərir ki, insan kamilləşməmiş oraya ayaq basa bilməz. Onu da yada salaq ki, bir çox nağıllarda yeraltı dünyanın məxluqlarının canı (əslində ruhu) kənardə saxlanılır. Quş halında olan can ağzı bağlı şüşədə olur. Qədim qam-şaman təsəvvürlərində də Ölülər aləminin sakinlərinin ruhu bədənə çıxanda quş şəklində kənardə yerləşir. Canın başqa məkəndə yerləşməsi haqqındakı təsəvvürlər atəş-pərəstlik inancında da özünə yer almışdı.

Ədəbiyyat

1. Мэттыус Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002.
2. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000.
3. Стивенс Джоз, Седлетски-Стивенс Лина. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С. Грабовецкий/. –К.: «София», Лтд., 2001.
4. Əbu Nəyyan əl-Əndəlusi. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərkətmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – Bakı, Azər nəşr, 1992.
5. Kitabı-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - Bakı, Elm, 1988.
6. Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974.
7. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaunaqlarına ümumi baxış. – Bakı, Gənclik, 1994.
8. Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990.
9. Кинг Серж Кахили. Городской шаман. /Пер. с англ. О.Маркеев и С.Чурюмов/ - К.: «София», Лтд., М.: Из-во Трансперсонального Института, 2001.
10. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. /пер. с англ.: К.Богущий, В.Трилис. – К.: «София», 2000.
11. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987.
12. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980.
13. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука, 1988.
14. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi Arif Acalov. – Bakı, Elm, 1988.
15. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi. – Bakı, Elm, 1988.
16. Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000 (Мыслители XX века).
17. Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева»; «Летний Сад», 2000.
18. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. – М.: Наука, 1990.

19. Виллолдо Альберто. Шаман, мудрец, целитель. Пер. с англ. К. Семнов. – К.: «София», М.: ИД «Гелиос», 2001.
20. Tarmacalar. Toplayıb tәrtib edәni N.Seyidov. – Bakı, Elm, 1977.
21. Плетнева С.А. Половцы. – М., Наука, 1990.
22. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992.
23. Mәrasimlәр, adәtlәр, alqışlar. Toplayanı A.Nәbiyevdir. – Bakı, Gәnclik, 1993.
24. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vәliyev vә S.Paşayev. – Bakı, Yazıçı, 1985.
25. İraq-türkmән folkloru. Azәрbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tәrtibçilər Q.Paşayev vә Ә.Bәndәrođlu. – Bakı, Elm, 1999.
26. Ninni bebegim ninni. Ninni şiirleri Antolojisi. Tertibçi Mustafa Ruhi şirin. – Ankara, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990.
27. Nağıllar. Tәrtib edәni N.Seyidov. Azәрbaycan әdәbiyyatı incilәri. On iki kitabda. Birinci kitab. Nağıllar. – Bakı, Yazıçı, 1985.
28. şaman әfsanәlәri vә sөylәmәlәri. Tәrcümә vә tәrtib edәnlәri Füzuli Gөzәlov vә Cәlal Mәmmәdov. – Bakı, Yazıçı, 1993.
29. Rәfiq Özdәk. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1992.
30. Rzasoy Seyfәddin. «Kitabi-Dәdә Qorqud» süjetlәrinin ritual-mifoloji semantikasından (Eposun ilk boyu әsasında). «Kitabi-Dәdә Qorqud» (Mәqalәlәр toplusu). – Bakı, Elm, 1999.

DEJENERATİF ZAMANDA “KİTAB-I DEDE KORKUT”: DESTANIN YAPISÖKÜMÜNÜN YETİŞKİN ZAMAN FORMASI – DEKONSTRUKTİF ZAMAN

"Kitabi-Dada Gorgud" in Degenerative Tense: The Mature Tense Form of Deconstructing The Epos - Deconstructive Tense

Ramil ALIYEV

Prof. Dr., Azerbaycan Millî İlimler Akademisi, Bakü/AZERBAYCAN, ramill.aliyev@gmail.com

Özet

Yapısöküm, bir metnin yapısını sökmek ve yeni bir metin biçimi başlatma sürecidir. Bu süreç edebi-sanatsal bir nitelik taşır. Yapısökümün nedeni, eski metnin yeni düşünceye uygun olmaması ve çağın gerekleri sonucunda bu işleme duyulan ihtiyacın ortaya çıkmasıdır. "Kitab-ı Dede Korkut" destanının yapısökümü, yeni dönemin çıkarları dikkate alınarak bu önemli talep temelinde gerçekleştirildi. Dekonstrüksiyon kelimesi, yıkmak, sökmek ve yenisini yapmak anlamında kullanılmaktadır. Bu sürecin gerçekleştiği zamana yapısöküm zamanı denir. "Kitab-ı Dede Korkut" destanının yapısökümü sonucunda şiir dilinden nesir diline geçiş süreci izlenir. Yapısöküm işini yapan da üstad ozandır. Destanda bu görevi yerine getiren Dede Korkut'tur. Yapısöküm işini icra etmek ozanlardan derin bilgi ve sanat ister. 7. Yüzyıla kadar "Kitab-ı Dede Korkut" yapısının temelini lirik şarkılar oluşturmuştur. Lirik türküden destan olay örgüsüne geçişi oluşturan üstad ozan, bu görevi eksiksiz yerine getirmiştir.

Yapısökümcü zaman, postmodernist düşünceyle doğrudan ilişkilidir. Postmodernizmin temelini oluşturur ve ondan önce gelen sanatsal sistemi reddeder. Yapısökümcü zamanın faaliyetinin nedeni, yazı dilinin ortaya çıkışıdır. Bu zaman tipinde tüm mitolojik unsurlar, mitolojik göstergeler metin göstergelerine dönüşür.

Yapısökümün kaynağı yapısalcılıktır. Yapısökümcü zamanda, yapısalcılığın söz ve anlam kavramı karşıt işaret ve karşıt anlam kavramına dönüşür. Buna göre eski metin ve dil, yeni metinde işaret ve metne dönüştürülür. Yapısöküm kelimesinin Latince anlamı "yukarıdan aşağıya", "geri", konstrüksiyon (inşa) sözü ise, "dikmek", "yenisini yaratmak", "anlamak" anlamlarını verir. Dekonstrüksiyon, eski bir yapıyı yıkıp yerine yeni bir yapı inşa etme işlemidir. Bu öğretinin yaratıcısı Fransız sosyolog Jacques Derrida'dır. Ona göre yapısökümün ne başı ne de sonu vardır. Bu sonsuz bir süreçtir. Yapısöküm, postmodernist felsefe tarafından yaratılan bir felsefedir, ancak ideoloji değil, bir metodolojidir. Halk biliminde yeni bir yöntem ve metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapısökümün ana nesnesi metindir.

Anahtar Kelimeler: Yapısöküm, yozlaştırıcı zaman, Jacques Derrida, Dede Korkut, karavelli.

Abstract

Deconstruction is the process of dismantling the structure of a text and starting a new form of text. This process has a literary-artistic nature. The reason for deconstruction is that the old text is not suitable for the new thought and the need for this process arises as a result of the requirements of the time. The deconstruction of the "Kitabi-Dada Gorgud" epos was carried out on the basis of this important demand, taking into account the interests of the new era.

The word "deconstruction" is used in the sense of destroying, dismantling and building a new one. The time when this process takes place is called deconstructive time. As a result of the deconstruction of the "Kitabi-Dada Gorgud" epos, the process of transitioning from the language of poetry to the language of prose is followed. And the one who performs the work of deconstruction is the master minstrel (ozan). It is Dada Gorgud who performs this task in the epos. To perform the work of deconstruction requires deep knowledge and artistry from the minstrels (ozans). Lyrical songs formed the basis of the structure of "Kitabi-Dada Gorgud" until the 7th century.

The master minstrel (ozan), who formed the transition from the lyrical song to the epic plot, fulfilled this task in full.

Deconstructive time is directly related to postmodernist thought. It forms the basis of postmodernism and rejects the artistic system that preceded it. The reason for the activity of the deconstructive time was the emergence of the written language. In this time type, all mythological elements, mythological signs become textual signs.

The source of deconstruction is structuralism. The source of deconstructivism is structuralism. In the deconstructive time, the concept of word and meaning of structuralism becomes the concept of opposite sign and opposite meaning. Accordingly, the old text and language become signs and texts in the new text.

The Latin meaning of the word deconstruction is "from above to below", "behind", and the word "construction" means "to build", "to create a new one", "to understand". Deconstruction is the process of dismantling an old building and building a new one in its place. The creator of this training is the French sociologist Jacques Derrida. According to him, deconstruction has neither a beginning nor an end. It is an endless process. Deconstruction is a philosophy created by postmodernist philosophy, but it is not an ideology, but a methodology, and in folklore it manifests itself as a new method. The main object of deconstruction is the text.

Keywords: Deconstruction, degenerative time, Jacques Derrida, Dada Gorgud, Garavalli.

Giriş

Dejeneratif zaman konsepti (konsept - özel bir anlayış yolu, bir duruma veya bütün bir sisteme ana bakış açısı, bir şeyin açıklanmasında yol gösterici fikir, bir duruma ilişkin görüşler sistemi, dünyada doğa, toplum, öğretim, yöntem) ilk kez tarafımızdan ortaya konulmuştur. Dejeneratif zaman teorisine dayanan folklorumuzun incelenmesi, türlerinin mitolojik-tarihsel, psikolojik-analitik ve sosyal anlambiliminin en eski arkaik katmanlarını ortaya çıkarmaya yardımcı olur. Dejeneratif zaman, bir tür sanatsal zaman olmasının yanı sıra ideal zaman, mitolojik zaman, eskatolojik zaman, yapısökümcü zaman, biyolojik zaman, izomorf zaman ve biyografik zamanı da içine alır ve bunların incelenmesine vesile olur.

Dejeneratif zaman, destan zamanında yaşayan tarihî bir kahramanın varlığının biyolojik, fiziksel, psikolojik, manevi ve ruhsal olarak bozulduğu döneme ait geçmiş bir zamandır, psikolojik bilinçte, sadece İyilik ve Şer'in var olduğu ve hasta bilinçte algılanan boyutsuz, müddetsiz, fiziksel olmayan bir mit zamandır, folklor kahramanının zamanını bırakıp gittiği ve geçmiş zamanda yaşadığı bir dünyadır. Böyle bir zamanda yaşayan kahraman dejenerat bir insan statüsündedir (dejenerat - ruhsal parçalanmaya maruz kalan bir kişi; soyundan ayrılmış bir adam; ruhsal bozukluğu olan bir adam anlamında).

Yapısökümcü zaman, dejeneratif zamanın yapısına dahil olan geniş bir zaman tipidir. Yapısöküm, bir metnin yapısını sökmek ve yeni bir metin biçimi başlatma sürecidir. Bu süreç edebi-sanatsal bir nitelik taşır. Yapısökümün nedeni, eski metnin yeni düşünceye uygun olmaması ve çağın gerekleri sonucunda bu işleme duyulan ihtiyacın ortaya çıkmasıdır. "Kitab-ı Dede Korkut" destanının yapısökümü, yeni dönemin çıkarları dikkate alınarak bu önemli talep temelinde gerçekleştirildi. Dekonstrüksiyon kelimesi, yıkmak, sökmek ve yenisini yapmak anlamında kullanılmaktadır. Bu sürecin gerçekleştiği zamana yapısöküm zamanı denir. "Kitab-ı Dede Korkut" destanının yapısökümü sonucunda şiir dilinden nesir diline geçiş süreci izlenir. Yapısöküm işini yapan da üstad ozandır. Destanda bu görevi yerine getiren Dede Korkut'tur. Yapısöküm işini icra etmek ozanlardan derin bilgi ve sanat ister. 7. Yüzyıla kadar "Kitab-ı Dede Korkut" yapısının temelini lirik türküler oluşturmuştur. Lirik türküden destan olay örgüsüne geçişi oluşturan üstad ozan, bu görevi eksiksiz yerine getirmiştir.

Yapısökümcü zaman, postmodernist düşünceyle doğrudan ilişkilidir, postmodernizmin temelini oluşturur ve ondan önce gelen sanatsal sistemi reddeder. Yapısökümcü zamanın faaliyetinin nedeni, yazı dilinin ortaya çıkışıydı. Bu zaman tipinde tüm mitolojik unsurlar, mitolojik göstergeler metin göstergelerine dönüşür.

Yapısökümün kaynağı yapısalcılıktır. Yapısökümcü zamanda, yapısalcılığın söz ve anlam kavramı karşıt işaret ve karşıt anlam kavramına dönüşür. Buna göre eski metin ve dil, yeni metinde işaret ve metne dönüştürülür. Yapısöküm kelimesinin Latince anlamı **-de** "yukarıdan aşağıya", "geri", konstrüksiyon (inşa) sözü ise, "dikmek", "yenisini yaratmak", "anlamak" anlamlarını verir. Dekonstrüksiyon, eski bir yapıyı yıkıp yerine yeni bir yapı inşa etme işlemidir. Bu öğretinin yaratıcısı Fransız sosyolog Jacques Derrida'dır. Derrida'ya göre yapısökümün ne başı ne de sonu vardır. Bu sonsuz bir süreçtir. Yapısöküm, postmodernist felsefe tarafından yaratılan bir felsefedir, ancak ideoloji değil, bir metodolojidir. Halk biliminde yeni bir yöntem ve metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapısökümün ana nesnesi metindir.

Dekonstrüktif zaman "Kitab-ı Dede Korkut"ta iki biçimde bulunur. İlk biçim mitolojik imgelerin yapıbozumdur ve ikinci biçim olay örgüsünün yapıbozumdur. Arsanın yapısökümü, boylara daha geniş bir şekilde yansır. Bu boylar arasında "Baybura oğlu Bamsı Beyrek'in boyu", "Kazan Bey oğlu Uruz Bey'in boyu", "Kadılık Goja oğlu Yigenek'in boyu", "Kanglı Goja oğlu Kan Turali'nin boyu", "Bekil oğlu Emran'ın boyu", "Uşun Goja oğlu Segrey'in boyu", "Salur Kazan tutsak olup oğlu Uruz çıkardığı boy", "İç Oğuz'a Dış Oğuz Âsi olup Beyrek öldüğü boy" örnek olarak sayılabilir. Destan boyunca yapısöküm, mitolojik ve tarihsel yönlerde gerçekleştirilir. "Uşun Goja oğlu Segrek'in boyu", "Kadılık Goja oğlu Yigenek'in boyu", "Kanglı Goja oğlu Kan Turali'nin boyu" gibi hikâyeler, tarihsel olarak yapısöküm olay arsalarıdır.

Yapıbozumcu zamanda yapıbozuma uğratılan tarihsel "Kitab-ı Dede Korkut"un boyları değil, restore edilmiş olay örgüsünün, imgenin ve metnin arkaik biçimidir. Bugünün "Dede Korkut" boyları, bu arkaik metinlerin mükemmel bir şeklidir. Yapıbozuma uğratılan metin, mitin olay örgülerinin boyun arsasına karşılık gelen eski hikâyelerdir. Böylece "Kitab-ı Dede Korkut"un oluşum dönemi üç aşamadan geçmiştir.

1. Prehistorik döneme ait Proto-Türk mitolojik hikâyelerinin onaylanma dönemi;
2. Mitolojik zamanın yarattığı mit olay örgülerinin onaylanma dönemi;
3. Tarihsel-destansı zamanın yarattığı mitolojik-sanatsal olay örgülerinin onaylanma dönemi.

Bu ayırmadan yola çıkarak yapıbozuma uğratılan metinlerin tarihöncesi dönemin Proto-Türk mitolojik öyküleri, mitolojik ve tarihsel-destansı zamanların yarattığı mitolojik olay örgüleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu yapısöküm sürecinde, tarihsel-destansı zamanın yarattığı mitolojik-sanatsal olay örgüleri, "Kitab-ı Dede Korkut" destanlarında boylar vasıtasıyla onaylanır. Boyların mitolojik ve tarihî yapısını kullanarak bu olay örgülerinin en derin katmanlarına inmek mümkündür. Buradaki en derin yapısöküm katmanı, ilkin metinde kozmos ve kaos mücadelesini yansıtan yapısökümcü zamana atıfta bulunur.

Dekonstrüktif zaman, tarihsel-mitolojik plandaki bütün bir metnin ve olay örgüsünün herhangi bir nedenle "dağıtıldığı", parçalandığı veya ayrı parçalara ayrıldığı zamandır. Dekonstrüksiyonda ileri geri "sökme" gözlenir. Tarihsel ve mitolojik imgeler de bu süreci ileriye taşır. Metnin ve olay örgüsünün büyüklüğü ya da küçüklüğü ne olursa olsun yapısöküm zamanında bu sürecin başlangıcı çeşitli koşullara bağlıdır. Metin ve olay örgüsü önemini yitirir, unutulmak üzeredir, metnin mitolojik yapısı çöker, mitolojik inançlara karşı tutumlar değişir, metinde tarihsel motifler egemen olmaya başlar ve metnin biçiminin değiştirilmesi gerekir. Metnin yıkımı ne kadar tarihsel olursa olsun, bu işi yapan ve

önemini anlayan tarihî şahsiyettir. Eski mit metninin yıkılmasında tarihsel kişinin (veya anlatıcının) kimliği unutulduğundan bu olay doğal bir süreç gibi görünmektedir. Bu çalışma da genel sözlü folklor temelinde gerçekleştiği için sürecin başlangıcı ekibe aittir. Ama yine bu sürecin başında kişilik faktörü ortaya çıkıyor. Bu kişi süreci başlatmaya çalışıyor. Bu adam son derece bilgilidir, eski metinde değişiklik yapabilir ve ilkel topluluğun üyelerine yeni metnin yapısını aşılar. Bu süreç, janr oluşumu aşamasında daha alakalı hale gelir. Bu kişinin özel konuşma yeteneği ve etkili konuşması bu çalışmada önemli rol oynamaktadır. Bu anlamda bir masal metninin yapıbozumcu bir zamanda oluşmuş özel bir metin türü olduğunu söyleyebiliriz. Bu masalın yapısını oluşturan üstat raviler, naggal (özel masal konuşanlar) adı verilen özel anlatıcılar, yapısöküme maruz kalan mit metinlerini yeni bir çağın prizmasından değerlendirmeyi, yeni gereksinimler temelinde onlar üzerinde çalışmayı ve yaratma sürecinden geçmeyi başarırlar. Bir peri masalı yaratma süreci de karmâşık olduğu için bu işi yapan da toplumdur. Sonuç olarak eski mit metinlerinin parçalanmasıyla başlayan bu süreç, yeni bir metnin oluşumuna kadar devam eder. Bu çalışmada yapısökümün rolü önemlidir. Bu süreç tüm janrların ortaya çıkışında aynı şekilde görülmektedir. Tek bir farkla. Janra göre bu farklılık ve talep değişiklik göstermektedir. Örneğin mitik yapı, karavellinin oluşumunda yer almaz. Bu janrın kökeni başka bir yasaya uyulmasına dayanmaktadır. Karavelli yapısının oluşumunun, eski mit-şarkı yapısının yıkılması nedeniyle, şarkının kahramanlığının yorumlanması veya alay edilmesi ile doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Destan metninde kahkahanın artan rolü, ortaya çıkan janrın içeriğini de etkiler. Kahramanlık hakkında ne kadar çok mit-şarkı varsa, bu şarkı metinlerinin biçimi değişir, o kadar kısa, özlü bir kahkaha metnine dönüşür. Bu süreci anlamak için Dede Korkut'un sosyal statüsüne bakmalıyız. Alihüseyin Dağlı'nın kitabında VI-VII. Yüzyıllarda karavelli konuşanların akıcı dili ve net düşüncesini konu edinmiş ve Dede Korkut'un da bu özellikleri taşıdığını ve "Ozan Karavelli" unvanını aldığını kaydedilmiştir (Dağlı, A., 2006: 192 s.). Bu süreç şiirdeki nazım dilinin yerini düzyazı diline bırakmasını yansıtmaktadır. Şarkının şiirsel yapısı ne kadar değişse de nesir dilinin şiirsel tınısı metinde kalmıştır. Çünkü şiir dilinden nesir diline geçiş doğrudan olmamıştır. Bir şarkı türünün nazım dili yeni bir türe girdiğinde, oradaki nesir dili şiirselliğini korur ve şarkı etkisi taşıyan cümleler nazım ile nesir arasında önemli bir unsur haline gelir. Böylece yapısökümcü zamanda eski mit-şarkı yapısının ihlali şeklinde oluşan nesir dili iki şekilde ortaya çıkar:

1. Şarkıdan epik metne geçişte düzyazı dilinin şiirsel kullanımı;
2. Düzyazı dilinin cümle yapısının yeni bir türün yaratılmasında tam olarak kullanılması.

Boylarda bu şarkılar ve nesir dili tek bir yapıda birleşerek bir destan oluşturuyor. Şiirler, şarkılar, soylamalar, yumlar vb. dekonstrüksiyon için özel bir rol oynar.

"Kitab-ı Dede Korkut" destanında nazım ve düzyazının şiirsel ve anlatsal cümleler biçiminde birbirini tamamladığını görüyoruz. Düzyazı dilinin şiirsel kullanımı, cümle yapısının yeni bir metnin diline dönüştürülmesinden önce gelir. Düzyazı dilinin şiirsel kullanımı "Kitab-ı Dede Korkut"ta çok yaygındır. Destanın sonraki oluşum dönemini (nazımdan nesre geçiş dönemi) VI – VII. Yüzyıllar olarak alırsak, nazım dilinin poetik biçiminin "Kitab-ı Dede Korkut"tan önce yaratıldığını söyleyebiliriz. Nesir dilinin cümle yapısının destanla aynı dönemde, korumanın bir tür haline geldiği dönemde ortaya çıktığını düşünmek mümkündür. Görüldüğü gibi, mit-şarkı yapısının yapıbozumunun bir sonucu olarak, destan ve karavelli olmak üzere iki tür ortaya çıktı.

Yapıbozumcu zamanda, yapıbozum sonucunda oluşturulan metnin biçimi bir öncekinin içeriğini veya yapısını tekrarlamaz, hatta ortaya çıkan metnin bir önceki metni inkar ettiğini bile söyleyebiliriz. Düzyazının şiirsel biçimi, önceki şiirsel dilin "sökülmesini" gerektirir. bunu varsayabiliriz ki destanın ilkin hacmi şimdikinden daha büyüktü, tekrarlanan yapıbozumun bir sonucu olarak kısaldı ve tamamlanmamış yapısökümlerle yeni bir metin şeklini aldı. Bu yapısöküm sürecini gerçekleştiren usta bir sanatçıydı.

Yapıbozum sürecinin yeniden inşa süreciyle eşzamanlı yürütüldüğünü söyleyebiliriz. Yani eski metin yapıbozuma uğrar ve sürece uygun olarak yeni metnin yapısı oluşturulur. “Kitab-ı Dede Korkut”un antik mit-şarkı yapısı, mevcut metnin şiirsel yapısını oluşturan, eksik bir şekilde yapıbozuma uğratılmıştır. Aslında, tamamlanmamış yapışöküm, mevcut “Kitab-ı Dede Korkut”un 12 boylu bir modelini ortaya çıkardı. Ancak şiirlerdeki motif ve olay örgüleri yapıbozuma uğratılmamış, mit-şarkıdaki motif ve olay örgülerinin şiirsel yapısını bozmamıştır. Destanın yapışökümü, boyun yapısının yapıbozumunu içerir. Boyun yapışökümü, mit metninin restorasyonu anlamına gelir. Böylece, Salur Kazan yedi başlı bir ejderhayla karşılaştığında, eski mitin konusu onun dilinde anlatılan hikâyede korunur. Bu şarkıda Salur Kazan ve ejderha mitinin yıkılmış yapısını görebilirsiniz. Bu şarkının destana da yansıdığı boyun yapışökümüne inerek, “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” mitinin izlerini görebiliriz. Destandaki yapışöküm işinin hem metnin tamamında hem de boylarda yapılabileceği sonucuna varabiliriz. Mit olay örgüleri destanın tamamına dağıldığı için, metin parçalar halinde yapıbozuma uğratılabilir ve mit olay örgüsü bir boyun yapısını oluşturuyorsa, metin kendisini yapıbozuma uğratarak olay örgüsünün altındaki miti ortaya çıkarabilir.

Salur Kazan, destanda pek çok boylarda bir katılımcı olduğundan, onunla bağlantılı yapıbozum, bu karakterle ilgili olay örgülerinin genel içeriğini ortaya çıkarmada da rol oynar. “Salur Kazan’ın evi yağmalandığı boy”u yapışöküm edersek, Salur Kazan’ın hâlâ kendi ongunu olan gazla ejderhanın savaşını gösteren olay örgüsünün eski mitin merkezinde durduğunu görürüz. Mitte gaz ongun, ejderha ise anti-totemdir. Aralarındaki mücadelenin nedeni, mitin metnini yarattı. Salur Kazan ile Şönlü Melik (Sönlü Melik (Köpekli Melik), Kıpçaklarda köpek totemine tapan, köpekle ilgili olan şöngümek fiilini yansıtan ifadeden türetilmiştir) arasındaki savaşı dekonstrüksiyona tabi tutarsak, bu mücadelenin temelinde gaz ve ejderha savaşının yattığını gözlemliyoruz.

Destanın kahramanlarının mitolojik düşüncesinde yapıbozuma uğratılan destanın zamanıdır. Destan zamanı yapıbozuma uğrattığında, bağlı olduğu mit bilinci de yeniden kurulur. Bu süreci Salur Kazan’ın ve ejderhanın destandaki zamanını yapıbozuma uğrattığında gördük. Yapıbozumun bir sonucu olarak, iki mitin motiflerini - Salur Kazan ve ejderhanın bağlantılı olduğu efsaneyi - restore etmek mümkündür. Yapıbozumun bir sonucu olarak, aralarındaki savaşın iki kez gerçekleştiği gözlemlenebilir. Salur Kazan, mit ve destansı dönemde ejderhayla iki kez karşılaşmıştır. “Kitab-ı Dede Korkut”taki “Salur Kazan’ın evi yağmalandığı boy”da yapıbozumcu zaman, Salur Kazan ve Şönlü Melik imgelerinin altında yatan mücadele güdüsünün yeniden inşası olarak karşımıza çıkıyor. İlk aşamada mit kahramanı Salur Kazan ve bağlı olduğu gaz ongunu destanın kahramanı Salur Kazan’a, ejderha ise Şönlü Melik’e dönüştürülür. Ancak boy, Salur Kazan ile ejderha arasındaki mücadeleyi yansıtmıyor. Bu güdüyü yapışökümcü zamanla keşfedebiliriz. Yapıbozumcu zaman, tarihsel imgenin yaşamadığı, mitin imgesinin yaşadığı bir zaman biçimidir. Dekonstrüktif zaman boyda hissedilmez, sadece düşünmek, anlamını ortaya çıkarmak gerekir. Bu süreçte boyun konuşma dili bizi bu imgelerin mitolojik özelliklere sahip olduğuna ikna ediyor. Konuşmacı yapışökümcü bir zamanda yaşamadığından, bize zaman biçimini aşamayız. O halde bu zaman ve mekânı kendimiz bulmalıyız. Yapıbozumcu zaman, onu anlama sürecinde kendini gösterir. Boy içinde yapıbozuma uğratılan anlam, efsanevi bir olay örgüsüdür. Boyu şekillendiren yapıbozumcu zaman, zaman ile mit arasındaki bağlantıdır. Boyda, destanda olduğu gibi, mit metni, yapışöküm, sökme ve başka bir metin oluşturma yeteneğine sahiptir ve boyun arsasının oluşumuna katılır. Dolayısıyla ilkin mit metninin yapıbozuma uğratılma özelliği de olmalıdır. Mitin hareketliliği de bu süreçte rol oynar.

Hiçbir destan, kahramanın yapıbozumcu bir zamanda yaşadığını göstermez. Ancak kahraman geçmiş efsanevi hayatıyla yakından bağlantılıdır. Bu bağlantıyı keşfetmek dinleyicinin işidir. Dinleyici hazır anlamı kazanır. Salur Kazan’ın geçmişini incelemek için hazır kalıplar da var. Salur Kazan’ı bu kalıba sokarak mitolojik geçmişi yapıbozuma uğratılır. Destanı dinleyen çok olduğu için bulunan anlamlar da çok olacaktır. Buradaki asıl görev, birçok anlamı karşılaştırmak ve gerekli anlamı bulmaktır. Gerekli anlam aynı zamanda genelleştirilmiş bir anlamdır. Genelleştirilmiş anlam, yapışökümlü zamanın başlamasına yol açar. Yapıbozumcu zaman, yapıbozumcu mekânın mitolojik ortamında işler. Her ikisi

birlikte, arsa ve imgenin yapışökümüne yol açar. Böylece Salur Kazan boyu'nun bir bölümünü söküp iki ongunun mücadelesini yansıtan olay örgüsüne destan içinde hayat veriyoruz. Aynı zamanda Salur Kazan hakkındaki mitsel düşüncenin çoğunluğunu tek bir mitin zamanına yakın bir yapıda birleştirerek imajı sağlamlaştırıyoruz. Böylece yapıbozum süreci, yeniden yapılanma süreciyle birleşerek Salur Kazan imajını oluşturuyor.

Metinde yapıbozuma uğratılmış olan anlamdır. Bu, arsanın anlamıdır. Boyda yeniden yapışöküm yapılmış ana anlam, ejderhanın gazla savaşını yansıtıyor. Daha sonraki yapıbozumların bir sonucu olarak, Salur Kazan'ın ejderha ile mücadelesini ve Salur Kazan'ın Şönlü Melik ile mücadelesini dekonstrükte etmek mümkündür.

Böylece destanda iki tür yapışöküm ile karşılaşırız: basit ve karmâşık yapışöküm, ileri ve geriye doğru yapışöküm. Basit yapışökümde, imge ve anlam açıkça sunulur. Karmâşık yapışökümde anlamlar ve imgeler karmâşık bir yapıya sahiptir ve arkaik anlam ve imgelerden ayrılır. Görüşümüzü ifade edebilmek için, imge ve anlamın bağlı olduğu olayların yapıbozum zamanını asıl metne uygulayarak imgeyi ve anlamı yeniden inşa etmeye çalışmalıyız. Buna göre, yapışökümde ileri geri bir hareket olduğunu söyleyebiliriz. “Kitab-ı Dede Korkut” destanında da iki tür yapışökümle karşılaşırız. Yapıbozumun ilk biçimi, arkaik düşüncüyü, arkaik imgeyi ve arkaik motifi ortaya çıkarmak için yüzdeki imge ve metnin “sökülmesi”dir. Yapıbozumun ikinci biçimi, biraz zor ve karmâşık olan arkaik bir görüntü ve metnin keşfinden oluşur. Bu ikinci formun bir örneği, “Dirsa Han oğlu Boğaç boyu”nun yapışökümüdür.

Böylece, “Dede Korkut”un boylarında ve “Dirsa Han oğlu Boğaç boyu”nda, yapışöküm zamanı iki yönde kendini gösterir:

1. İmgelerin yapıbozumcu zamanı;
2. Olay örgüsünün yapıbozumcu zamanı.

“Kitab-ı Dede Korkut” destanında imge yapışökümü

“Dirsa Han oğlu Boğaç boyu”nda dekonstrüktif zaman, boyun dekonstrükte edildiği zamandır. Bu durum dahilinde, boyun imgeleri ve arsa, form içinde “sökme” sürecinden geçer. Dirsa Han ile ilgili olay örgüsü, destanın şu anki seviyesinde imgenin geçmişi hakkında hiçbir şey söylemiyor. Boyun metninde, arkaik mitolojik düşüncede Dirsa Han'ın kim olduğu hakkında birkaç gerçek bulabiliriz. Bunlardan biri, ismin kökündeki -dir / der ekiyle ifade edilen anlamdır. -dir / der sözcük eki kelimeye ekleyerek bir teonym oluşturur. Dir / der tanrı kelimesinin tar şeklinde ifade edilen şekli, bir teonym olarak özel hal almıştır. Bu teonymin yapışökümü, alt mitolojik katmanda Dirsa Han'ın kim olduğunu belirler. Ejderha/ejderha kelimesinde -der sözcük ekinin de ismin antropomorfizmi gibi davrandığını görüyoruz. Eski Türk dilinde “ej” kelimesi modern dilimizdeki “ejderha” kelimesinin karşılığıdır. Ejderha ongunu ile Salur Kazan ve Dirsa Han arasında bir bağlantı vardır. Mitte Salur Kazan ejderhayı öldürdükten sonra kafasına derisini örterek ejderhaya dönüştürme işlemi gerçekleştirir (Rzasoy, S. 2020: 393). Salur Kazan, hem gaz ongunu hem de ejderha ongunu ile ilişkilendirilen mitolojik bir imgedir. Bu imgeyi yapışöküm edersek, en eski Proto-Türk mitolojik sisteminde onun bir ejderha-kuş olduğu ortaya çıkar. Geri dekonstrüksiyonun bir sonucu olarak, «Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” mitinde, boyun alt kısmındaki ejderha ile ejderhanın savaşını göreceğiz. Mit bilincinde de kahraman ile ongun ve totem arasındaki mücadelenin totem ve onguna karşı tutumun değişmesinden sonra başladığını görürüz. Dirsa Han'ın kökeninde ejderha tanrısının rolü sonuna kadar devam eder. Der / Tari / Tanrı pasajları Dirsa Han ismi bağlamında kendini korur. Dirsa Han'ın (bazı okumalarda Derse Han) mitolojik bir ejderha tanrısı işlevini yerine getiren yapısız bir kahraman olduğu söylenebilir. Ejderha tanrısı boyda, kült seviyesini korumuş ve gizlice Dirsa Han adına kalmıştır. Dekonstrüktif dönemde, mitolojik-tarihsel koşullar (ölümün anlaşılması, geçmiş zamandan şimdiki

zamana geçiş, statü değişikliği, yeniden doğuş vb.) Dirsa Han'ın ejderha tanrısından kahramana dönmesine olanak sağlamıştır. Bu nedenle Dirsa Han mitolojik tanrı işlevini yitirince ölür ve yeni tarihsel zaman içinde farklı bir düzlemde yeniden dirilir. Destansı zamanda tarihsel olarak çocuksuz olan han, yapısöküm döneminde çocuk sahibi olarak kabul edilir. Bu yapıda ejderha tanrısının oğlu Buka'dır. Buka kelimesi, Boğac'ın küçük bir ejderha gibi yapısızlaştırılmış bir şeklidir. Totemizmde bir isim anlamsal anlamını değiştirdiğinde, isim işareti de değişir. Buradan yeni mitolojik-tarihsel koşullarda Ay ile ilişkilendirilen ejderha toteminin yerini yıldırımla ilişkili bir boğanın aldığını söyleyebiliriz. Ejderha tanrısı yeraltı dünyasını simgeliyor ve oğlu Buka da yeraltı dünyasını temsil ediyor. Buka'nın aksine, Boğaç Yer üstü dünyada doğdu. Buna göre, Aşağı Dünya'yı temsil eden ejderha tanrısı yeniden inşa edilerek yer üstü dünyasının sakini olan Dirsa Han'a ve Buka da Boğaç'a (boğa) dönüştürülmüştür.

Yapıbozum, anaerkillik ve totemizmle yakından ilişkilidir. Totemizm döneminde doğan çocuklara isim verilmez, genellikle totem oğlu denir. Buka ismi de ejderha tanrısının oğlu adı anlamına gelir, özel bir ad içeriği yoktur, yeni koşullarda boğaya dönüştüğünde 14 yaşından sonra Buka Boğaç olarak anılır. Antik mitlerde ejderha tanrısı ile "oğlu" Buka arasında bir çatışma yoktur, mitolojik bilince geçişte bu mücadele totemizmde farklı inançlar arasındaki çelişkilerle ifade edilerek baba-oğul mücadelesine dönüşür. Boyda betimlenen babanın oğlunu ok ile vurduğu sahneyi yapısökümde Salur Kazan'ın ejderhayı neden vurduğunu göreceğiz ve böylece iki ejderha arasındaki savaşın nedeni ortaya çıkıyor.

Ejderha tanrısının koruyuculuk işlevi, Hızır'ın derisinde görülen yılan-ejderhanın (Kondybay, S., 2008: 267) "anne sütü dağ çiçeği"nin yaralar için bir merhem olduğunu söylemesi gerçeğiyle yapısöküm edilir. Ejderhanın düşman ejderhayla savaşmasını betimleyen mitlerin planından, Boğaç'ın babasının düşmanlarına karşı kazandığı zafer ve Dirsa Han'ı kurtarması geri yüklenebilir. Boğaç (Buka) mitlerdeki iyiliksever ejderha tanrısını temsil eder. Dirsa Han bir tanrı işlevini yerine getirememiş, bunun sonucunda kendisiyle düşman ejderhâları arasında bir çatışma çıkmıştır. Bu olayları yansıtan mit, Boğaç'ın (mitteki ejderha yavrusu) gelecekteki faaliyetini ortaya çıkardı. Böylece mitte iki zaman hissedilir: yapıbozumcu zaman ve dejeneratif zaman. Dejeneratif zaman, Dirsa Han'ın geçmişine atıfta bulunarak onun mitolojik bir hayvan-tanrı olduğunu gösterir. Dekonstrüktif dönemde Dirsa Han'ın geçmişi ve ejderha tanrısı olması bu mitten geri yüklenir.

"Basat Tepegöz'ü öldürdüğü boy"da yapıbozumcu zaman, Basat ve Tepegöz'den yapıbozuma uğratılan iki kötü gücün mücadelesini karakterize eder. Bu kötü güçlerin hiçbirinin antik mitolojide bir adı yoktur. Basat'ı yansıtan şeytani güç daha sonra mitolojik bilinçte Albasty (Kırgız mitolojisinde Sarı Basat) olarak anılır (www.super.kg) ve Tepegöz'ü karakterize eden kötü güç tek gözlü bir dev olarak sunulur. Tüm eskatolojik mitlerde tek gözlü devin adı Tepegöz de dahil olmak üzere çeşitli isimlerle anılır. Basat'tan Albasty'ye, Tepegöz'den tek gözlü deve kadar yapısöküm, en eski mitolojik zamanlarda aynı kökene sahip olduklarını göstermektedir. Boyun dejeneratif zamanı, dekonstrüktif zamanla çakışır. Bu zamanlar arasındaki tek fark, destanda kahramanın destansı zamandan dejeneratif zamana dönmesi, yapıbozumcu zamanın ise kahramanın bir zamanlar yaşadığı, parçalandığı ve yeniden bir araya geldiği zamandır. Örneğin Basat'ın adı destan bilincinden sökülende Tepegöz'e karşı kurnazlığı ve Tepegöz'den miras aldığı kötü karakter ön plana çıkıyor. Destandan eski mite ve ardından tarihî rivayete indiğimizde, Albasty'nin kimliğine geliyoruz. Dolayısıyla, yapısöküm zamanı, dejeneratif zamanın en üst tabakasıdır. Düşmanı Tepegöz Aşağı âlemde yaşadığı için Basat da geriye yapısöküme maruz kalar. Dekonstrüktif dönemde Basat'ın Tepegöz ile bağlantısı çok güçlü görünüyor, ancak bu bağlantı destan bilincinde yok oldu. Dolayısıyla yapıbozumcu bir dönemde Basat'ın Tepegöz'le olan mücadelesi, kötülük ve kötülük arasındaki bir mücadele olarak yeniden restore olunabilir. Aslında Basat, eskatolojik dönemi karakterize eden kişiselleştirilmiş bir karakterdir. Destanlar dünyasındaki tasvirinin kendine has özellikleri vardır. Eskatolojik zamanın kötü güçlerini öldürme görevini yerine getirmelidir. Bu görevi yerine getirmek için yapıbozumcu bir zamanda yaşamalı, eski kötü imajına geri dönmeli ve kötülük ile kötülük arasındaki mücadele yeniden

başlamalıdır. Dekonstrüktif dönemden de anlaşılacağı gibi, destanda Tepegöz'le savaşan Aruz oğlu Basat değil, kötülüğü somutlaştıran Sarı Basat'tır. Savaşları destan zamanında değil, alt dünyada gerçekleşir. Salur Kazan, Beyrek ve Basat adlarının anlamını mitten yapıbozum yaparken kardeşlerin savaştıkları kötü güçlerle ikiz kardeş birliği ortaya çıkar. Bu kökenin yakınlığı özellikle Beyrek ve Yalancı oğlu Yalincık karşılaştırılırken açıktır. “Baybura'nın oğlu Bamsı Beyrek boyu”nun olay örgüsünde dekonstrüktif zaman görülmez. Yani Beyrek boyda yapımsökümlü değildir. Ancak geçmiş yaşamı yapımsökümcü zamanla bağlantılıdır. Karakterinde İyilik, pozitif bir işaret olarak sunulur ve Yalancı oğlu Yalincık, kötülüğü somutlaştırır. Her ikisi de kozmogonik bir mitte yaşayan ikiz kardeşlerdir. İnsanlar arasında İyi ve Kötü ikiz kardeş olarak kabul edilir. Bununla birlikte, Beyrek kurt kökenlidir ve mekânla ilişkilidir. Babası Bayböre/Baybura da başkan kurt demektir. Beyrek'in adı küçük kurt anlamına gelir. Burada sadece Baybura ve Beyrek olay örgüsünün yapımsöküm edilen mitini takip edebilirsiniz. Bu mit, Beyrek'in geçmiş yaşamındaki yozlaşmasını (Ejderhaya karşı) yansıtır. Bunun izleri, onun düğün gününde kaçırılmasında ve Tekfur kalesindeki zorunlu yaşamında bulunur. Bu süreç mit metnine uygun olarak açıklanmalıdır. Bu olayın mite de yansıdığını düşünüyoruz. Kaçırmanın yapısını yapıbozum ederken, benzer eylemlerin arsanın altından geri yüklendiği görülebilir.

Destanın boyları arasında en eski yapımsöküm “Deli Dumrul boyu”nda bulunur. Bu boyda hem mitolojik imgelerin hem de mitolojik olay örgüsünün yapıbozumuyla karşılaşıyoruz. Bu büyüklükteki mitolojik karakterler arasında Deli Dumrul, eşi, anne ve babası ve Aldacı rolü yapan Azrayil vardır. Buna göre, yapımsöküm 4 yönde yapılmalıdır:

- Deli Dumrul'un mitolojik görüntüsünün yapımsökümü;
- Deli Dumrul'un hatununun yapımsökümü;
- Deli Dumrul'un babasının yapımsökümü;
- Aldacının mitolojik imajının yapımsökümü.

Deli Dumrul'un yapımsökümünü yaparken, mitolojik ölüm meleği imajı, ölüm meleği imajına sahip olduğu - yumuşçu oğlan işlevini yerine getirdiği açıkça göstermektedir. Boydaki Deli Dumrul'un zihninde yaşayan can alan meleğin İslamdaki Allah ile ilgili olduğu kabul edilmez. Türk mitolojisinin en derin katmanlarında ölüm meleği Kara Yılan'dır. Halkbilimci Tacir Kurbanov tarafından derlenen Kara Yılan ve Bozadağla ilgili mitteki ölüm hakkında tasavvurlar basittir, Kara Yılan'ın ceylanını avladığı için kahramanın canının Kara Yılan tarafından alınacağını ve helalin onun yerine canını feda etmek isteyeceğini tasvir eder. Mite göre Deli Dumrul da Azrayil ile savaşmak ve ölen iyi bir yigidin hayatını kurtarmak istiyor. Deli Dumrul, Herkül değildir, çünkü Herkül bir ölüm meleği değil, bir kahramandır. Peki ya Deli Dumrul? Onu eski Türk boylarından birinin ölüm meleği olarak kabul ediyoruz. Destan sırasında Azrail (Aldacı) Dumrul'un pozisyonuna müdahale etti, bu yüzden Deli Dumrul onunla sorunu çözmek istedi. Boyun alt katmanındaki bu “kurtarma” motifinden “yumuşçu oğlan” rolü yapan Aldacı ile olan kavgası kaldığı yerden restore edilebilir. Böylece, yapımsöküm zamanında Öte yandan, Dumrul'un ongun kökenli bir ölüm meleği olduğu (Talat'ın Masalı da ruh taşıyan kuşları tasvir eder) ve bir kuşun derisinde tasvir edildiği bir mittir. Hatunun ise ölüp dirilme, can yerine can ve kurban verme motifleriyle ilgili ilahe (Aylanu) olduğu restore edilebilir. Aylanu, ejderhanın ayı yutmaması için toteme (ejderha) verilen bir kurbandır.

Deli Dumrul'un babasının adının Duka Goja olması da boğayla ilgili antik mitolojik dünya görüşünü açıklamaya yardımcı olur, eski mitten Deli Dumrul'un ölüm meleği olduğunu öğrenebiliriz. Ataerkil dönemde anaerkil'in ejderha totemine olan inancın zayıflamasından sonra, onun yerini Güneş ile ilişkilendirilen boğa totemi ve mitolojik düşüncede yıldırım almıştır. Duka, zamanları farklı olduğu için hayatını Dumrul'a vermez. Ayrıca yapımsöküm zamanında Dumrul'un adı Toğrul kuşunun ongun

işaretine eşittir. Dumrul, anaerik zamanlarda ongun ile bağlantılı olarak Tulu oğlu Tungrul olarak adlandırılabilir, ancak boğa totemi ataerkillikte ikinci olarak kabul edildiğinden, Duka Goja oğlu Dumrul olarak adlandırıldı (Ejderha kelimesi de bir antroponim olarak Duka'nın izini taşır, bu, ejderha toteminin duka totemi ile değiştirilmesinin bir işaretidir). “Kitab-ı Dede Korkut” destanında yapıbozuma uğratılabilecek imgelerden biri de Bekil'dir. Destandaki birçok kahramanın kuşların soyundan geldiğinden bahsetmiştik. Bekil ayrıca kuş ongunu ile ilişkilendirilen kahramanlardan biridir. Bu imajın kökenini çözerken, Bekil adında efsanevi bir kuşla ilişkili olduğu ortaya çıkıyor. Bekil kuşu, bir avcı patronu olarak dikkat çekiyor. “Ekil-Bekil” şarkısından onun avcılığın koruyucusu olduğunu söylemek mümkündür. Bekil, Baklan adlı Türkmen kabilesinin taptığı kutsal bir gazdır. B. Ögel bu aşiret hakkında bilgi verir (Bahaeddin, Ö. I cilt. 2006: 405).

“Kitab-ı Dede Korkut” destanında arsa yapışökümü

Destandaki arsa yapışökümüne en iyi örnek “Salur Kazan'ın evi yağmalandığı boy”dur. Entrikanın merkezinde “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” miti var. Arsa yapışökümünü açıklamak için mitin yapısını boyla karşılaştırmak gerekir. Hem boyda hem de mitte, av sahnesi arsanın yapıbozumunda kilit bir rol oynar. Böylece avlanma durumu, Aşağı Dünyaya iniş için bir hazırlıktır. Boyda Ala dağ avcılık için en iyi yer olarak kabul edilir. Av sonrası tasvir, Salur Kazan'ın rüyasıyla ilgili. Yani Salur Kazan, ailesinin başına gelen olaylardan uyku vasıtasıyla haberdar olur. Hem avlanma hem de uyku, arsa yapısında giriş rolü oynar. “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” mitinde de bir av sahnesi vardır (Ekici, M. Dede Korkut Kitabı. 13.boy. Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, 2019). Bu mitin avlanma yeri Beyaz Minkan'dır. Av sahnesinin sonunda Kazan beyleri bırakıp Beyaz Minkan tepesine gelir. Tek başına avlanmak ister ama bir av bulamaz. Onu eve eli boş göndermemesi için Tanrı'ya dua eder. Gördüğünüz gibi mitteki av sahnesi mitte olandan farklı. Hem boyu hem de miti çözerken, Salur Kazan'ın ejderha totemiyle veya daha doğrusu ejderhayla bağlantılı olduğu açıktır. Salur Kazan, Kara Dağ'ın eteğinde yedi yerde meşale gibi yanan ışıklar görüyor. Kara Dağ'ın eteğinde yatan ejderha onun avı olarak kabul edilebilir. Mitteki ejderhayla savaşıma güdüsü, boyun arsasının temelini oluşturmuştur. Mit ve boyda Kazan, Salur'un hanı olarak gösterilir.

Mitin konusu ile boyun arsası arasında başka paralellikler de vardır. Kazan ile ejderhayı birleştiren temel şeylerden biri, ikisinin de psikolojik olarak uykuyla ilgili olmasıdır. Rüya, Salur Kazan'ı ve ejderhayı tek bir düzlemde birleştirir. Boyun alt kısmındaki uyku semantiğinde Salur Kazan'ın ejderhaya yakınlığı hissedilir. Uyku alt dünyayı yansıtır. Düş görme sürecinde dejeneratif zamanın etkisi altında, Salur Kazan Aşağı Dünya'nın bir sakini olur. Ejderha da alt dünyada yaşadıklarından, dejeneratif zamanda uyku yoluyla genetik olarak Salur Kazanla bağlantılıdır. Boydan ve mitten, Salur Kazan ve ejderhanın Aşağı Dünya'daki karşılaşması restore edilebilir.

“Basat Tepegöz'ü öldürdüğü boy”da da arsanın yapıbozumuna rastlıyoruz. Bu arsayı demonte ederken, mit arsası, boyun alt katmanında öncü bir rol oynuyor gibi görünüyor. “Altay Destanları ve Efsaneleri” kitabına yansıyan “Tepegöz - insan-yiyen” metni, “Basat Tepegöz'ü öldürdüğü boy”un yapıbozuma uğramış bir arkaik örneği sayılabilir. Bu metnin arsası, boyun arsasını yansıtır. Metinde tepegöz olarak işaretlenen devin adı Kirgiz'dir. Kirgiz, metinde tek gözlü bir dev olarak tanımlanır. Tepegöz'e rastlayanlara batarçi (yoksul) denir. Tepegöz'ün misafiri olan iki batarçiden birini Tepegöz yiyer, diğeri geceleri koyunların arasına saklayarak koyunun göbeğinin altındaki yüne yapışır ve mağaradan çıkar. Bu batarçinin adı Batarçi buga'dır. Buradan da buka isimli kişinin ejderhaya (Tepegöz'e) karşı olduğunu görürüz. Mağaradan ayrıldıktan sonra bu kişinin ziyaret ettiği kabilenin üyeleri köpek başlı insanlardı. Nohoy-ertınlar (köpek başlı insanlar) Tepegöz'ü öldürür (Türk halklarının folkloru, 2016: 257 - 258).

Anlaşılan metin, “Basat Tepegöz'ü öldürdüğü boy”un yapıbozuma uğramış hali. Tek fark Basat'ın Tepegöz'ü kör edip öldürmesi, Altay metninde ise köpek başlı adamların Tepegöz'ü öldürmesidir.

Boy, yapıbozuma uğratılırken mit metinde olduğu gibi eski haline getirilemez, çünkü “Başat Tepegöz’ü öldürdüğü boy” ile mit arasındaki anlamsal bağ belirli nedenlerle çok iyi korunmadığından önemli ayrıntılar unutulabilir. Ancak bu bağlantılar, Türk halklarının mitolojilerindeki benzer olaylarla karşılaştırılabilir.

Aynı arsalar, eskatolojik zamanın diğer boylardaki yansıması hakkında bilgi verebilir. Destanda eskatoloji iki boyu yansıtır - “Basat Tepegöz’ü öldürdüğü boy” ve “İç Oğuz’a Dış Oğuz Âsi olup Beyrek öldüğü boy”. Bu boylarda eskatolojik zaman dekonstrüktif zamanın yardımıyla restore edilir. Diğer boylarda eskatolojik zaman şu veya bu derecede varlığını korur. “Basat Tepegöz’ü öldürdüğü boy”daki yapışöküm sürecini incelediğimizde, temelinde eskatolojik bir bilincin olduğunu görüyoruz. Basat’ın eskatolojik bilincinde Oğuz, dünya modelini yeniden kurmak için tek gözlü Deccal - Tepegöz’e karşı savaşıyor. İkinci boyda, iki kutup (İç Oğuz ve Dış Oğuz) karşı karşıya gelerek Oğuz Kıyâmetinin başlamasına neden olur. Son kurt Beyrek’in öldürülmesiyle başlayan Kıyâmet, Oğuz’un da yok olmasına yol açtı. Kıyâmetten sonra yeni bir Oğuz nesli doğacaktır. Son boyu incelendiğinde Kazan, Beyrek ve Aruz, yapıbozuma uğramış kahramanlar olarak kuşları, kurtları ve atları temsil etmektedir. Boy metninin alt katmanında ise bu mücadeleyi yansıtan mitsel metinler, boydaki olaylara uygun olarak mitsel dünya görüşünü de yansıtmaktadır. Hikâyede ve masalda kahramanlar yapıbozumcu bir şekilde restore edilerek tarih bilincine aktarılır.

Ayrıca, arsa yapışökümü yoluyla görüntülerin tarihsel evrimini izledik. Salur Kazan, Aruz, Kan Turali, Basat, Boğaç, Deli Dumrul ve Bekil’in mitolojik-tarihsel kökenleri incelenerek arketipleri hakkında kesin bilgiler elde edilebilir. Dekonstrüktif yöntemi kullanarak, “Kitab-ı Dede Korkut” destanında “Baybura’nın oğlu Bamsı Beyrek boyu” arsasının bir kısmını - “Koca karısının düğününde” motifinin köklerinin izini sürmek mümkündür. “Baybura’nın oğlu Bamsı Beyrek boyu”nda, arsanın sadece bir bölümünü - Beyrek’in nişanlısı Banıçiçek’in “düğününe” gelişini yapıbozuma uğratarak arkaik mitolojik olayın nasıl gerçekleştiğini takip edebiliriz. Bu olay Altay masalı “Alıp-Manaş”ta ve “Baybura’nın oğlu Bamsı Beyrek boyu”nda anlatılır. Masalda Ak-Kobon, Yalancı oğlu Yalancı’nın prototipidir. Ak-Kobon yalan yere Alıp-Manaş’ın ölümünü duyurur, Alıp-Manaş’ın nişanlısı Kumujek-Aru ile evlenmeye hazırlanır. Alıp-Manaşla Kumujek-Aru’nun yüzleşme bölümü, Beyrek’in Banıçiçek ile karşılaşmasının birincil kaynağı olarak dikkat çekiyor. Hikâye ve boy arasında bazı arsa farklılıkları da var. Bu farklılıklar karşılaştırma ve yapışöküm sonucunda ortaya çıkar. Bu farklılıklar şunlardır:

- Masalda “nişanlıların yarısı” yoktur;
- Alıp-Manaş’ın babasının adı Baybarak;
- Masalda beşik kesme yoktur, Beyrekle Banıçiçek ise değişik;
- Masalda Ak-Kobon öldürülür, Yalancı oğlu Yalancı ise affedilir;
- Alıp-Manaş kuyuda 9 yıl, Beyrek ise 7 yıl kalede tutulur;
- Alıp-Manaş atı kurtarır, Beyrek ise tekfurun kızı tarafından kurtarılır;
- Masalda Alıp-Manaş’ın bir, Beyrek’in iki sevgilisi vardır.

Bu benzerlik ve farklılıkları göz önünde bulundurarak, “Baybura’nın oğlu Bamsı Beyrek boyu” yapışökümü yapılırken, “Alıp-Manaş” hikâyesinin (veya benzer bir antik mitin olay örgüsünün) boyun arsasına dayandığını söyleyebiliriz. İki olay örgüsünü dekonstrüktif yöntemle “karı kocanın düğününde” motifleriyle karşılaştırırsak, bunu açıkça görebiliriz (<http://www.skazayka.ru/alyip-manash-altayskaya-skazka>).

Boylara yansıyan yapışöküm işlevlerinden, yapışöküm süresinin “Kitab-ı Dede Korkut” destanında önemli bir rol oynadığı açıktır. Yapıbozumun boylarda kilit bir unsur olduğu gerçeği, hem ileri hem de geri yönlerde gerçekleştiği olay örgülerinden de açıkça görülmektedir. Dekonstrüksiyon olmadan bile, boylar yapılandırılmaz. Bu süreç, boyların oluşumunda öyle bir rol oynar ki ancak olay örgüsünün içeriğinden belirlenebilir. Bu süreç, tarihsel-mitolojik geçmişten “şimdiki zamana” kadar olan devrinde imgelerin aktivitesinde de rol oynar.

Yapıbozum mitolojik bir olay değil, ama mitolojik bir bilinç sürecidir. Yapışöküm, metnin bileşenlerinin mekânîk olarak “sökülmesi” ve olay örgüsünün kökeninin analizidir. Natalia Avtonomova, J. Derrida'nın “Gramer Üzerine” kitabında şöyle yazıyor: “Yapıbozum genellikle çelişkinin ortadan kaldırıldığı, ezilen üyenin egemen olana güç açısından uyum sağladığı ve ardından çatışmanın kendisinin aktarıldığı herhangi bir ikili yapının (biçimsel-mantıksal, mitolojik, diyalektik) yönetimi olarak anlaşılır. Eleştirmenler, Derrida'nın Batı kültürünün ikili çelişkilerini “açığa çıkarmada” başarılı olup olmadığını ya da çelişkinin bozulmuş unsurlarını salıvererek işaretleri değiştirip değiştirmediğini tartışmışlardır. Pek çok canlı çatışma çözümü örneği sunan bir kitap okuduktan sonra, okuyucu kendisi için karar verebilecektir. Dolayısıyla Derrida, yapışökümü genel terimlerle değil, yalnızca somut uygulamasında, yani dizileri sonsuzluğa açık olan kavramlar arasındaki değiştirmeler zincirinde anladığımızı öne sürüyor” (Деррида, Ж., 2000: 19).

Felsefi yapışöküm fikri, Fransız filozof Jacques Derrida tarafından geliştirildi. Bu kavramı 1967 tarihli “Gramer Üzerine” kitabında açıkladı. Bu doktrin, Alman filozof Martin Heidegger'in yıkım doktrinine karşıdır. Dolayısıyla Derrida, yapışökümü genel terimlerle değil, yalnızca somut uygulamasında, yani dizileri sonsuzluğa açık olan kavramlar arasındaki değiştirmeler zincirinde anladığımızı öne sürüyor” (Деррида, Ж., 2000: 19).

Sonuç

Derrida, dünyanın yalnızca nesnelleşmiş, bilimsel-teorik geleneğini değil, tüm felsefi geleneği de yok etmekten yanaydı. Jacques Derrida, bütünü nasıl inşa edildiğini anlamak için onu bileşenlerine ayırmanın doğru olduğunu düşündü. Yapıbozum bir analiz, sentez veya yöntem değildir. Bu bir parçalanma, tabakalaşma ve revizyon sürecidir. Yapışökümcü yaklaşım, olay örgüsünün metnin açık içeriği kullanılarak aracı dilde ifade edildiğini varsayar. Mantık ve retorik arasındaki çelişki metinden gelir. Metnin anlamı, aracı dilin gösterdiği çelişkiyi göstermek zorundadır. J. Derrida onu bağlamdan çıkarır ve bileşenlerine ayırır. Metinde yapışöküm, mantık ile retorik, metin ile anlam, metin ile dil arasındaki çelişkilerin belirlenmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Böyle bir zamana dekonstrüktif zaman denir.

Dejeneratif zaman mitinde Salur Kazan'ın Şönlü Melik ile savaşı, Deli Dumrul'un Azrayil ile savaşı, Basat'ın Tepegöz ile savaşı, Aruz'un Beyrekle savaşı (Beyrek Yalançı oğlu Yalınçıkla ikiz kardeştir, ikizler savaşmazlar) ve Boğac'ın kâfirlerle savaşı dönemlerine göre gerçek kabul edilir ancak bu savaşlar yapışöküm zamanında tarihsel bilincin hipotezleri gibi görünmektedir. Kendi sonuçlarını çıkarmayı okuyucuya bırakıyorum.

Kaynakça

Bahaeddin, Ö. (2006) Türk mitolojisi. Cilt I. Bakü: MBM.

Dağlı, A. (2006) Ozan Karavelli. Bakü: MBM .

Ekici, M. (2019) Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. – İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kitab-i Dede Korkut. (1978) Bakü: Gençlik.

Rzasoy, S. (2020) "Kitabi-Türkmen Lisani" Oğuzname'nin transmedial yapısı ve ritüel-mitolojik semantiği. Bakü: Bilim ve Eğitim.

Skazayka.ru, <http://www.skazayka.ru/alyip-manash-altayskaya-skazka>.

Super.kg, www.super.kg

Türk halkları folkloru, IV. (2016) Kitap, Altay destanları ve efsaneleri. Bakü: Bilim ve eğitim.

Деррида, Ж. (2000) О грамматологии. М.: Ad Marginem.

Кондыбай, С. (2008) Мифология предказаков. Книга третья. Часть вторая. Алматы: СаГа.

HOCA AHMED YESEVÎ'YE NİSPET EDİLEN ŞİİRLERDEKİ HZ. PEYGAMBER VE SİYERE DAİR AKTARILAN BİLGİLERİN TAHLİLİ

The Analysis of The Information About The Prophet (Pbuh) and Sıra in The Poems Attributed to Khwāja Aḥmad Yasawī

Recep ERKOCAASLAN

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Çankırı / Türkiye, receperkocaaslan@karatekin.edu.tr

Özet

Türk İslâm dünyasının en etkili simalarından biri olan Hoca Ahmed Yesevî, kurduğu Yeseviyye tarikatı ile Orta Asya Türklerinin dinî ve tasavvufî hayatında çok derin izler bırakmayı başarmış önemli bir şahsiyettir. Ahmed Yesevî'nin Müslüman toplumlar üzerindeki bu etkisi sebebiyle kendisine “Pir-i Türkistan” denilmiştir. Şeyh Yûsuf el-Hemedânî'ye intisap ederek onun irşâd ve terbiyesi altına giren Ahmed Yesevî, Arapça ve Farsça öğrenerek İslâmî ilimler açısından da kendisini geliştirmişti. Yûsuf el-Hemedânî'nin vefatından sonra onun üçüncü halifesi olarak irşâd vazifesini devralan Ahmed Yesevî, sonraki yıllarda hocasından aldığı manevî işaret üzerine şeyhlik makamını Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye bırakarak Yesî'ye dönmüş ve vefatına kadar irşâd faaliyetlerine burada devam etmişti. Hocası Şeyh Yûsuf el-Hemedânî gibi Hanefî mezhebinden olan Ahmed Yesevî, Ehl-i sünnet akidesinin Türkler arasında yayılmasında büyük tesirler icra etmişti. O, özellikle Hikmet adı verilen sanat endişesinden uzak sade şiirleriyle etrafındaki kişilere ve göçebe köylülere İslâm'ı sade bir dille anlatmayı başarmıştı.

Hoca Ahmed Yesevî'nin halkı irşâd için kullandığı neredeyse tüm şiirlerinde Hz. Peygamber'in ismine veya hadislerine tesadüf etmek mümkündür. Ancak tamamen Hz. Peygamber'i konu alan şiirleri oldukça azdır. Ahmed Yesevî'nin temelde halka, İslâm'ı ve tasavvufu öğretmek amacıyla yazdığı şiirlerinde siyer ilmi açısından da zengin bilgiler bulunmaktadır. Hz. Hatice, Ebû Tâlib, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi Rasûlullah'ın en yakınları ve İslâm'a hizmeti geçmiş şahsiyetler bu şiirlerde yer edinmişlerdir. Ayrıca bu şiirlerde Ebû Leheb ve Ebû Cehil gibi İslâm düşmanlarından da bahsedilmiştir. Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde Hz. Peygamber ve siyere dair verdiği malumatın genellikle ilk dönem siyer kaynaklarıyla uyumlu olduğu göze çarpmaktadır. Ancak şiirler içerisinde bazı ciddi bilgi yanlışlıkları da bulunmaktadır. Hoca Ahmed Yesevî Ehl-i sünnet akidesine bağlı bir âlim olup şiirlerinde bu akideye muhalif olan herhangi bir öğeye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte onun şiirlerinde Hz. Ali, Hz. Fatma, Selmân-ı Fârisî ve Zülfikâr gibi Ehl-i beyt'e dair öğelerin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkında da gayet nezih bir dille yazılmış şiirleri bulunan Hoca Ahmed Yesevî'nin Hz. Ali'ye şiirlerinde biraz daha fazla yer vermesi Anadolu Aleviliğindeki Ehl-i beyt sevgisini hatıra getirmektedir.

Bu çalışmada Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmet adı verilen şiirlerindeki siyere dair bilgiler ilk dönem siyer kaynaklarındaki malumatla mukayeseli olarak ele alınarak tahlil edilecektir. Hoca Ahmed Yesevî'nin şiirleri üzerine yapılacak bu inceleme hem kendisinin hem de yaşadığı dönemin siyer birikiminin anlaşılması noktasında oldukça önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm tarihi, Ahmed Yesevî, şiir, Hz. Peygamber, siyer.

Abstract

One of the most influential figures of the Turkish Islamic world, Khwāja Aḥmad Yasawī is an important figure who managed to leave deep traces in the religious and mystical life of the Central Asian Turks with the Yasawiyya sect he founded. Because of this influence of Aḥmad Yasawī on Muslim societies, he was called “Pir-i Turkistan”. Aḥmad Yasawī, who was initiated into Shaykh Yûsuf al-Hamadânî and came under his

guidance and tutelage, also improved himself in terms of Islamic sciences by learning Arabic and Persian. Aḥmad Yasawī, who took over the duty of guidance as the third caliph of Yūsuf al-Hamadānī after his death, left the position of sheikh to ‘Abd al-Khālīq al-Ghijduwānī upon the spiritual signal he received from his teacher in the following years, returned to Yasī and continued his guidance activities there until his death. Like his teacher Shaykh Yūsuf al-Hamadānī, Aḥmad Yasawī was a Ḥanafī sectarian and had a great influence on the spread of the Ahl al-sunna creed among the Turks. He succeeded in explaining Islam in simple language to the people around him and nomadic peasants, especially with his simple poems called Ḥikma, which were free from artistic concerns.

It is possible to come across the name or ḥadīths of the Prophet (pbuh) in almost all of the poems that Khwāja Aḥmad Yasawī used to instruct the people. However, his poems dealing entirely with the Prophet (pbuh) are very few. Aḥmad Yasawī’s poems, which he wrote mainly to teach Islam and Şūfism to the people, also contain rich information in terms of the science of sīra. Some of the closest relatives of the Rasūl Allāh, such as Khadija, Abū Ṭālīb, Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān and ‘Alī, who had served Islam, were featured in these poems. Additionally, enemies of Islam such as Abū Lahab and Abū Jahl are also mentioned in these poems. It is noteworthy that Aḥmad Yasawī’s information about the Prophet (pbuh) and sīra in his poems is generally compatible with the first period sīra sources. However, there are some serious inaccuracies in the poems. Khwāja Aḥmad Yasawī is a scholar who adheres to the Ahl al-Sunna creed and there are no elements in his poems that are contrary to this creed. However, in his poems, elements related to Ahl al-bayt such as ‘Alī, Fāṭima, Salmān al-Fārisī and Ḍhu’l-Fakār are frequently used. Khwāja Aḥmad Yasawī, who also wrote poems about Abū Bakr, ‘Umar and ‘Uthmān in a very decent language, gives Alī a little more space in his poems, which reminds us of the love of Ahl al-bayt in Anatolian Alevism.

In this study, the information on sīra in Khwāja Aḥmad Yasawī’s poems called Ḥikma will be analyzed in comparison with the information in the first period sīra sources. This study on Khwāja Aḥmad Yasawī’s poems will fill a very important gap in understanding both him and the sīra accumulation of the period he lived in.

Keywords: History of Islam, Aḥmad Yasawī, Poem, the Prophet (pbuh), Sīra.

Giriş

Yeseviyye tarikatının kurucusu olan Hoca Ahmed Yesevî öğretileriyle Türk-İslâm dünyasının hemen hemen tamamına nüfuz edebilmeyi başarmış, Türk topluluklarının kalbinde çok müstesna bir yere sahip olan önemli bir şahsiyettir. Bu özelliği sebebiyle kendisine Pîr-i Türkistan denilmiştir.¹

Ahmed Yesevî’nin hayatına dair bilgiler oldukça sınırlı olup var olan bilgiler de genellikle onun Hikmet adı verilen şiirlerinden ve menâkıbnâme tarzı eserlerden elde edilebilmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak Ahmed Yesevî yarı efsanevî bir kişilik olarak karşımıza çıkmakta onun hayatının pek çok yönüne dair bilgilerde ciddi eksiklikler bulunmaktadır.²

Ahmed Yesevî bugün Kazakistan sınırları içerisinde bulunan İsbicâb veya Sayram denilen kasabada dünyaya gelmiştir.³ Onun doğum tarihi hususunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Fakrnâme* isimli eserinde o, yetmiş üç yıl yaşadığını ifade etmektedir.⁴ Ayrıca kaynakların genelinde Ahmed

¹ Mehmed Fuad Köprülü, “Ahmed Yesevî”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 1/210; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi* (Ankara: MEB Yayınları, 2016), 1/276; Kemal Eraslan, “Ahmed Yesevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/159-161; Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, nşr. Hayati Bice (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 9.

² Köprülü, “Ahmed Yesevî”, 1/210, 212; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, 1/276; Fahîr İz, “Aḥmad Yasawī”, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition* (Leiden: Brill, 1986), 1/298; Eraslan, “Ahmed Yesevî”, 2/159.

³ Köprülü, “Ahmed Yesevî”, 1/210; İz, “Aḥmad Yasawī”, 1/298; Eraslan, “Ahmed Yesevî”, 2/159.

⁴ Kemal Eraslan - Necdet Tosun, *Yesevî’nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risalesi* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2016), 44.

Yesevî'nin 1166 yılında vefat ettiği aktarılmaktadır.⁵ Vefat tarihi ve yaşı üzerinden kabataslak bir hesaplama yapıldığında onun 1093 yılı civarında dünyaya geldiği anlaşılmaktadır.

Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrâhîm olup kendisinin oldukça dindar bir insan olduğu ve Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin⁶ soyundan geldiği belirtilmektedir. Annesi ise babasının halifelerinden Mûsâ Şeyh'in kızı Ayşe Hatun/Ayşe Ana'dır.⁷ Ahmed Yesevî, ablası Gevher Şehnaz'dan sonra ailenin ikinci çocuğu olarak dünyaya geldi. O, henüz küçük yaşta önce annesini ardından da babasını kaybetti.⁸

Anne ve babalarının vefatlarından sonra Gevher Şehnaz, kardeşi Ahmed Yesevî'yi de yanına alarak Yesi şehrine giderek oraya yerleşti.⁹

İlk tahsilini babası Şeyh İbrâhîm ve onun ölümünden sonra Sayram'ın önde gelen âlimlerinden biri olan Şehâbeddîn İsficâbî'den alan Ahmed Yesevî ilim tahsiline Yesi'de de devam etmiştir. Kendisinde küçük yaşlarından itibaren bazı harikulade haller görülen Ahmed Yesevî henüz dört yaşındayken¹⁰ Hızır ile görüşmüş ve bu görüşmeler ömrünün sonuna kadar devam etmiştir.¹¹ Ahmed Yesevî yedi yaşına¹² geldiğinde Hz. Peygamber'in ashâbından olduğu iddia edilen Arslan Baba'ya intisap ederek ondan manevî terbiye almaya başlamıştır.¹³ Ancak Arslan Baba, Ahmed Yesevî ile görüşmesinin üzerinden çok geçmeden vefat etmiştir.¹⁴

Ahmed Yesevî, Arslan Baba'nın vefatından sonra Buhara'ya giderek dönemin önemli âlim ve şeyhlerinden olan Yûsuf el-Hemedânî'ye (öl. 535/1140) intisap etmiştir.¹⁵ Yûsuf el-Hemedânî'nin vefatının ardından şeyhlik makamına sırasıyla Hâce Abdullah-ı Berakî ve Hasan-ı Endakî geçmiştir. Hasan-ı Endakî'nin vefatının ardından irşâd postuna Ahmed Yesevî geçmiş, bir müddet sonra da şeyhlik makamını Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye (öl. 617/1220) terk ederek Yesi'ye dönmüş ve vefatına kadar burada irşâd faaliyetlerine devam etmiştir.¹⁶

Ahmed Yesevî Yesi'de altmış üç yaşına geldiğinde¹⁷ tekkesinin avlusunda zeminin altında bir çilehane hazırlatarak ömrünün geri kalanını burada geçirmiştir.¹⁸ Ahmed Yesevî'nin Hz. Peygamber'e ittibâ gayesiyle böyle yaşamayı tercih ettiği düşünülebilir. Onun, yerin altında yaşamaya başladığı yaş, Hz.

⁵ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/210; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/279; Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 9; Eyüp Baş, "Ahmed Yesevî'nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 27.

⁶ Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye isimli eşinden dünyaya gelen çocuğudur. 16/637 tarihinde Medine'de dünyaya gelmiş ve yine Medine'de 81/700 tarihinde vefat etmiştir. Mustafa Öz, "Muhammed b. Hanefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/537-538.

⁷ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/210; İz, "Ahmad Yasawî", 1/298; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/160; Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 10.

⁸ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/210; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/276; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/160.

⁹ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/210; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/276; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/160.

¹⁰ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 2", 68.

¹¹ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 11.

¹² Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 2", 68.

¹³ Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Arslan Baba'dan pek çok kez bahsedilmiştir. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 1", 65; "Hikmet 2", 68; "Hikmet 16", 98; "Hikmet 18", 102-105; "Hikmet 29", 120... Hz. Peygamber'in vefatı ile Ahmed Yesevî'nin doğumu arasında yaklaşık dört yüz elli yıl bulunmaktadır. Dolayısıyla Arslan Baba'nın sahâbi olması mümkün gözükmemektedir. Belki o, sahâbe neslinden gelen bir zat olabilir.

¹⁴ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/210; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/276-277; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/160.

¹⁵ Bice, Ahmed Yesevî'nin yirmi yedi yaşında Yûsuf el-Hemedânî'ye intisap ettiğini iddia etmektedir. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 14.

¹⁶ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/210; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/277; İz, "Ahmad Yasawî", 1/298-299; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/160.

¹⁷ Bazı Hikmetlerde bu olaya uzunca değinilmiştir. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 2", 66-69; "Hikmet 8", 80-82.

¹⁸ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/278; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/160.

Peygamber'in vefat yaşıdır. Hz. Peygamber, altmış üç yaşından sonra yeryüzünde gezmediği için Ahmed Yesevî de böyle bir tercihte bulunmuş olmalıdır.¹⁹

Vefatından sonra da bazı kerametleri görülen Ahmed Yesevî'nin kendisinden yaklaşık iki yüz elli yıl sonra yaşamış olan Timur Lenk'in (1370-1405) rüyasına girdiği aktarılmaktadır. Bu rüyadan oldukça etkilenen Timur, Ahmed Yesevî'nin Yesi'de bulunan kabrini ziyaret ederek buraya bir türbe yapılmasını emretmiştir. Günümüzde de ayakta bulunan bu türbe o günün en önemli mimari şaheserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.²⁰

Ahmed Yesevî'nin İbrâhîm, Gevher Şehnaz ve Gevher Hoşnaz isimlerinde üç çocuğu dünyaya gelmiştir. Bu çocuklardan İbrâhîm küçük yaşta vefat etmiş, Ahmed Yesevî'nin soyu Gevher Şehnaz vasıtasıyla devam etmiştir. *Seyahatnâme* adlı eserin sahibi Evliya Çelebi Ahmed Yesevî'nin soyundan gelen önemli simalardan birisidir.²¹

Ahmed Yesevî'nin halkı irşâd etme vazifesini ifa ettiği yıllarda Mâverâünnehir bölgesinde özellikle Karahanlılar ve Selçukluların gayretleri neticesinde İslâmlaşma faaliyetleri oldukça hızlanmış ve halkın büyük bir kısmı Müslüman olmuştu. Böyle uygun bir ortamda şeyh ve âlim bir zat olan Ahmed Yesevî'ye çoğunluğu Türklerden oluşan halk büyük teveccüh göstermişti. Ahmed Yesevî kendisinden İslâm'ı öğrenmek için gelen halka onların anlayabileceği bir sadelikte Hikmet adı verilen şiirleriyle hem İslâm'ı hem de tasavvufun mahiyetini öğretiyordu. Hanefî bir âlim olan Ahmed Yesevî'nin şeriat ve tasavvufu uyumlu bir şekilde cem etmesi, Ehl-i sünnet Türkler arasında Yesevîlik tarikatının hızla yayılmasına ve kendisinden sonra ortaya çıkan birçok tarikatı olumlu yönde etkilemesine zemin hazırlamıştır.²² Dervişleri ve şiirleri sayesinde Ahmed Yesevî'nin ünü öncelikle tüm Orta Asya'ya yayıldı. Sonraki yıllarda Ahmed Yesevî'nin öğretisi önce Anadolu'da ardından da Balkanlarda yaşayan Türkler arasında yayılmaya devam etti.²³ Bazı araştırmacıların da belirttiği gibi Türklerin yaşadığı bölgelerde onun kadar tanınan ve saygı duyulan başka bir veli bulunmamaktadır.²⁴

Ahmed Yesevî'nin Hikmet adı verilen şiirlerinden oluşan esere *Dîvân-ı Hikmet* denilmektedir. Ahmed Yesevî, Arapça ve Farsça²⁵ dillerini de bilmesine rağmen şiirlerini söylerken, kendisine teveccüh gösteren çoğu göçebe Türklerin kültür seviyelerini göz önünde bulundurmak mecburiyetinde kalmıştı. Bu sebeple o, halkın anlayabileceği seviyede hece vezni ve sade bir Türkçe ile şiirler söyleyerek öğretisini geniş halk kitleleri arasında yaymayı başarmıştı.²⁶ Hikmetlerin Ahmed Yesevî'nin yer altında uzlete çekildiği dönemde söylendiği ve onun dervişleri tarafından kaleme alındığı şeklinde bir iddia bulunmaktadır.²⁷ Ancak bir Hikmet'te Ahmed Yesevî'nin otuz dört yaşında âlim olduğu ve Allah Teâlâ'dan gelen emir sebebiyle Hikmet söylemeye başladığı ifade edilmektedir.²⁸

¹⁹ Krş. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 8", 80-82.

²⁰ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/211; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/278; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/160.

²¹ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/211; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/279; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/160.

²² Hikmetlerde Vahdet-i vücûd anlayışı ve onun en önemli temsilcilerinden biri sayılan Hallâc-ı Mansûr sıkça geçmektedir. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 95", 222; "Hikmet 96", 223-224; "Hikmet 126", 269; "Hikmet 145", 305; "Hikmet 206", 408; Vahdet-i vücûd anlayışının Ehl-i sünnet içerisinde sayılıp sayılmayacağı hususu tartışmalıdır. Geniş bilgi için bk. için Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/434-435.

²³ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/212-213; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 276-278; İz, "Ahmad Yasawi", 1/299; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/160-161.

²⁴ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 9.

²⁵ "Miskin, zayıf Hoca Ahmed yedi ceddine rahmet, Farsça dilini bilse de güzel söyler Türkçe'yi." Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 71", 181.

²⁶ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/211-212; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/161; Kemal Eraslan, "Dîvân-ı Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/429; Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 26-27.

²⁷ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 17.

²⁸ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 5", 74.

Divân-ı Hikmet çeşitli tarihlerde ve bölgelerde bulunan nüshalardaki Hikmetler bir araya getirilerek oluşturulmuştur.²⁹ Konunun uzmanları Hikmetlerin muhteva bakımından ve dil bakımından önemli farklılıklar arz ettiklerini, bu sebeple Hikmetlerin Ahmed Yesevî ve onun öğretisine gönül veren farklı kimseler tarafından meydana getirilmiş olabileceğini iddia etmektedirler.³⁰ Bununla birlikte, bugün *Divân-ı Hikmet* içerisinde bulunan Hikmetlere genel olarak bakıldığında Ahmed Yesevî'nin öğretisine ters olan herhangi bir unsura rastlanılmamaktadır.³¹

Hikmetlerin Ahmed Yesevî haricinde, başka kimseler tarafından da oluşturulduğu şeklindeki iddiayı destekleyecek bazı somut verilere *Divân-ı Hikmet* okumalarımız sırasında biz de tesadüf ettik. Örneğin bir şiirde şu ibarelere rastlanmaktadır:

Hırs ve heva nefis yolunu bırakmak gerek,

Mansûr gibi darağacı başına binmek gerek,

Nesîmî gibi can acısını çekmek gerek,

Seherlerde kalkıp taat edesim gelir.³²

Şiirdeki ikinci ve üçüncü mısradaki Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde de sıklıkla rastlanan "vahdet-i vücûd" anlayışının iki önemli temsilcisi Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) ve Nesîmî'den (öl. 820/1417?)³³ bahsedilmektedir.³⁴ Ölüm tarihlerinden de anlaşılacağı üzere Hallâc-ı Mansûr'un Ahmed Yesevî'ye ait bir şiirde zikredilmesi gayet doğaldır. Ancak vefat tarihi Ahmed Yesevî'den yaklaşık iki yüz elli yıl sonra olan Nesîmî'nin isminin Ahmed Yesevî tarafından bir şiirde anılması normal şartlarda mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu şiirin Ahmed Yesevî tarafından değil onun yolunu takip eden bir başka kimse tarafından oluşturulduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.

Yine benzer şekilde Hikmetlerde geçen ve aşkın sembolü olarak kullanılan Ferhâd ve Şîrîn'in³⁵ hikâyesinin de eldeki veriler ışığında Ahmed Yesevî'den sonraki dönemde ortaya çıktığı ifade edilebilir. Ferhâd ve Şîrîn hikâyesi Nizâmî-i Gencevî'nin (öl. 611/1214?) Hüsrev ü Şîrîn isimli mesnevisinden ortaya çıkmış, bu konu müstakil olarak Ferhâd ve Şîrîn adı altında ilk defa Ali Şîr Nevâî (öl. 906/1501) tarafından kaleme alınmıştır.³⁶ Yazarların vefat tarihlerinde de görüldüğü üzere Ferhâd ve Şîrîn hikâyesi Ahmed Yesevî'nin vefatından çok sonraları ortaya çıkmış bir hikâyedir.

Tüm bu sebeplerden dolayı Hikmetleri konumuz açısından incelerken konunun muhatabı olarak sadece Ahmed Yesevî'yi almak doğru olmayacaktır. Hangi şiirlerin Ahmed Yesevî'ye hangilerinin onun takipçilerine ait olduğunu eldeki veriler ışığında tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bu Hikmetlerin bir kısmının ezber yoluyla gelecek kuşaklara aktarılacak çok daha sonraları yazıya

²⁹ Hikmetlerin büyük bir bölümünün özellikle XV. ila XVII. asırlar arasında bir araya getirilerek oluşturulduğu iddia edilmektedir. Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/213; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/280; İz, "Ahmad Yasawî", 1/299; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/161; Eraslan, "Divân-ı Hikmet", 9/429.

³⁰ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/213-214; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/280; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/161; Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 27.

³¹ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/214; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/280; İz, "Ahmad Yasawî", 1/299; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/161; Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 27.

³² Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 74", 184.

³³ Nesîmî'nin vefat tarihi hakkındaki tartışmalar için bk. Abdullah Azmi Bilgin, "Nesîmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/4.

³⁴ Nesîmî'nin vahdet-i vücûd hakkındaki görüşleri için bk. İlyas Üzüm, "Nesîmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/5-6.

³⁵ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 95", 222; "Hikmet 103", 235; "Hikmet 123", 263; "Hikmet 133", 280; "Hikmet 206", 409.

³⁶ Nurettin Albayrak, "Ferhad ve Şîrîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/388.

geçirilmiş olma ihtimali de bulunmaktadır.³⁷ Hikmetlerin ezberden aktarıldığı bu süreç içerisinde ister istemez bazı değişmelerin ve eklemelerin de ortaya çıkmış olması mümkündür. Bunun bir sonucu olarak bir Hikmet'in bazı kısımlarının Ahmed Yesevî'ye bazı kısımlarının ise Hikmet'i aktaran kişi veya kişilere ait olma ihtimali de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma XII. ve XVII. asırlar arasında Hoca Ahmed Yesevî'nin ve onun kurduğu Yeseviyye tarikatına gönül veren kimselerin siyer birikimlerini ve Hz. Peygamber'e bakış açılarını ortaya koymaya çalışan bir çaba olarak değerlendirilmelidir.

Konumuza kısmen benzeyen iki çalışma bulunmaktadır.³⁸ Erşahin'in çalışmasında kendisinin de belirttiği üzere Ahmed Yesevî'nin Hz. Peygamber sevgisi ve Yesevî öğretileri çerçevesinde ortaya çıkan Hz. Muhammed tasavvuru ortaya konulmaya çalışılmıştır.³⁹ Yoldaş'ın çalışması ise Ahmed Yesevî'deki Hz. Peygamber sevgisine dair Hikmetlerin yorumsuz bir şekilde aktarılmasıyla oluşturulmuştur.⁴⁰ Bizim çalışmamız, Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerindeki Hz. Peygamber ve siyere dair özellikle somut verilerin ilk dönem siyer kaynaklarıyla bir mukayesesini içermesi itibarıyla diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

1. Ahmed Yesevî'nin Şîa'dan Etkilendiği İddiası

Temel konumuza giriş yapmadan önce Ahmed Yesevî hakkındaki konumuzla doğrudan alakalı olan bir iddiaya değinmemiz gerekmektedir. Bazı araştırmacılar Ehl-i sünnet ve Hanefî mezhebinden olduğu bilinen Ahmed Yesevî'nin Şîilik ve Melâmiyye gibi bazı dinî akımlardan etkilendiğini iddia etmektedirler.⁴¹ Bu iddianın özellikle Şîilik boyutu Ahmed Yesevî'nin Hz. Peygamber'e ve siyere yaklaşımını doğrudan etkileyecek bir yöne sahip olması sebebiyle önemlidir. Çünkü Şîa üzerine yapılan çalışmalarda açıkça görüleceği üzere Şîilerin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi çok seçkin sahâbîler hakkındaki olumsuz kanaatleri malumdur.⁴² Ancak İslâmî ilimlerle meşgul olan bireylerin Şîilik etkisinden tamamen uzak durmaları da mümkün değildir. Hz. Osman'ın vefatıyla başlayıp Cemal ve Siffin savaşları ile devam eden süreçte Müslümanlar arasında çok büyük fikir ayrılıkları ve duygusal kırılmalar yaşanmıştır. Aynı zamanda bu dönem hadis uydurma faaliyetlerinin başladığı dönemdir. Birbirine muhalif olan gruplar bu dönemde kendi görüşlerini tahkim etmek, muhaliflerinin fikirlerini de itibarsız hale getirmek için hadis uydurmaya başlamışlardır.⁴³ Takip eden süreçte özellikle "Şîatü Alî/Alî Taraftarları" olarak bilinen grup Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında pek çok hadis uydurmuştu. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafeti döneminde başlayan minberlerden Hz. Ali'ye hakaret edilmesi uygulaması da hadis uydurma sürecini oldukça hızlandırmıştı.⁴⁴ Bu süreçte Ehl-i beyt ve özellikle Hz. Ali hakkında yaklaşık üç yüz bin rivayet üretildiği ifade edilmektedir.⁴⁵ Bu sürecin doğal bir sonucu olarak da neredeyse tüm İslâmî kaynakların içerisine bu uydurulmuş rivayetler az veya çok girmiştir. İslâm dünyasında Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve Ehl-i beyt tasavvurunun

³⁷ Krş. Seyfettin Erşahin, "Ahmed Yesevî'nin Hz. Muhammed Tasavvuru", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri* (Ankara: Ekip Grafik, 2002), 333; Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 17.

³⁸ Erşahin, "Ahmed Yesevî'nin Hz. Muhammed Tasavvuru", 331-357; Kazım Yoldaş, "Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Hz. Muhammed Sevgisi", *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010), 59-79.

³⁹ Erşahin, "Ahmed Yesevî'nin Hz. Muhammed Tasavvuru", 333.

⁴⁰ Yoldaş, "Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Hz. Muhammed Sevgisi", 79.

⁴¹ Köprülü, "Ahmed Yesevî", 1/212.

⁴² Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 11-547 Bu kitapta Şîilerin ilk üç halifeye düşmanlıklarının boyutları açıkça görülmektedir. Şîilerin çok büyük bir kısmı ilk üç halifenin faziletlerinin neredeyse hiçbirini kabul etmemektedirler. Onlar ilk üç halifenin faziletine dair kaynaklarda geçen rivayetleri de bazı tevîl ve rivayetlere yaptıkları eklemelerle tamamen onların aleyhine olacak bir hale sokmaktan çekinmemişlerdir.

⁴³ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler* (İstanbul: İFAV, 1997), 27-61; Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 2015), 42-44.

⁴⁴ Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak 4: Hz. Ali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 35.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf fi's-şahîh ve'z-za'îf*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1970), 116; Muhammed Salih Ekinci, *Tarihi Metod ve Tarihi Tetkikler Işığında Sahabe Dönemi*, çev. Mehmet Ecir Eşiyok (Konya, ts.), 219; Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları* (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2013), 192-193.

oluşmasında bu uydurma rivayetlerin de önemli bir payı vardır. Dolayısıyla yanlış bir Ehl-i beyt algısı tüm Müslümanların fikir dünyalarına az veya çok tesir etmiştir. Maalesef bu uydurma rivayetlerin büyük bir kısmının tamamen doğru bir şekilde tespiti de mümkün gözükmemektedir. Zikrettiğimiz bu olguyu somut bir örnek üzerinden inceleyelim.

İsrâ ve Mi'râc Olayı ile ilgili Hz. Âişe'ye atfedilen bir rivayette, Rasûlullah'ın şöyle dediği iddia edilmektedir: "Göğe yükseltildiğim vakit Cennet'e girerek oradaki ağaçlardan birinin üzerine kondum. Cennet'te o ağaçtan daha güzel, daha beyaz, yaprakları daha parlak ve meyvesi daha güzel olan başka bir ağaç görmedim. O ağacın meyvelerinden birini kopardım ve yedim. O meyve benim sulbumda bir nutfe oldu. Yeryüzüne döndüğümde Hatice'yle birlikte oldum ve o, Fâtıma'ya hamile kaldı. O vakitten beridir ne zaman Cennet'in kokusunu özleşem, Fâtıma'yı koklarım."⁴⁶

Bu rivayetin doğrudan bir sonucu olan Hz. Fâtıma'nın Cennet gibi kokması, herhangi bir Müslüman'ı rahatsız edecek bir durum değildir. Pekâlâ, zihnimizdeki Hz. Fâtıma tasavvuru da böyle bir düşünce üzerine bina edilebilir. Ancak bu rivayet kesin bir şekilde uydurma olup az çok tarihî süreci bilen bir kişi tarafından bu durum kolaylıkla tespit edilebilir. Çünkü Rasûlullah Mi'râc'a çıktığı vakit Hz. Hatice vefat etmiş ve Hz. Fâtıma ise en az on bir yaşına girmişti.⁴⁷ Bu rivayetin yanlışlığını tespit hususunda şanslı olduğumuzu ifade edebiliriz. Çünkü rivayeti uyduranlar oldukça büyük bilgi yanlışlıkları yapmışlardır. Ancak tüm rivayetlerin yanlışlığını tespit hususunda bu derece şanslı olunamayacağı açıktır. Olay örgüsü içerisine ustaca yerleştirilmiş çok daha bilgili kimseler tarafından uydurulan pek çok rivayet kaynaklarda bulunmaktadır.

Divân-ı Hikmet'te bulunan şiirlere baktığımız zaman Şiîler gibi özellikle ilk üç halifeye karşı herhangi olumsuz bir kanaatin bulunduğu görülmemektedir. Aksine Hikmetlerde, ilk üç halife için çok nezih bir dil kullanılmış ve şiirin hacmine göre onların genel olarak kabul edilen bazı faziletleri özel olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla Hikmetlerdeki sahâbe algısının Şiîlerden büyük oranda farklı olduğunu söylemek mümkündür. Siyer ilmi ile de doğrudan bağlantılı olduğu için Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde ilk dört halife hakkında zikrettiği bazı bilgileri burada aktaralım.

Divân-ı Hikmet'te sadece Hz. Ebû Bekir için yazılmış olan bir Hikmet bulunmaktadır. Bu şiirin ilk beytinde Hz. Ebû Bekir'in en ayırıcı vasfı olan sıddîk lakabı vurgulanmaktadır. Sonraki beyitlerde Hz. Ebû Bekir'in dindarlığından, Hz. Peygamber'in kayınbabası olduğundan, Hz. Peygamber'e sırdaş ve destek olduğundan bahsedilir. Son beyitte ise Hz. Ebû Bekir'in hicrette Rasûlullah ile yâr-ı gâr/mağara dostu oluşu zikredilir.⁴⁸

Divân-ı Hikmet'te Hz. Ömer için yazılmış olan Hikmet'te de genel olarak Hz. Ömer'in adalet vasfı ve adaleti uygulamadaki hassasiyeti öne çıkarılmaktadır. Ayrıca bu şiirde yine Hz. Ömer'in adaleti bağlamında, onun oğluna uyguladığı had cezasından ve oğlunun ölümüne sebep olmasından bahsedilir.⁴⁹ Hikmet'te bahsedilen bu olay halk arasında çok yaygın olarak anlatılsa da doğru değildir. İlk dönem hadis kaynaklarında olay şu şekilde aktarılmaktadır: Hz. Ömer'in hilafeti döneminde oğlu Abdurrahman b. Ömer Mısır'da bir arkadaşıyla birlikte içki içip sarhoş olmuşlardı. Sabah olunca bu ikisi Mısır valisi olan Amr b. el-Âs'ın yanına giderek işledikleri kabahati haber verip kendilerine had cezası uygulanmasını talep ettiler. Amr b. el-Âs da herkese uygulandığı şekliyle had cezasını uyguladı. Ancak Hz. Ömer, belki halifenin oğlu olduğu gerekçesiyle had cezasını uygulama noktasında bir

⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd Selefî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984), 22/400-401; Ebû'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* (Beyrüt: Dâru'l-Fikr, 1994), 9/326; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 9/211-212.

⁴⁷ et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/400; el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 9/326; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 190.

⁴⁸ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 42", 139.

⁴⁹ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 43", 140.

iltimas geçilmiş olabileceğini düşünerek oğlunun kendi yanına gönderilmesini istedi. Abdurrahman, Medine'ye gelince Hz. Ömer had cezasını tekrar uyguladı. Bu olaydan sonra Abdurrahman yaklaşık bir ay sağlıklı bir şekilde yaşamış ve daha sonra vefat etmişti. Olayı aktaran Abdurrahman'ın kardeşi Abdullah b. Ömer, kardeşinin ölmesi ile Hz. Ömer'in uyguladığı had cezasının herhangi bir bağlantısı olmadığını, halkın bu konuyu yanlış bildiğini özellikle vurgulamıştır.⁵⁰

Bu Hikmet'te: "Bilâl'e ezân okutan, şeriati bildiren," şeklinde bir dize de bulunmaktadır. Bu dize, ezânın onun vesilesi ile ortaya çıktığı kişi olarak Hz. Ömer'in ismini hatıra getirmektedir. Bazı kaynaklarda kapalı olarak bu manaya gelebilecek hadisler⁵¹ bulunmakla birlikte bunun doğru olmadığını düşünüyoruz. Medine'de bir müddet namaz vakitleri sokaklarda gezen insanların "es-salâh es-salâh!/namaza namaza!" şeklinde bağırması ile halka duyurulmuştu. Rivayetlerden, bu çözüm yolunu öneren kimsenin Hz. Ömer, sokaklarda insanları namaza çağıran kimsenin de Bilâl-i Habeşî olabileceği anlaşılmaktadır. Ancak bugün bildiğimiz anlamıyla ezânın ilk defa okunması ensârdan Abdullah b. Zeyd'in gördüğü rüyadan sonra başlamış, ezân sözlerini Bilâl-i Habeşî'ye öğreten de Hz. Ömer değil, Abdullah b. Zeyd olmuştur. Abdullah b. Zeyd kendisine ezânın sözlerinin öğretildiği rüyasını Hz. Peygamber'e anlatınca Hz. Ömer aynı rüyayı kendisinin de gördüğünü söylemiş, böylelikle Abdullah b. Zeyd'in rüyası bir başka noktadan daha teyit edilmiştir.⁵² Bu olay sebebiyle Abdullah b. Zeyd "sâhibü'l-ezân/ezân sahibi" lakabıyla şöhret bulmuştur.⁵³

Divân-ı Hikmet'te Hz. Osman için yazılmış olan bir Hikmet'te ise genel olarak Hz. Osman'ın en ayırıcı vasfı olan hayâ duygusundan, Hz. Peygamber'in damadı olmasından, Hz. Peygamber'in iki kızı ile evli olması sebebiyle kendisine verilen "Zinnüreyn/İki Nûr Sahibi" lakabından bahsedilmektedir. Ayrıca bu şiirde Ahmed Yesevî, Şiîlerden farklı olarak, Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğü için şehit olduğunu beyan etmektedir.⁵⁴

İlk üç halife ile ilgili Hikmetler Ehl-i sünnet'in onlara yaklaşımı ile tamamen benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte haklarında kısaca malumat verdiğimiz bu üç Hikmet dışında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Hikmetlerde fazla geçmemektedir. Hikmetlerde Hz. Ali'nin durumu biraz daha farklıdır. İlk üç halife için yazılan Hikmetlerden sonra gelen Hz. Ali için yazılan Hikmet'te Şiî düşünceye biraz daha yakın durulduğu görülür. Bu Hikmet'te Hz. Ali'nin kahramanlıklarından ve onun kâfirlere karşı güçlü bir hasım olduğundan bahsedilir. Bu Hikmet'te Şiîler tarafından da sıklıkla öne çıkarılan Hz. Ali'nin "Esedullah/Allah'ın Arslanı" lakabı ve Hz. Ali'nin meşhur kılıcı Zülfikâr gibi öğeler de yer almaktadır. Ayrıca bu şiir içerisinde bulunan bir beyit Hz. Ali hakkındaki tarihî gerçeklerle de çelişmektedir:

⁵⁰ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1972), 9/232-233; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârif, 1937), 8/312-313; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001), 4/146.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ezân", 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 1; Ebû Abdirrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ezân", 1.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/42-43; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ezân", 1; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 27-28; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 25.

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994), 1/121-122; İsmail Lütfi Çakan, "Abdullah b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/144; Abdurrahman Çetin, "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/36.

⁵⁴ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 44", 141.

Dördüncüsü dost olan Hak Aslanı Ali'dir,

Hem Mi'râc'da yâr olan Hak Aslanı Ali'dir.⁵⁵

Bu beyit Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e Mi'râc yolculuğunda eşlik ettiği gibi bir izlenim vermektedir. Ancak İslâm dünyasında itibar edilen hiçbir kaynakta Mi'râc yolculuğu esnasında Hz. Peygamber'e, Hz. Ali dâhil herhangi bir kimsenin eşlik ettiğine dair sahih bir malumat bulunmamaktadır. Şîa'nın içinde yer aldıkları kabul edilen Alevîlerin⁵⁶ en önemli metinlerinden biri kabul edilen *Buyruk* isimli eserde Hz. Peygamber'in Mi'râc yolculuğu ile Hz. Ali arasında bir bağ kurulmaktadır.

Buyruk'ta bu olay kısaca şöyle aktarılmaktadır: Hz. Peygamber Mi'râc'a giderken yolda karşısına ansızın bir aslan çıkar. Aslan kükremeye başlayınca Hz. Peygamber ne yapacağını şaşırır. Bu esnada bir ses kendisine: "Ey Muhammed! Aslan senden bir nişan ister, yüzüğünü aslanın ağzına at." der. Hz. Peygamber kendisine söylenileni yapınca aslan sakinleşir. Hz. Peygamber de yoluna devam eder. Hz. Peygamber, Sidretü'l-müntehâ'ya ulaşınca kendisi ile doksan bin söz konuşulur.⁵⁷ Bunların otuz bini insanlar için şeriat olur. Diğer altmış bin söz ise Hz. Ali'de sır olur. Hz. Peygamber, Mi'râc'dan inerken şehirdeki bir evin kubbesi dikkatini çeker ve yeryüzüne inince o eve giderek kapısını çalar. İçeriden, gelenin kim olduğu sorulunca Hz. Peygamber: "Ben peygamberim, açın içeri gireyim." der. İçeridekiler: "Bizim aramıza peygamber sığmaz, git peygamberliğini ümmetine yap." derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber geri döner, ancak kendisine o kapıya gitmesi vahiy edilir. Hz. Peygamber de tekrar kapıyı çalınca yine aynı diyalog yaşanır. Üçüncü seferde Hz. Peygamber kendisini: "Ben, yoksulların hizmetkârıyım, bir yoksulum." şeklinde tanıttince içeri alınır. Hz. Peygamber içeri girince yirmi iki erkek ve on yedi kadın olduğunu görür. İçeride Hz. Ali de bulunmasına rağmen Hz. Peygamber, onu tanıyamaz. Hz. Peygamber, o esnada otuz dokuz kişi olan bu grubun kırkinci üyesinin kim olduğunu sorduğunda, kendisine kırkinci kişinin Selmân-ı Fârisî olduğunu söylerler. Aralarında geçen bazı konuşmalardan sonra Hz. Peygamber onların pir ve rehberlerinin kim olduğunu sorar. Kırklar da: "Pirimiz, Şâh-ı merdân Ali, rehberimiz Cebrâil Aleyhisselâm'dır." derler. Bu esnada Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi tanıyarak, ona yer gösterir. Kırklar da Hz. Peygamber'e katılarak Hz. Ali'nin önünde saygı ile eğilerek ona yer gösterirler. Hz. Peygamber bu esnada Mi'râc'a çıkarken aslana verdiği yüzüğü, Hz. Ali'nin parmağında görür ve Hz. Ali'nin sırrına erer.⁵⁸

Bu olay örgüsünde de görüldüğü üzere Şîa'dan büyük oranda etkilenecek ortaya çıkmış olan Alevî gelenekteki Hz. Ali tasavvuru gerçeklikten bir hayli uzaktır. Bu kısacık metin bile Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den üstün olduğu şeklinde bir varsayımı akla getirmektedir. Nitekim konunun uzmanları da Alevî düşüncesinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in üzerinde bir konuma oturtulduğunu beyan etmektedirler.⁵⁹ Hikmetlerdeki Hz. Ali anlayışı da bu derece aşırı olmamakla birlikte Hz. Ali'ye aşırı tazim gösteren bir hüviyete sahiptir.

Hz. Ali ile ilgili aşırı övgüler içeren başka Hikmetler de bulunmaktadır. Örneğin bir Hikmet'te onun hakkında:

Elindeki silahı Zülfikâr'ı,

Savaşanda uzar kırk arşın.⁶⁰

⁵⁵ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 45", 142.

⁵⁶ Ahmet Yaşar Ocak, "Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/369.

⁵⁷ Hikmetlerde de benzer bir ifade bulunmaktadır: "Arş ve Kürsî'den aşan Hazret'ine ulaşan, Doksan bin niyaz söyleyen Ya Mustafa Muhammed." Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 39", 134.

⁵⁸ Anonim, *Buyruk*, nşr. Sefer Aytekin (Ankara: Emek Basım Yayınevi, 1958), 7-10; Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği: Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004), 163-165.

⁵⁹ İlyas Üzümlü, "Kızılbaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/552.

⁶⁰ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 36", 131.

Bu beyitteki insanüstü Hz. Ali tasviri Şiilik etkisinin yanı sıra eski Türk destan geleneğini de hatıra getirmektedir. Satuk Buğra Han Destanı'na dair bazı metinlerde de benzer ifadeler göze çarpmaktadır. Bu metinlerde Satuk Buğra Han'ın savaşlarda ağzından çıkardığı ateşle kâfirleri yakması ve kâfirlere karşı kılıcını çektiği zaman kılıcın kırk adım uzadığı ifade edilir.⁶¹

Yine Hikmetlerde Hz. Ali hakkında aktarılan mübalağalı bazı mısralarda onun Hayber Gazvesi'nde gösterdiği kahramanlıktan bahsedilmektedir:

Ali idi kâfirlerin boynunu koparan,

Arslan eli ile Hayber kapısını açan.⁶²

Bazı rivayetlerde Hz. Ali'nin Hayber kalelerinden birisinin kapısını sökerek kalkan niyetine kullandığı daha sonra sekiz veya kırk kişinin bu kapıyı kaldıramadığı, ancak yetmiş kişinin kapıyı zorlukla kaldırarak yerine takabildiği şeklinde aktarımlar bulunmaktadır. Halkın Hz. Ali algısını da etkileyen bu rivayetler çeşitli kaynaklarda geçmektedir. Ancak bu rivayetlerin doğru olmadığı, senedlerinde kopukluk ve zayıflık bulunduğu bilinmektedir.⁶³

2. Hikmetlerde Hz. Peygamber ve Siyere Dair Bilgiler

Hikmetlerin neredeyse tamamında Hz. Peygamber'e veya onun hadislerine bir atıf görmek mümkündür. Tamamen Hz. Peygamber'i konu alan şiirlerin ise daha az olduğu ifade edilebilir.⁶⁴

Hikmetler manzum bir siyer eseri olmadığı için Hz. Peygamber'in hayatının her yönünü ele almamaktadır. Ancak buna rağmen Hz. Peygamber'in hayatının çeşitli yönlerine dair bazı bilgiler Hikmetler içerisinde bulunmaktadır. Bu başlık altında Hikmetlerde Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgileri ele alarak bu bilgilerin özellikle ilk dönem siyer kaynaklarındaki bilgiler ile uyumlu olup olmadığını ele alacağız. Bunu yaparken Hikmetlerdeki sıralamadan ziyade kronolojik bir sıra takip etmeye çalışacağız. Ayrıca bir şiir içerisinde doğrudan konumuzla ilgili olan dizeleri aktarıp diğerlerine değinmeyeceğiz. Hikmetlerin yazıldığı Türkçe günümüzde kullanılan halinden oldukça farklı olduğu için orijinal metinleri vermemiz durumunda bunların günümüz Türkçesiyle açıklamasının yapılması da bir zorunluluk haline gelecektir. Bunun yerine *Divân-ı Hikmet*'in neşrini yapan Hayati Bice'nin Hikmetleri günümüz Türkçesine uyarlamış olduğu metinleri bazı küçük müdahaleler yaparak kullanacağız.

Hikmetler içerisinde Hz. Peygamber'in nesebi, anne-babası ve çocukluğu hakkında bazı bilgiler bulunmaktadır:

Muhammed'in bilin zatı Arap'tır,

Tarikatın yolu bütün edeptir.

Muhammed'i tarif eylesem basitçe,

Anasının adı bil Âmine.

⁶¹ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/268-269; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 150-151.

⁶² Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 191", 383.

⁶³ Rivayetler ve değerlendirmeleri için bk. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr, 1997), 6/273-274.

⁶⁴ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 36", 129-131; "Hikmet 37", 132; "Hikmet 38", 133; "Hikmet 39", 134-135; "Hikmet 40", 136; "Hikmet 41", 137-138; "Hikmet 80", 194-197; "Hikmet 205", 406-407; "Hikmet 208", 411; "Hikmet 209", 412-413.

Babasının adı Abdullah'tır,
Anasından (henüz) doğmadan (babası) ölmüştür.
Muhammed'i dedesi korumuştur,
Çıplak açları yoklayandır.
Dedesi biliniz Abdülmuttalib,
Gönülde saklayınız iyi bilip.
Dedesinin babasıydı Hâşim,
İşitince akmakta gözde yaşım.
Biliniz dördüncüsüdür Abdümenâf,
Onları bilse her kim, gönlüdür sâf.
Rasûl'un bilse her kim dört ceddini,
Kıyamette gezer sekiz cennetini.
Babası yedi yaşında ölmüştür,
Rasûl'u amcasına vermiştir.
Ebû Tâlib Ali'nin babasıdır,
Bütün Arapların büyüğüdür.
Ebû Tâlib olmakta iş başında,
Muhammed oturur daima karşısında.⁶⁵

Bu dizelerde Hz. Peygamber ile ilgili zikredilen bilgilere baktığımızda çoğunun doğru olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber soy olarak Arap olup baba tarafından soyu mısralarda belirtildiği şekilde Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib b. Hâşim b. Abdümenâf'tır. Hikmet'te geçen Rasûlullah'ın dört atasını bilen bir kimsenin Cennetlerde gezeceği iddiası tamamen sübjektif olup Kur'ân-ı Kerîm ve hadis gibi herhangi bir somut bilgiye dayanmamaktadır. Dolayısıyla bu tarz söylemler bizim inceleme alanımız dışında kalacaktır. Hz. Peygamber'in annesinin ismi Âmine'dir. Hikmet'te belirtildiği gibi Hz. Peygamber henüz dünyaya gelmeden önce babası Abdullah vefat etmiştir. Hikmet'te bu kısımlar aktarılmamakla beraber babasının vefatından sonra Hz. Peygamber sütannesinin yanında kaldığı süreler hariç, annesinin gözetiminde kalmıştır. Âmine'nin, oğlu altı yaşındayken vefat etmesinin ardından Hz. Peygamber'in bakımını dedesi Abdülmuttalib üstlenmiştir. Hikmet'te "Babası yedi yaşında ölmüştür, Rasûl'u amcasına vermiştir." denilmektedir. Burada babası kelimesinden kasıt "Ebû Tâlib'in babası" olmalıdır. Çünkü önceki mısralarda doğru bir şekilde babasının henüz Hz. Peygamber doğmadan önce vefat eden Abdullah olduğu aktarılmaktadır. Ayrıca bu kısımda bir bilgi yanlışı da bulunmaktadır. Dedesi Abdülmuttalib vefat ettiğinde Hz. Peygamber

⁶⁵ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 36", 129-130.

yedi değil sekiz yaşındaydı.⁶⁶ Hikmet'in kalan dizelerinde de ifade edildiği gibi dedesinin vefatının ardından Hz. Peygamber'e sahip çıkma sırası amcası Ebû Tâlib'e gelmişti.

Hikmetlerde Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliğine de yer verilmiştir. Ancak bu kısımda aktarılan bilgilerin ilk dönem siyer kaynaklarından oldukça farklı olduğu ifade edilebilir.

Muhammed'in yaşı on yedi oldu,
Ki o vakit Hatice onu gördü.
Muhammed'i bilin ki şahin misali,
Hatice onu görüp olmakta ağlamaklı.
Hatice gönlünde onu sevmektedir,
Muhammed aşkından içi yanmaktadır.
Gece gündüz diler onu Allah'tan,
Biliniz sonunda buldu muradın.
Görünüz Allah'ın işini,
Muhammed bakmakta iken devesini.
Hatice'ye Rasûl çâker (hizmetkâr) olmuştur,
Bu sebeple bil sen onu almıştır.
Hatice'nin Allah bahtını açmıştır,
Rasûl'un başına inciler saçmıştır.⁶⁷

Hikmet'te Hz. Peygamber ile Hz. Hatice'nin tanıştığı esnada Hz. Peygamber'in on yedi yaşında olduğu belirtilmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber Hz. Hatice ile evlendiği esnada yirmi beş yaşındaydı. Ayrıca Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'nin devesine baktığından ve onun hizmetinde bulunduğundan bahsedilmektedir ki ilk dönem siyer kaynaklarında bu bilgiler bulunmamaktadır.

İlk dönem siyer kaynaklarında Hz. Peygamber ile Hz. Hatice'nin evlilikleri kısaca şöyle aktarılmaktadır: Hz. Hatice maddî durumu oldukça iyi olan dul bir kadındı. O, ticaret kervanlarını yönetmesi için birileriyle anlaşarak ticarî faaliyetlere katılıyordu. Böylelikle Hz. Hatice servetini koruduğu gibi zenginliğini de artırıyordu. Hz. Peygamber yirmi beş yaşındayken bir ticaret vesilesiyle Hz. Peygamber ve Hz. Hatice tanıştılar. Kaynaklarda bu tanışmanın gerçekleşme şekli farklı aktarılmaktadır. Bazı kaynaklarda Hz. Hatice'nin bizzat kervanın yönetimini üstlenmesi için Hz. Peygamber ile konuştuğu ifade edilir. Bazı kaynaklarda ise Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in Hz. Hatice'nin kervanının başına geçecek birini aradığını öğrendiği ve Hz. Peygamber'i bu işe başvurması için yönlendirdiği zikredilir. Sonuç olarak Hz. Peygamber belli bir ücret karşılığında Hz. Hatice'nin

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Siretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamîdullah (Fas: y.y., 1976), 47; İbn Hişâm, *es-Sire*, 1/205; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/519.

⁶⁷ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 36", 130.

kervanını yönetme vazifesini üstlenmiştir. Hz. Peygamber’i çok da iyi tanımayan Hz. Hatice bu yolculuğa kölesi Meysere’nin de katılmasını istemiştir. Hz. Peygamber, Hz. Hatice’nin kervanı ve Meysere ile birlikte Şam bölgesine giderek burada ticarî faaliyetlerini gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber bu ticarete normalde Hz. Hatice’nin yaptığı kârın iki katına yakın bir para kazanmış ve bu paraları getirip Hz. Hatice’ye teslim etmiştir. Bu durumdan çok memnun kalan Hz. Hatice, Hz. Peygamber’e vadettiği ücretin iki katını kendisine vermiştir. Hz. Peygamber, bu tavriyle Hz. Hatice’nin dikkatini çekmiştir. Ayrıca Meysere de yolculuk sırasında pek çok ahlakî güzelliğine şahit olduğu Hz. Peygamber’den, Hz. Hatice’ye övgüyle bahsetmişti. Bu ticarî münasebet sebebiyle Hz. Peygamber’i tanıma fırsatı bulan Hz. Hatice, Hz. Peygamber’den çok etkilenmişti. Bazı rivayetlerde bizzat Hz. Hatice’nin Hz. Peygamber’e evlilik teklifi yaptığı, bazı rivayetlerde ise Nefise bint Ümeyye/Münye isminde Hz. Hatice’nin bir arkadaşının bu evlilik isteği için aracı olduğu aktarılmıştır.⁶⁸ Görüldüğü üzere Hikmetlerdeki anlatım ile ilk dönem İslâm tarihi kaynakları arasındaki anlatım birbirinden oldukça farklıdır.

Hikmetlerde Hz. Peygamber’e nübüvvet görevinin verilmesi ile ilgili de çok az bilgi bulunmaktadır.

Rasûl’un yaşları kırka varmıştır,

Ki ondan sonra Allah’tan vahiy yetmiştir.⁶⁹

“Yâ eyyühel müddessir” Hak dedi “Kum feenzir”,

“Ve Rabbeke fekebbir”⁷⁰ ya Mustafa Muhammed.⁷¹

Hikmetlerde belirtildiği gibi Hz. Peygamber’in nübüvvetle görevlendirilmesi kırk yaşında iken gerçekleşmiştir. Diğer Hikmet’te belirtilen âyetler ise genel kabule göre Hz. Peygamber’e nazil olan ikinci âyetlerdir. Bu konudaki rivayetler biraz çelişkili olsa da Hz. Peygamber’e ilk inen âyetlerin Alak sûresinin ilk beş âyeti olduğu ifade edilebilir. Hz. Peygamber bu ilk vahiy tecrübesini yaşadıkdan sonra vahyin ağırlığını kaldırabilecek manevî bir olgunluğa ulaşması için bir müddet bekletilmiştir. Bu sırada Rasûlullah tekrar vahyin gelmesini sabırsızlıkla beklerken Cebrâil kendisine tekrar görünmüştür. O, vahyi sabırsızlıkla beklemesine rağmen, Cebrâil’i vücudu tüm göğü kaplar vaziyette görünce tekrar korkuya kapılarak hızla eşi Hz. Hatice’nin yanına dönmüştür. Hz. Peygamber eve gelince Hz. Hatice’den üstünü örtmesini istemiştir. Hz. Peygamber örtünün altındayken kendisine Müddessir sûresinin ilk âyetleri nazil olmuştur. Hz. Peygamber’e bu âyetler indirildikten sonra vahiy aralıksız olarak gelmeye devam etmiştir.⁷²

Hikmetlerde Hz. Peygamber’in hayatına dair aktarılan önemli olaylardan biri de İsrâ ve Mi’râc Olayı’dır.

Uzunca bir Hikmet’te anlatılan İsrâ ve Mi’râc Olayı’nda Mescid-i Aksâ, Cebrâil, Burak, Hz. Peygamber’in diğer peygamberlerle görüşmesi, Sidretü’l-müntehâ’ya ulaşması gibi Mi’râc’a dair rivayetlerde geçen bazı öğelerden bahsedilmiştir. Ayrıca bu Hikmet’te Mi’râc Olayı’nın müminler için

⁶⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/224-226; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2012), 1/103-105; Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü’l-eshraf*, thk. Muhammed Hamîdullah vd. (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1996), 1/97-99; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebeviyye ve ahbârü’l-hulefâ*, thk. Hâfiz Seyyid Aziz Bek (Beyrût: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1987), 60-62.

⁶⁹ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, “Hikmet 36”, 130.

⁷⁰ “Ey bürünüp sarıman (Rasûlüm)! Kalk ve (insanları) uyar. Sadece Rabbini büyük tanı.” *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2005), el-Müddesir 74/1-3.

⁷¹ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, “Hikmet 39”, 134.

⁷² İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 1/154; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/108; Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf İbn Abdilber, *ed-Dürer fi’htişâri’l-meğâzi ve’s-siyer*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire, 2002), 30-31; Ebû’l-Hasen İzzüddîn Alî İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-târih*, thk. Ebû’l-Fidâ’ Abdullah el-Kâzî, Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2010), 1/575-577.

inanılması gereken bir yolculuk olduğu, münafıkların ise bu olayı kabul etmek istemeyecekleri ifade edilmektedir. Bu Hikmet'te Mikâil ve İsrâfil'in de yolculuğun çeşitli aşamalarında Hz. Peygamber'e eşlik ettikleri ifade edilmektedir ki⁷³ bu bilgi Mi'râc'la ilgili rivayetlerin genelinde geçmemektedir.⁷⁴ Ayrıca bu Hikmet'te ve diğer bazı Hikmetlerde Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü ifade edilmektedir. Örneğin,

Hak'a bakıp adım attı Rasûlullah,
Hak'tan başka kimse yoktur orada yoldaş,
Böyle makam kimseye yok Vallâh, Billâh,
Gerçek ümmetseniz, işitip salât selâm söyleyin dostlar.⁷⁵
Garip, fakir, yetimleri Rasûl sordu,
O gece Mi'râc'a çıkıp Hak cemalini gördü.⁷⁶

Hz. Peygamber'in Mi'râc'da Allah Teâlâ'yı görüp görmediği hususu tartışmalı bir konudur.⁷⁷ Örneğin Hz. Âişe Rasûlullah'ın Allah Teâlâ'yı gördüğü iddiasını kesinlikle kabul etmemektedir.⁷⁸ Ancak sahâbilerin bir kısmı bu olayın meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla sahâbe arasında bile tartışma mevzusu olan bir konu hakkında doğru veya yanlış şeklinde bir hüküm vermek uygun olmaz. Ayrıca burada kastedilen görme fiilinin mahiyeti bile tartışmaya açık bir konudur.

Hikmetlerde Hz. Peygamber ve ashâbının Mekke'den Medine'ye yaptıkları hicret hakkında da bazı küçük atıflar bulunmaktadır.

Kul Hoca Ahmed tasdik eyle, mağara dostunu ayrı tut,
Ariflikte bil sâdık Ebû Bekir Sıddîk'tir.⁷⁹
Gurbet değdi Mustafa gibi erenlere,
Otuz üç bin sahâbe ve arkadaşlara,
Ebû Bekir, Ömer, Osman, Murtazâ'ya,
Gurbet değdi onlara hem, söyleyeyim ben işte.⁸⁰

Aktardığımız ilk Hikmet'te Hz. Ebû Bekir'in hicret yolculuğunda Hz. Peygamber ile birlikte mağarada kalması olayına bir gönderme yapılmaktadır. Hz. Ebû Bekir, bu olay sebebiyle özellikle İran ve Türk edebiyatında "yâr-ı gâr/mağara dostu" olarak isimlendirilmiştir.⁸¹ İkinci Hikmet'te ise evlerini,

⁷³ Hikmetin tamamı için bk. Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 80", 194-197.

⁷⁴ Salih Sabri Yavuz, "Mi'râc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/132-135.

⁷⁵ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 80", 195.

⁷⁶ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 1", 63.

⁷⁷ Mehmed Said Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidciliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1973), 70-71; Bünyamin Erul, "Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe", *İslamiyât* 3/2 (2000), 114; Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed: İki Tasavvur Bir Gerçek* (İstanbul: Denge Yayınları, 2001), 67-68.

⁷⁸ el-Buhârî, "Tefsîr", 53/1; Müslim, "İmân", 287; et-Tirmizî, "Tefsîr", 6; Ebû Abdîrrahmân Ahmed en-Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 10/83-84.

⁷⁹ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 42", 139.

⁸⁰ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 16", 98.

⁸¹ Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/102.

barklarını ve mallarını Mekke’de bırakarak Medine’ye göç eden Hz. Peygamber ve ashâbının hicreti ve bunun sonucunda ortaya çıkan gurbet acıları zikredilmektedir. Ayrıca hem bu Hikmet’te hem de bazı başka Hikmetlerde sahâbilerin sayısı otuz üç bin rakamı ile ifade edilmektedir.⁸² Ancak bazı kaynaklarda Hz. Peygamber, Veda Hutbesi’ni irat ederken kendisini doksan bin ila yüz kırk bin civarında bir insan topluluğunun dinlediği kaydedilmektedir.⁸³ Bu rakam Hikmetlerde zikredilen rakamdan çok daha yüksek olmasına rağmen sahâbe teriminin bu kimselerin tamamını kapsayıp kapsamayacağı tartışılabilir. Çünkü sahâbe kavramının tanımı hususunda çok ciddi farklılıklar bulunmaktadır.⁸⁴ Dolayısıyla Hikmetlerde geçen otuz üç bin ashâb ifadesine itiraz etmek doğru olmayacaktır.

Hikmetlerde Hz. Peygamber’in en azılı düşmanları olan Şeytan, Ebû Cehil, Ebû Leheb, kâfirler ve Yahudilere de bazı mısralarda kısaca değinilmiştir.⁸⁵

Hikmetlerde Hz. Peygamber’in vefatına ve son anlarına dair de bazı bilgiler bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in son anlarının şiirsel bir şekilde tasvir edildiği bu Hikmet içerisinde Hz. Fâtma’nın babası için ağlaması gibi bazı hususlara değinilmiştir. Bu Hikmet içerisinde Hz. Peygamber’in vefatına dair bazı somut bilgiler de verilmektedir.

Pazartesi günü Hak Mustafa dünyadan göçtü,

Hak Teâlâ fermanına boynunu sundu,

İbn Abbâs su koyup Ali yıkadı,

Cennet’te hülle giysisi giymek için.⁸⁶

Hikmet’te belirtildiği gibi Hz. Peygamber pazartesi günü vefat etmiş olup tam tarihi 12 Rebiyülevvel 11/7 Haziran 632 Pazartesi günüdür.⁸⁷ Kaynaklarda Hz. Peygamber’i yıkayan kişiler içerisinde ise Hz. Ali, Hz. Abbâs, Fadl b. Abbâs, Üsâme b. Zeyd ve Hz. Peygamber’in kölesi Şükrân’ın isimleri geçmektedir.⁸⁸ Hikmet’te Hz. Peygamber’i yıkayan kişiler içerisinden Hz. Ali ve İbn Abbâs’ın isimleri zikredilmiştir. İslâmî literatürde İbn Abbâs daha çok Abdullah b. Abbâs için kullanılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber’i yıkayanlar içerisinde Fadl b. Abbâs da bulunduğu için Ahmed Yesevî’nin burada onu kastetmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla bu bilgiye yanlış denilmesi uygun olmayacaktır.

Hz. Peygamber’in vefat sürecinin anlatıldığı bu Hikmet’te: “Rasûl dedi: sahâbeler sessiz olun,” mısrası ile sanki “Kırtas Olayı” olarak isimlendirilen mevzuaya da küçük bir atıf yapılmıştır. Kaynaklarda bu olay kısaca şöyle aktarılmaktadır: Hz. Peygamber’in vefatının yaklaştığı dönemde o, etrafında bulunan sahâbilerden bir kâğıt ve kalem isteyerek, kendilerine öğüt kabilinde bazı şeyler yazdırmak istediğini söyledi. Sahâbilerin bazıları bu isteğin yerine getirilmesini savunurken, içlerinde Hz. Ömer’in de bulunduğu bazı sahâbiler buna gerek olmadığını Hz. Peygamber’e bir şey olsa bile

⁸² Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, “Hikmet 16”, 98; “Hikmet 36”, 130; “Hikmet 40”, 136.

⁸³ Kādî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu’l-ḥamîs fi aḥvâli enfesi nefîs* (Beyrût: Müessesetü Şa’bân, ts.), 2/149; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2001), 1/273.

⁸⁴ Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

⁸⁵ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, “Hikmet 40”, 136; “Hikmet 208”, 411.

⁸⁶ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, “Hikmet 46”, 143.

⁸⁷ İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabaḳât*, 2/209; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cevâmi’u’s-sîreti’n-nebeviyye* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 211.

⁸⁸ İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabaḳât*, 2/201-202; İbn Hazm, *Cevâmi’u’s-sîreti’n-nebeviyye*, 211.

Kur'ân-ı Kerîm'in kendilerine öğüt olarak yeterli olacağını söylediler. İki grup kendi aralarında tartışmaya başlayıp sesler yükselince Hz. Peygamber onlardan dışarı çıkmalarını istedi.⁸⁹

Hikmetler içerisinde Hz. Peygamber'e ve siyere dair görebildiğimiz somut örnekler bunlarla sınırlıdır. Fakat Hikmetlerde Hz. Peygamber sevgisini ve övgüsünü içeren birçok örnek bulunmaktadır. Bu örneklerden bazılarını da kısaca değinelim.

Hz. Peygamber sevgisi ve onu övmek için yazılmış Hikmetlerde genel olarak iki temel konu işlenmiştir. Bu konuların ilki Hz. Peygamber'in üstün özellikleri ve ümmetine olan sevgisidir. Diğeri ise Hz. Peygamber'e ümmet olabilmek ve şefaatinin hak edebilmek için Müslümanların yapması gereken vazifelerdir.⁹⁰ Herhangi bir *Divân-ı Hikmet* nüshasından kolaylıkla erişilebilecek bu Hikmetlerin tamamını burada aktarmamıza gerek bulunmamaktadır. Bu Hikmetlerden birkaç örnek metin aktararak dikkatimizi çeken bazı bölümler hakkında tahlil yapacağız.

On sekiz bin âleme server olan Muhammed,
Otuz üç bin ashâba rehber olan Muhammed.
Çıplaklık ve açlığa kanaatli Muhammed,
Âsî, câfî ümmete şefaati Muhammed.
Geceleri yatıp uyumaz, tilâvetli Muhammed,
Garip ile yetime mürüvvetli Muhammed.
Yoldan azan gümrâha hidayetli Muhammed;
Muhtaç düşse herkese, kifâyetli Muhammed.⁹¹
Günlüme koyup aşk sevdasını Allah'ım,
Eyle beni sen âşık-ı yektâ-ı Muhammed.
Mecnûn misali geçirip iki cihandan,
Divâne eyleyip eyle beni rüsvâ-ı Muhammed.
Öldür, yandır, her sıkıntıyı gönder,
O ceza günü eyle beni şeydâ-ı Muhammed.⁹²

Hz. Peygamber'e ittibâ hakkında yazılan bir Hikmet'te günümüzde de sürekli canlı tutulan "Kur'ân Müslümanlığı" tartışmasına bir gönderme bulunmaktadır.

Tanrı Teâlâ sözünü, Rasûlullah sünnetini,
İnanmayan ümmetin, ümmet demez Muhammed.⁹³

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/324-325; el-Buhârî, "İlim", 39; Müslim, "Vasıyye", 22.

⁹⁰ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 37", 132; "Hikmet 38", 133; "Hikmet 39", 134-135; "Hikmet 40", 136; "Hikmet 41", 137-138; "Hikmet 205", 406-407; "Hikmet 208", 411; "Hikmet 209", 412-413.

⁹¹ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 40", 136.

⁹² Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, "Hikmet 41", 137-138.

Hikmet'te de gayet açık bir şekilde ifade edildiği üzere İslâm binası iki temel üzerine inşa edilmiştir. Bunlar Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'tir. Kur'ân-ı Kerîm Allah Teâlâ tarafından korunduğu için hakkında herhangi bir şek şüphe bulunmamaktadır. Sünnet ve hadisler doğrulukları veya yanlışlıkları gibi bazı konularda tartışılabilir. Ancak bunu tümünden reddeden, Hz. Peygamber'i dindeki mevkiinden uzaklaştırarak, âyetlere yaptıkları te'villerle bir nevi kendi peygamberliklerini ilan etmek isteyen kimselerin Hz. Peygamber'in ümmeti içerisinde dâhil olamayacakları bir gerçektir. Hikmet'te de bu olgu gayet belîğ bir şekilde ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber övgüsü için kaleme alınmış bir Hikmet'te yanlış bir algı oluşturabilecek bir beyit bulunmaktadır.

Her kime olsa meylin, kaldırır Hak azabın,

Âlem senin tufeylin⁹⁴ Ya Mustafa Muhammed.⁹⁵

Bu beyitte Hz. Peygamber'in sevdiği kimselerden azabın kaldırılacağı şeklinde bir ima bulunmakla birlikte bu yargı doğru değildir. Hz. Peygamber'in en sevdiği kimselerin başında sekiz yaşından itibaren Rasûlullah'ın bakımını üstlenen, özellikle nübüvvet sürecinde müşriklerin tüm baskı ve eziyetlerinden onu koruyan Ebû Tâlib gelmekteydi. Sahih rivayetler bize göstermektedir ki Hz. Peygamber'in kendisine olan sevgisi de İslâm'a yaptığı hizmetler de iman etmediği için Ebû Tâlib'ten azabı kaldırmaya yetmeyecektir. Bir gün Hz. Peygamber'in yanında amcası Ebû Tâlib anılınca o: "Umulur ki Kıyamet Günü şefaati ona fayda verir. O, Cehennem'de ateşin yalnızca topuklarına kadar ulaştığı sığ bir yere konulur. Maruz kalacağı ateşin etkisiyle onun beyni kaynar." buyurmuştur.⁹⁶ Rivayette de görüldüğü üzere şayet Hz. Peygamber'in sevgisi herhangi bir kimseye fayda sağlayacak olsaydı, buna en layık kişi kuşkusuz Ebû Tâlib olurdu.

Hikmetlerdeki Hz. Peygamber'e ve siyere dair anlatımlara genel olarak baktığımızda bir kısım doğru bilgilerin yanı sıra bazı ciddi bilgi yanlışlıklarının da bulunduğu göze çarpmaktadır. Bu sebeple siyer ilmi özelinde Ahmed Yesevî'nin ve onun takipçilerinin siyer konusunda üst düzey bir ilmî seviyeye sahip olmadıkları ifade edilebilir. Ahmed Yesevî ve takipçilerinin siyer birikimi genel olarak halkın siyer hakkındaki genel malumatları ve siyere dair az sayıdaki bazı eserlerle sınırlı olmalıdır.

Sonuç

Hoca Ahmed Yesevî'ye nispet edilen *Divân-ı Hikmet* üzerinde, genel olarak Hz. Peygamber ve siyer merkezli yapılan bu araştırmada Hikmetlerin tamamının Ahmed Yesevî'ye nispet edilemeyeceği şeklinde bir sonuca ulaşıldı. Bu sebeple Hikmetlerde aktarılan Hz. Peygamber ve siyere dair bilgilerin XII. ve XVII. asırlar arasında yaşayan Ahmed Yesevî ve ona gönül veren kimselerin ortak bilgi birikimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olduğu ifade edilebilir.

Hikmetlerde genel olarak Hz. Peygamber'e duyulan büyük bir saygı ve muhabbet göze çarpmaktadır. Hz. Peygamber'in ümmet sevgisi, bu sevgiye layık olabilmek için onun sünnetlerine uygun bir hayat yaşamının gerekliliği, Hikmetlerde sıklıkla vurgulanan konulardır.

Hikmetlerdeki siyer birikimine dair bilgilere baktığımızda ise mutedil bir seviyede de olsa Şîa etkisi göze çarpmaktadır. Hikmetlerde Şîilerin genelinde olduğu gibi sahâbîlere özellikle ilk üç halifeye karşı

⁹³ Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, "Hikmet 37", 132.

⁹⁴ Dalkavuk zümresinin pîri sayılan kimse, küçük çocuk ve yemeğe gelen misafir gibi anlamlara gelen bir kelimedir. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2016), 1295 Burada âlemin Hz. Peygamber'in yüzü suyu hürmetine yaratılmasına bir gönderme yapılmış olabilir.

⁹⁵ Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, "Hikmet 39", 134.

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/50, 55; el-Buhârî, "Rikâk", 51; Müslim, "İmân", 360.

olumsuz bir bakış açısı bulunmamaktadır. Ancak Hz. Ali söz konusu olduğunda Hikmetlerde Şiirlerdeki bakış açısına benzer şekilde ona karşı aşırı bir muhabbet ve tazim bulunduğu ifade edilebilir.

Hikmetlerde Hz. Peygamber'in hayatına dair tarihsel bilgilere bakıldığında genel olarak ilk dönem siyer kaynaklarıyla uyumlu oldukları müşahede edilmektedir. Ancak Hikmetlerde siyere dair bazı ciddi bilgi yanlışlıkları da bulunmaktadır. Dolayısıyla siyer ilmi özelinde Ahmed Yesevî ve XII. ila XVII. asırlar arasında yaşayan takipçilerinin çok entelektüel bir birikime sahip olmadıkları, bazı kısıtlı kaynaklar üzerinden bir siyer birikimine sahip oldukları ifade edilebilir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Muşannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1972.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ahmed Yesevî. *Divan-ı Hikmet*. nşr. Hayati Bice. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Albayrak, Nurettin. "Ferhad ve Şirin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Anonim. *Buyruk*. nşr. Sefer Aytekin. Ankara: Emek Basım Yayınevi, 1958.
- Arı, Mehmet Salih. *İmâmiyye Şıası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak 4: Hz. Ali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Banarlı, Nihad Sâmi. *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*. 2 Cilt. Ankara: MEB Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Baş, Eyüp. "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 21-53.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-esrâf*. thk. Muhammed Hamîdullah vd. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârif, 1937.
- Bilgin, Abdullah Azmi. "Nesîmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi'u's-şâhih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Abdullah b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/144. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çetin, Abdurrahman. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/36-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirli, Ekrem. "Vaahdet-i vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 32. Basım, 2016.

- Diyârbekrî, Kādî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-ḥamîs fî ahvâli enfesi nefîs*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Şa'bân, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ekinci, Muhammed Salih. *Tarihte Metod ve Tarihi Tetkikler Işığında Sahabe Dönemi*. çev. Mehmet Ecir Eşiyok. Konya, ts.
- Eraslan, Kemal. "Ahmed Yesevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/159-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Eraslan, Kemal. "Dîvân-ı Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Eraslan, Kemal - Tosun, Necdet. *Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risalesi*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2016.
- Erşahin, Seyfettin. "Ahmed Yesevi'nin Hz. Muhammed Tasavvuru". *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri*. 331-359. Ankara: Ekip Grafik, 2002.
- Erul, Bünyamin. "Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe". *İslâmiyât* 3/2 (2000), 109-129.
- Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 2001.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidciliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1973), 59-74.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf. *ed-Dürer fi'htîşâri'l-meğâzî ve's-siyer*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Cevâmî'u's-sîreti'n-nebeviyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-ḥulefâ'*. thk. Hâfız Seyyid Azîz Bek. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamîdullah. Fas: y.y., 1976.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Menârü'l-münîf fî's-şahîḥ ve'z-za'îf*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Hicr, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî, Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2010.
- İslâmoğlu, Mustafa. *Üç Muhammed: İki Tasavvur Bir Gerçek*. İstanbul: Denge Yayınları, 5. Basım, 2001.
- İz, Fahîr. "Ahmad Yasawî". *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. 1/298-299. Leiden: Brill, 1986.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 13. Basım, 2005.
- Köprülü, Mehmed Fuad. "Ahmed Yesevî". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 1/210-215. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Alevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Hanefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kâhire: Merkezü Hier li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Üzüm, İlyas. "Kızılbâş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/546-557. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Üzüm, İlyas. "Nesîmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'râc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2006.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Alevîliği: Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2004.
- Yoldaş, Kazım. "Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Hz. Muhammed Sevgisi". *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010), 59-79.

HALKBİLİMİ VE YARATICI YAZARLIK BAĞLAMINDA MERİDYENİN MERYEMLERİ ROMANI

In The Context of Folklogy and Creative Writing The Novel of The Maries of The Meridian

Sacide ÇOBANOĞLU

Dr., Yazar ve Akademisyen, Dr., Hoca Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi, TÜRKİYE,
sacidecobanoglu01@gmail.com

Özet

İnsan, var olduğu andan itibaren düşünme yetisine sahip olmakla diğer canlı türlerinden ayrılmıştır. Akli ve zekâsı yoluyla yaşadığı dünyaya ve evrene anlam vermeye çalışmıştır. Dili kullanmaya başlayıp soyut düşünceye ulaştıktan sonra kültür yaratmaya başlayan insan, doğasında var olan yaşadığı dünyayı ve evreni anlamlandırma ihtiyacını karşılayabilmek için yine doğasında var olan yaratıcılığına başvurmuştur. Bu yaratıcı güçle mitler, masallar, hikâyeler, bilmeceler, efsaneler yaratmıştır. Değişen her çağla birlikte bu yaratımları da evrilmiş günümüz dünyasında romanlara, senaryolara, tiyatrolara, sinemalara ve dijital ürünlere dönüşmüştür.

Yaratıcı yazarlık insanın kendi iç dünyasına yaptığı bir yolculuktur. Freud'çu bir yaklaşımla, insan bu yolculuğu boyunca aslında kendi kimliğinin içinde barındırdığı, kendinden bir parça taşıyan onlarca yeni kimlikle tanışır. Bu kimlikleri saklı durdukları yerden alır, kendi yaşamında ve başkalarının yaşamlarında deneyimledikleriyle harmanlar, onları içselleştir, kurgular ve yepyeni yaratımlar halinde insanların duygu ve düşün dünyalarına sunar. Edebiyatta gerçeklik adı verilen olgu, daha çok söz konusu eseri kaleme alan/çizen/şekillendirenin içselleştirdiği gerçeklikle bağlantılıdır. Çünkü yaşanan 'her ne olursa' ya da 'her ne şekilde olursa' olsun, onu kaleme alan/çizen/şekillendiren birey, gerçekliğin kendi iç dünyasındaki aksini eserine yansıtmaktadır. Bu yansılar; sanatçının yaşadığı toplumun gelenekleriyle, görenekleriyle, etik değerleriyle, halk felsefesiyle iç içedir. Söz konusu yansılardan, yazın alanında etkinleşmeleri sonucu elde edilen göstergelerin/ürünlerin, elde edilmiş yöntemi *yaratıcı yazarlık* olarak adlandırılmaktadır. Yansılar, öznesi insan olan bütün bilimlerle ilişkilidirler. Fakat özellikleri itibarıyla halkın bilimi olması vesilesiyle yaratıcı yazarlığın halkbilimi ile çok yakın bir ilişkisi vardır nitekim folklor, bir toplumun her alandaki duyuş ve düşünüşlerinin ürünüdür.

Bu çalışmada, halkbilimi ile yaratıcı yazarlık arasındaki yakın ilişki Meridyenin Meryemleri romanı çerçevesinde incelenecektir. Çalışmamızın konusu, halkbiliminin insan ve toplum ilişkisi bağlamında, anlatım türlerinden biri olan romanda nasıl yer aldığını ortaya koymaktır. Romandan yapılan alıntılarla halkbiliminin yaratıcı yazarlık alanında nasıl kullanılabileceğini örneklemek çalışmamızın amacını oluşturmaktadır.

Anahtar sözcükler: Halkbilimi, yaratıcı yazarlık, roman, Meridyenin Meryemleri.

Abstract

Human beings have been separated from other living species by having the ability to think since the moment they existed. He tried to make sense of the world and the universe he lived in through his mind and intelligence. Man, who started to use language and started to create culture after reaching abstract thought, applied to his inherent creativity in order to meet the need to make sense of the world and universe that exists in his nature. With this creative power, he created myths, tales, stories, riddles and legends. With every changing age, these creations have also evolved and turned into novels, screenplays, theaters, movies and digital products in today's world.

Creative writing is a journey that a person makes to his inner world. With a Freudian approach, people meet dozens of new identities that carry a part of themselves, which they actually contain, throughout this journey. It picks up people from their hiding places, blends them with what they have experienced in their own life and the lives of others, internalizes them, presents them to people's worlds of emotions and thoughts as fictions and brand new creations. The phenomenon called reality in literature is mostly related to the reality internalized by the writer/drawer/shape of the work in question. Because no matter what 'whatever' or 'whatever way' is experienced, the individual who writes/draws/shapes it reflects the opposite of reality in his inner world to his work. These reflections; The artist is intertwined with the traditions, customs, ethical values, and folk philosophy of the society in which the artist lives, and all the sciences, whose core is human, have a close relationship with folklore, as it is the science of the people, as well as a very close relationship with folklore in his creative writing. product.

In this study, the close relationship between folklore and creative writing will be examined within the framework of the novel *Meridyenin Meryemleri*. The subject of our study is to reveal how folklore takes place in the novel, which is one of the narrative types, in the context of the relationship between human and society. The aim of our study is to exemplify how folklore can be used in the field of creative writing with quotations from the novel.

Keywords: Folklore, creative writing, novel, Virgins of the Meridian.

Giriş

Yazarların bilinçaltında birçok kişilik barındırdıkları söylenebilir. Bu kişiliklerden bir tanesinin asli görevi yazmaktır, o yazarlık yapar. O yazarlık yaparken ötekiler de hayatı yaşamaktadırlar. Diğer kişilikler aralarında konuşurlar, tartışırlar; asli görevi yazarlık olan, bu konuşmaları, tartışmaları kendi üslubuyla kaleme alır. Basit bir tanımla bazı durumlarda yazarlığın kendi kendine konuşup yazmak olduğu söylenebilir tıpkı bir enstrüman çalmanın insanın bağırması, haykırması, içindekileri notalar vasıtasıyla seslere dökmesi olduğu gibi yazar da haykırışlarını kağıda dökmektedir. Belki de bunun için yazarların çevresindeki insan sayısı sınırlıdır, tek kişilik bir orduyu oynadıkları için pek fazla insana ihtiyaç duymazlar; çok sayılı kişilikleriyle yaratıcı hayatlarını sürdürürken yaşadıkları veya tanık oldukları her olaya yorum yapan farklı kişilikleri bünyelerinden barındırmak sebebiyle çevrelerinden gelecek daha fazla yoruma da ihtiyaç duymamaktadırlar.

Bir yazarın nasıl yazdığı, yazma eylemini nasıl gerçekleştirdiği sorusu her zaman sorulan bir sorudur. Bu noktada her yazarın cevabı farklı olacaktır nitelikte yazma eylemini gerçekleştirme süreci yazara göre değişmektedir fakat ortaklık gösteren unsurlardan biri yazarların ait oldukları toplumun halk felsefesini, etik anlayışını eserlerine yansıtmalarıdır. Yazarların eserlerinde halk felsefesini yansıtan unsurların başında folklor ürünleri gelir. Bu ürünler halkbilimi disiplininin inceleme alanına giren materyaller grubundadır. Bir mite, masalın, efsanenin, halk hikâyesinin, maddi kültür unsurlarının, etik anlayışın anlatının içinde yer alması, anlatıda folklor ürünlerinin kullanılmasıdır. Bugüne kadar romanlar ve hikâyelerde folklor ürünlerinin tespit edilmesi konusunda yapılan çalışmalarda incelemenin adı *halkbilimi unsurlarının tespiti* olarak kullanılmıştır. Böyle bir araştırma için müstakil bir inceleme yöntemi olması gerektiği fikrinden yola çıkarak bir inceleme yöntemi geliştirmiş bulunmaktayım. Çalışmamda inceleme yöntemimi *Meridyenin Meryemleri* adlı romanıma uygulayacağım. Bu noktada hem bir halkbilimci hem de bir yaratıcı yazar olarak geliştirdiğim inceleme yöntemiyle kendi kullanımlarımı örneklemenin daha doğru bir yol olacağını düşündüm; çalışmamın amacı folklor unsurlarının metinde nasıl kullanıldığını göstermektir.

1. Yaratıcı Yazarlıkla Kaleme Alınan Kurmaca Anlatıların Gerçek Hayattaki Yeri Nedir?

Yaratıcı yazarlık konusunda sıklıkla sorulan soruların başında *Yaratıcı yazarlık öğrenilir mi?* sorusu gelmektedir. Bu sorunun cevabı tartışma götürmemektedir; tabii öğrenilmez, bu bir yetenek, doğuştan getirilen bir kazanımdır. Bu konuda ancak yazım teknikleri öğretilir ve öğrenilebilir. Nasıl yazılacağı ya da yazılması gerektiğini öğrenen birey, yazma tekniklerini kullanarak yazı yazabilir fakat aynı bireyin yaratıcı yazarlık tanımlamasını karşılayacak şekilde bir olayı kurgulaması, giriş, gelişme, sonuç bölümlerini oluşturabilmesi, olayda rol alan karakterleri ve yardımcı karakterleri yaratabilmesi ve karakterlerin arasına bir çatışma eşliğinde bir olayı ya da durumu hikâye edebilmesi ardından bunu yazıya geçirip herkes tarafından anlaşılır hale getirebilmesi, yazma tekniklerini bilmekle gerçekleştirilecek bir eylem değildir. Bu nedenle yaratıcı yazarlık birinden öğrenilerek yapılabilecek eylemler kategorisine girmemektedir. Yazma tekniklerini bilmek yazar olmakla aynı anlamı taşımamaktadır eğer böyle olsaydı üniversitelerin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümlerinde eğitim alıp mezun olan herkes yazar olabilirdi. Günümüzde *Yazarlık Atölyeleri* adı altında açılan ve sayısı her gün artan atölyeleri, yazma teknikleri öğreten atölyeler olarak düşünmek gerekmektedir nitekim ötesi, eğitimi alan kişinin yeteneğiyle doğru orantılıdır. Teknolojinin büyük ilerleme kaydettiği günümüzde yapay zekâya roman yazdırılmakta ve bu yazınlar yayınlanmaktadır. Hal böyleyken *Yapay zekâ bunu yapıyor da bir insan neden teknik öğrenerek bunu yapamasın, yazamasın?* diyebilirsiniz. Ama unutmamak gerekir ki yapay zekâ da yazdıklarını; kayıtlarına veri olarak girilen sözcük listesinden seçip daha önce yazılanlar arasındaki benzerleri tespit ederek yazmaktadır, bir yaratım yapması söz konusu değildir. İşte tıpkı bunun gibi yazma teknikleri öğrenen birinin daha önce yazılmış olanları taklit etmesi de yaratıcı yazarlık kapsamına girmemektedir.

Yaratıcı yazarlık; yazma yeteneğine sahip olan kişinin hayatın içinde gördüklerini, kendince harmanlayarak, kendi üslubuyla yazıya dökmesidir. Bu anlamda edebiyatta gerçeklik adını verdiğimiz, “yazarın yazdıklarının ne derece gerçek olduğu” konusu her zaman tartışılan konulardan biri olmuştur. Edebiyatta her zaman sorulan bu sorunun cevabını Asa Berger, *Popüler Kültür, Medya ve Günlük Yaşam Anlatıları* adlı çalışmasına günlük yaşam ile anlatıları karşılaştırarak vermektedir ve anlatıların; kurmaca yapılar olduklarını, giriş-gelişme-sonuç olarak ilerlediklerini, bir noktaya odaklandıklarını, yaşamı taklit ettiklerini, çözüm bulmaya hedefli olduklarını söylemektedir (Berger, 1997). Kurmaca anlatılar taşıdıkları bu özellikler itibarıyla gerçek yaşamdan ayrılırlar fakat bütün anlatılar gerçek yaşamdan izler taşır. İnsanlar bu anlatıları sözlü kültür, yazılı kültür, elektronik kültür ortamları yoluyla öğrenir, anlatarak aktarır veya yazarak türevlerini yaratırlar. Ve bütün anlatılar; yaratıcısının kimliğinin, döneminin zihniyetinin, ait olduğu toplumun halk felsefesinin özelliklerini taşırlar. Bir kurmaca metin oluşturulurken mutlaka en başta yazarlık yeteneğine sahip olmak gelmektedir fakat bu yeteneğin yanı sıra metni okunur kılan bazı özellikler vardır. Bunlar; yazım teknikleri bilgisi, dile hâkimiyet ve toplumun folklor unsurlarının bilinip kullanılmasıdır. Bu unsurlar kurmaca metnin okunurluğunu, geniş kitleler tarafından kabul görmesini sağlamaktadır. Halkbilimi disiplininin kapsamı içinde yer alan folklor unsurları, bir yazarın kültürel birikimi içinde kolektif şuuraltında yer alan halk felsefesinin izlerinin göstergeleri durumundadır. Bu unsurlar yazar tarafından kurmaca metinde gerekli görülen yerlerde okurla yazar arasında halkbilimsel tabiriyle *buz kıracağı* işlevi yerini getirmek üzere işe koşulmaktadırlar.

2. Meridyenin Meryemleri Romanı

Meridyenin Meryemleri tezli bir romandır. Roman iki bölümden oluşmaktadır. *Öykülerimiz Kalmazsa Geriye Her Ölümde Gök Kubbe Biz Çöker* adını taşıyan birinci bölüme, romanın başkahramanı Nimet Handan Altay’ın hayatının ilk yarısı konu edilmektedir. Handan, annesi Şevval Hanım, babası Can Bey ve babaannesi Keriman Hanım’la oluşturdukları çekirdek ailesiyle Bursa’nın Tophane semtinde, Kavaklı Caddesi’ndeki bir konakta büyümüştür. Başkahraman Handan ve yardımcı kahramanlar Handan’ın eşi Barış, babaannesi Keriman, babası Can, annesi Şevval, babasının gizli sevgilisi Zerrin ve Handan’ın en yakın arkadaşı Yeşim olayların akışı içinde bazen sahne alıp kendilerini tanıtmakta

bazen Handan'ın bakış açısıyla okuyucuya tanıtılmaktadırlar. Babanne Keriman Hanım'ın entelektüel kişiliği Handan'ın gelişiminde büyük rol oynamaktadır. Handan'ın Bursa'nın uhrevi havası temasıyla temelini attığı, Türk tasavvuf felsefesi ve paralel evrenler teorisinin senteziyle oluşturduğu bir yaratılış kuramı bulunmaktadır. Handan, babası Can Bey'in ölümüyle; yaşam ve ölümü sorgulayarak yaratılış kuramının temellerini daha sağlam bir zemine oturtmuştur. Birinci bölüm, Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni olan Handan'ın eşi Barış'tan boşanması ve tayininin çıktığı Karadeniz'de bir ilçeye gitmesiyle sona ermektedir.

Oysa Gök Kubbenin Yükünü Öykülerimiz Çeker adlı ikinci bölümde; Nimet Handan Altay'ın hayatının ikinci bölümü konu edilmektedir. Bu bölümde öğretmen arkadaşı Firûze, tayininin çıktığı Karadeniz'de kiraladığı evin gelini Tazegül ve bu evde bulduğu bir günlük vasıtasıyla hayatına mistik bir şekilde konuk olan başka bir paralel evrendeki ikiz kardeşinin ruhu Eser ve Handan'ın ömrünün sonuna kadar en büyük aşkı olarak kalacak olan Cihan ile Cihan'ın ailesi konu edilmektedir. Roman; türler arası ve metinler-arası teknikleri, montaj, üst kurmaca bilinç akışı, iç çözümleme, iç monolog, iç içe hikâye gibi çok çeşitli postmodern roman teknikleriyle kaleme alınmıştır.

Meridyenin Meryemleri romanı hakkında yapılan çalışmada¹ roman hakkında bilgilendirme şu şekilde yapılmaktadır:

“Sacide Fikret Çobanoğlu tarafından kaleme alınan *Meridyenin Meryemleri*, kadınlık ve kadınlığa dair meseleleri odağa almasıyla, Bursa'nın mistik, kültürel yaşantısını gözler önüne sermesiyle ve başkahraman Handan'ın geliştirdiği paralel evrenler teorisine çok boyutlu bir romandır. Bu çok boyutluluk beraberinde roman tekniklerinin de çeşitlenmesini getirmiş, ele alınan meseleler, kullanılan tekniklerle belirgin kılınmıştır. Eserin iki mitte bağıntılı olarak bölümlenmesi yine aynı doğrultudadır. Başkahraman Nimet Handan Altay ve onun çevresindeki kadınların özelinde ataerkil sistemin kısıcında debelenen kadınların omuzlarındaki yükler, Atlas ile bağdaştırılırken kendi olarak var olma savaşı veren kadınlar tulpar ile özdeşleştirilmiştir. Başkahramanın ölüm ve hayat kıyısında durup yaptığı sorgulamalar, onu bir devir daim fikrine götürmüş ve paralel evrenler teorisini geliştirmesini sağlamıştır. Bu teoriye göre Handan, insanın tekâmülü tamamlayana kadar aynı beden ve aynı bilinçle değişik formlarda (katı-sıvı-gaz) başka evrenlerde yaşamını devam ettirdiğini ileri sürer. Handan'ın paralel evrenler teorisinin altyapısını destekleyen ise Bursa'nın uhrevi havası ve sık sık dinlediği veli menkıbeleridir. Başkahramanın hayatına teklifsizce dahil olan ikiz kardeş ruhu ise geride bıraktığı bir defterde Handan'dan önce deneyimlediklerini ve bir teori olarak geliştiremeye de paralel evrenlere dair aynı fikirleri kaydeder. Bu durum iki kadının ruhunun bulunduğu ortak noktaları gözler önüne serer. Nitekim iki kadın da ataerkil sistemin yaşam savaşına aynı reaksiyonu göstererek katılmıştır. *Meridyenin Meryemleri* adlı eser ataerkil sistemde Atlas olmak yerine Tulpar gibi kanatlanmış kadınların ruhunun özgür bir evrene ulaşabileceğini vurgulamaktadır” (Karaca ve Keskin: 2021: 82-83).

3. Yaratıcı Yazarlık Ürünlerinde Halk Felsefesi Doku Unsurları Araştırma Yöntemi

Her roman az ya da çok ait olduğu toplumun halk felsefesinden izler taşır. 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 *Dundesin* (1972) halk felsefesini oluşturan çekirdek birimlerin halk fikirleri olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. *Claude Lévi-Strauss* (1994) da sözlü nakil yoluyla

¹ Karaca, N ve Keskin, K. (2021). “Atlas Miti'nden Tulpar Miti'ne Kadınların Kendi Olma Mücadelesi Bağlamında Meridyenin Meryemleri”, *International Journal of Turkish Academic Studies (TURAS)*, C. 2, S. 3, S. 82-106.

gelen kalıplaşmaların gündelik yaşama uygulanmasını halk felsefesi olarak tanımlarken halk felsefesini *yap-takçılık* olarak adlandırmaktadır. Dundes ve Strauss'un işaret ettikleri bu çekirdek birimler, halk fikirleri (folk ideas) bir araya gelerek halk felsefesini meydana getirmektedir (Çobanoğlu, 2000: 12-14). Bu anlamda halk felsefesi; bir toplumun mitolojik arka planı, tarihi alt yapısı, sosyal normları ve etik anlayışıyla temellendirdiği değerleri çerçevesinde oluşturulan yapıdır. Bu yapının; sözlü ve yazılı edebiyatı, sosyal normları, inançları, yemekleri, müziği, dansları, halk hekimliği, halk hukuku gibi her bir birimi ortak bir toplumsal tema, ortak bir bakış açısı, ortak bir fikir ve bunlara bağlı olarak geliştirilen hareket biçimleri/ritüeller ile bütünleşmiştir. Halk felsefesi bütün bu birimlerin toplamını ifade etmektedir (Çobanoğlu, 2018: 32).

Bugüne kadar romanlarda halkbilimi unsurları arama çalışmaları; Sedat Veyis Örnek'in *Halkbilimi Kadroları* tasnifinin Özkul Çobanoğlu (1999: 58-64) tarafından geliştirilmiş *Halkbiliminin Araştırma Alanları Tasnif Tablosu*'na bağlı kalarak yapılmıştır. Çalışmalarda halkbilimsel bulgular, *Halkbilimi Unsurları* adı altında, bu çalışmanın başlıkları kullanılmak suretiyle incelenmiştir. Yaratıcı yazarlık ürünlerinin halk felsefesinin ortaya konması bakımından yine bu iki çalışma baz alınarak yeni bir inceleme yöntemi geliştirmiş bulunmaktayız. *Yaratıcı Yazarlık Ürünlerinde Halk Felsefesi Doku Unsurları Araştırma Yöntemimiz* şu şekildedir.

YARATICI YAZARLIK ÜRÜNLERİNDE

HALK FELSEFESİ DOKU UNSURLARI ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

1. A) Sosyal Normlar Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları

1) **Gelenek, Görenek, Âdet, Töre, Örfler:** Ahlaki, Sosyal ve Dinî gelenekler.

2) **Halk İnanışları:** *Dinsel, Büyüsel İçerikli İnançlar, İşlemler Yaturlar, Türbeler, Fal, Rüya Yorumu, Büyücülük Türleri ve Teknikleri, Nazar vb.*

3) **Geçiş Dönemleri:** *Doğum, Evlenme, Çocuk, Ölüm.*

4) **Bayramlar/Karşılamlar/Uğurlamalar:** *Dinsel, Yerel Bayramlar, Karşılama Uğurlamalar.*

5) **Halk Bilgisi:** *Halk Hekimliği, Baytarlığı; Halk Meteorolojisi, Halk Takvimi, Halk Hukuku.*

6) **Halk Eğlenceleri ve Sporlar:** *Toplu eğlenceler, güreşler vb.*

7) **Sosyal Normlar Bağlamında Halk Felsefesi:** *Başlıklar altında yapılan inceleme sonucunda toplumun halk felsefesinin ortaya konulması.*

B) Kültürel Ergonomisini Tamamlamamış, Popüler Kültür Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları:

1. **Geçiş Dönemi Eğlenceleri:** *Bayb Shower, Mezuniyet Kınası, Yeni Nişan, Kına, Düğün, Bebek Mevliti, Sünnet Konseptleri.*

2) **Kültürel Ergonomisini Tamamlamamış, Popüler Kültür Bağlamında Halk Felsefesi:** *Başlıklar altında yapılan inceleme sonucunda toplumun halk felsefesinin ortaya konulması.*

2) Maddi Kültür Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları

1) **Halk Sanatları ve Zanaatları:** İşleme, Dokuma, Ağaç İşleri, Halk Resmi.

2) **Giyim/Kuşam/Süs:** Kadın, Erkek, Çocuk v.s

3) **Beslenme/Mutfak/Kiler:** Besin Türleri, Yemek Çeşitleri; Mutfak Düzeni, Mutfak Eşyaları.

4) **Halk Müziği ve Müzik Araçları:** Halk müziğinin icrası, müzik aletleri.

5) **Çocuk oyunları ve oyuncakları:** Temsili oyunlar, beceri/yetenek oyunları, oyuncak türleri, nitelikleri.

6) **Maddi Kültür Bağlamında Halk Felsefesi:** Başlıklar altında yapılan inceleme sonucunda toplumun halk felsefesinin ortaya konulması.

3) Sözlü ve Yazılı Kaynaklar Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları

1) **Halk Edebiyatı:** Destan, Efsane, Masal, Mit, Memorat, Halk Hikâyesi, Halk Şiiri, Halk Türküleri, Fıkralar, Atasözleri, Deyimler, Tekerlemeler, Bilmeceler, Alkış-Kargışlar, Ağutlar, Maniler, İlahiler.

2) **Halk Tiyatrosu:** Ortaoyunu, Karagöz, Kukla, Meddahlık, Seyirlik Köylü Oyunları.

3) **Sözlü ve Yazılı Kaynaklar Bağlamında Halk Felsefesi:** Başlıklar altında yapılan inceleme sonucunda toplumun halk felsefesinin ortaya konulması.

4) Zaman ve Mekân Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları

1) **Köy, Kasaba ve Kent Yaşamı (Monografiler):** Fiziki Çevre, Tarihi Çevre, Beşerî Durum, Ekonomik Yapı.

2) **Yerleşim Yerleri, Türleri:** Sürekli/Geçici Yerleşimler.

3) **Barınak/Konut (Halk Mimarisi):** Tipleri, Yapım Teknikleri, Araç Gereç, Ev Eşyası Yapımı ve Kullanımı.

4) **Aydınlanma/Isınma:** Isı ve Işık Elde Etme Araçları, Yöntemleri.

5) **Taşıtlar-Taşıma Teknikleri:** Kara/Deniz/Hava Taşımacılığı.

6) **Ekonomi Türleri:** Hayvancılık/Tarım-Rençberlik/Avcılık.

5) **Halk Ekonomisi:** Üretim/Tüketim/Pazarlama.

6) **Ölçme/Tartma/Hesaplama Birimleri:** Zaman/Mesafe Kavramları.

7) **Zaman ve Mekân Bağlamında Halk Felsefesi:** Başlıklar altında yapılan inceleme sonucunda toplumun halk felsefesinin ortaya konulması.

5) Etik Anlayış Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları:

1) **Kalıp Hareketler:** (Tavırlar, Jestler, Mimikler, Kalıp Sözler ve Eserler); Günlük, Törenselle Yaşamla İlgili (Işık Çalma, Çağırma, Ses Çıkartma).

2) Dernekler, Kuruluşlar; Dayanışma ve Yardımlaşma: *Esnaf, Dinsel Kuruluşlar, Cins ve Yaş Dayalı Örgütler, Komşuluk.*

3) Etik Anlayış Bağlamında Halk Felsefesi: *Başlıklar altında yapılan inceleme sonucunda toplumun halk felsefesinin ortaya konulması.*

Halkbiliminin bir disiplin olarak tüm toplumsal alanları kapsamı nedeniyle inceleme yöntemindeki başlıkların birbirlerinden net sınırlar çizilerek ayrılması mümkün olmamakla birlikte genel olarak yoğunlaşılacak alanlar göz önünde bulundurularak, mümkün olan en uygun tasnifin yapılması amaçlanmıştır.

4. Meridyenin Meryemleri Romanının Halk Felsefesi Doku Unsurları Araştırma Yöntemi ile İncelenmesi

MERİDYENİN MERYEMLERİ ROMANINDA

HALK FELSEFESİ DOKU UNSURLARI TABLOSU

1. A) Sosyal Normlar Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları

1) Gelenek, Görenek, Âdet, Töre, Örfler: Meridyenin Meryemleri romanında; Bursa’da hamama gitme, gelin hamamı, çeyiz hazırlama geleneklerine yer verilmektedir.

2) Halk İnanışları: Meridyenin Meryemleri romanında; Somuncu Baba ve Üftâde Sultan Hazretleri’nin ziyaret edilmesi, bazı ritüellerin yerine getirilmesi, “el verme” ve “ocak”lı olma kavramlarına yer verilmiştir. Kitabın yardımcı kahramanı Eser’in annesi Hayrunisa Hanım’ın başından geçen bir memorata yer verilmiştir.

3) Geçiş Dönemleri: Meridyenin Meryemleri romanında, Handan ile eşi Barış’ın evliliklerine; Handan’ın babaannesi, Keriman Hanım ile eşi Seyfi Bey ile evliliğine; Handan’ın annesi Şevval ve babası Can’ın evliliklerine yer verilmiştir.

4) Bayramlar/Karşılımlar/Uğurlamalar: Meridyenin Meryemleri romanında, 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı ve Bursa’nın Kurtuluşu törenlerine yer verilmiştir.

5) Halk Bilgisi: Meridyenin Meryemleri romanında, şifalı bitkiler ve tedavi yöntemlerine yer verilmiştir.

6) Halk Eğlenceleri ve Sporlar: Meridyenin Meryemleri romanında, âşıklar kahvesi söyleşilerine, eğlencelerine yer verilmiştir.

7) Sosyal Normlar Bağlamında Halk Felsefesi: Bir toplumu bir arada tutan unsurların kalıcılığının ve devamlılığının sağlanmasında sosyal normların tartışılmaz bir yeri vardır. Toplumu bir arada tutmak için bir nevi harç görevi üstlenen bu normlar sayesinde geleneğin dolayısıyla kültürün aktarımı sağlanmaktadır. Romanda halk inançlarının ön planda yer aldığı Türk toplumunun geçiş dönemlerine verdiği önemin, halk eğlenceleri, bayramlar, törenler ile pekiştirildiği, kadim bilginin aktarıldığı unsurlardan biri olarak halk tababetinin örneklendiği ve sosyal normların kahramanlarca tartışılarak tanımlandığı ve bu bağlamda Türk halk felsefesinin ifade edildiği görülmektedir.

2) Maddi Kültür Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları

1) Halk Sanatları ve Zanaatları: Meridyenin Meryemleri romanında; eski dönemlerdeki berberlik mesleğine, hamamcılık mesleğine, sokak satıcılığına, ipekböcekçiliğine yer verilmiştir.

2) Giyim/Kuşam/Süs: Meridyenin Meryemleri romanında, eski dönemlerdeki berberlik mesleği kapsamında berber giyim kuşamına yer verilmiştir.

3) Beslenme/Mutfak/Kiler: Meridyenin Meryemleri romanında, Bursa'nın ünlü yiyeceklerine ve yemeklerine, tatlılarına yer verilmiştir.

4) Halk Müziği ve Müzik Araçları: Meridyenin Meryemleri romanında, âşık kahvehaneleri ve âşık tarzı şiir geleneğine yer verilmiştir.

5) Çocuk oyunları ve oyuncakları: Meridyenin Meryemleri romanında, kartopu oyununa yer verilmiştir.

6) Maddi Kültür Bağlamında Halk Felsefesi: Maddi kültür unsurları toplumların hafıza kayıtlarının somut göstergeleri durumundadır. Romanda Bursa'da ipekböcekçiliği örneğinden yola çıkılarak romanın başkahramanı Handan'ın yaratılış tezi ile bağlantı kurulmuş ve halk felsefesi, Handan'ın yaratılış tezi bağlamında tasavvuf felsefesi ile paralel evrenler teorisi senteziyle ifade edilmiştir. Aile içinde birlik ve dayanışma felsefesi maddi kültür unsurlarından kahve, kahve yapımı, kahve sunumu ile özdeşleştirilmiş yanı sıra saygı etik değerinin, berberlik mesleğinin eski dönemlerdeki giyim tarzında ve âşık kahvehanesinde saza gösterilen ehemmiyette nasıl vücut bulduğu somutlaştırılarak dile getirilmiş, halk felsefesinde insanı incitmemek esası kartopu oyunuyla örneklenmiştir.

3) Sözlü ve Yazılı Kaynaklar Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları

1) Halk Edebiyatı: Meridyenin Meryemleri romanında;

Mit: Romanda metafor olarak kullanılan bir tulpar miti yer almaktadır.

Efsane: Romanda Bursa'da Yeşil Hamam için anlatılan bir efsane yer almaktadır.

Şarkı: Romanda Münir Nurettin Selçuk, Barış Manço, Nur Yoldaş, Zerrin Özer şarkılarına ve daha pek çok şarkı örneklerine yer verilmiştir.

Tekerleme: Başkahramanın türlerarasılıkla yaptığı bir terimleştirmeye *betimleme tekerlemesi* adı altında bir tekerlemeye yer verilmiştir.

Felsefe: Mevlâna, Yunus Emre, Daimi gibi isimlere ve Vankulu Lügati, Marifetname, Cem Sultan Divanı, Saltukname, Divan-ı Hikmet, Muhakemetü'l-Lügateyn, Fuzuli Divanı, Yunus Emre Divanı kıymetli eserlere ve Camus'un, Sartre'nin felsefelerine yer verilmiştir.

2) Halk Tiyatrosu: Meridyenin Meryemleri romanında, Türk tiyatrosunun *Hüzzam* adlı oyununa yer verilmiştir.

3) Sözlü ve Yazılı Kaynaklar Bağlamında Halk Felsefesi: Romanda mit, efsane, şarkı, tekerleme; halk tiyatrosu, gelenek, töre ve farklı filozofların etik felsefelerine yer verilerek Türk halk felsefesinin bağlamlarıyla birlikte ortaya konulmaya çalışıldığı ve kadim felsefe anlayışının

romanın geçtiği dönemde değişime uğrayıp uğramadığının kahramanlarca tartışıldığı görülmektedir.

4) Zaman ve Mekân Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları

1) Köy, Kasaba ve Kent Yaşamı (Monografiler): Meridyenin Meryemleri romanında;

Bursa ile özdeşleşmiş tarihi şahsiyetleri: Timurtaş Paşa, Osman Gazi, Orhan Gazi, Çakır Ağa...

Bursa'nın evliyalari: Molla Fenâri, Tezveren Dede, Üftâde Sultan Hazretleri, Somuncu Baba, İsmail Hakkı Bursevî, Okçu Baba, Acele Bacı, Ethem Dede, Ay Dede.

Bursa'nın hamamları: Keçeli, Armutlu, Çakır Hamam, Çekirge Sultan, Hüsnügüzel Hamamı.

Bursa'nın bazı semtleri ve köyleri: Altıparmak, Heykel, Setbaşı, Namazgâh, Teleferik, Karıncaderesi, Dikkaldırım, Kuzguncuk, Beşikçiler, Sırameşeler, Bademli, Kuştepe, Mudanya, Çekirge, Kültürpark, Misi Köyü, Kavaklı, Tahtakale, Tophane, Tuzpazarı, Çatalfırın, Odunluk...

Bursa'nın caddeleri: Kavaklı Caddesi, Mumcu Caddesi, Atatürk Caddesi, Darmstad Caddesi, Bursalı Tahir Caddesi.

Bursa'nın camileri: Ulucami, Şehadet Cami, Hüdavendigâr Cami, Muradiye Cami, Molla Fenâri Cami, Emir Sultan Cami, Yeşil Cami, Orhan Cami, Şible Cami.

Bursa'nın mezarlıkları: Alacahırka Mezarlığı, Pınarbaşı Mezarlığı.

Bursa'nın yokuşları: İvaz Paşa Yokuşu, Maksem Yokuşu, Hisar Yokuşu, Namazgâh Yokuşu.

Özel mekânlar: Şar Dağ Pastanesi, Ulus Doyuran Fırını, Çelik Palas Oteli, Hüsnügüzel Çay Bahçesi, Koza Han, Bakırcılar Çarşısı, Kapalıçarşı, Gümüşlü Kubbe, Bebek Çeşmesi, Kırmızı Kahveler'e yer verilmiştir.

2) Yerleşim Yerleri, Türleri: Meridyenin Meryemleri romanında sırasıyla; Amerika'nın Indiana şehrine, Bursa şehrine, Karadeniz bölgesinde adı verilmeyen bir ilçeye ve Ankara şehrine yer verilmiştir.

3) Barınak/Konut (Halk Mimarisi): Meridyenin Meryemleri romanında; Bursa'nın Tophane semti, Kavaklı Caddesi'ndeki konaklara, Karıncaderesi'ndeki apartmanlara, Kuştepe semtindeki gecekondulara, Somuncu Baba'nın ve Üftade Sultan'ın evlerine yer verilmiştir.

4) Taşıtlar-Taşıma Teknikleri: Meridyenin Meryemleri romanında, hava ve kara taşımacılığına yer verilmiştir.

5) Ekonomi Türleri: Meridyenin Meryemleri romanında, Bursa'da ipekböcekçiliğine yer verilmiştir.

6) Ölçme/Tartma/Hesaplama Birimleri: Romanda zaman ve mesafe kavramları başkahramanın yaratılış felsefesi kapsamında tasavvuf felsefesine göre *yedi merhale*; paralel evrenler teorisine göre *boyutlar* olarak ele alınmış ve tartışılmıştır.

7) Zaman ve Mekân Bağlamında Halk Felsefesi: Meridyenin Meryemleri romanında, ağırlıklı mekân Bursa şehridir. Bu sebeple monografik özelliklerin, halk mimarisinin, taşıtların, ekonomi türlerinin, hesaplama birimlerinin Bursa şehri kapsamında ele alındığı ve Bursalıların, daha çok

göçmen halk felsefesinin (dünya görüşü), kadim kaynaklarına değinildiği görülmektedir.

5) Etik Anlayış Bağlamında Halk Felsefesi Doku Unsurları:

1) Kalıp Hareketler: Meridyenin Meryemleri romanında; bütün kahramanların jest ve mimiklerine yer verilmiş, söz konusu jestler ve mimikler karakterlerle özdeşleştirilmiştir.

2) Dernekler, Kuruluşlar; Dayanışma ve Yardımlaşma: Meridyenin Meryemleri romanında, Kavaklı Cadde'deki komşuluk ilişkilerine yer verilmiştir.

3) Etik Anlayış Bağlamında Halk Felsefesi: Meridyenin Meryemleri romanında, sekiz farklı kadının, sekiz farklı yaşamdaki mücadeleleri dile getirilmekte ve bu sekiz farklı yaşamda Türk halk felsefesinin etik anlayışının yaşa, eğitime, algıya göre nasıl değişim gösterdiği ya da nasıl aynı kaldığının, aradaki benzerlikler ve farklılıkların roman boyunca her yönüyle irdelendiği görülmektedir.

Sonuç

Meridyenin Meryemleri farklı hayat çizgilerindeki sekiz kadın karakterin; *Handan, Yeşim, Keriman, Şevval, Zerrin, Eser, Tazegül, Firûze* toplumun önyargılarına karşı nasıl savaştıklarını, toplumda bir yer edinmek için nasıl mücadele verdiklerini, romanda bir metafor olarak kullanılan tulpar miti eşliğinde anlatmaktadır. Aynı meridyen üzerinde yaşayan bu kadın tiplerinin ortak noktaları eril sisteme karşı mücadele vermeleridir ve kadınlar, mitolojik bir arka planla *Meryem* adı altında *Meryem* şemsiyesi altında birleşmektedirler. Romanın ağırlıklı olarak geçtiği şehir Bursa'nın, sözlü ve yazılı kültür ürünlerine ve Türk toplumunun halk felsefesini yansıtan doku unsurlarına geniş bir perspektifte yer verilmiştir.

Bu bağlamda *Halk Felsefesi Doku Unsurları Araştırma Yöntemi* romanlarda, hikâyelerde, masallarda, fıkralarda ve diğer yazılı kültür ürünlerindeki halkbilimi unsurlarını belirlemek ve bu unsurlardan yola çıkarak yapılan inceleme sonucunda toplumun halk felsefesini, bütün kültür ürünlerine nasıl özenle yerleştirmiş olduğunu ortaya koymak amacıyla geliştirilmiş bir yöntemdir.

Kaynakça

- Berger, A. A. (1997). *Narratives in Popular Culture, Media, and Everyday Life*, Edition, illustrated; Publisher, SAGE.
- Çobanoğlu, S. F. (2021). *Meridyenin Meryemleri*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karaca, N ve Keskin, K. (2021). "Atlas Miti'nden Tulpar Miti'ne Kadınların Kendi Olma Mücadelesi Bağlamında Meridyenin Meryemleri", *International Journal of Turkish Academic Studies (TURAS)*, C. 2, S. 3, S. 82-106.
- Çobanoğlu, Ö. (1999). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemlerine Giriş*. Ankara: Akçağ 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. (2018). *Sözlü Edebiyat ve Anlatım Tutumu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dundes, A. (1972). Folk ideas as units of worldview. *Toward New Perspectives in Folklore*, (Ed.: A. Paredes - R. Bauman). 93-103, Austin: The University of Texas Press.
- Strauss, C. L. (1994). *Yaban Düşünce*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA GENDER MÜNASİBƏTLƏRİ: STRUKTUR VƏ FUNKSİONALLIĞI

Гендерные Отношения В «Деде Коркуд»: Структура И Функциональность

Sadaqat QAFAROVA

AMEA Folklor İnstitutu, Bakı/ AZERBAIJAN, sadaqatqafar71@gmail.com

Xülasə

Məqalədə gender probleminin sifahi və yazılı abidələrdə necə əks olunmasından danışılır. Orta çağlardan başlayaraq bir sual bütün ictimaiyyəti düşündürmüşdür: sosial strukturlarda, ailə, icma, qəbilə, tayfa sistemində qadının funksiyası necə olmalıdır? Lakin qərb dairələrində mübahisələrin burulğanında qadın daha çox cəmiyyətin əsas sütunu, “başın tacı, başın baxtı, evin taxtı” kimi deyil, yenə də özündə pisliyi, xəyanəti, intiriqanı yaşadan, insanlar arasında nifaq salan varlıq kimi qələmə verilmişdir. Təsadüfi deyil ki, “Ana haqqını Tanrı haqqı” bilən əcdadlarımız qadına müdriklik güzgüsü, gözəllik mənbəyi, əxlaqın daşıyıcısı, qayda-qanunların təminatçısı kimi baxmışlar.

Açar sözlər: gender münasibətləri, struktur, funksionallıq, epos, boy (dastan), yazılı abidə, mif, əfsanə, azad qadın, ana südü – dağ çiçəyi.

Резюме

В статье рассматривается гендерная проблема, как отражается в устных и письменных памятниках. Со времен средневековья все общество ломало голову над вопросом: какова должна быть роль женщины в социальных структурах, семье, сообществе, племени, племенной системе? Однако в вихре противоречий в западных кругах женщина изображается не как главный столп общества, «венец головы, престол дома», а как порождение зла, предательство, интриги и разлад между людьми.

Ключевые слова: гендерные отношения, структура, функциональность, эпос, бой (дастан), письменный памятник, миф, легенда, свободная женщина, грудное молоко и горный цветок.

Gender nəzəriyyəsi əsasında qədim mədəniyyətlərdəki qadın probleminin struktur əlamətlərini əsaslandırılmış faktlarla, misallarla göstərmək çətindir. Ona görə ki, bütün yazılı mənbələrdə kişi-qadın arasındakı fərqlərin şərhində birincinin üstünlüyü, aliliyi, hökmranlığı, gücün, xeyirin, inkişafın vasitəçisi olması, ikincinin isə əsasız şəkildə aşağılanması, xaosa, şərə meyilliyi irəli sürülürdü. İlk şifahi və yazılı epik abidələrdə cəmiyyətdəki funksiyası düzgün əks edilmədiyindən qadın çox hallarda qeyri-insani davranış sahibi sayılırdı. Daha doğrusu, qədim çağlarda sosial struktur baxımından adekvat münasibətlər mövcud olmadığından ədəbi əsərlərdə, yazılı mənbələrdə qadın çox hallarda şər başlanğıcın mənbəyi kimi təsvir edilirdi. Antik yunan eposları, Roma yazılı abidələri də bu standartdan yaxa qurtara bilməmiş, səmavi kitablara bənzər şifahi və yazılı abidələrdə qaranlıq, şər dünyanın əsas şər törədən varlıqları da qadın cildində təqdim edilmişdir. Nəhayət, səmavi kitablarda: “İncil”, “Tövrat” və “Qurani-Kərim”də Adəmlə Həvvanın təmsalında kişi və qadın münasibətlərində bərabərlik tendensiyası aşılannmışdır. Gender bərabərliyi – kişi və qadın hüquqlarının qanunlarla, müxtəlif zamanların mövcud qaydaları ilə tənzimlənilib təsbit edilməsidir, siyasi arenada və ictimai həyatda cinsi üstünlüyə yol verilməməsi deməkdir (5,3).

Prof. R. Qafarlının qənaətinə görə, folklorşünaslıqda gender strukturunun və funksionallığının tədqiqat problemlərini düzgün müəyyənləşdirmək üçün xüsusi komplekslərdən istifadə olunur:

Birincisi, qadınların və kişilərin kommunikativ davranışlarının, fəaliyyət sferasındakı funksionallıqlarının öyrənilməsidir. Bu kompleks ən tipik strategiya və taktika sayılır. Məsələn, epik ənənədəki ilkin rastlaşmaları təsvir edən epizodlarda hələ tanışlıq, yaxınlıq, isnişmə və sevgi hissləri yaranmadığından iki gənc arasında dərin uçurum mövcud olur. Onlar psixoloji vəziyyətlərə düşürlər, sınaqlar, yoxlamalar başlanır, hətta silaha qurşanıb yarışirlar, ölüm-dirim savaşına girişirlər. Bamsı Beyrəklə Baniçiçək at çapıb ox atırlar, qılıncları, üstünlük oğlanın tərəfində olsa da, bir-birinin belindən, yaşışib gülüşirlər. Qələbə şala bilmədiyi üçün Bamsı Beyrək fənd işlədir, qızın sinəsindən yapışib yuxarı qaldırır və yerə yıxır. Nəticədə üstü açılır, tanışlıq, isnişmə başlanır, qəzəb sönür, kin-küdurət, ayrı-seçicilik aradan qalxır, hər iki gənçin qəlbində sevgi hislərinin qığılcımları baş qaldırır. Y.Y. Atroşenkoya görə, kommunikativ davranış zamanı münasibətlər ayırd edilənədək gənclər bir sıra psixoloji hallar yaşayırlar, qarşıdurmalar dərinləşdikcə simvolik xüsusiyyətlər üzə çıxır (7, 34). Ziddiyyətlərin aradan qaldırılması gender stereotiplərindən asılı olur.

İkincisi, nitqin qurulmasında (həm hadisələrin nəqlində, təsvirində, həm də qəhrəmanların dialoqlarında, soylamalarda) gender modelləşdirməsinin öyrənilməsidir. Semantik və linqivistik strukturlarda qadına aid təsvirlərin, onların fəaliyyət dairəsinin, eləcə də danışmalarının fərqli notlarla verilməsi nəzərdə tutulur. Bu problem dilçilik və folklorşünaslıq elmlərinin kəsişməsi kompleksində tipoloji tədqiqatlar aparmaqla öz həllini tapır.

Üçüncüsü, gənclərin zahiri görünüşünün təsirinin və gözəllik ideallarının düzgün müəyyənəndirilməsidir. Gözəllik ampulasına görə qadının görünüşünün tamamilə fərqlənməsi, üstünlük təşkil etməsi folklorun bütün janrlarında özünə yer alır. Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qanturalının bədəninin, üzünün gözəlliyi Selcan Xatunun huşunu başından çıxardır. Təkur qızı oğlanın çıpaq cismini görəndə “taraqlığı boşaldı, kedisi mavladı. Avas olmış tana kibi ağzının suyu aqdı” (2, 121). Ozanlar digər oğuz bəylərinin də qeyri-adi gözəlliyə malikliyini xüsusi vurğulayırlar: “Oğuzda dörd yigit niqabla gəzərdi. Biri Qanturalı, biri Qaraçəkür və oğlu Qırqqınuq və Boz ayğırlyu Beyrək” (2, 121). Hətta onlar qızlarda ürəkçəkəməsi baş verməsin deyə niqabla üzlərini qapayırlar. Bu hal da əski inanclarla bağlıdır. Belə ki, orta əsrlərə aid çoxsaylı miniatürlərdə rəssamlar övliyaların və başı dairəvi şəkildə işıqlanan, alovlanan seçilmə insanların üzünün nurunu şər ruhlar aparmasın deyə yaşmaqla, niqabla örtüklərini təsvir etmişlər (5,4).

Mələklərin, ilahi aləmlə bağlı olub gözəllik saçan, insan cildinə girmiş məxluqların da şəkilləri üzə bağlı çəkilyirdi. Çox ehtimal ki, öz gözəlliyi ilə bütün kişilərdən seçilib qadınların aqlını başından alan üzə niqaqlı oğuz igidləri də mifik zamanda ilahi aləmin varlıqlarının törəmələri olmuşlar.

Beləliklə, orta əsrlərdən başlayaraq bir sual bütün ictimaiyyəti düşündürmüşdür: sosial strukturlarda, ailə, icma, qəbilə, tayfa sistemində qadının funksiyası necə olmalıdır? Qərb dairələrində mübahisələrin burulğa-nında qadın daha çox cəmiyyətin əsas sütunu, “başın tacı, başın baxtı, evin taxtı” kimi deyil, yenə də özündə pisliyi, xəyanəti, intiriqanı yaşadan, insanlar arasında nifaq salan məxluq kimi qələmə verilmişdir. Ancaq şərqi intibahının nəhəng simaları – Ömər Xəyyam, Sədi, Nəsirəddin Tusı, xüsusilə Nizami Gəncəvi qadına tamamilə başqa prizmadan yanaşmışdır. Türk epik düşüngəsinin şah əsəri sayılan “Dədə Qorqud” eposunda isə gender məsələsinə az qala müasir düşüncə strukturlarına yaxın münasibət bəslənilmişdir. Çünki gender sistemlərini xarakterizə edən münasibətlərə görə, qadınlar və kişilər arasında gücün təbiətən qeyri-bərabər bölünməsinin təsiri birincinin (qadının) rolunu, “Kitabi-Dədə Qorqud”da olduğu kimi, azaltmamalıdır.

Əks cinslərin qarşılaşması bəzən kəskin ziddiyyətlərə səbəb olur. “Kitabi-Dədə Qorqud”da gender prizmasından keçən qarşıdurmalar ər və arvad, ana və oğul, yeniyetmə igid və nişanlı qız, oğuz igidi və düşmən bəyinin bakırı qızı (iki halda özünü göstərir: Beyrək əsirlikdə olanda onunla Bayburd sultanının qızı arasında və Qanturalı rum elinə qəhrəmanlıqla nişanlanmağa gedəndə onunla Trabzon təkurunun qızı arasında baş verir), oğuz bəyi və düşmən ölkənin təkurunun arvadı, yalançı “qəhrəman” və nişanlı bəy qızı arasında baş verir. Bu qarşılaşmaların hər birinin ayrılıqda öz çaları, fərqli

funksional özəlliği və dərin məna tutumu vardır. Folklorşünas E.L.Madlevskaya gender diskursuna həsr etdiyi «Героиня-воительница в эпических жанрах русского фольклора» (“Rus folklorunun epik janrlarında qəhrəman-döyüşçü”) əsərində Nastasyanın kişi-qəhrəman obrazına müxalif mövqedə dayandığını bildirərək belə bir nəticəyə gəlir ki, “Nastasya və Dunay haqqında» blinada (dastanda) da ər-arvad arasında qarşıdurma təsvir olunur. Bunun səbəbi gənclərin “səhv” evliliyi idi. “Öz gələcək taleyini düşünərək ərlə ziddiyyətə girmə” motivi qadın qəhrəmanın həyatının müəyyən bir mərhələsini təşkil edir. Əslində Nastasyanın uğursuz nikahındakı tərəf-müqabili ilə konfliktə girib mübarizə aparmaqda məqsədi özünə layiqli bir evlilik ortağı tapmaq idi.” (9, 28) “Dədə Qorqud” boylarında bu motiv Türk əxlaqının prismasından keçdiyi üçün “uğurlu evlilik” istəyini qəlbində yaşadan oğuz bəyinin öz dövrünün igid, bakirə, nişanlı qızının axtarışına çıxması şəklində təsvir olunur.

“Müqəddimə”də Dədə Qorqudun dilindən verilən soylamaların sayı ozanların adından təqdim olunan qadın qrupunun sayı qədərdir. İndiyə qədər bütün tədqiqatçılar eposdakı qadın sürətlərindən, gender münasibətlərindən danışanda ancaq giriş hissəsinin yekunu kimi işlənən qadınların təsnifatından danışmışlar. Lakin burada Dədə Qorquda aid edilən dörd soylamanın hər birində ana, qız, qaravaş haqqında sonuncu qənaətləri tamamlayan yeddi müdrik kəlam da özünə yer almışdır.

Dədə Qorqudun birinci soylamasında deyilir:

Əsil mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Qaravaşa ton geyürsən, qadın olmaz. (2, 31)	Qaravaşa don geydirsən də, qadın olmaz. (2, 234)

Yaxud:

Əsil mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Qız anadan görməyincə ögit almaz. (2, 231)	Qız anadan görməyincə öyüd almaz. (2, 234)

“Allah” kəlməsi ilə başlayan soylamada alın yazısından, haqqa tağınmağın fəfdasından, həyat-ölüm məsələsindən, var-dövlət toplamaqdan, qismətdən, dünyadakı işlərin gedişindən, incan-təbiət-cəmiyyət qarışmasından, aqlın, kamalın xeyrindən, yadların ziyanından, döğmələrin faydası kimi mühüm dünyəvi məsələlərdən danışılarda qız-gəlinin əxlaqına da toxunulmuş, qadının oğuz cəmiyyətində vacib yer tutduğunu nümayiş etdirilmişdir.

Dədə Qorqudun ikinci soylamasında deyilir:

Əsil mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Ata adını yürütməyən xoyrad oğul, ata belindən enincə enməsə, yeg., ana rəhminə düşüncə, toğmasa, yeg. (2, 32)	Ata adını ucaltmayan fərsiz oğul ata belindən enincə, enməsə yaxşıdır. Ana bətninə düşüncə, doğulmasa yaxşıdır. (2, 234)

Düşmənin, yadın, müxənnətin acizliyindən, qorxaqlığından, həmişə ayıq-sayıq olmaqdan, öz yurdunda qonaq-qara qarşılamağın səmərəsindən, ziyanlı bitkilətdən, acı sulardan, yalan sözdən, doğrucul adamlardan, ata adını ucaldan övladdan söz salan soylamada da ana-qadının əsas missiyası xatırlanır və fərsiz oğulun ana bətninə düşməməsi arzulanır.

Dədə Qorqudun üçüncü soylamasında deyilir:

Əsil mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Oğul kimdən olduğın ana bilür. (2, 32)	Oğulun kimdən olduğunu ana bilər. (2, 234)

Bilikdən, təcrübə toplamaqdan, əməksevərlikdən, gəzib götürməkdən, ailə üzvlərinin yaxşı-pisinin müəyyənləşdirilməsindən, ağır zəhmətdən, ozanın ustalığından bəhs edəndə də ananın qeyrət-namus daşıyıcısı kimi funksiyasına, təmizliyinə, saflığına işarə olunur.

Dədə Qorqudun dördüncü soylamasında deyilir:

Əsil mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Dizin basub oturanda həlal görkli. (2, 33)	Dizini yerə basıb oturanda qadın gözəldir. (2, 236)

Yaxud:

Əsil mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Ağ südin toya əmzirsə, ana görkli. (2, 33)	Ağ südünü doyunca əmizdirsə, ana gözəldir. (2, 236)

Və yaxud:

Əsil mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Ban al-ala ev yanında dikilsə, gərdək görkli. (2, 33)	Uca ev yanında qurulsa gəlin çadırı, gözəldir. (2, 236)

Tanrı dostu, din başçısı Məhəmmədən, İslam dünyasının ilk üç xəlifəsindən, peyğəmbərin nəvələrindən – sədaqətli Əbubəkərdən, mərdlər şahı həzrət Əlidən, Kərbəla şəhidləri Həsən və Hüseyndən, alimlər başçısı Osmandan danışanda ozanlar dünyadakı gözəllikləri yada salırlar və insanlığı irəli aparən müqəddəs şəxsiyyətlərin sırasında qadın-ananın da gözəl keyfiyyətlərinə, gəlin çadırının uğurluluğuna toxunmağı unutmurlar.

Bütün bunlar boylardakı qəhrəman, müdrik, məsləhətçi, doğub-törəyən, igidlər bəsləyən qadın obrazlarının epigrafi kimi nəzərə çarpır.

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” yazılı abidəsinin Drezden və Vatikan nüsxələrinin “Müqəddimə” hissəsində də orta çağların qender probleminə İslam – Türk baxış bucağından baxılmış və qadınlar xüsusi kateqoriyalara ayrılmışdır:

“Ozan aydır:

Qarılar dörd dürlüdür:

Birisi **solduran sopdur,**

Birisi **dolduran topdur,**

Birisi **evin dayağıdır,**

Birisi, necə söylərsən, **bayağıdır.**

Ozan, evin dayağı oldur ki, yazıdan-yabandan evə bir qonuq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-içirər, ağırlar-əzizlər, göndərər. Ayişə, Fatimə soyudur, xanım. Anun bəbəkləri yetsün. Ocağına buncılayın övrət gəlsün.

Gəldik, ol kim, solduran sopdur, sabadanca' yerindən uru durar, əlin-yüzün yumadan doquz bazlammac ilən bir küvlək yoğurd gəvəzlər, doyunca tıqa-basa yer, əlin bögrinə 'urar, aydır: “Bu evi xarab olası! Ərə varalıdan bərü daxı qarnım doymadı, yüzüm gülmədi; ayağım başmaq, yüzüm yaşmaq görmədi”, - deyər. “Nolaydı, bu öləydi, birinə dəxi varaydım, umanımdan yaxşı-uyar olaydı” - deyər. Anun kibinin, xanım, bəbəkləri yetməsün. Ocağına buncılayın övrət gəlməsün.

Gəldik, ol kim, dolduran topdur, dəpidincə yerindən uru durdı, əlin-yüzün yumadan obanın ol ucından bu ucına, bu ucından ol ucına çarpışdırdı, quv quvaladı, din dinlədi, öylədənə gəzdi; öylədən sonra evinə gəldi, gördi kim, oğrı köpək, yekə dana evini bir-birinə qatmış, tavuq komasına, sığır damına dönmiş; qonşularına çağırar ki, Yetər! Zəlihə! Zübeydə! Ürüveydə-can, qız-can! Paşa! Ayna Mələk! Qutlu Mələk! Ölməgəyitməgə getməmişdim, ya tacaq yerim genə bu xarab olasıydı; nolaydı bənim evimə bir ləhzə baqaydınız! “Qonşu haqqı - Tanrı haqqı” deyü söylər. Bunun kibinin, xanım, bəbəkləri yetməsün. Ocağına bunun kibi övrət gəlməsün.

Gəldik, ol kim, necə söylərsən, bayağıdır: ötə yazıdan-yabandan bir udlu qonuq gəlsə, ər adam evdə olsa, ana disə ki, dur ətmək gətir, yiyəlim, bu da yisün; disə bişmiş ətməğin bəqası olmaz, yimək gərəkdir, övrət aydır: “Neyləyəyim, bu yıqılacaq evdə un yoq, ələk yoq, dəvə dəgirməndən gəlmədi” - deyər. “Nə gəlırsə, bənim sağrıma gəlsün”, - deyü əlin götinə urur, yönin anaru, sağrısın ərine döndürür. Bin söylərsən, birisini quymaz, erin sözünü qulağına qoymaz. Nuh peyğəmbərin eşəgi əslidür. Andan dexi sizi, xanım, Allah saqlasun! Ocağıma buncılayın övrət gəlməsün” (4, 37-38).

“Ailə, icma və bütövlükdə cəmiyyət səviyyəsində bütün resurslara, xidmətlərə gənder bərabərliyi” prizmasından yanaşılması “müqəddimə”də və birinici böyün başlanğıc epizodlarında dolğun şəkildə təsvir edilmişdir.

İlk dəfə erkən orta əsrlər çağında yazı yaddaşına köçürüldüyü ehtimal edlən “Kitab”a görə, qadınlar dörd qrupa ayrılırdı:

Evin dayağı olanlar – nəsil artıranlar;

Soy solduranlar – nəsil artımına mane olanlar, gəzəyənlər, ayağı sürüşgənlər, ər dəyişmək arzusuna düşənlər;

Toy dolduranlar – qapı-baca pusub söz gəzdirenlər, ara qarışdırırlar;

Bayağılar – naşükürlük edib qismətindən küsənlər, saymazlar, böyüyün üzünə duranlar. (5, 11)

Maraqlıdır ki, bu qruplardan yalnız biri müsbət xasiyyətlidir və ozanlar hər qrupa aid qadınların ən xarakterik cızgılarını da göstərirlər. Belə ki, evin dayağı odur ki, çöldən-bayırdan evə bir qonaq gəlsə, əri evdə olmasa belə, o gələn adamı yedirib içirir, əzizləyib oxşayır və xoş üzlə yola salır.

Boy-dastan yaradıcıları o cür qadınları Məhəmməd peyğəmbərin yeganə bakirə həyat yoldası Ayişə və qızı Fatimə ilə müqayisə edirlər. “Onun uşaqları sağ olsun” alqışı ilə Allahdan belə qadınların törəmələrinə yaşam haqqını istəməklə oğuz nəslinin artırılmasında onların rolunun böyüklüyünü diqqət mərkəzinə çəkirlər. Simvol kimi ta qədimdən ev-yurd anlamında işlədilər və bu gün Hind-Avropa xalqlarının belə dilinə (ruslar “очар” şəklində işlədir) keçən əski türk sözünü alqışlarında işlətməklə ozanlar bütün xöşbəxt oğuz ailələrinə belə gəlin arzulayırlar: “Ocağına bu cür arvad gəlsin”.

Mənfi xarakterli qadınlardan bir qrupu nəslin kökünü kəsənlərdir, daha doğrusu, igid, ər ovladlar törəyib bəsləmək, boya-başa çatdırmaq, yetişdirmək qabiliyyətini itirənlərdir. Onlar gün doğan kimi hamıdan xəbərsiz yataqlarından qalxıb əl-üzlərini yumadan doqquz bozlamaqla bir bardaq qatığı tələm-tələsik bədənə ötürürlər, tıxıb-basıb doyunca yeyirlər, sonra əllərini böyürlərinə vurub deyirlər ki, bu evi görüm, xaraba qalsın! Ərə gedəndən bəri qarnım doymadı, üzüm gülmədi. Ayağım başmaq, üzüm yaşmaq görmədi... Belələri düşünür ki, nə olaydı, evin kişisi öləydi, onlar birinə də ərə gedəydilər. Kaş umduqlarından da qat-qat yaxşışına rast gələydilər. “Uşaqları böyüməsin,” “Ocaqlara bu cür arvad gəlməsin” qarğışlarını yağdırmaqla ozanlar oğuz nəslinin belə qadınların əlində cırlaşmasını istəmədiklərini bildirirdilər.

Əri ola-ola özünə başqa kişi axtaran bu cür ayağı sürüşkən qadın tipidən fərqli olaraq toy dolduranlar da küçə-meydanlarda gün keçirənlər də, obanın bu başından o başına xəbər aparıb aranı qarışdırırsalar da, qapılara qulağını dayayıb məlumat toplasalar da, heç vaxt başqalarına ərə getmək, əylənmək niyyətində olmurlar. Amma gün batanda hamını bir-birinə vurub yaşadığıları mənzilə geri dönəndə görürlər ki, oğru köpəklə yekə dana hər yeri qatıb-qatışdırıb; ev toyuq komasına, inək damına dönüb. Belələrinin qaş qaralanda üz tutduğu, səslədiyi qonşularının adlarından görünür ki, yurdda məskunlaşanların əksəriyyəti müsbət xarakterli qadınlardır: Zibeydə, Ürüdə-can, Qız-can, Paşa, Ayna Mələk, Qutlu Mələk, Yetər, Zəlihə... Bu qrupa aid qadınlar yurdun harasına baş vursalar da, axırda yatacaq yerlərinə, öz dilləri ilə desək, “xaraba”larına qayıdırlar. “Qonşu haqqını - Tanrı haqqı” saysalar da, məhəllə sakinlərini bir-birinə qatmaqdan zövq alırlar. Ozanlar belələrinin də uşaqlarının böyüməsini istəmir. Çünki çöllərdə ara vuranların övladları ancaq oğru, quldur kimi yetişər.

“Kitabi-Dədə Qorquda” görə, ən dəhşətli qadın tipi bayağı olanlardır. Ailə başçısı evdə ikən çöldən-bayırdan bir abırlı qonaq gələndə ər arvadına desə ki, dur, çörək gətir, yeyək; qonaq da yesin. Bişmiş çörək daimi deyil, yemək lazımdır... Arvad kişinin üzünə durub bağırır ki, “Neyleyim, bu yığılacaq evdə un yox, ələk yox. Dəvə də dəyirmandan gəlməyib... Bayağı qadınlar da: “Nə gəlsə, mənim sağrıma gəlsin”, - deyər əllərini yanlarına vururlar, həyassızcasına üzlərini o tərəfə, sağrıslarını ərərinə döndərirlər. Üzlərinə min söz söylənsə də, birini eşitmirlər, böyüyün məsləhətlərini qulaq ardına vururlar. Elələrini Nuh peyğəmbərin eşşəyi nəslindən hesab edən ozanlar oğuzların xanına tövsiyə edirlər ki, ocaqlara belə arvadlar gətirilməsinə mane olsun. Allah el-obanı onların təkəbbüründən qorusun.

Sual doğur: nə üçün ozanlar öz çörək verəni yad, qonaq qarşısında pərt edən bayağı qadınları Nuh peyğəmbərin eşşəyinin nəslindən hesab edirlər? M.B.Piotrovskinin “İslam ensiklo-pediyası” kitabındakı “Nuh” oçerkində müsəlman dininin qədim rəvayətlərinə istinadən göstərilir ki, Nuh kiçik yaşlarından Allaha qulluq edib düzgün həyat sürürdü. Kənddə təsərrüfatla, maldarlıqla və sənətkarlıqla

məşğul olurdu. Allah 15 yaşında onu dünyadakı bütün xalqların və qəbilələrin peyğəmbəri edir. Nuh dinin əsaslarını bəşər övladlarına başa salmağa başlayır. Doğrudur, ona səmavi “Kitab” verilmir. Ona görə də özündən əvvəlki peyğəmbərlərə məlum olan dini ibadətləri, qaydaları vicdanla yerinə yetirir. İnsanların hamılıqla haqq yolunu azmaları böyük fəlakətə səbəb olur. Allah Cəbrayıl vasitəsi ilə Yer üzünün tufana bürünüb sel-suya qərd olacağını Nuha bildirir, ona nəslini, heyvanları, quşları və bitkiləri xilas etmək üçün gəmi qayıрмаğı tapşırır. Tezliklə nəhəng gəmi hazır olur. Nuhun üç pilləli gəmisinin ön hissəsi xoruzun başı, arxası isə quyruğu şəklində qurulur. Nuhla birlikdə Allaha iman edənlər də gəminin inşasında iştirak edirlər. Onlar mələk Cəbrayıldan ilham alırlar.

Alimin yazdığına görə, müsəlman əfsanələrində göstərilir ki, Nuhun gəmisinə ilk girən heyvan qarışqa, sonuncusu isə İblisi gətirən eşşək olur (8, 195). Təbii ki, İslam dünyasında məşhurlaşan “Nuhun tufanı” əfsanəsi ozanlara bəlli idi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Müqəddimə”sinin mətnində bayağı qadınların gözəgörünməz İblisi gəmiyə gətirən eşşəyin nəslindən hesab edilməsi tam yerinə düşmüşdür.

Folklorşünas Bəhlul Abdulla da “Kitabi-Dədə Qorqud”da xanımlar” adlı monoqrafiyasında boylardakı qadın obrazlarının səciyəsini verərkən “Müqəddimə”dəki qadın tiplərinə də toxunmuş və “Nuh peyğəmbərin eşşəyinin nəslindən” deyimində türk alimlərinin qənaətlərinə istinadən aydınlıq gətirərək yazmışdır: “Abidədə “bayağı” sayılan qadın tipi öz bəd əməlləri ilə özündən əvvəlkiləri də arxada qoyur. Və “Ol Nuh peyğəmbərin eşşəgi əslidür” möhürü ilə damğalanır. Nə üçün belə deyilir? Nə üçün “bayağı” olanlar Nuh peyğəmbərin eşşəyi ilə bağlı sayılır? Bu məsələnin açımı mifoloji görüşlərə üz tutmağı zəruriləşdirir. Xatırladığımız bu yön böyük türk bilginləri O.Şaiqlə B.Ögəlin də diqqətini çəkmişdir. O.Şaiq yazır ki, Nuhun gəmisinə ən son aldığı eşşək olmuşdur. Və şeytan da onunla birgə gəmiyə daxil olmuşdur”(1, 11).

“Müqəddimə”nin “Dədə Qorqud” boyları yazıya alınarkən mətnə orta əsrlərin yazı ənəsinə uyğun, yəni məsnəvilərin, divanların rəsmi hissəsi şəklində əlavə edildiyi şübhəsizdir. Ona görə də lap əvvəldə tövhid, münacat və peyğəmbərin nətlərinin məzmunu ilə səsləşən aforistik kəlamlar verilir, Allah, Məhəmməd ə. s. adına qoşulan Dədə Qorqud kəlamlarından sonra ailənin əsas ünsürü olan qadına da xüsusi yer ayrılır. Bunu təsadüfi hesab etmək haqsızlıqdır. Düşünürük ki, katiblər ayrı-ayrı boyları toplayıb bir araya gətirərkən oğuz tayfa birliklərində qadının üstün funksionallığının geniş təsvirlərini görmüş, həmin epizodları yaşadıkları dövrün qadına münasibətini əks etdirən qaydaların prizmasından keçirib öz orijinal qruplaşmalarını təqdim etmişdilər. Diqqət verdikdə görürük ki, boylarda xüsusi obrazlar şəklində süjet xəttinin əsas komponentləri kimi təsvir olunan qız, gəlin, ana, bacı, hətta düşmən xanımları ancaq müsbət yöndən işəqlandırılmışdır. Onların, demək olar ki, hamısı “Müqəddimə”dəki 4 qadın tipinin bir müsbət xasiyyətlisinə aiddirlər. Yalnız Sarı Çobanın zorladığı pəri qız istisna olmaqla epizodik müdaxilələrdə mənfi qadın tiplərinə işarələr vardır.

Əslində əski yazılı abidələrdəki təsvirlərdə gender probleminin izlərini nəzərdən keçirəndə xüsusi və əsaslı dəlillər axtarmağa ehtiyac yoxdur. İntuitiv şəkildə müqayisə aparılıb müəyyənləşdirilməlidir ki, hansı sosial institutların strukturlarında alilədə, məişətdə, təsərrüfatda, idarəçilikdə, dövlətlərarası bağlan-tılarda qadın-kəşi münasibətlərinin tarazlaşmış, üstün formaları mövcuddur. Qadının rolunu pərdələməyən cəmiyyətlər əsrlər boyu irəli doğru inkişaf yolunu tutmuşdur. Təsadüfi deyil ki, “Ana haqqını Tanrı haqqı” bilən əcdadlarımız qadına müdriklik güzgüsü, gözəllik mənbəyi, əxlaqın daşıyıcısı, qayda-qanunların təminatçısı kimi baxmışlar. Bu mənada yazılı abidələr, dastanlar, oğuznamələr və klassik məsnəvilər əsasında gender münasibətlərini modifikasiya edəndə baza “struktur” anlayışı kimi iki müddəanın irəli sürülməsi düzgün nəticələr əldə etməyə imkan verir:

Birinci, əsas struktur daxilində xüsusi struktur komponentləri üzə çıxarılmalıdır,

İkinci, zaman aşırımlarına aid sosial institutlarda struktur əlamətlərinin müqayisəli analizləri aparılmalı, nəticədə fərqli cəhətlər üzə çıxarılmalıdır. Məsələn,

Qadının uşağın dünyaya gəlişində, yetişməsində və tərbiyəsindəki rolu necədir?

Ailədə və toplumlarda hansı funksiyanın daşıyıcısıdır?

Müxtəlif əmək fəaliyyətlərinin yerinə yetirilməsində, məişət və çol işlərinin icrasında onların bacarıqları varmı?

Döyüş meydanlarında hünər göstərmək qadınlar üçün meyar göstəricisidirmi?

Nəhayət, sadalanların hər biri ayrılıqda “gender qaydası”nın struktur bölmələrini təşkil etməlidir.

Beləliklə, Türkün milli-mənəvi dəyərləri müqəddəslik və toxunulmazlığını bugünümüzə qədər mühafizə etmişdir. Toxunulmazlığın ən yüksək zirvələrində isə qadın dayanır. Türk qadını türk təfəkküründə **həm ana, həm tərbiyəçi, həm evinin xanımı, həm mübariz döyüşçü, həm ailənin dayağı kimi oğuz məişətinə işıq saçan nurdur**. Analıq oğuz elində, xüsusilə övladların nəzərində dəyərli bir varlıqdır.

“**Qadnum ana**” deyiminə ”Kitabi-Dədə Qorqud”un əksər boylarında dəfələrlə rast gəlirik. Məsələn, oğuz igidi anasına belə müraciət edir: **“Ağ südiünü əmdiylim, xanım ana!”**

Oğuz türkləri üçün **“Ana haqqı Tanrı haqqı”** sayılır. Bu xüsusiyyət göstərir ki, əski **Ana-qadın kultu** epos yazıya alındığı dövrlərə, yəni orta əsrlərə qədər yaddaşlarda yaşamışdır.

Boyların birində təsvir olunur ki, kafirlər 40 qız-gəlinin arasında Burla xatunu tapmaq üçün oğlu Uruzun ətindən xörək bişirib qadınların qabağına qoyurlar. Bu zaman Uruz anasına üz tutub söylədiyi sözlər Oğuz elində qadın ləyaqətinin ən ülvi bir hal olduğunu nümayiş etdirir. **Uruz deyir: “Ağzın qurusun, ana! Dilin çürüsün, ana! “Ana haqqı - Tanrı haqqı” - deyilməsəydi, qalxıb yerimdən durardım, yaxandan-boğazından tutardım. Qaba dizimin altına salardım. Ağ üzünü qara yerə çırpardım. Ağzından-üzündən qan şoruldardı. Can şirinliyini sənə göstərərdim...”**

Dastanda təsvir olunan qadınların ən dəyərlisi və müqəddəsi anadır. Hətta Oğuz elində ərlərin hörməti xanımının ana olaraq **qız və ya oğlan övladı dünyaya gətirməsi ilə ölçülürdü**. Bu səbəbdən də ”oğlu olanı ağ otağda, qızı olanı qızıl otaqda yerləşdirirlər, oğlı-qızı olmayana isə deyirlər ki, onları Allah-Taala qarğayıbdır, biz də qarğayaq, hamı bilsün”. Beləcə Oğuz elinin başçısı Bayandur xan hər bir ailədə övladın olmasının vacibliyini nəzərə çatdırır.

Anaların və analığın müqəddəsliyini Təpəgöz belə axırda etiraf edir. Övladlarını qətlə yetirdiyi anaların göz yaşlarının, ah-nalərinin onun sonunu yaxınlaşdırdığını söyləyir:

Ağ birçəkli anaları çox ağlatmışam,

O anaların göz yaşımı tutdu məni?

Ananın müqəddəsliyi, ona verilən dəyərin təcəssümü kimi Qazan xan evi yağmalanan zaman bütün mal-dövlətindən keçərək düşməndən ancaq anasını istəməsi də çox tutarlı faktdır:

Qoca anamı gətirmisən, ay kafır, anamı ver mənə!

Savaşmadan-vuruşmadan qayıdım geri, dönüb gedim!

“Kitabi-Dədə Qorqud”da qadın üçün övladının dünyaya gəlməsi ən böyük xoşbəxtlikdir. Bir çox sıxıntılara düşən ananın bütün dərdləri övladının dünyaya gəlməsi ilə yox olur. Ana deyir ki:

Quru-quru çaylara suçu saldım,
Qara donlu dərvişlərə nəzirlər verdim.
Ac gördüm, - doyurdum; yalın gördüm, - geyindirdim...
Doqquz ay bətnimdə bəslədiyim, oğul,
On ayın tamamında dünyaya gətirdiyim, oğul.
Qızıl beşikdə bələyib böyütdüyüm, oğul...

Qadına sevginin ifadə olunduğu ən gözəl səhnələrdən biri Buğacın ölüm ayağında anasını görməsi, daxilinə ümidlə dolduğunu həyəcanla ifadə etməsidir. Buğac köməyinə gələn anasına bu sözlərlə müraciət edir:

Ağ südüni əmdiym, xanım anam!
Ağ birçəkli, izzətli, canım anam!

Dastanda çoxarvadlılıq yoxdur, kişi evin dirəyi, qadın ürəyi, övlad isə bəzəyi hesab edilir. Ata evi tərbiyə ocağı sayılır, övlad ailədən kənar böyüdülmür, məhz ailədə qadın tərəfindən tərbiyə olunur. Bəli, övlad əziz idi, lakin nənə-babalarımızın dediyi kimi, "Tərbiyəsi ondan da əzizdir uşağın".

Müqəddimədə bu fikirlər də xüsusi yer tutur:

Qız anadan görməyincə ,öyüt almaz.
Oğul atadan görməyincə süfrə yaymaz.

Qızlar ananın verdiyi mükəmməl tərbiyə sayəsində səliqə-sahmanı, qoçaqlığı, ərə, böyüklərə sədaqəti, ədəb-ərkanı ilə seçilir. Həqiqətən də, Oğuz elində qızlar döyüş məharətinə görə heç də kişilərdən geri qalmırlar. Belə ki, burada qız-gəlinlərin əksəriyyəti uşaqlıqdan aldıqları tərbiyənin, alışdıqları ailə ənənələrinin təsiri nəticəsində elə formalaşmışlar ki, lazım gələndə nəslin şərəfi və ədalət uğrunda kişi üçün əllərinə silah alırlar və ağıllı, tədbirli, təmkinli, qəhrəman kimi özlərini göstərirlər.

Ədəbiyyat

1. Bəhlul Abdulla. "Kitabi-Dədə Qorqud"da xanımlar. - Bakı - «Elm», 2009. - 96 s.
2. Kitabi-Dədə Qorqud, əla lisani-taifeyi-oğuzan. Əsil və sadələşdirilmiş mətn. Tərtib edən, çapa hazırlayanı, ön sözün və lüğətin müəllifi Samət Əlizadədir. Bakı, - Yeni Nəşrlər Evi. 1999. 704 səh.
3. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, "Öndər nəşriyyat", 2004, 376 s.
4. Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 1-ci cild, Bakı, Yeni nəşrlər evi, 2000, 623 s.
5. Qafarlı Ramazan. "Kitabi-Dədə Qorqud"da gender münasibətləri. "Dədə Qorqu" jurnalı, B., 2020-3 (70), c.3-22.
6. Атрощенко Ю. Ю. Гендерная проблематика современной фольклористики. В кн. «Теория и практика гендерных исследований в мировой науке»: материалы международной научно-практической конференции 5–6 мая 2010 года. – Пенза... – Прага: ООО Научно-издательский центр «Социосфера», 2010. – 212 с.
7. Мадлевская, Е.Л. Героиня-воительница в эпических жанрах русского фольклора /Автореф. дис. канд. филолог. наук: 10.01.09/ – СПб., 2000. – 28 с.
8. Пиотровский М.Б. Нух // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М.Прозоров. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – С. 194-195. – ISBN 5-02-016941-2.
9. http://rosalux.ru/2020/11/19/women_history/ Гендерная история Северного Кавказа.

DEDEM KORKUT'UN YAD KIZLARI

The Foreign Wives of Oğuz Heroes in Dede Korkut

Salahaddin BEKKİ

Prof. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı, Kırşehir/ TÜRKİYE,
sbekki@gmail.com

Âleme yâr olsam yâr bana küser

Yârim bir tanedir yadı neyleyim

Kalbimde kadimdir aşk ile eser

Ateşi kâfidir odu neyleyim

Âşık Veysel Şatıroğlu

Özet

Prof. Dr. Mertol Tulum, İstanbul Kültür Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından İstanbul'da düzenlenen TUDOK VI. Öğrenci Kongresinin açılış konferansına akademideki elli yıllık tecrübesini paylaşmış ve eski harfli metinler üzerinde birtakım değerlendirmelerde bulunarak bu tür metinleri anlama ve yorumlamaya dönük birçok öneride bulunmuştur. Sayın Tulum, konuşmasının 45. dakikasında sözü Dede Korkut Kitabı'na getirerek Dresden yazmasına eklenen başlığın “[Kitâb-ı Dedem Korkud ‘alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân (=Oğuz boyunun/Oğuzların diliyle Dedem Korkud Kitabı)]” hangi dilin kuralına göre böyle yazıldığını sorgular. Konuşmasının devamında boyların yazmadaki sırasının farklı olması gerektiğine değinir ve bu konudaki düşüncelerini Mehmet Mahur Tulum'la hazırladıkları “Dede Korkut Oğuznameler / Oğuz Beylerinin Hikâyeleri” adlı çalışmada eyleme dönüştürmüştür. Daha sonra boylarda geçen “yad” kelimesi üzerinde durarak özellikle Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyunda geçen “yad kızı helalim var” ibaresinden hareketle, “Bütün oğuz yiğitlerinin Türk eşlerinin yanında birer de ‘yad’ eşi vardır ki bunlar Hristiyan kızlarıdır.” şeklinde bir açıklamada; daha doğrusu böyle bir iddiada bulunmaktadır. Osman Fikri Sertkaya, Oğuz Beylerinden Dirse Han'ın iki kez evlendiği ve kendisi ile eşlerinin Hristiyan Türk olduğunu kesin ifadelerle dile getirmektedir. Vügar Sultanzade, Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyunun baş kadın kahramanı Banı Çiçek'in Hristiyan Peçeneklerden olduğunu ileri sürmüştür.

Mertol Tulum ile Osman Fikri Sertkaya'nın dillendirmiş oldukları Oğuz alplarının ikinci eş olarak Hristiyan kızlarla evlilik yaptıklarına dair iddiaların Türk evlilik gelenekleri bağlamında araştırılması bu tebliğin konusunu oluşturmaktadır.

Bu bildiriye, Mertol Tulum, Osman Fikri Sertkaya ve Vügar Sultanzade'nin mevcut Dede Korkut metinlerinden hareketle ortaya koydukları Oğuz alplarının kâfir (Hristiyan) beylerinin kızlarıyla yaptıkları evlilikler meselesi ele alınmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Alplara mahsus evlilik, Dede Korkut, egzogami, Mertol Tulum, Osman Fikri Sertkaya, yad.

Abstract

Professor Mertol Tulum shared his fifty years of academic experience and offered numerous suggestions for understanding and interpreting old-script texts during the opening conference of the TUDOK VI. Student Congress, organized by the Department of Turkish Language and Literature at Istanbul Kültür University in Istanbul. In the 45th minute of his speech, Mr. Tulum turned his attention to the Book of Dede Korkut, questioning the language rule behind the added title "[Kitâb-ı Dedem Korkud 'alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân (=Book of Dede Korkut in the language of the Oğuz tribe)]" in the Dresden manuscript. In the continuation of his speech, he emphasizes that the order of the tribes in writing should be different and has implemented his thoughts on this matter in the work titled "Dede Korkut Oğuznameler / Stories of the Oğuz Lords," which he prepared in collaboration with Mehmet Mahur Tulum. Later on, he focuses on the term "yad" used in the tribes, particularly drawing attention to the expression "I have a foreign wife may she be halal for me" in the Deli Dumrul Tribe, and makes a statement, or rather, puts forth a claim, suggesting, "Each Oğuz hero, alongside their Turkish wives, also has a 'foreign' wife, who are Christian girls," based on the mentioned phrase. Osman Fikri Sertkaya unequivocally states that Dirse Han, one of the Oğuz Lords, married twice, and he and his wives were Christian Turks. Vügar Sultanzade has asserted that Banı Çiçek, the main female protagonist of the Bamsı Beyrek Tribe, is from Christian Pechenegs.

The subject of this presentation is the investigation of the claims made by Mertol Tulum and Osman Fikri Sertkaya regarding the Oğuz heroes marrying Christian girls as their second wives, within the context of Turkish marriage traditions.

The paper discusses the issue of marriages between the Oğuz heroes and the daughters of non-Muslim (Christian) lords, as articulated by Mertol Tulum, Osman Fikri Sertkaya, and Vügar Sultanzade based on the existing texts of Dede Korkut.

Keywords: Marriage Exclusive to the Alp Heroes, Dede Korkut, exogamy, Mertol Tulum, Osman Fikri Sertkaya, foreign wives

Sayın Başkan, Çok Kıymetli Katılımcılar,

Prof. Dr. Mertol Tulum, İstanbul Kültür Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından 13-16 Haziran 2021 tarihleri arasında düzenlenen VI. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresinin açılış konferansında; akademideki elli yıllık tecrübesini paylaşmış ve eski harfli metinler üzerinde birtakım değerlendirmelerde bulunarak bu tür metinleri anlama ve yorumlamaya dönük çok kıymetli bilgiler vermiştir. Sayın Tulum, konuşmasının 45. dakikasında sözü Dedem Korkut Kitabı'na getirerek Dresden yazmasına eklenen kapak sayfasındaki başlığın "*Kitâb-ı Dedem Korkud 'alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân* =Oğuz boyunun / Oğuzların diliyle Dedem Korkud Kitabı" hangi dilin kuralına göre böyle yazıldığını sorgular! Konuşmasının devamında boyların yazmadaki sırasının farklı olması gerektiğine değinir.¹ Daha sonra boylarda geçen "yad" kelimesi üzerinde durarak özellikle Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyunda geçen "yad kızı helalim var" ibaresinden hareketle, "Bütün oğuz yiğitlerinin Türk eşlerinin yanında birer de 'yad' eşi vardır ki bunlar Hristiyan kızlarıdır." (URL-1)² şeklinde bir açıklamada bulunur. Hocanın bu görüşünü; 2016 yılında M. Mahur Tulum'la birlikte yayımladıkları "Dede Korkut Oğuznameler / Oğuz Beylerinin Hikâyeleri" adlı kitapta, "*Dede Korkut Oğuznamelerin ana kahramanlar[ın]dan kimilerinin eşleri de aynı coğrafyada bulunan komşu ülke beylerinin kızlarıdır ve bunlar söz konusu edildikleri yerlerde 'yad (yabancı) kızı helâl' ya da değişik biçimlerde açıklanarak tanıtılır.*" (2016: 61) şeklinde daha önce de dile getirmiş olduğunu görüyoruz. Osman Fikri Sertkaya, Oğuz Beylerinden Dirse Han'ın iki kez evlendiği ve kendisi ile eşlerinin

¹ Mertol Tulum bu konudaki düşüncelerini Mehmet Mahur Tulum'la hazırladıkları "Dede Korkut Oğuznameler / Oğuz Beylerinin Hikâyeleri, AKM Yay., Ankara, 2016" adlı kitapta boyların sırasını değiştirerek hayata geçirmiştir.

² https://ikusanalsinif.adobeconnect.com/_a3676672942/plljcin1tjlx/ adresindeki konuşmaya bugün için hesabın süresi dolduğu için ulaşmak mümkün olamamaktadır.

Hristiyan Türk olduğunu kesin ifadelerle dile getirmektedir (2019: 31-40). Vügar Sultanzade, Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyunun baş kadın kahramanı Banı Çiçek'in Hristiyan Peçeneklerden olduğunu ileri sürer (2019: s. 65). Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boyda, zor durumda kalan Kazan Han'a yardıma gelen Oğuz Beyleri arasında gösterilen Eylik Koca oğlu Alp E[v]ren'in epitetinde onun, bir Hristiyan beyi olan Ağ Çeşme Melik'in kızıyla nikâhli olduğu bilgisi yer alır: *"Kâfirleri it ardına bıragup horlayan, elden çıkup Aygır Gözler suyından at yüzdüren, elli yedi kalanun kilidin alan, Ağ Çeşme Melik kızına nikâh eden, Sofi Sandal Melike kan kurduran, kırk cübbe bürinüp otuz yedi kala beginün mahub kızlarını çalup bir bir boynun kucan, yüzinde tudagında öpen Eylik Koca oğlu Alp E[v]ren."* (Drs.33a.8-13/ Özçelik 2016/II: s. 131).

Mertol Tulum, Osman Fikri Sertkaya ve Vügar Sultanzade'nin mevcut Dede Korkut metinlerinden hareketle ortaya koydukları Oğuz alplarının kâfir (Hristiyan) beylerinin kızlarıyla yaptıkları evlilikler meselesi; bu bildirin konusunu oluşturmaktadır. Problem, "yad" sözcüğünün semantik alanı ve "alplara mahsus evlilikler" bağlamında ele alınacak ve Oğuz'da çok eşliğinin olup olmadığı "yad" kızlar üzerinden tartışılacaktır.

Sayın Başkan Değerlik Katılımcılar,

Dedem Korkut Kitabı veya herhangi bir yazma eserde anlamlandırma sorunu yaşanan veya birçok araştırmacı tarafından farklı anlamlar yüklenen bir sözcükle ilgili problemi çözmek için; sözcüğün geçtiği metin, o problemin çözümü için ilk kaynaktır. Mertol Hoca'nın söylediği gibi, *"Bir kelime, bir söz birliği, bir özel kullanım bir metinde çoğu kez birden çok yerde geçer. İşte bu durum metnin bütün verileri kullanıldığında bir ölçüde çözüm üreticidir. [Bunun için] gizlenmiş anlam değerlerini saklayan hazinenin şifrelenmiş kapısına uyan bağlam anahtarı[nı]* (Tulum ve Tulum, 2016: s. 5-7)" kullanmak gerekir.

Dedem Korkut Kitabının on iki boyu ihtiva eden Dresden yazmasında "yad" sözcüğü "mukaddime" dâhil olmak üzere beş yerde geçmektedir. Yad sözcüğü mukaddimede, Dede Korkut'un ağzından söylenen ancak Türk'ün tecrübe ve irfanını yansıtan sözler / atasözleri arasında metnin bağlamına göre "yabancı", "başkasının çocuğu / evlatlık / üvey oğul" anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır: *"Yad oğulu saklamağıla oğul olmaz. / Büyüyünce salar gider; gördüm dimez [Başkasının çocuğunu büyütüp beslesen de o senin evladın olmaz - sayılmaz. / Büyüyünce bırakır gider; gördüm demez.]"* (Drs.3b.5/ Özçelik 2016/II: s. 13)³. Bu söz, Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boyda somutlaşmış olarak karşımıza çıkar. Aruz Koca, Tepegöz'ü evlat edinmiş ama Tepegöz üvey kardeşi Kıyan Selçük'ü öldürmekten çekinmemiştir.

Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boyda, tutsak düşmüş olan Uruz, hayatından ümidini kestiğinde kendisini tek başına kurtarmaya gelmiş olan babasını bu işten vazgeçirmek için birtakım sözler söyler: Bu sözler arasında yabancı kızı olan nişanlısının başka biriyle evlenmesine ve kendisi için kurulan gerdek odasına başkasının girmesine izin verilmesi de vardır: *"Yad kızı helâlüma destur vîrsün / Bana tutan gerdege ayrık gîrsün."* (Drs.74a.10/ Özçelik, 2016/II: s. 295).

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyunda, Deli Dumrul, Hak Teâla'nın hoşuna gitmeyen küfürleri sözleri yüzünden cezalandırılır ve canı yerine can bulursa affedileceği belirtilir. O da önce babasına gidip canını ister. Babası canını vermeyince annesine gider. O da vermeyince helalleşmek için eşine gitmek üzere Azrail'den izin ister: *"Hasretüm vardur, bulışayım, dedi. Azrayil eydür: Mere Deli, hasretün kim-dür? Eydür: Yad kızı helalüm⁴ var. Andan menüm iki oğlançuğum var. Emanetüm var, ısmarlaram onlara."* (Drs.85a.3-5/ Özçelik, 2016/II: s. 339). Görüldüğü üzere Deli Dumrul, Uruz gibi

³ Yazı boyunca Dresden yazması Drs.; Günbed yazması G. kısaltmasıyla gösterilmiştir.

⁴ Mukaddimede "halal/helal" sözcüğü eş manasında kullanılmıştır: *"Dizin basup oturanda halal görklü"* (Ergin, 2018: s. 75). Bu sözle, Dedem Korkut, evde oturan, kocasına itaat eden kadınları yüceltmektedir (Pehlivan, 2015: s. 276).

ölüme giderken yabancı kızı eşinden bahseder. Deli Dumrul boyunda eş / hanım için kullanılan “yad kızı” tanımlamasının yanında “hasret” sözcüğü de geçmektedir. “Hasreti olmak” ibaresi “eşi olmak” manasında kullanılmıştır. Sesli düşünüyorum: Sayın Sertkaya’nın dediği gibi Deli Dumrul’un bir de yad olmayan hasreti /eşi varsa neden o ön plana çıkarılmaz da cana can bulma noktasında fedakârlık Hristiyan kızına yaptırılarak o yüceltilir? Anlamak mümkün değil. Anlatıcının böyle bir tasarrufta bulunduğuna hiç ihtimal veremiyorum. Çünkü tüm boylarda kâfir olarak adlandırılan Hristiyanların aşağılanması ve horlanması vardır. “İtim kâfir” karşılıklı konuşmalarda Oğuz’un Hristiyanlara hitap şeklidir.

Begil Oğlu Emren Boyunda, Tokuz tümen Gürcistan sınırına karavulluk yapması için gönderilen Begil’in sınırı ihlal eden kâfirlerin / düşmanların kellesini alıp Oğuz’a armağan olarak göndermesinden bahsedilir: “Tokuz tümen Gürcistan ağzına varup kondi, karavulluk eyledi. **Yad kâfir** gelse başın Oğuz’a armağan gönderirdi.” (Drs.120a.11-12/ Özçelik, 2016: s. 479).

Dedem Korkut Kitabında Müslüman Oğuzların mücadele ettikleri / savaştıkları gayrimüslim unsurların tümü “kâfir” olarak adlandırılmaktadır. Zaten yabancı ve düşman olarak görülen bir topluluğun isminin başına tekrar yabancı manasına gelen yad sözcüğünün eklenmesi, eş anlamlı ikileme sözcük olmasından kaynaklanmaktadır.

Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyunda, “Güngörmüş, tecrübeli adamlarını yayına alıp düşman hazırlığı yaparak [savaş hazırlığı yaparak] yola çıktı.” (Tezcan, 2001: s. 276)⁵ şeklinde yorumlanabilecek şu ifadeler geçmektedir: “Yarar kocaların yanına cem eyledi, **yad yağı yaragıyla yola girdi.**” (Drs.103a.9/ Özçelik, 2016/II: 411). Buradaki yad ve yağı sözcükleri, “yad kafir” kalıbında olduğu gibi eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Tezcan, 2001: s. 278).

Metin Ekici’nin, 25-27 Nisan 2019 tarihleri arasında Bayburt’ta gerçekleştirilen “Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu”nda sunduğu “Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” başlıklı bildiri ile 25 Nisan 2019 Perşembe günü saat, 11.56’dan beri Dedem Korkut’un bilinen yazmalarına bir yenisi eklendi. Yazmayı bilim dünyasına tanıtmak Metin Ekici Hocamıza nasip olurken bizler de tarihî ana şahitlik etmenin mutluluğunu yaşadık. O tarihten itibaren yazmanın adlandırılması ve metin olarak yayımlanması noktasında birçok çalışma yapıldı. Gördük ki yazma üzerinde Metin Ekici’yle birlikte eş zamanlı olarak Yusuf Azmun (2019) ile Nasser Khaze Shahgoli ve arkadaşları (2019) tarafından da çalışılmış. Farklı şekillerde adlandırılrsa da Günbed yazması, Dede Korkut’la ilgili bugüne kadar çözülemeyen birtakım problemlerin çözümüne katkı sağlayacak olması ve diğer yazmalardaki metinleri daha sağlıklı anlamamıza ve yorumlamamıza yardımcı olacağı için paha biçilmez bir hazine olarak karşımızda durmaktadır. Yazmanın isimlendirilmesi noktasında benim tavrım bulunduğu yere izafeten “Günbed” şeklinde kullanılmasından yanadır.⁶

Günbed yazmasındaki üçüncü soyda⁷ erkek ve kız çocuklarının karşılaştırılması yapılır ve yedi yaşındaki bir kız çocuğu, yabancı gelin gibi düşmandan daha beter evi yağmalayan ve bozan biri olarak gösterilir: “Bir kişinin soyunda altı yaşar oğlu olsa / yurd ornacı, göz aydını, bel kuvveti, yürek

⁵ Kamus-ı Türki’de, “yat-ı yarağ” ibaresi mühimmat-ı harbiye olarak karşılanmıştır.

⁶ Yazı boyunca Günbed yazması G. kısaltmasıyla gösterilmiştir.

⁷ Günbed yazmasında kırmızı mürekkeple yazılan ve kendisinden önce gelen metnin açıklaması durumunda olan kısımlar; “Bu soyda Dedenünng müdde’ası budur ki...” ve “Dedenüng bu soyda matlabı budur ki...” örneklerinde olduğu üzere “soy” olarak adlandırılmıştır (Shahgoli vd., 2019: s. 200, 202). Özçelik dizinde “soy”u “Özlü ve hikmetli sözlerle yüklü şiirsel manzume” (2021: s. 317) olarak anlamlandırmıştır. Drs. yazmasında da “soy soylamak”, yapısı “soy düzmek, manzum söz söylemek” manasında kullanılmaktadır. Dede’ye uyup bu kısımlara soy demeliyiz. Aynı sözcüğün türetilmiş hâli olan “soylama” yapıcı doğru olmakla birlikte metinlerin bağlamına uygun değildir. Bir metin içerisinde kendisini tanımlayan bir tabir / kavram varsa o kullanılmalıdır. DKK bu konuda kendi kendine yeten nadir eserlerdendir. Kendi içerisinde bulunan her bir anlatıyı “boy” ve bazen de “Oğuzname” olarak tanımlamıştır: Boyları anlatmaya “boy boylamak” manzum kısımları yani soyları icra etmeye ise “soy soylamak” demiştir.

yağı. *Yeddi yaşar kızı olsa yağıdan beter / Ev çapkını, ev pozgunı, yâd gelini.*” (G.5.3/ Özçelik 2021: s. 117).⁸ Burada yad gelin ile düşman kıyaslaması yapılmaktadır ki, yad gelin Oğuzlardan olmalı.

Günbed yazmasındaki on dördüncü soyda, yabancıların sadece yeme ve içmede kavimlik / yakınlık gösterecekleri; insanın başına bir iş geldiğinde onu yalnız bırakarak gidecekleri dile getirilir: “*Kovmını koyubanı yâd ucına güvenenler / Yağlı yüzli aşun bişse / Ol yâdlar kovm olur; / Güle güle yeyüp dağılır, / Yaramazca iş düşende / Ne ‘yedüm’ der ne ‘gördüm’ der; / Seni salur geder, ‘gördüm’ demez.*” (G.34.1-4/ Özçelik 2021: s. 173, 175). Yabancıya bel bağlamanın yanlış olduğunu vurgulayan bu sözlerin “*Seni salur geder, ‘gördüm’ demez*” ibareleri, Dresden yazmasının mukaddime bölümünde de “yad oğul” bağlamında aynı şekilde kullanılmıştır.

Yazmanın on sekizinci soyunda, iyi tanınmayan, sınanmamış yabancı elden eve gelin geldiğinde o gelinin çok geçmeden evini ayırmak telaşına düşeceği ve ondan doğacak çocukların da büyüklerin duasını almadıkları için sağlıklı bireyler olarak yetişeceği dile getirilir: “*Sinalmamış yad elden yad oymaktan / Oğuz senün içine bir kız gele gelin düşe. / Ol gelin ay başına yetişmedin / Yaşmağının altından donguldana. / Yıl başına yetişmedin / Kayın ata ilen kayın anaya dil yetüre...*” (G. 41.9-12/ Özçelik 2021: s. 189).⁹ “Yad el” ve “yad oymak” ibareleri, anlam olarak yukarıda değindiğimiz “yad kızı” kelime gurubundan farklı değildir.

Sayın Başkan, Değerli katılımcılar,

Dedem Korkut Kitabının klasikleşen kaynakları (Ergin, 2018; Gökyay, 2000; Kaçalın, 2017; Özçelik, 2016; Tezcan 2011) yad sözcüğünü, birleşik hâllerini de gözeterek bugünkü kullanımımızla örtüşen bir şekilde; “yabancı, düşman, el, ecnebi, garip” olarak anlamlandırmışlardır. Mertol Tulum ile M. Mahur Tulum ise “yad kızı halal” ibaresini “Ur-üz’ün yabancı eşi” ve “Deli Domrul’un yabancı eşi” şeklinde açıklamışlardır (2016: s. 490). Yad sözcüğüyle ilgili en geniş bilgi ise Tanıklarıyla Tarama Sözlüğünde yer almaktadır: “*yad: yabancı, ecnebi, garip; yada kalmak: mahrum kalmak; yad il: yabancı memleket, gurbet; yad etmek, dutmak, eylemek, kılmak: yabancı saymak, uzak tutmak; yadamak: muztarip, muazzep olmak; yad oğul: evlatlık, üvey oğul; yad olmak: yabancı duruma düşmek, uzak olmak, mahrum olmak; yad söz: başkasına ait söz; yadlık: yabancılık, biganelik, ayrı gayrılık; yad yer: yabancı yer, gurbet; yatlı, yatlu, yadlu: kötü, uğursuz, adi, fena.*” (TS, 1972/VI: s. 4184-4190, 4390).

Yad/t sözcüğü Eski Türkçe döneminde, “yabancı (boy veya bodun bireyleri), ecnebi” manasında Berge Yazıtının 7. satırındaki, “*y(a)tda tūy(ü)r(ü)m-ä (a)dr(ı)ld(ı)m-a [yabancı bir boydan olan akrabam / dünürüm]*” ibaresinde geçmektedir (Şirin, 2020: 158, 357, 664). Erhan Aydın, aynı cümlelerin dil içi çevirisini, “*Yad ellerdeki dünürümden ayrıldım.*” (2015: s. 56) şeklinde yapmıştır. Altmış yedi yaşında vefat eden bir kişi adına dikilen ve onun ağzından yazılan on satırlık Berge yazıtında kendisinin “Tör Apa”ya mensup bir kişi olduğu, er atını (kişi adını) alabilmek için yedi kurt öldürüp on beş yaşında evlendiğinden bahsedilir. Mezar taşında ayrıca kişinin yurdundan, hanından, halkından, yerinden, suyundan, akrabalarından, yad ellerindeki dünüründen ve üç çocuğundan ayrılmasının üzüntüsü veciz bir şekilde anlatılır (Aydın, 2015: s. 56).

Yine Türk tarihinin, Türkçenin en önemli belgelerinden Bilge Kağan Abidesi’nin kuzey yüzü 9. ve 10. satırlarında geçen, “*Ben Türgiş kağanına kızım (konçuyu) çok büyük (...) bir törenle verdim. Tür(giş) kağanının kızını {da} çok büyük bir törenle oğluma aldım. (Çok) büyük bir törenle aldım. (...) ulaştırdım.*” (Ercilasun, 2016: 549) ibarelerinin, günümüzde de görülen “berder” usulü evliliğe işaret

⁸ Bu pasajın dil içi çevirisi Yusuf Azmun tarafından şu şekilde yapılmıştır: “*Yedi yaşında kızı varsa, o, düşmandan beter, ev yağmacısı, ev düzenini bozan, yabancı gelinidir.*” (2019: s. 69)

⁹ Bu pasajın dil içi çevirisi Yusuf Azmun tarafından şu şekilde yapılmıştır: “*Gizli kalmış yad ellerden, yabancı oymaktan Oğuz, sizin aranızda bir kız gelir, gelin düşer; o gelin ay başına gelmeden yaşmağının altından homurdanır. Yıl başına gelmeden kayın ata ile kayın anaya laf yetiştirir.*” (2019: s. 82)

ettiğini söyleyebiliriz (Bekki; 2009: 43). Farklı boylara mensup olan Bilge Kağan ile Türgiş Kağan'ın, karşılıklı kız alıp vermelerini boylar arasında siyasal bir bağ kurma hedefine yönelik atılmış adımlar olarak değerlendirebiliriz ki, tarih bu tür evliliklerle doludur. Bu tür evlilikler, yani evlenecek kişinin eşini üyesi bulunduğu grubun dışından seçmesi, literatürde egzogami [grup dışı / dıştan evlenme] (Örnek, 1971: s. 65) olarak tanımlanmaktadır. Evlenecek kişinin eşini üyesi bulunduğu grubun içinden seçmesi kuralına dayanan evlilik türü ise endogami [grup içi / içten evlenme] (Örnek, 1971: s. 114) olarak tanımlanmaktadır.

“Dıştan evlenme düzeni insanların kendi aileleri ya da grupları dışından evlenmelerini öngörmekle bir toplumun çeşitli grupları arasındaki haberleşme ve işbirliği olanaklarını artırmakta ve böylece bazı çatışmaları [...] azaltmış olmaktadır.” (Gökçe, 1978: s. 9) Söz konusu evlilikler iki boy veya farklı etnik ulusa mensup kişiler arasında yapılırsa ülkeler arası barışı ve birlikten doğan güçle nüfuz alanının genişletme gibi etkileri de beraberinde getirmektedir. Burada üzerinde durulması gereken anahtar kavramlar “grup içi” ve “grup dışı”dır. Bu birbirinin zıddı iki kavram, *“doğrudan doğruya her toplumun kendi bünyesine göre ortaya çıkmıştır. Akrabalık derecelerine göre evlilik yasakları da toplumdaki topluma değişiklik göster[ebil]mektedir.”* (Gökçe, 1978: s. 7-21)¹⁰ Bu cümleden olarak her toplumda hem grup içi (endogami) hem de grup dışı (egzogami) evlenme uygulamalarıyla karşılaşmaktadır. Dedem Korkut boyları söz konusu olduğunda grup içi (endogami) evlenme türünden bahsedilse de ağırlık grup dışı (egzogami) evlilik türünden yanadır.

Evlenme arzusunun dile getirilmesi ve akabinde kız bulmak için çıkılan yolculuk Dede Korkut'ta içten dışa doğru gerçekleştirilmektedir. Kanlı Koca, oğlu Kan Turalı'ya yaraşır bir eş bulmak için *ak sakallı, güngörmüş kocaları yanına alarak önce İç Oğuz'u gezer, kız bulamaz. Dolanır Dış Oğuz'a gider. Orada da aradığı özellikte kız bulamayınca Trabzon'a gelir ve otuz iki kâfir beyinin çocuklarının uğrunda can verdikleri Saru Donlu Selcen Hatun'u görür, dönüp oğluna haber verir.* (Drs.88a,9-10/ Özçelik, 2016/II: s. 351). Hikâyenin devamında Kan Turalı'nın üç canavarı yenip Saru Donlu Selcen Hatun'la evlenmesi işlenir ki bu, grup dışı (egzogami) evlenmeye güzel bir örnektir. Oğuz dışından yapılan bir başka evlilik de Eylik Koca oğlu Alp E[v]ren'in bir Hristiyan beyi olan Ağ Çeşme Melik'in kızıyla yaptığı nikâhtır. Bu iki evlilikte de kızlar, kâfir beylerinin kızlarıdır.

Kazan oğlu Uruz ile Deli Dumrul'un “yad kızı helal” olarak andıkları eşleri de grup dışı evliliklere örnek olup bu kızların Mertol Tulum'un iddia ettiği gibi kafir beylerinin kızları olup olmadıklarına dair metinlerde herhangi bir iz, işaret yoktur. Üstelik Uruz ile Deli Dumrul'un ikinci bir evlilik yaptıklarına dair de bilgi bulunmamaktadır. Bamsı Beyrek'in Banı Çiçek'le yaptığı evlilikte Bay Biçan Bey'in Melik sıfatından hareketle onun Hristiyan Kıpçaklardan olduğuna dair çıkarım da tek sözcüğe dayanmakta olup daha fazla tanığa ihtiyaç duyulmaktadır. Boyda Banı Çiçek, kâfirler tarafından tutsak edilen nişanlısı Beyrek'i on altı yıl baba evinde sabırla beklemektedir ki bu bekleyişin mütevekkil bir Müslüman tavrı olduğunu değerlendiriyorum.

DKK'de grup dışı evliliklere bir örnek de Salur Kazan'ın Bayındır Han'ın kızı, boyu uzun Burla Hatun'la olan evliliğidir. Kazan'ın Burla Hatun'la hangi sınavlardan geçerek evlenmeyi hak ettiğini Günbed yazmasında geçen bir soydan öğreniyoruz. Oradaki bilgiye göre Kâfir Ala Demir Han'ın gönderdiği elmas uçlu yedi tutam uzunluğundaki çelik şişi, İç Oğuz ve Dış Oğuz beyleri arasında tabanı ile yere sadece Kazan Han perçinleyebildiği için Bayındır Han'a damat olmayı hak etmiştir

¹⁰ “Örneğin L.H. Morgan'ın kandaş aile ayrımında her kuşak kendi aralarında hem kardeş; hem de eş durumundadır. Buradaki evlilik yasaklaması farklı kuşaklar arasındadır. Bu cümleden olmak üzere, ana baba ve çocuklar arasında evlilik ve cinsel ilişki yasaktır. Bir toplumda; kardeşler arası evlilik diğer bir toplumda kardeş çocukları ya da benzeri akrabalar arasında evlenme yasak olabilmektedir. Genellikle bütün dünyada yaygın olan bir yasak da ana-oğul, baba-kız evlenmesidir. Grup içi ve grup dışı kavramlarının göreceli oluşları nedeniyle grup içi evlilik ve grup dışı evlilik kurallarının uygulanmasında büyük farklılıklar görülmektedir.

Akrabalık gruplarındaki evlilik yasaklamaların bazı dini gruplar ve sosyal sınıflar içinde de geçerli olduğu görülmektedir. Örneğin bir Katolik'in yine bir Katolik'le ya da bir aristokratın bir aristokratla, kast sisteminde de kast mensuplarının kendi grupları içinde evlenme zorunluluğu gibi.” (Gökçe, 1978: s. 7-21).

(Ekici, 2019: s. 191). Kazan'ın dayısı Aruz Koca, Taş Oğuzların beylerbeyi olduğuna göre Kazan'ın evliliği de grup dışı (egzogami) evlilik türüne girmektedir.

Dedem Korkut boylarında grup içi (endogami) evlenmeye Kara Göne'nin oğlu Kara Budak'ın amcası Kazan Han'ın kızıyla olan evliliğini örnek verebiliriz. Boylarda bu evliliğin nasıl gerçekleştiğine dair bir bilgi bulunamamakla birlikte Kara Budak'ın epitetinde geçen, “*Hemidilen Merdin Kal'asın depüp yıkan, demür yaylı Kıpçak Melik'e kan kusduran, gelüben Kazanun kızın erligile alan, Oğuzun ak sakallu kocaları göründe ol yiğidi tahsin eyleyen, al mahmuzi şalvarlı, atı bahrı hotazlı Kara Göne oğlu Kara Budak*” (Drs.32b.6-10; Özçelik, 2016/II: 127) ifadelerden bu tür bir evliliğin olduğunu öğreniyoruz.

Sayın Başkan, Değerli katılımcılar,

Sonuç olarak Oğuz alplarının yeri geldiğinde kâfir beylerinin kızlarıyla da evlendiklerine *Kan Turalı* ve *Eylik Koca oğlu Alp E[v]ren* örneklerinde şahit oluyoruz. Alp Evren'in evliliğine dair bir bilgimiz olmasa da Kan Turalı'nın evlilik macerasının “alplara mahsus evlilik”e¹¹ uygun hatta bu tür evliliklerin en güzel örneği olduğunu daha önce yaptığımız bir çalışmada ortaya koymuştuk (Bekki, 2009). Bu evliliklerde evlenen kızların gayrimüslim oluşlarını karşılamak için “yad” sözcüğü kullanılmamıştır. *Yad kızı helal* şeklinde kullanılan yerlerde de yad sözcüğü Hristiyan kimseleri karşılamaktan çok evlenen kızların erkeğin boyuna mensup olmayıp başka bir boya mensup olduklarını belirtmek için kullanılmıştır. Yad kızlarıyla yapılan evliliklerin hepsi grup dışı (egzogami) evlilik türü olarak gerçekleşmiştir ve grup dışılığı belirtmek için de yad nitelemesi kullanılmıştır. Günbed yazmasındaki yad sözcüğüyle ilgili kullanımlar ise kız çocukları hakkındaki toplumsal yargıların evrimini göstermesi açısından son derece anlamlıdır. Kadın, *evin tayağı* olmaktan ev *pozgunu* konumuna gelmiştir.

Oğuzlarda tek eşlilik (monogami) öncelenmektedir. Oğuz alplarının ikinci bir eşlerinin bulunduğu hatta onların da kâfir kızları (Hristiyan) olduğuna dair boylarda ben bir ipucu, bir iz göremedim. Mertol Hoca'nın ifadesiyle ikinci eşin kâfir kızı olması sadece Bamsı Beyrek'le ilgili görünüyör.

Sertkaya ve Sultanzade'nin Dirse Han ve eşi ile Banı Çiçek'in Hristiyan Türk olduğuna dair ileri sürdükleri görüşlerinin araştırılması, bir başka çalışmaya konu teşkil edecek kadar geniş ve ilgi çekicidir.

Kaynakça

URL-1: https://ikusanalsinif.adobeconnect.com/_a3676672942/plljcin1tjlx/

TUDOK VI TARLAN-TANPINAR SALONU 13 HAZİRAN 2021

<http://ikusanalsinif.adobeconnect.com/plljcin1tjlx/>

Argunşah, M., G. Güner (2015). *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit.

Aydın, E. (2015). *Yenisey Yazıtları*. Konya: Kömen.

Azmun, Y. (2019). *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım*, İstanbul: Kutlu.

¹¹ Alplara mahsus evlilik: “Başkahramanın kendisine eş aramak veya bir vesileyle (kutsal kitap, baba veya kız kardeş vs.) haberdar olup evlenmek zorunda olduğu kızı bulmak için yolculuğa çıkması (bazen bu yolculuğa kahramanın yerine babası, kız kardeşi ve çok nadir olarak kahramanın atı çıkabilir); yolculuk esnasında bir dizi olağanüstü varlık veya engelleri aşır alacağı kızın memleketine ulaşması; orada müstakbel kayınbaba veya kızın öne süreceği bir dizi şartı yerine getirip tüm rakiplerini saf dışı bıraktıktan sonra evleneceği kızı alıp memleketine dönmesi ve orada onunla evlenmesidir.” (Bekki, 2009: s. 47-48).

- Bekki, S. (2009). *Uzak Türk İllerinde Destanlaşan Evlilikler / Altay, Tuva, Hakas ve Şor Destanlarında Alplara Mahsus Evlilik*. Ankara: Öncü.
- Ekici, M. (2019a). “Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan’ın Ejderhayı Öldürmesi”, *Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu (Bayburt, 25-27 Nisan 2019) Bildiri Kitabı*, haz. Ferdi Güzel, Turgay Kabak, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Dede Korkut Uygulama ve Araştırma Merkezi, 41-51.
- Ekici, M. (2019b). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13. Boy Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken.
- Ergin, M. (2018). *Dede Korkut Kitabı 1-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh.
- Gökçe, B. (1978). “Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1(Aralık): 7-21.
- Gökyay, O. Ş. (2000). *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Kaçalin, M. S. (2017). *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Mertol, T. ve Tulum M. M., (2016). *Dede Korkut Oğuznameler / Oğuz Beylerinin Hikâyeleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Özçelik, S. (2016/II). *Dede Korkut Dresden Nüshası, Metin, Dizin*, II. Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özçelik, S. (2021). *Dede Korkut Günbed Yazması Kazan Bey Oğuznamesi / Giriş-İnceleme-Notlar-Metin-Dil İçi Çeviri-Dizinler*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Pehlivan, G. (2015). *Dede Korkut Kitabı’nda Yapı, İdeoloji, Yaratum / Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Sertkaya, O. F. (2019). “Derse Han ile Ailesi Hakkında Son Bilgiler ve Metinde Geçen Kara Donlu Derviş, Sayvân, Asanmış İdi Gibi Kelimelerin Yeniden Anlamlandırılışı Üzerine”. *Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu (Bayburt, 25-27 Nisan 2019) Bildiri Kitabı*, haz. Ferdi Güzel, Turgay Kabak, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Dede Korkut Uygulama ve Araştırma Merkezi, 31-40.
- Shahgölü, N. K. ve Valiollah Y., Shahrouz A., Sara B. (2019). “Dede Korkut Kitabı’nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım”, *MTDA Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 16/2 (Haziran), 147-379.
- Sultanzade, V. (2019), “Banı Çiçek Oğuz Türklerinden miydi?”, *Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu (Bayburt, 25-27 Nisan 2019) Bildiri Kitabı*, haz. Ferdi Güzel, Turgay Kabak, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Dede Korkut Uygulama ve Araştırma Merkezi, 65-74.
- Şirin, H. (2020). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- TS (1972). *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*. C. VI. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Tezcan, S. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: Yapı Kredi.

ERMƏNİLƏŞDİRİLMİŞ ƏLƏVİ ŞAİRİ SƏYAT NƏVA (SAYAT NOVA)

Armenianized Alawite Poet Sayat Nava (Sayat Nova)

Salide ŞERİFOVA

Prof. Dr., Azərbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Nizami Genjavi adına Edebiyat Enstitüsü, Azərbaycan Edebiyatı Bağımsızlık Dönemi Anabilim Dalı Baş Araştırmacısı, Azərbaycan Yazarlar Birliğı Üyesi, Rusya Doğa Bilimleri Akademisi'nin tam üyesi, E-posta: s.sharifova@lit.science.az

Xülasə

Səyat Nəvanın özünüküləşdirilməsi prosesi özünü daim göstərməkdədir. Səyat Nəvanın milli mənsubiyyətinin dəqiq təqdim edilməsi zəruri məsələ kimi diqqəti cəlb edir. Səyat Nəvanın ermənilər tərəfindən özünüküləşdirilməsinə cəhdləri bu şairin milli kimliyinin həqiqiliyinin dünya ictimaiyyətinə çatdırılmasının labüd məsələ olmasını aktuallaşdırmaqdadır. Ermənilərin Səyat Nəvanı erməniləşdirmələrinə cəhdi özünü qabarıq şəkildə göstərməkdədir. Səyat Nəvanın erməni şairi olması ətrafında təbliğat daim aparılmaqdadır. Onu erməni kimi təqdim etməyə cəhd edənlər, istər-istəməz fikirlərində təzadlığa yol verirlər.

Səyat Nəvanın erməniləşdirilməsinə cəhdlər həm də onun qələmə aldığı poetik nümunələrdəki sözlərin erməniləşdirilməsində də açıq-aydın şəkildə özünü göstərməkdədir. Səyat Nəvanın poetik əsərlərinin dilinin deyil, həmçinin adının da doğma dildən uzaqlaşdırılmasına cəhdlərlə də rastlaşılır.

Səyat Nəvanın poetik əsərlərinin dili zəngindir. Onun əsərlərinin transliterasiyası zamanı səhvlərə yol verilməsi özünü göstərmişdir. Səyat Nəvanın poetik nümunəsində bəzi sözlərin sırf türk xalqı, islam dinin və adətləri ilə bağlı olması özünü göstərir.

Səyat Nəva şeirlərində özünü dərviş kimi təqdim edir. Dərviş təmiz qəlbə malik olmaqla bərabər, maddi meyl və həvəslərdən uzaq, mənəvi-əxlaqi cəhətdən pak və saf etiqadlı müridlər hesab edilir.

Qeyd etməliyik ki, Səyat Nəvanın dini görüşləri qələmə aldığı poetik nümunələrdə tam açıqlanır. Aşiq bədiü yaradıcılığı ilə bir ələvi şairi idi.

Ələvilərə görə din bir növ Allah ilə şəxs arasında eşqdır. Sayat Nəvanın şeirlərində şair aşiq Allah isə onun Məşuqudur. Şairin şeirlərində Allah eşqi şairin öz pirinə, ailəsinə və s. olan sevgisində zühur edir. Səyat Nəvanın şeirlərində Ələvilərin ibadətdə şəkilə deyil niyyətə əsas fikir vermələri özünü göstərir. Səyat Nəva Qızılbaş təriqətin əsası olan mənəvi saflığı, hikməti, elmi, biliyi, səbri, təqva iradəni, könüldə kin-təkəbbürün, ədavətin olmaması və s. insani keyfiyyətləri poetik nümunələrinin əsas qayəsinə çevirmişdir.

Səyat Nəva poetik nümunələrində ələviliyi təbliğ etmişdir. Sayat Nova Səfəvilik təriqətinin meydana olduğu dövrdə yaşamış, yazıb-yaratmışdır. Şeirlərində Şah İsmayıl Xətaiyə müraciət etməsi bundan irəli gəlir. Şair Şah İsmayıl Xətaini özünə pir hesab etmiş, bu təriqətin ideyasının daşıyıcısı olmasını əks etdirmişdir.

Səyat Nəva yaradıcılığı bizə anladı ki, milli irsimizin ermənilər tərəfindən özünüküləşdirilməsi cəhdlərinin qarşısının alınması istiqamətində işlərin aparılması ədəbiyyatımızın prioritet addımlarından birinə çevrilməlidir. Səyat Nəva kimi ələvi şairinin dünya ictimaiyyəti tərəfindən ana dilində yazıb və bəhrələnən Azərbaycan şairi olması kimi qəbul edilməlidir. Bu Səyat Nəvanın narahat ruhunun rahatlıq tapmasına şərait yaradacaq. Səyat Nəva yaradıcılığının qorunması, təbliğ edilməsi və tanınması ətrafında addımlar atılmalıdır. Bu həm də parça-parça bölünmüş Azərbaycan xalqının qarşısında duran məsələlərdən biridir. Şairlərimizin başqa dalarla müxtəlif xalqlar tərəfindən mənimsənilməsi, dünyanın müxtəlif məkanlarındakı azərbaycan xalqının başqa adlar altında

təqdim edilməsi, xalqımızın müxtəlif adlarla adlandırılması, yeni millətlər yaradılması və s. kimi aktual problemlər hələ həllini gözləməkdədir.

Açar sözlər: ələvi şairi, milli irs, Azərbaycan türkçəsi, erməniləşdirilmiş şair, türk, aşığı

Abstract

The process of self-actualization of Sayat Nava is constantly showing itself. Accurate presentation of Sayat Nava's nationality attracts attention as a necessary issue. Attempts to appropriate Sayat Nava by Armenians make it urgent that the authenticity of the national identity of this poet be communicated to the world community. The attempt of Armenians to armenize Sayat Navan is clearly showing itself. There is constant propaganda about Sayat Nava being an Armenian poet. Those who try to present him as an Armenian inevitably allow a contradiction in their views.

Attempts to armenize Sayat Nava are also clearly manifested in the armenization of words in his poetic examples. There are attempts to remove not only the language of Sayat Nava's poetic works, but also his name from the native language.

The language of Sayat Nava's poetic works is rich. However, mistakes were made during the transliteration of his works. In Sayat Navan's poetic example, it is also evident that some words are related only to the Turkish people, Islamic religion and customs.

Sayat Nava often presents himself as a dervish in his poems. Dervishes have a pure heart and are considered to be morally and morally pure and pure religious disciples, free from materialistic tendencies and desires.

We should note that Sayat Nava's religious meetings are fully revealed in the poetic examples he wrote. Ashığı was an Alevi poet with his artistic creativity.

According to Alawites, religion is a kind of love between God and man. In Sayat Nova's poems, the poet is in love and God is his lover. In the poet's poems, God's love is for the poet's family, etc. appears in his love. In Sayat Nava's poems, it is evident that Alevis give the main idea to the intention, not the image, in worship. Sayat Nava Qizilbash is the basis of the sect's spiritual purity, wisdom, knowledge, knowledge, patience, pious will, lack of malice and arrogance in the heart, enmity, etc. he made human qualities the main rock of his poetic examples.

Sayat Nava promoted Aleviism in his poetic examples. Sayat Nova lived and wrote during the time when the Safavid sect was on the square. This is why he refers to Shah Ismail Khatai in his poems. Because the poet Shah Ismayil Khatai considered himself a senior and reflected that he was the bearer of the idea of this sect.

Sayat Nava's creativity once again told us that the prevention of attempts to appropriate our national heritage by Armenians should become one of the priority steps of our literature. An Alevi poet like Sayat Nava should be recognized by the world community as an Azerbaijani poet who wrote and benefited in his mother tongue. This journey will bring peace to Nava's troubled soul. Steps should be taken to protect, promote and introduce Sayat Nava's creativity. This is also one of the issues facing the divided Azerbaijani people. Adoption of our poets by other nations, presentation of the Azerbaijani people in different parts of the world under different names, naming of our people by different names, creation of new nations, etc. such actual problems are still waiting to be solved.

Keywords: Alevi poet, national heritage, Azerbaijani Turkish, Armenianized poet, Turk, Ashuq

Giriş

Digər xalqların ədiblərimizin irsinə sahib çıxılmasının və özünüküləşdirilməsinin qarşısı alınmalı, həmin ədiblərin irsi ümumtürk və ümumazərbaycan ədəbi irsi baxımından tədqiq edilərək dünyaya təndilməlidir. Belə şairlərdən biri də Səyat Nəvadır (Sayat Nova). Türk əsilli aşiq Səyat Nəva ətrafında mübahisələrə son qoyulmasının zamanı artıq çoxdan çatmış və keçmişdir. Səyat Nəvanın milli mənsubiyyəti haqqında müxtəlif fikirlər mövcuddur, onun azərbaycanlı, erməni, gürcü və s. olması haqqında iddialar səsləndirilməkdədir.

Səyat Nəvanın tərcümeyi-halı haqqında məlumatlar

Səyat Nəvanın milli mənsubiyyəti haqqında müxtəlif fikirlərin mövcud olmasına baxmayaraq, ədibin qələmə aldığı poetik nümunələrdə özünü türk kimi təqdim etməsi diqqətdən yayınmır.

“...Sayat Nova Azərbaycan türkcəsində qələmə aldığı bir şeirində özünün türk olduğunu bildirməkdədir:

Vəslinə eylədi ərk Sayat Nova,

Məcnuna görk Sayat Nova,

Aşiq Sayat Nova,

Türk Sayat Nova”

Səyat Nəvanın türk olması amili bir çox tədqiqatçılarımız tərəfindən də vurğulanmışdır. “Zaman içində əlimizdən getdi, ermənilər dünyaya təqdim elədilər ki, erməni aşığıdır. Onun erməni olması ilə bağlı heç bir fakt yoxdur” deyər həyacan təbili çalan prof. Məhərrəm Qasımlı bir mənalı şəkildə Səyat Nəvanın Azərbaycan sənətkarı olmasını qeyd edir:

“Bilmirəm, erməni məsələsi haradan Sayat Novanın üstünə yazılıb. Əslində, Sayat Nova yox, Səyat Nəvadır. Bizim köhnə aşiqlərimiz istənilən vaxt rus, gürcü, erməni dilində şeirlər deyirdilər. Səyat Nəva da erməni və gürcü dilində şeirlər yazıb. Amma onun əsas yaradıcılığı Azərbaycan dilindədir və Səyat Nəva erməni yox, Azərbaycan sənətkarıdır. Tiflisdə doğulub, azərbaycanlıdır.”
(www.bizimyol.info/az/news/21188.html)

Lalə Cəmilli də qətiyyətlə Səyat Nəvanın azərbaycanlı olmasını belə əsaslandırır:

“Qeyd edirəm ki, S. Nəva Azərbaycan xalqının çox istedadlı övladlarından biridir. O, Tiflisdə yaşayıb fəaliyyət göstərdiyindən, tamaşaçıların etnik tərkibini nəzərə alaraq, orada yaşayan müxtəlif xalqların dilində də şeirlər söyləyib. Bu da təbiidir. Şair el üçündür, xalq onun yazdıqlarını eşitməlidir. Deyim ki, uzun müddətdir bəzi qonşu dövlətlərin də mətbuatında Səyat Nəvanın kimliyi haqda araşdırma məqalələr, fikirlər dərc edilir. S. Nəvanın milli kimliyi haqqında əsas fikir odur ki, o, erməni deyil, azərbaycanlıdır. O, əsasən doğma Azərbaycan dilində yazıb yaradıb.”(www.bizimyol.info/az/news/21188.html)

Teymur Əhmədov Sayat Əmirzadənin Səyat Nəvanın milli kimliyini sübut etməsi məqamına münasibətini bildirərkən qeyd edir ki,

“Sayat Əmirzadənin “Respublika” qəzeti redaksiyasına təqdim etdiyi tədqiqat əsəri mənim heyretimə səbəb oldu. Sən demə, Sayat Nova azərbaycanlı imiş.

İstedadlı tədqiqatçı alim S. Əmirzadə həmkarı Sara Sərablı ilə Sayat Novanın külliyyatını dərinləndirərək ədəbi irsinə araşdırmaqla təzkib edilməyən tutarlı dəlillərlə iki yüz ildən artıq sirrini özündə gizlədən,

erməni mənəvi terrorunu ifşa edən qeyri-adi problemi – mübhəm düyünü açmışlar. Onlar təkzibedilməz faktlarla Sayat Novanın kimliyini sübut etmişlər.”(Əhmədov, 2018: 9)

Tədqiqatçılar tərəfindən Səyat Nəvanın atasının suriyalı, anasının gürcü qızı olması vurğulanır: “Səyat Nəva XVIII əsrdə yaşamış, atası suriyalı, anası isə gürcü qızı olmuş qafqazlı aşıqdır.”(<https://azvision.az/news/67646/sayat-nova-seyyad-neva-eslinde-kimdir-.html>) Belə əsaslandırılma, Səyat Nəvanın qələmə aldığı poetik nümunəyə əsaslanılaraq iddia edilir. Səyat Nəvanın qələmə aldığı poetik nümunələrdə onun atasının Hələbdən gəlməsi vurğulanır: “Sayat Novanın anası Sara Tbilisi şəhərində anadan olmuş, atası Karapet isə Hələb şəhərindən gəlmiş ermənilərdən idi.”(https://www.wiki.az-az.nina.az/Sayat_Nova.html) Səyat Nəvanın atasının Hələbdən olması şairin özünün qələmə aldığı poetik nümunəyə əsaslandırılaraq vurğulanmaqdadır: Birisi deyir Sayat Nova haradan,

Birisi hind deyər, biri Həmədan.

Vətənim Tiflisdür, səmti- Gürcüstan.

Anam havlabarlı, atam hələblü.(Nova, 1963)

Səyat Nəva, “Bir yar, bir müsahib” şeirində atasının Hələbdən olması məqamına açıq-aydın şəkildə toxunur. Səyat Nəva qələmə aldığı “Könül” şeirində də ata vətəni Hələb olmasını vurğulayır:

Sayat Nova deyir atam Vətəni

Soruşanlar ya Hələbdi, ya Adana.(Nova, 1988: 36)

Şairin təqdim etdiyi poetik nümunə ilə razılaşıaraq, onun atasının “hələblü” olmasını qəbul edək. Onu vurğulamaq istərdim ki, erməni tədqiqatçıları tərəfindən Hələb şəhəri Suriyanın Hələb şəhəri olması göstərilir. Diqqəti cəlb edən məqam isə Hələbdə ermənilərin çoxluq təşkil edilməsi amilinin qabardılmasıdır. Lakin Hələb şəhərinin Səyat Nəvanın atasının oranı tərk etdiyi tarixi dövrü, hətta ondan bir neçə əsr əvvəlki tarixinə nəzər saldıqda, bu şəhərdə yalnız ermənilərin deyil, xristianlıların belə yaşamadıkları məlum olur. Qeyd edək ki, Hələb və ya Aleppo 1440-ci ildə Tamerlan tərəfindən məmlüklərin əlindən alınaraq zəbt edildi. Sonrakı illərdə bütün müsəlman əhalisi Hələbə qayıdır. Onu vurğulamaq da lazımdır ki, istila zamanı Hələbi ya Alepponu tərk etmiş xristianlar şəhərə qayıda bilmirlər. Şəhərin köhnə hissəsindəki məhəllələrinə geri qayıda bilməyən xristianlar 1420-ci ildə Hələbin (Aleppo) şimal ətraflarında şəhər divarlarından kənarda tikilmiş və əl-Jdeyde (ərəb dilində “yeni rayon”) adlanan məhəllə yaradaraq orda məskunlaşırlar. Hələ1337-ci ildə Suriya türkmənləri Şamda (Suriya) Dulkədirilər bəyliyinə yaratmaları, 1516-cı ildə Mərc Dəbik döyüşündə Osmanlılar Məmlükləri məğlub edərək bu ərazidə 400 il Osmanlı hakimiyyəti qurmaları da tarixin reallıqlarıdır.

Suriyada türk tayfalarının məskən salması, kök baxımından digər türkdilli xalqlarla sıx bağlı olması bəllidir. Məsələn, Suriya və İraqdakı türk tayfalarının (türkmənlərin) Orta Asiya türk tayfaları ilə (türkmən) qohum olması tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanır. Ancaq, Suriya və İraqdakı türk tayfaları Orta Asiya türkmənləri ilə deyil, daha çox İrandan olan Azərbaycan tayfalarına daha yaxındırlar. Orta Asiya türkmənləri də, İrandan olan Azərbaycan tayfaları da türk xalqlarının Oğuz qolundandır. Suriya və İraq türkmənlərinin danışdıqlarında ərəb dilindən alınmış sözləri nəzərə almasaq, onların danışdığı dili Azərbaycan türkcəsinə çox yaxındır. Yeri gəlmişkən, Suriya və İraq türkmənləri Azərbaycan ədəbiyyatının klassikləri Məhəmməd Füzuli və İmadəddin Nəsimini öz müəllifləri hesab edirlər. Onu da vurğulamalıyıq ki, Azərbaycan klassiki İmadəddin Nəsiminin məzarı Hələbdə yerləşmişdir, Əsədin qoşunları ilə Rusiyada qadağan olunmuş “İslam Dövləti” təşkilatının birləşmələri arasında döyüşlər zamanı partladılmışdır.

Burada, əsasən, İslamın sünni təriqqəti çoxluq, ələvi təriqqəti isə azlıq təşkil etmişdir. Ələvi-qızılbaşlar əsasən kəndlərdə yaşayan türkmən və kürd mənşəli kəndli və köçərilər olması iddia edilir. XV əsrin əvvəllərində ələvilərə qarşı Osmanlı təqibləri dözülməz hala gəlir və ələvilər Səfəvi dövlətini idarə edən Şah İsmayıl Xətaiyə dəstəkləyirlər. Özlərini qızılbaş adlandıran Şah İsmayıl Xətai tərəfdarları on iki qatlı qırmızı papaqdan da istifadə edirdilər.

Ələvi şairi Səyat Nəvanın adı Azərbaycan ədiblərinin adları ilə birgə çəkilməsi diqqətdən yayınmır. Dövrünün məşhur aşığı olmuş Qaraçəmirlə Qasım (1866-1919) şairin adını Azərbaycan aşığı ədəbiyyatının klassik nümayəndələri ilə birgə çəkir. Şəmkirli Aşığı Hüseynin şagirdi olmuş Qaraçəmirlə Qasım Səyat Nəvanın adını Aşığı Ələsgər, Aşığı Musa, Alı, Məmməd Hüseyn, Pənah, Molla Cümə, Çoban, Hüseyn kimi Azərbaycan ədəbiyyatı klassiklərinin adları ilə bir sıraya qoyur:

Aşığı Sayat Nova, Aşığı Ələsgər,

Aşığı Musa, Alı, Məmməd Hüseyn var,

Pənah, Molla Cuma, Çoban, müxtəsər,

Söyün kimi elmə dolan görmədim.(Yarəhmədov, 2000: 3-19)

Şah İsmayıl Xətai və Abbas Tufarqanlı kimi söz xiridarlarının Səyat Nəva yaradıcılığına təsir etməsi tədqiqatçılar tərəfindən də xüsusi vurğulanmaqdadır:

“... Türk aşıklarından Hatai ve Tufarqanlı Abbas'ın etkisi açık olarak görülür. Üç dilde söylediği şiirlerinde Türk halk hikayelerinden Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin, Aşık Garip, Kerim ile Aslı gibi tanınmış kahramanların maceralarına sık sık tel yapmıştır. Türkçe şiirleri de son derecede başarılıdır.

Gavvas olup deryalara dalınışam

Ferhat gibi aşk gayası delmişem

Macnun kimi Leyli deyip galmışam

Gözüm galmış nazlı yarın yolunda (Aşıqlar, 1957: 62) - dördlüğündə görülen telmihler Türk. halk edebiyatının etkisini açık olarak göstermektedir.”.(Türkmen, 1982: 19)

Səyat Nəvanın özünüküləşdirilməsi prosesi özünü daim göstərməkdədir. Məsələn, Tbilisidə Şeytanbazarda (indiki Qorqasali meydanında) kiçik bir bağçada Səyat Nəvanın xatirə obeliskində isə “XVIII əsrin böyük tiflisli aşığı” ifadəsi həkk olunub ki, bu da aşığın milli mənsubiyyətinin danılmasıdır. Səyat Nəvanın ədəbi irsinin konkret bir ədəbiyyata aid edilməsi və həmin ədəbiyyatın nümayəndəsi olması faktına tədqiqatçıların ehtiyatla yanaşmaları da özünü göstərməkdədir. Məsələn, Səyat Nəvanın rus dilinə tərcümə edilmiş əsərlərinin birinin anatosiyasında bu faktla üzləşirik. Ədibin heç bir dəlil olmadan Arutin Sayadyan olmasına toxunularaq, ədəbi irsinin Zaqafqaziya xalqlarının mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi təqdim edilməsi diqqətdən yayınmır:

“Şair-müğənni Səyat-Nəvanın (əsl adı Arutin Sayadyan, 18-ci əsr) ədəbi irsi Zaqafqaziya xalqları mədəniyyətinin tərkib hissəsidir. Səyat-Nəvanın erməni, gürcü və Azərbaycan dillərində yazılmış mahnıları bu günə kimi öz bədii əhəmiyyətini və populyarlığını qoruyub saxlamışdır.”(Певец человека и любви, 1982: 4)

Səyat Nəvanın rus dilində nəşr edilmiş kitabında onun konkret hansı millətə aid olması vurğulanmır. Səyat Nəvanın milli mənsubiyyətinin dəqiq təqdim edilməsi zəruri məsələ kimi diqqəti cəlb edir. Səyat Nəvanın ermənilər tərəfindən özünüküləşdirilməsinə cəhdləri bu şairin milli kimliyinin həqiqiliyinin

dünya ictimaiyyətinə çatdırılmasının labüd məsələ olmasını aktuallaşdırmaqdadır. Ermənilərin Səyat Nəvanı erməniləşdirmələrinə cəhdi özünü qabarıq şəkildə göstərməkdədir. Səyat Nəvanın erməni şairi olması ətrafında təbliğat daim aparılmaqdadır. Onu erməni kimi təqdim etməyə cəhd edənlər, istər-istəməz fikirlərində təzadlığa yol verirlər. Məsələn, Tomas de Vaal Səyat Nəvanı erməni şairi kimi təqdim etməsinə rəğmən, Ermənistanın “türkdilli müsəlmanların” məskəni olmasına və Qafqazda Azərbaycan dilinin “lingua franca” qismində çıxış etməsini vurğulayır:

“Müasir Ermənistanda bu kiçik faktlar barədə çox az sayda insan xəbərdardır. Lakin Yerevanda ən böyük prospektlərdən birinə adı verilmiş və ermənilərin pərəstiş etdiyi on səkkizinci əsrin məşhur aşığı Səyat Nəvanı heç təəccübləndirməzdi ki, Ermənistan bir çox türkdilli müsəlmanların vətəni olub. O, Ermənistanda doğulub, Sanahin monastırının rahibi olub, lakin sonradan Tiflisdə gürcü kralı İkinci İrakli onu öz sarayında şair təyin edib. Səyat-Nəva erməni, Azərbaycan, gürcü və fars dillərində şeir yazıb (onun ən məşhur şeirlərindən biri eyni zamanda dörd dildə yazılıb). Onun bu günə kimi gəlib çatmış dastanlarının əksəriyyəti həmin zamanlar Qafqazda lingua franka, yəni hamının qəbul etdiyi və geniş yayılmış dil olan Azərbaycan dilində yazılıb.” (Vaal, 2008: 100)

Tomas de Vaal Səyat Nəvanın Qafqazda lingua franka olan Azərbaycan dilində yazıb yaratmasına toxunur. Qafqazda lingua franka olan Azərbaycan dilinin Tbilisidə belə mövqeyə malik olması tədqiqatçılara əsas verir ki, Tbilisi həm də türkdilli xalqların şəhəri olmuşdur. Tomas de Vaalın Səyat Nəvanın Azərbaycan dilində poetik nümunələr yaratmasını Azərbaycan türkcəsinin Qafqazda lingua franka ilə əlaqələndirməsi, ədibin zorən erməniləşdirilməsinə cəhddir. Tomas de Vaal Səyat Nəva haqqında maraqlı bir məqama aydınlıq gətirməsinə cəhdi onun aşığın milliyyətinin erməni olmasına olan şübhəsini əks etdirir. Tomas de Vaal açıq-açıqına bunu vurğulamasa da, üstüörtülü şəkildə münasibətini bildirir:

“XVIII əsrdə yaşamış erməni aşığı Səyat Nəva üç dildə - gürcü, erməni və həmin dövrdə Qafqazda “lingua franka”, yəni ən yayılmış dil olan Azərbaycan dilində yazırdı (Azərbaycan dilində olan bəzi şeirlər hətta erməni əlifbası ilə yazılıb). Səyat Nəva Qafqazın istənilən yerində və istənilən xalqı arasında özünü rahat hiss edirdi. Özünü körpü salıcısı sanan şair Azərbaycan dilində yazdığı şeirlərinin birində ölümündən sonrakı taleyindən belə yazır:

Körpü salan qocaya acıyaraq,

Yoldan keçən daş qoyar bünövrəyə.

Xalqım üçün candan-qandan keçmişəm,

Qoy qardaşım bir daş qoysun qəbrimə. (Dowsett, 1997: 427)

Çarlz Dousett şairin rübaidə işlətdiyi “xalq” sözünün mənasını araşdırması da maraqlıdır:

“Hansı xalqdan söhbət gedir? Əgər bu, erməni və ya gürcü xalqı haqqındadırsa, onda nə üçün şeir Azərbaycan dilində yazılıb? Görünür, şairin düşüncəsi daha genişdir və o, vahid Qafqaz birliyinə işarə edir, o birliyə ki, ermənilər, gürcülər və azərbaycanlılar İkinci İrakli kimi müdrik hökmdarın mərhəmətli hökmranlığı altında əmin-amanlıq şəraitində yaşayırmışlar. Azərbaycan dili isə ən yayılmış dil olduğundan şair fikirlərini ifadə etmək üçün məhz bu dilə üstünlük verirdi.” (Vaal, 2008: 22)

Səyat Nəvanın erməniləşdirilməsinə cəhdlər həm də onun qələmə aldığı poetik nümunələrdəki sözlərin erməniləşdirilməsində də açıq-aydın şəkildə özünü göstərməkdədir. Məsələn, şairin erməni dilindən tərcümə edilmiş “Bayatı” poetik nümunəsində sözlərin erməniləşdirilməsi özünü əks etdirir. Poetik nümunədə istifadə edilən “hazara” sözünün işlənməsinə diqqət yetirək:

Hazara hazar gərək,

Yanan qəlbə qar gərək.

Eşq əlindən məcnunam,

Mənə doğru yar gərək.

“Hazar- ermənicə min-miqdar deməkdir” kimi hazar sözünün izahı verilmişdir. (Nova, 2005: 76) Bənddə istifadə edilən “hazara hazar gərək” sətirini erməni dilində olan sözlərin mənası ilə təqdim etdikdə, bu sətirin şeirin o biri sətirləri ilə əlaqələnməsi özünü göstərmir. Hərfi tərcümə etsək “minə min gərəkdir” kimi mənasını verir. Lakin Azərbaycan dilində “həzər” sözü işlənilmişdir ki, mənası da saqınma, uzaq olma, ehtiyat etmə, qorunma, çəkinmə, özünü gözləmə və s. mənələrindədir. Sətir də “qorumağa qorumaq gərək” kimi fikir ifadə etməsi özünü göstərir.

Səyat Nəvanın poetik əsərlərinin dilinin deyil, həmçinin adının da doğma dildən uzaqlaşdırılmasına cəhdlər özünü göstərməkdədir. Bir sıra üzdəniş tədqiqatçıların Səyat Nəva adını hind dili ilə əlaqələndirməyə cəhdlərinə, Mirəli Seyidov dəyərli cavab verə bilir:

“Halbuki nə “Sayat”, nə də “Nova” hindcə deyildir. Məlum olduğu üzrə, “sayat”, yaxud “səyad” ərəbcə ovçu deməkdir; “nova” (“nəva”) isə on iki əsas muğamdan biridir. Böyük Azərbaycan bəstəkarı akademik Üzeyir Hacıbəyovun dediyi kimi, “nova” (“nəva”) yunan tonlarına görə “mi”dir. Demək, nova (“nəva”) kəlməsi bilavasitə musiqi ilə əlaqədardır. Məlum olduğu kimi, SSRİ Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü E. Bertels də Nəvainin təxəllüsünü “melodiçny” deyərək izah etmişdir. Bizcə, bütün bunlardan nəticə çıxararaq, aşığın qəbul etmiş olduğu təxəllüsün mənasını “musiqi ovçusu”, “musiqi aşıqı”, “musiqi ustadı” və ya “musiqidə şöhrət qazanmış” deyərək izah etmək daha doğru olar.”(Seyidov, 1954: 89)

Azərbaycanın ən məşhur muğamlarından biri də “Şur” muğam ailəsinə daxil olan 12 klassik muğamdan biri olan “Nəva” kimi muğamın olması da bəllidir.

Ermənilərin 1828-ci ildən sonra Qafqaza köçürülməsini, Səyat Nəvanın da təqribən 1712-ci ildə anadan olmasını və 1795-ci ildə qətlə yetirilməsini diqqətə aldığımızda, aşıq-şairin “Tiflisdəki erməni monastrına zorən gətirilməsi, yenidən vəftiz edilməsi və rahib olması, “Ter-Stepanos” adı ilə əvvəlcə İrəndəki Ənzəli kilsəsində, 1765-ci ildə isə Qaxdakı kilsədə xidmət göstərməsi”(https://teleqraf.com/news/qiraet/160291.html) kimi faktların ermənilərin şair haqqında dedikləri bir uydurma olması özünü qabarıq şəkildə göstərir.

Səyat Nəva haqqında bir çox iddialar səsləndirilməkdədir. Onlardan biri də şairin erməni kilsəsində əsir saxlanması məqamıdır. Bu fakt tədqiqatçılar tərəfindən vurğulanır. Teymur Əhmədov “təxminən 1770-ci ildə 30 ildən artıq zorla erməni monastrında dustaq edilmiş müsəlman şair Harut Seyid fiziki və mənəvi terrora məruz qalmışdır” fikri ilə də ədəbin həm erməni əsirliyində olmasına toxunur, digər tərəfdən də erməni olması haqqında fikri alt-üst edir. Akademik Bonda Arveladze Səyat Nəvanın erməni əsirliyində olması məqamına belə aydınlıq gətirir:

“Səyat Nəva mahiyyət etibarilə iki dəfə erməni piutokratlarının əsirliyinə düşüb. Bir dəfə həyatında, nə zaman ki o, iradəsinə qarşı erməni monastrında dustaq edilmişdi və ikinci dəfə , onun yaradıcılığının mahiyyəti qəsdən bilə-bilə təhrif edilib, saxtalaşdırılıb, tamamilə tarixi gerçəkliyə zidd hala salınırkən”.(Əhmədov, 2018: 9)

Səyat Nəvanın ermənilər tərəfindən qətlə yetirilməsi kimi iddialar da səsləndirilməkdədir: “Səyat Nəva ermənilər tərəfindən, erməni kilsəsində öldürülüb.”(https://azvision.az/news/67646/sayat-nova-seyyad-neva-eslinde-kimdir-.html) Bu iddia belə sual yaradır ki, dövrünün məşhur adamı niyə

ermənilər tərəfindən qətlə yetirilib? Səyat Nəvanın ermənilər tərəfindən qətlə yetirilməsinin bir səbəbi də onun Mərmər adlı türk qızı ilə evlənməsi iddia edilir. Milli ənənəyə görə türk qızının erməni əsilli keşişlə evlənməsi qeyri-mümkün olan bir əməldir. Səyat Nəvanın türk qızı ilə evlənməsinin iddia edilməsi onun türk, yəni azərbaycanlı olmasına dəlalət edir. Bu faktların dərinəndən araşdırılmasına, daha doğrusu faktların ortaya qoyulmasına zərurət özünü göstərir.

Səyat Nəvanın Ağa Məhəmməd şah Qacarın 1795-ci ildə Tiflisə hücum edərkən onun döyüşçüləri tərəfindən qətlə yetirilməsi, “Şah Abbasın Tiflisə hücumu ərəfəsində isə birdən-birə və səbəbsiz qətlə yetirilməsi”(https://teleqraf.com/news/qiraet/160291.html), qəbrinin Tbilisidə kilsə qarşısında dəfn edilməsi və s. kimi mübahisəli məsələlər özünü göstərməkdədir. Azərbaycanlının kilsə qarşısında dəfn edilməsi nə qədər məntiqa uyğundur... Səyat Nəva haqqında uydurma məlumatların olması, hətta onun qəbrinin saxta olması faktı tədqiqatçılar tərəfindən üzə çıxarılmışdır. Aleksandr Potsxişvili “Səyat Nəva - əfsanələr və həqiqət” kitabında onun Ağa Məhəmməd şah Qacarın Tiflisə hücumu zamanı deyil, həmin vaxtdan 6 il sonra öz əcali ilə vəfat etməsini, Platon İoselianinin şairin ölüm tarixini 1801-ci il olmasını vurğulaması şairin Ağa Məhəmməd şah Qacarın döyüşçüləri tərəfindən qətlə yetirilməsini təkzib edir.

Gürcü tədqiqatçıları hətta onun Tbilisidəki Supgeorq kilsəsinin həyətində deyil, Axpət monastrının həyətində dəfn olunmasını, Supgeorq kilsəsinin həyətində şairin saxta qəbri üzərində qəbir daşının - abidənin qoyulması faktını vurğulamaları Səyat Nəva haqqında uydurmaların çox olmasının üzə çıxarılmasına şərait yaradır.

Səyat Nəvanın yaradıcılığa Azərbaycan türkcəsində başlaması

Səyat Nəvanın poetik yaradıcılığının iki dəftərdə toplanmış 209 şeirin 115-i Azərbaycan, 60-ı erməni və 34-ü gürcü, bir neçəsi isə fars və ərəb dillərində olması diqqətdən yayınmır. 1760-cı ildə Səyat Nəvanın öz əli ilə ayrıca bir dəftərə köçürüb saxladığı mahnılardan 114-ü Azərbaycan dilindədir. İkinci dəftər 1823-cü ildə gürcü şahzadəsi Teymurazın tapşırığı ilə şairin oğlu Ohan tərəfindən tərtib edilib. Səyat Nəvanın “gürcü əlifbası ilə yazıya alınmış 27 şeiri ötən əsrin 1880-ci illərində tapılıb. Bu şeirlərdə onun Azərbaycan aşığı sənətinin incəliklərini dərinəndən bildiyi göstərilir.”(https://www.wiki.az-az.nina.az/Azərbaycan_aşığı_sənəti.html) Teymur Əhmədov Səyat Nəvanın mövcud olan “Dəftər”inin niyə erməni tərəfindən Azərbaycan dilində yazılması məqamı açıqlayan iddialarını səsləndirmişdir:

“Onun yaradıcılığı ilə yaxından tanışlıq mənə qəti bir fikir oyatmışdı ki, əgər Səyat Nəva ermənidirsə, “Dəftər”indəki şeirlər onun orijinal əsəri ola bilməzdi. Bu, olsa-olsa Azərbaycan və gürcü dillərini bilən bir erməni aşığının öz repertuarı üçün Cənubi Qafqaz xalqlarının bədii ədəbiyyatından seçmələri öz “Dəftər”inə köçürməsi ola bilərdi”.(Əhmədov, 2018: 5)

Əli Şamilov Səyat Nəva yaradıcılığında Azərbaycan dilində olan poetik nümunələrin dolğun olmasına və Teymur Əhmədovdan fərqli olaraq, şairə aid olması faktına toxunur:

“Erməni, gürcü tədqiqatçıları da yazırlar ki, onun şeirləri içərisində ən güclüsü, bədii cəhətdən nisbətən dolğunu türkcə olanlardır. Aşığı Ələsgərin, Xəstə Qasımın, Aşığı Alının, Növrəs Simanın, başqa aşığılarımızın şeirlərindən fərqli olaraq, Səyat Nəva şeirlərinin variantları yoxdur. Bu şeirlər əlyazma şəklində və 18-ci əsrdə yazıya alındığına və 20-ci əsrdə çap olunduğuna görə variantsızdır. Necə yazıbsa, o cür də qalıb.”(https://www.azadliq.org/a/25430509.html)

XVIII əsrin ikinci yarısında yaşayıb yaratmış Səyat Nəvanın yaradıcılığa Azərbaycan dilində başlaması erməni tədqiqatçıları tərəfindən qeyd edilir. Məsələn, V.S. Nalbandyan bu məqamı belə açıqlayır:

“Məlumdur ki, o dövrdə Zaqafqaziya aşığılarının əksəriyyəti türk dilində azəri (Azərbaycan) dilində mahnılar bəstələyirdilər ki, yeri gəlmişkən, Şərqi ermənilərin bir hissəsi tərəfindən başa

düşürlürdü. Yəqin ki, ənənəyə sadıq qalaraq, Səyat-Nəva əvvəl Azərbaycan dilində bəstələməyə başladı, sonra erməni və gürcü dillərinə keçdi.”(Певец человека и любви, 1982: 8)

V.S. Nalbandyan Səyat Nəvanın bizə gəlib çatan ilk mahnisinin Azərbaycan dilində və 1742-ci ilə aid olmasını, erməni dilində isə 1752-ci ilə aid olmasını qeyd edir. Onu qeyd etmək lazımdır ki, Səyat Nəvanın Sankt -Peterburqun Asiya muzeyi arxivində saxlanılan dəftərində azərbaycanca yazılan ilk şeirin tarixi 1742-ci il, ermənicə yazılan şeirin tarixi isə 1752-ci il göstərilir ki, ermənilər bu faktı təkzib edə bilmirlər. Arxivdə saxlanılan dəftər və V.S. Nalbandyanın qeydləri onu deməyə əsas verir ki, Səyat Nəva öz ana dilində, yəni Azərbaycan dilində yazıb yaratmışdır.

Moris Həsərtəyan da V.S. Nalbandyan kimi Səyat Nəvanın bədii yaradıcılığa Azərbaycan dilində başlaması məqamına toxunaraq qeyd edir ki, “...Səyat Nəva lap qabaqcadan Azərbaycan dilində yazmağa başlamışdır, ancaq 10-12 il sonra ana dilində - ermənicə şeirlər yazmağa girişmişdir.”(www.zim.az/edebi-elaqeler/2278-syyadin-nvs-sayat-nova.html) Maraqlı doğuran sual ortaya çıxır ki, Səyat Nəva Tiflisdə niyə Azərbaycan dilində yaradıcılığa başlayıb? Moris Həsərtəyanın Səyat Nəvanın yalnız Azərbaycan dilində yazmağa hələ 18-20 yaşlarında ikən başlamasını, 10-12 ildən sonra gürcücə, 30 yaşına çatdıqdan sonra isə ana dili olan ermənicə yazmağa başlamasını vurğulaması məntiqlə uyğun deyil. 10-12 il az zaman deyil. Başqa millətə xas olan bir şairin bu zaman axarında ana dilində yazmaması sual doğurur. Bu sualın da cavabı budur ki,

“Səyat Nəvanın milli kimliyi sual altında olsa da, yazdığı və bəhrələndiyi dil və ədəbiyyat doğma Azərbaycan dilimizdir. Sovet İmperiyası dövründə belə, Səyat Nəvanın xüsusi maraqlı kəsb edən yaradıcılıq nümunəsi yaratmadığını saxtalaşdırmaq mümkün olmayıb.”
(<https://azvision.az/news/67646/sayat-nova-seyyad-neva-eslinde-kimdir-.html>)

Bir məqamı vurğulamaq lazımdır ki, Səyat Nəva əvvəl öz ana dilində yazmağa başlamalı, məşhurlaşdıqdan sonra dövrün və yaşadığı mühitin tələb etdiyi dildə yazıb yaratması məntiqlə uyğun olardı. Azərbaycan Aşıqlar Birliyinin sədri Məhərrəm Qasımlının erməni dilinin aşıq yaradıcılığına, yəni aşıq dilinə uyğun olmamasını qeyd etməsi erməni tədqiqatçılarının Səyat Nəva haqqında dediklərini təkzib edir: “...erməni dili aşığa uyğun deyil, saza yatmır. Sazın sırf Azərbaycan hadisəsi olduğunu öz dili ilə deyirdi.”(www.bizimyoil.info/az/news/21188.html) Tarixi təcrübə göstərir ki, erməni dilinin daşıyıcıları Azərbaycan dilinin incəliklərinə vara bilmədikləri kimi də, tələffüz baxımından uyğunlaşa bilmirlər.

Səyat Nəvanın əsərlərinin janr xüsusiyyəti

Səyat Nəvanın poetik yaradıcılığı iki dəftərdə toplanmış 115-i Azərbaycan, 60-ı erməni və 34-ü gürcü, bir neçəsi isə fars və ərəb dillərində olan şeirlərinin janrı diqqəti cəlb edir. Trdat Balean Səyat Nəvanın müxtəlif şeir formalarında yazıb yaratmasına toxunmuşdur:

“Hətta şeirlərin adları da türkcədir: qoşma, dastan, qələndər, müstəzad-qələndər, müxəmməs-qələndər, divani, qəzəl, rübai-divani, müsəddəs-divani, səmai, müsəddəs-səmai, naxışkar-səmai, ədəkli-səmai, dübeyti, müxəmməs, tənris, zəncirləmə, dildəyməz, əlifləmə, sətrənc, qitə, qəsidə, nəqarət və s.”(Армянские ашуги, 1911: 9)

Səyat Nəvanın aşıq şeirinin geniş yayılmış qoşma növündə yazıb yaratması maraqlı kəsb edir. Şairin poetik yaradıcılığında “Arasında”, “Qorxaram” və s. qoşmaları diqqəti cəlb edir. Hər bəndi dörd misradan, hər misrası 11 hecadan ibarət olan şeir şəklinə tez-tez müraciət edən Səyat Nəva qoşmanın gözəl nümunələrini yaratmağa nail olmuşdur:

Bəs deyirlər dünya vaqiə imiş,

Onun üçün söhbət-sazdan qorxuram.

Bülbül uçar, gedər öz yuvasından,

Boş qalmasın, o qəfəsdən qorxuram.(Nova, 1988: 28)

Qoşmanın ilk bəndində birinci və üçüncü misralar sərbəst olur, ikinci və dördüncü misra isə qafiyələnir. Birinci bənd abcb şəklində olur. Qoşmanın sonrakı bəndlərində ilk üç misra öz aralarında qafiyələnir, son misra birinci bəndin ikinci və dördüncü misraları ilə həm qafiyə olur:

Sayat Nova deyər xata yetişir,

Günahkarlar o zülmətə yetişir,

Şükür haqqa, həqiqətə yetişir

Günah çəkən daş-tarazdan qorxuram.(Nova, 1988: 29)

Səyat Nəvanın qoşmaları əsasən beş bənddən ibarət olması ilə diqqətdən yayınmır.

Səyat Nəvanın aşiq şeirinin janrlarından olan qoşmanın təcnis növünə tez-tez müraciət etməsi diqqəti cəlb edir. Təcnisin bir növü olan cığalı təcnisdə qələmə aldığı “Təcnis-bayatı”, “Cığalı təcnis” və s. poetik nümunələr kamilliyi ilə maraq doğurur. Müəllif hər bəndə bir bayatı əlavə etmişdir ki, əlavə edilən bayatı cığa bənd adlanır:

Könlüm düyünlüdür dağ arasında,

Yanar neçə piltə dağ arasında.

Oxu, dağ arasında,

Şamam tağ arasında.

Nazlı dilbər zar çəkmiş,

Yaşıl dağ arasında.

Ta Şirin gülməsə, dağ arasında

Fərhad o qayasın yaralı bilməz.(Nova, 1988: 49)

Cığa bənd təcnisin arasında, yəni ilk iki misradan sonra verilir və bayatıdan sonra da iki misra yerləşir. Təcnisdə son bənddə aşığın adı göstərilir. Səyat Nəva da bu ənənəni təcnislərində yerinə yetirir. Məsələn,

Qalmışam avnaçar Sayat Novadan,

Ovçumsan ovla sayad ovadan.

Çağır Səyat ovadan,

Gözlə Sayat Novadan.

Tora tər lan giribdir,

Bilməz Səyat nəvadan.

Çünki yar dönübdür Sayat Novadan,

Sinəm üstə eşq qəməsi naçağam.(Nova, 1988: 51)

Səyat Nəvanın aşiq şeirinin geniş yayılmış növlərindən olan gəraylı janrına da müraciət etməsi maraqlıdır. Səyat Nəvanın gəraylı janrında yazması məqamı Araz Dadaşzadə tərəfindən açıqlanır: “XVIII əsrdə geniş müraciət edilən xalq şeir formalarından biri də gəraylıdır. Aşıqlarla bərabər şairlərimizdən Əmani, Qövsü, XVIII əsrdə isə Vidadi, habelə Sayat-Nova bu formada yazmışlar”.(Dadaşzadə, 2017: 227) Müəllifin “Dolana-dolana” poetik nümunəsi formasına görə qoşma ilə eynidir. Ancaq hecalardakı fərq gəraylıyı qoşmadan fərqləndirir, 8 hecadan ibarət olur:

Gəl gəzək bağın dörd yanın,

Kişi, dolana-dolana!

Mən bülbüləm güldən müşyaq,

Qışı dolana-dolana.(Nova, 1988: 23)

Gəraylıda da son bənddə müəllifin adı göstərilir. Səyat Nəva qələmə aldığı gəraylılarda buna riayət edir. Məsələn, şair “Qovuşa-qovuşa” adlı gəraylının son bəndində adını göstərir:

Sayat Novayam yetirdim,

Üzümü yerlərə sürtdüm

Ömrümün tağın çürütdüm,

Yara qovuşa-qovuşa.(Nova, 1988: 24)

Səyat Nəvanın qələmə aldığı “Vücutnamə”si həyatının ayrı-ayrı yaş mərhələlərinin xüsusiyyətlərini əks etdirir. Şair həyat yolunu əks etdirə bilir. Biz şairin təqribən 95 yaşdan çox yaşamasının şahidi olururuq:

Doxsan ilim tamam oldu, özümdən oldum bezar,

Doxsan beşim tamam oldu, yetdim min illi kaftara.(Nova, 1988: 55)

Cığalı-müxəmməs – müxəmməsə cığa əlavə etməklə yaradılır. Təcnisdən fərqli olaraq müxəmməslərdə cığalar əksər halda bəndin dördüncü və beşinci misralarının arasına əlavə edilir. Bu halda cığa dördüncü misralarda verilən fikirlə bağlı olur. Nümunə üçün Səyat Nəvanın cığalı müxəmməsindən bir parçaya nəzər salaq:

Pak və təmiz sözlərinlə ömrü uzat sən, qardaşım,

Qızıl cama doldurulmuş abi-həyatsan, qardaşım,

Bir dadlı süd çeşməsisən, hamıya çatsan qardaşım!

Əgər dünya ümmandırsa, yelkən qanadsan qardaşım,
Qorxuram ki, mən də yanam, közünə çatsan, qardaşım.

Tanırsan hər gəliş məni,
Sözümdən başə düş məni
Sanma qızıl suyu ilə
Cılalanan gümüş məni.

Bu şeirdə isə cığa müxəmməsin beşinci misrasından sonra yerləşdirilmişdir.

Səyat Nəvanın Azərbaycan dilinə tərcümə edilmiş “Sədəfli sazla” şeirinin müstəzadlı-zəncirli divani şəklində qələmə alınması tədqiqatçılar tərəfindən qeyd edilir:

“Qeyd etməliyik ki, bu poetik forma öz mənbəyini XII-XIII əsrlərdən götürüb yaşamış, həm də xalq şeirində işlənmişdir. Erməni aşığı adlandırdığımız türk əsilli Səyat Nəva özünün Azərbaycan dilində yazdığı məşhur “Sədəfli sazla” şeirini məhz misraları həmqafiyə sözlərdən istifadə edilməklə müstəzadlı-zəncirli divani şəklində yazmışdır.

Ey güli reyhan, gözləri ceyran, oldum hərasan,
Mən sənə qurban!
Gözüm yaşı qan, olmuşam giryan, tapılmır dərman,
Baxışı Loğman!
Yeri xuraman, təndə şirin can, boyuna heyran,
Ey sərvə rəvan!
Gəl çıxmaq bağa, dodaq-dodağa, ötek avazla,
Sədəfli sazla.

Erməni araşdırıcılarının etiraf etdikləri kimi Səyat Nəva həmin poetik formanı azəri və türk xalq şeirindən istifadə etməklə qoşmuşdur. Daha sonrakı dövrlərdə klassik və xalq şeiri üslubunda yazan şairlərimiz ədəbiyyatımızda Nəsimi ənənələrini davam etdirmişlər. (Əliyev, 2022)

Səyat Nəva yaradıcılığında heca vəznində poetik nümunələri, daha dəqiqi qəzəllərini ustadnamə adlandırılması da diqqəti cəlb edir. Həmid Araslı Səyat Nəvanın “divani” adlandırılan heca vəzninə müraciət etməsindən danışarkən yazır:

“Məncə, şairin “divani” adlandırdığı heca vəznində qəzəlləri bir növ ustadnamədir. Aşiq öz ustasının əsərini oxumazdan əvvəl ustada həsr olunmuş divani ilə məclisə üz tutur. Bu divani bir qayda olaraq, Şah Xətaiyə xitabən başlayır. Bu, təkcə Azərbaycan dilində yazılan divanilərdə deyil, erməni, gürcü dilində yazılan divanilərdə də belədir.” (Nova, 1963: 10-11)

Səyat Nəvanın poetik nümunələrinin bədii dili

Səyat Nəvanın poetik əsərlərinin dili zəngindir. Lakin onun əsərlərinin transliterasiyası zamanı səhvlərə yol verilməsi özünü göstərmişdir. Səyat Nəvanın “Dustağıyam” şeirində istifadə etdiyi didar sözü bəzi kitablarda diyardar, bəzi kitablarda diyar kimi təqdim edilir. Məsələn, Həmid Araslının tərtib etdiyi “Sayat Nova” kitabında “diyardar”, Teymur Əhmədovun tərtib etdiyi “Qulaq as sözü” kitabında “diyar” kimi təqdim edilir. Şeirdə təqdim edilən bəndə diqqət yetirdikdə isə sözün “didar” mənasında olması qənaətinə gəlirik. Bəndə diqqət yetirək:

Şöləsin gündən alıbdır,

Üzünə şəfəq salıbdır,

Gözüm diyarda qalıbdır,

Nazlı yarın dustağıyam;

Dustağıyam.(Nova, 1963: 12)

Poetik nümunənin bu bəndinin məğzinə diqqət yetirdikdə müəllifin nə demək istədiyi göz önündə canlanır. Qeyd etməliyik ki, ayrı-ayrı bölgələrdə elçilikqabağı tədbirlər olurdu. Elçilikqabağı tədbirlər müxtəlif adlarla (“qızabaxdı / qızsarafı”, “qızgörümü / qızgörüməyi”, “görümək / görəli”, “görücügetmə / görücügəzmə”, “bəlləmə” və s.) təqdim edilirdi ki, bunlardan biri də “didar” adlanırdı. Bu mərasim oğlanın bəyənib-seçdiyi qızla evlənmək fikrinə düşdüyü zamanı fikrini ata-anasına bildirməsindən sonra, oğlan evində qızın ailəsi haqda kifayət qədər məlumat olmadıqda, oğlan anasının, yaxud onun böyük bacısının (bir yaxın qohumu və ya bundan ötrü dəvət edilmiş ara arvadının iştirakı ilə) keçirdiyi elçilik qabağı qızgördüsüdür. Həmçinin didar sözü fars sözü olub, görünüş, üz, sifət, zahiri sima, çöhrə və s. mənalarda da işlənir. Səyat Nəvanın işlətdiyi “didar” sözü sevdiyi qızın siması ilə əlaqəli olması özünü qabarıq şəkildə göstərir. Müəllif gözü sevgilisinin simasında qalmasını poetik dillə təqdim edir. Səyat Nəva “Yıxılar könlüm şəhəri” şeirində də didar sözünə müraciət etmişdir:

Eşqindən məstəm, uymanam,

Didar gözəldir, doymanam.

Səyat Nəvanın poetik nümunələrində işlətdiyi “naçaq” sözü də diqqətdən yayınmır. Müəllifin “Eylədin” poetik nümunəsində “naçaq” sözünün işlənməsi məqamına diqqət yetirək:

Eşqindən olmuşam xəstə,

Cəbrinən naçaq eylədin.

“Cəbri” sözü zorla icra olunan, zorla edilən, məcburi, zorən, “naçaq” sözü isə kefsiz, xəstə kimi, süst, əzgin, xəstəhal, nasaz deməkdir. Müəllif Azərbaycan dilinin zənginliklərinə vara bilməmişdir ki, bunu başqa millətin nümayəndələri Azərbaycan dilini nə qədər də mükəmməl bilsələr də, bu incəliyə vara bilməzdilər. Səyat Nəva “Cəbrinən naçaq eylədin” misrasında zorla xəstə etdin demək istəyir.

Səyat Nəva “Bundadır” şeirində işlətdiyi sözlər dilin incəliklərinə bələd olmasını əks etdirir. Şair sözləri yerli-yerində işlətməyə nail olur. Müəllifin sözlərdən ustalıqla istifadə etməsi məqamına diqqət yetirək. Şeirin son bəndində işlətdiyi “cünun” sözü dəlilik, dəli olma, dəli kimi mənasındadır:

Dedilər ki, yar dönübdür, yalandır, Sayat Nova,

Cünun olmuş, saz əlində çalandır Sayat Nova

Səyat Nəvanın “Təcnis” adlı poetik nümunəsində sözləri işlətməsi onun Azərbaycan dilinin incəliklərinə bələd olmasını təsdiq edir:

Sayat Nova ya bu gündən, ya dündən,

Razı olgil həmdəmündən, yadundan,

Əcəl görüşəndə düşər yadundan,

İstər min il çəktürəsən cana dəm.

Poetik nümunədəki “ya dündən”, “yadundan”, “yadundan” sözlərinin müxtəlif mənə bildirməsi, yəni dünün, yad-özgə, yaddaş mənalarını ifadə etməsi diqqətdən yayınmır. Təcnisdə şəkilcə eyni, mənaca fərqli olan cinasların qafiyə yaratması müəllifin sənətkarlığına dəlalət edir.

Səyat Nəvanın poetik nümunəsində bəzi sözlərin sırf türk xalqı, islam dinin və adətləri ilə bağlı olması da özünü göstərir. Bəllidir ki, aşıq sənətində sazın çalınması vergi kimi təqdim edilir. Səyat Nəva da bu amili “Nazın var” şeirində qabardaraq qeyd edir ki,

Pirdən pay almışam, sazın çalmışam,

Atəşindən atəş alıb gəlmişəm.

Aşıq “Arasında” şeirində isə Şərq ədəbiyyatına xas olan buta verilmə məqamına toxunur:

Eşq üstümə varıb birdən almışam,

Bağrımı dəlibdir tipdən almışam,

Sayat Nova deyər: pirdən almışam,

Butamsan çıxıbsan fal arasında.

Səyat Nəva “Deyişmə”sində də buta verilmə məqamına diqqəti yönəldir:

Nuri aldı deyər: -Səninki mənəm,

Ah çəksin cahanda gülməsin anam.

Mən səni sevərəm necə Şahsənəm,

Pirdən butə aldın cəm Sayat Nova!

Səyat Nəva müsəlmanların dini ayinlər zamanı geydikləri kəfənə oxşar uzun ağ paltar və meyiti sarıdıqları ağı, bezi poetik nümunədə istifadə edir. Müəllif “beş arşun bezi” var dedikdə kəfəni nəzərdə tutur. Qeyd etməliyik ki, arşın ölçü vahidi olmaqla bərabər türk sözüdür. Çox qədimdən işlənən ölçü vahidi olan arşın 0,71 metrə bərabərdir. Səyat Nəva “Qorxaram” şeirində insanın rəhmətə getdikdən sonrakı ayini təsvir etməsi və bundan qorxması təsvir edilir:

Əcəl gəlür, acnımı azara salur,

Hükmü vardur, tənüm mazara salur.

Beş arşun bezi var, bazara salur,

Zor sovdali o bəzazdan qorxuram.

Səyat Nəva şeirlərində özünü tez-tez dərviş kimi təqdim edir. Dərviş təmiz qəlbə malik olmaqla bərabər, maddi meyl və həvəslərdən uzaq, mənəvi-əxlaqi cəhətdən pak və saf etiqadlı müridlər hesab edilir. Qeyd edək ki, dərviş fars sözü olub “qarı-qarı dolaşan”, “dilənçi”, ərəbcə isə “fəqir” mənasını verir. Sufilikdə bu anlayışların hər ikisinin işlənilməsi özünü göstərir. Səyat Nəvanın yaradıcılığında dərviş kəlamının bu məqamlarda işlənilməsinin şahidi oluruq:

Ala gözlərinə özüm mayiləm,

Dərddən az qalırım xış tək əyiləm.

Əlbəttə, mən sənə layiq deyiləm,

Sən bir şahzadəsən, mən isə dərviş.

Səyat Nəvanın dini görüşləri

Qeyd etməliyik ki, Səyat Nəvanın dini görüşləri qələmə aldığı poetik nümunələrdə tam açıqlanır. Aşiq bədii yaradıcılığı ilə bir ələvi şairi idi. XV əsrin ikinci yarısında formalaşmış Qızılbaşlıq hərəkatı Azərbaycan, İran, İraq və Şərqi Anadoluda yaşayan türkdilli tayfaların tarixində yer aldı. Dini baxımdan Qızılbaşlıq İslamda bir Reformasiya hərəkatı idi. Bu təriqətin nümayəndələri şiəliyi sufiliyin müxtəlif cərəyanları ilə zənginləşdirmişdilər. Şiəliyə dayanan Qızılbaş dövlətini qurucusu Şah İsmayıl Xətai olmuşdur. Qızılbaş tayfaları türk tayfalarından ibarət idi.

Qızılbaşlıq ideologiyası əsasən Şah İsmayıl Xətainin divanında, Ələvi-Bəktəşiliyin dini normativ aktları səviyyəsində sayılan və Ərdəbil xanədanlığı (Ərdəbil sufi ordeni) tərəfindən göndərilməsi vurğulanan “Şeyx Səfi vəsiyyətnaməsi/və ya buyruğu” , “İmam Cəfər buyruğu”, “Böyük buyruq” adlanan unikal mənbələrdə rast gəlinir.

Ələvilərə görə din bir növ Allah ilə şəxs arasında eşqdır. Səyat Nəvanın şeirlərində də şair aşiq Allah isə onun Məşuqudur. Şairin şeirlərində Allah eşqi şairin öz pirinə, ailəsinə və s. olan sevgisində zühur edir. Səyat Nəvanın şeirlərində Ələvilərin ibadətdə şəkilə deyil niyyətə əsas fikir vermələri özünü göstərir. Yəni Məşuq aşıqın qəlbinə nəzər salır. Məşuqla aşıqın bir birlərini təmənnəsiz sevməsi, Məşuqun aşıqə etdikləri qarşısında heç bir qarşılıq gözlənməməsi, yalnız sevgi olmasının təbliği şeirlərdə əksini tapır. Səyat Nəvanın poetik nümunələrində ələvilikdə olan müsəlmanlığın təməl inancı olan axirət inancı və cənnətə cəhənnəmə inam əksini tapsa da, əsasən nə cənnət sevdəsi, nə də cəhənnəm qorxusu əksini tapır. Onun şeirlərində Allaha sevgi insanlara qarşı xeyirxahlıq və yaxşılığın təmənnəsiz edilməsi, Hz. Əliyə, Əhli-Beytə ünvanlanmış irfani ifadələr əksini tapır. Səyat Nəva ələvilər kimi düşünür, gördüyü hər hansı savab işin insanların bilməsini deyil, Allahın bilməsinin yetərli olmasını da təbliğ edir. Məsələn, aşığın “Sənə” şeirinə diqqət yetirək:

Qoca adamlara çox hörmət eylə,

Yoxsula, fağıra, inayət eylə.

Qəribə, mehmana xoş xidmət eylə,

Hə eylik əyləsən, bulacaq səni.

Səyat Nəva Qızılbaş təriqətin əsası olan mənəvi saflığı, hikməti, elmi, biliyi, səbri, təqva iradəni, könüldə kin-təkəbbürün, ədavətin olmaması və s. insani keyfiyyətləri poetik nümunələrinin əsas qayəsinə çevirmişdir. Sufilik yoluna girən talibin Pirə sözsüz qulaq asması əsasdır. Pir öz talibinə bildiyi hər şeyi öyrətməklə gerçək bir sufi kimi yetişdirməsinə nail olur. Pir dedikdə peyğəmbər soyundan olan, taliblərə yol göstərən mürşidlər nəzərdə tutulur. Səyat Nəvanın şeirlərində pirə tez-tez müraciət edilməsi bu məqsədi daşıyır. Məsələn, “Rəhmət Pir ustada” adlı poetik nümunəsində bu məqamın şahidi oluruq:

Rəhmət pir ustada, körpü tikənə,

Yetən təməlinə bir daş düzeyir.

El üçün can çəkdim, ömrüm tükəndi,

Qəbrim qayasını qardaş düzeyir.

Səyat Nəvanın “Bir ağac” şeirində də müəllifin pir dədə kimi müraciət etməsini görürük:

Pir dədələr gorun ziya dolanar,

Hər öyüdün bir qamçıdır, bir ağac.

Hər quş adı bülbül deyər dolanır,

Gül-qönçədən uzaq gəzər bir ağac.

Ələvi-Qızılbaşlıqda özlərini məzəmmət etmə və pir qarşısında inayət istəmə var ki, Səyat Nəva yaradıcılığında bunun şahidi oluruq:

Çərxi-fələk bizə salmış töhmətin,

Pirdən pay almışam çəkib zəhmətin,

Səyat Nova sal ustadi rəhmətin,

Yaşımızı teyü əlif, iki kaf.

Qızılbaşlıq ideologiyasında mürşidə bağlılıq, ona itaət, elm ərkan sahibi olmaq və s. yer tutur ki, bu məqamlarda ədibin yaradıcılığında əksini tapır.

Bu dünya bir taxtdır... çəkməmiş

Aşılıq ağırdır qantər çəkməmiş,

Hər kim pir ustadın qəhrin çəkməmiş

Dörd evlü (bir) ya bu buzovdur, ya dana.

Bəllidir ki, sufi Qızılbaşlığın ayrılmaz tərkib hissələrindən biri də iqrardır, yəni söz, and verməsidir. Qeyd etməliyik ki, ələvilərdə (Qızılbaşlıqda) “öl iqrar vermə, öl iqrarından dönmə!” deyimi özünü göstərir ki, Səyat Nəva yaradıcılığında bunula rastlaşırıq:

Neynim, çəkinmirəm bu ahu-zardan,

Könlüm zədə almış, yar, intizardan,

Ölmək var, dönmək yoxdur iqrardan,

Hüzuruna qoymuş baş Sayat Nova.

Səyat Nəva öz yaradıcılığı ilə Ələvi (Qızılbaş) olmasını təsdiq edir. Onun yaradıcılığında bu məqamlar özünü qabarıq şəkildə göstərir. Məsələn, Səyat Nəva yaradıcılığında ələvilikdə mühüm yer tutan müsahiblik inancına da rast gəlinir. Müsahiblik qarşılıqlı sahib olma deməkdir. Bu inanca riayət edən insanlar bir birlərinə görə qarşılıqlı məsuliyyət daşıyırlar, günahlarına görə məzəmmət edirlər, uğurlarını da öz uğurları hesab edirlər. Bu məqam Səyat Nəvanın şeirlərində özünü əks etdirir:

Üz vurma namərdə, sir vermə yada,

Bir gün sitəmə salacaq səni.

Özgənin malına gözünü tikmə,

Dərin qayğıları qalacaq sənə.

Qeyd edək ki, bu qoşma yazıçı Sero Xanzadyan tərəfindən Aşıq Məhərrəm Hacıyevdən eşidilərək tərtib edilib, 26 oktyabr 1963-cü ildə “Sovet Ermənistanı” qəzetində nəşr edilib.

Səyat Nəvanın uzun müddət Səfəvi sarayında xidmət göstərməsi, orada yüksək mövqe tutan rütbəliyərdən birinin bacısına aşiq olması, bu səbəbdən də nüfuzunu itirib saraydan uzaqlaşması haqqında müxtəlif mənbələrdə məlumatların yer alması da iddia edilməkdədir. Bu iddia Səyat Nəvanın Səfəvi sarayı ilə bağlı olmasını göstərir, şairin şeirləri təsdiq edir ki, o, yaradıcılığı ilə bir ələviliyə riayət edən şairdir. “Onun yaradıcılığında Azərbaycanda və Anadoluda yayılmış bəzi sufi təriqətlərinin Hz. Əli və Əhli-Beyt aşığı (onları sevmələri sevmək), təbərta (Əhli-Beyti sevməyənləri sevməmək) kimi prinsipləri də özünü büruzə verib.” (<https://teleqraf.com/news/qiraet/160291.html>)

Bir amili qeyd etmək lazımdır ki, Səyat Nəva erməni şairi olsaydı, dini görüşlərinə görə erməni kilsəsinin qanunlarına əsasən cəzalandırılmalıydı. Qədim erməni hüququ abidələri arasında erməni kilsəsinin kafedralları tərəfindən yaradılmış qanunlar əsas yer tutur. Onlar erməni xalqının hüquqi fikrinin mühüm mənbəyidir və feodalizm dövründə hüquq tarixini öyrənmək üçün böyük dəyərə malik olmaları ilə diqqəti cəlb edirlər. Erməni kilsəsinin kanonik fərmanlarını özündə əks etdirən “Erməni kanonları kitabı”na əsasən dinə qarşı çıxan, başqa dini xüsusiyyətləri təbliğ edənlər cəzalandırılmalı idi. Kitabın səkkizinci kanonu, kitabda yer almış digər qanunlarla müqayisədə, daha qısa və daha kəskinidir. Çünki iki əsas hüquqi məsələnin təminatını ehtiva edir. Birincisi, cadu və dindən dönüklük üçün ölüm cəzasını (daşqalaq etməklə) təyin edir. Ədib poetik nümunələrində islam dinini, daha doğrus ələviliyi təbliğ etdiyi üçün erməni kilsəsinin bu qanunlarına görə daşqalaq edilərək qətlə yetirilməli idi. Lakin şair erməni kilsəsinin qanunlarına əsasən cəzalandırılmamışdır.

Səyat Nəva yaradıcılığında İsayi dini inkar etməməsini, müsəlmanların sevə-sevə işlətdikləri qible sözünü işlətməsi maraqlı məqam kimi diqqəti cəlb edir. Qible sırf müsəlmanlara xas sözdür:

Gündoğanda qıbləgahı,

Gəcbaxanlar çəksin vahi,

Sayat Nova din İsayi

İnkər etməz, ermənidir.

Şair bu bənddəki

Sayat Nova din İsayi

İnkər etməz, ermənidir - misrasından İsayi dinini inkər etməməsini açıq-aydın şəkildə izah edir. Müəllif həmçinin özünün erməni olmasını deyil, İsayi tərqiətinin ermənilərə xas olmasını vurğulayır. Bu bənddə anlaşılmayan, qaranlıq bir məqam yoxdur ki, onu başqa cür izah edəsən. Səyat Nəva fikrini açıq-aydın şəkildə bəyan edir. Tədqiqatçılar Sayat Əmirzadə və Sara Sarablı Səyat Nəvanın “Dədə olan” şeirinə əsaslanaraq onun erməni olması iddialarına cavab verməyə cəhd etmişlər. Sayat Əmirzadə və Sara Sarablı qeyd edirlər ki, bu sətirləri Azərbaycan dilində oxuyanda asanlıqla görmək olur ki, Səyat Nəvanın mühakimələrindəki ritual və əxlaqi qaydalar “gıbləgah”a münasibət baxımından dəyərləndirilir. (<https://www.kavkazplus.com/news.php?id=14493#.YqYyjqHP1PY>) Müəllif qələmə alır:

Gündoğanda qıbləgahi

Gəcbaxanlar çəksün vahi

Müəllif bəndin ilk misrasında “Gündoğanda qıbləgahi” deməklə də özünün qıbləsinə işarə edir. Qıblə İslam dinində Məkkədə olan Kəbə evidir. İslam dinində namaz ona tərəf qılınmalıdır.

Səyat Nəva poetik nümunələrində ələviliyi təbliğ etmişdir. Səyat Nəva Səfəvilik tərqiətinin meydana olduğu dövrdə yaşamış, yazıb-yaratmışdır. Şeirlərində Şah İsmayıl Xətaiyə müraciət etməsi bundan irəli gəlir. Çünki şair Şah İsmayıl Xətaini özünə pir hesab etmiş və bu tərqiətin ideyasının daşıyıcısı olmasını əks etdirmişdir. İlahi sufianə eşq motivi Səyat Nəva yaradıcılığına yad olmaması özünü qabarıq şəkildə əks etdirir. Müəllif talib və Haqq arasında gedən macəraları simvolik anlamda Haqqa qovuşmaq istəyən talibin çəkdiyi izzətləri kimi simvolizə edir:

Haq-haqqı unudub harama qaçma,

Haqqın düz yolunu, əyilib qaşma,

Sayat Nova, şər, bəhanə qarışma,

Qarışsan da, bir gün tapacaq səni.

Səyat Nəvanın poetik nümunələrində pir-talib məsləkləri, dədələrə hörmət, onların qoyduğu izlə getmək təbliğ edilir. Şairin 1747-ci ildə qələmə aldığı “Dəli könül” şeirində bunun şahidi oluruz:

Pirim abi-kövsər bada verirsən,

Abi-atəş-zinnar verirsən,

Otuz yaşlı başın bada verirsen,

Ağlın yığ başına su Sayat Nova.

Səfəvilərə bağlılıq isə şairin Şah İsmayıl Xətaiyə xitablarında da özünü büruzə verir. O, “Dedilər ki, Şah Xətai eli, aləmi yaradan”, “Dedilər ki, Şah Xətai çağırırım haqq mədət...”, “Dedilər ki, Şah Xətai küllü-aləm yaradan...”, “Dedilər ki, Şah Xətai, çağırırım şahi-şah...” və s. müraciətində bunun şahidi oluruq. Məsələn, “Divanı” adlı poetik nümunəsində Xətaiyə olan ehtiramı yer alır:

Dedilər ki, Şah Xətai küll-aləm yaradan,

Yoxdan var etdin dünyanı, salam-kəlam yaradan.

Səyat Nəvanın Şah Xətaiyə özünə ustad bilməsi də poetik nümunədə vurğulanır:

Sayat Nova, rəhmət eylə ustadına, pirinə,

Şər qatmaginə sözünə, olursan gözü ustadın.

Səyat Nəva “Divanı” adlı digər poetik nümunəsində də Şah İsmayıl Xətaiyə müraciət edir:

Dedilər ki, Şah Xətai, çağırırım şahi-şah,

Qalxar bu divanə könül, düşər dərdə gahi-gah.

Müəllif aydın şəkildə kökünün haradan olmasına aydınlıq gətirir, qələmə aldığı poetik nümunələrlə də təsdiq edir. Bu Xətaiyə olan sevgi və ehtiramında da bir daha əksini tapır.

Səyat Nəvanın Xətai ilə bağlı məqamlara toxunarkən, ədibi yüksək dəyərləndirir:

Çox gözəlsən Şahxətayi, oxuyanı xar etməzsən...

Şahxətay demiyənin (oxumuyanın) qandığı şey yoxdur.

Səyat Nəvanın yalnız Azərbaycan dilində qələmə alınmış poetik nümunələrində deyil, həm də erməni hərfləri ilə qələmə alınmış şeirlərdə Şah İsmayıl Xətaiyə olan ehtiram və sevgi əksini tapır. Mirəli Seyidov şairin “azərbaycanca deyilmiş şeir erməni əlifbası ilə yazıya alınmışdır. Biz şeiri əlyazmasında olduğu kimi veririk”(Seyidov, 2018: 360) qeyd edərək monoqrafiyasında təqdim etdiyi şeir nümunəsi də diqqətdən yayınmır:

Dedilər ki, Şa[h]xətai eli, aləmi yar(a)dan,

Yoxdan var etdin dünyanı, kəlam yaradan.

Mirəli Seyidov Səyat Nəvanın Xətaiyə tez-tez müraciət etməsini belə əsaslandırır:

“Şeirdən aydın olur ki, hələ XVII-XVIII yüzilliklərdə belə mifoloji təfəkkürlə bağlı dünyanı, insanları, sözü yaradan Xətayi adlı tanrı aşuqlar arasında hörmətlə anılmış. Yuxarıdakı beytə diqqət yetirək: burada Xətai-Xətayi (-şa//şahl sonradan artırılmışdır) eli, aləmi yaradan, dünyanı var edən və eləcə də kəlamı, sözü yaradandır. Sözsüz ki, Səyat Nəva Xətaiyə heç də özbaşına bu keyfiyyətləri verməzdi. O, Azərbaycan xalqı arasında vaxtilə yaşayan mifik inamdan istifadə edərək, inama uyğun olaraq bu misraları demişdir. Şeirdən apaydın görünür ki, dünyanı, eli, insanları yaradan Xətai eləcə də sözü, geniş anlamda bədii sözü yaratmışdır. Deməli, Xətai-Xətayi

yalnız insanı, dünyanı yaradan tanrı deyil, eləcə də söz, sənət yaradıcısıdır. Xətayi qəbiləsi öz adını özünün yaratdığı dünya, insan, söz, sənət yaradıcısı, tanrısı Xətaydan götürmüşdür.”(Seyidov, 2018: 361)

Şah İsmayıl Xətai haqqında yazmağın cəsarət tələb etməsini vurğulayan tədqiqatçılar Səyat Nəvanın bunu çəkinmədən etməsinə toxunurlar:

“S. Nova Azərbaycanın ustad aşuqlarının ənənəsinə uyğun olaraq öz divanilərini Şah Xətəinin adı ilə başlamışdır. Erməni tarixçilərinin Şah Xətəiyə və bütünlükdə Səfəvilər sülaləsinə münasibətinin məlum olduğu vaxtda Səyat Nəvanın öz divanilərini Şah İsmayıl Xətəinin adı ilə başlaması çox cəsarətli addım idi:

Dedilər ki, Şah Xətai çağırırım haq mədəd

Hansı qana boyanıbsan, yazılmam var haqq mədəd”(Süleymanov, 2008: 56)

Səyat Nəva poetik yaradıcılığı ilə açıq-aydın şəkildə Şah İsmayıl Xətai davamçısı olduğunu göstərə bilir:

Çox ustadsız eşqə düşər, bilməz sözü dolaşır,

Ustada qulluq etməyən axırda çox qəm görər.(Nova, 1998: 56)

Nəticə

Səyat Nəva yaradıcılığı bir daha bizə anladı ki, milli irsimizin ermənilər tərəfindən özünü küləşdirilməsi cəhdlərinin qarşısının alınması istiqamətində işlərin aparılması ədəbiyyatımızın prioritet addımlarından birinə çevrilməlidir. Səyat Nəva kimi ələvi şairinin dünya ictimaiyyəti tərəfindən ana dilində yazıb və bəhrələnən Azərbaycan şairi olması kimi qəbul edilməlidir. Bu Səyat Nəvanın narahat ruhunun rahatlıq tapmasına şərait yaradacaq. Səyat Nəva yaradıcılığının qorunması, təbliğ edilməsi və tanınması ətrafında addımlar atılmalıdır. Bu həm də parça-parça bölünmüş Azərbaycan xalqının qarşısında duran məsələlərdən biridir. Şairlərimizin başqa adlarla müxtəlif xalqlar tərəfindən mənimsənilməsi, dünyanın müxtəlif məkanlarındakı Azərbaycan xalqının başqa adlar adında təqdim edilməsi, xalqımızın müxtəlif adlarla adlandırılması, yeni millətlər yaradılması və s. kimi aktual problemlər hələ həllini gözləməkdədir. Məsələn, Yerevanda yerləşən Azərbaycan xalqına məxsus məscid türkmən məscidi kimi, İraqda məskunlaşmış afşarların Azərbaycan xalqı ilə bağlılığının yox edilərək başqa bir millət kimi təqdim edilməsi və s. məsələlər həlli yolunu tapmamışdır.

Ədəbiyyat

“Sayat Nova erməni yox, azərbaycanlıdır, adı da Səyat Nəvadır”... (2016). Xalq Cəbhəsi. 22 oktyabr // Sayat Nova əslən azərbaycanlı Səyat Nəva imiş - www.bizimyol.info/az/news/21188.html.

Aşıqlar. (1957). Bakı.

Армянские ашуги. (1911). Собираетъ Тридат Балеан. I Том, Издательство Мамурян (на армянском языке).

Dadaşzadə, A. (2017). *XVIII əsr Azərbaycan lirikası* // Məqalələr. Bakı, “Təhsil”.

Dowsett, Ch. (1997). *Sayat-Nova, an 18th Century Troubador*. Leuven: Peeters.

Əhmədov, T. (2018). *Sayat Nova haqqında həqiqətlər (Aşıq, azərbaycanlı və müsəlman Şeyx Sayat Novaya – Harut Seyidə qarşı 200 ildən artıq davam edən erməni terroru)*. “Respublika. 14 iyul.

- Əliyev, M. (2022). *Nəsimi lirikası haqqında düşüncələr* // Böyük yolun davamı (II kitab). Bakı, “Elm və təhsil”.
- Hacıyev, Ş., Tuncay, B. (2020) *Kılıkiya Alban mülkiyyəti ön söz* // <https://bextiyartuncay.files.wordpress.com/2020/11/kilikiya-alban-mc68flikliyi.pdf>.
- Həmid, S. Ermənilərin əlimizdən aldığı böyük Sayat Nova – Şok tarix... // <https://teleqraf.com/news/qiraet/160291.html>.
- https://www.wiki.az-az.nina.az/Azərbaycan_aşıq_sənəti.html.
- https://www.wiki.az-az.nina.az/Sayat_Nova.html.
- Sayat Nova - Səyyad Nəva əslində kimdir? // <https://azvision.az/news/67646/sayat-nova-seyyad-neva-eslinde-kimdir-.html>.
- Sayat Nova (2005). Tbilisi. Tərtib edən Zezva Medulaşvili // web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=74700&pno=77
- Sayat Nova əslən azərbaycanlı Sayat Nəva imiş... // www.bizimyol.info/az/news/21188.html.
- Sayat Nova sözün söylər matahdan... // <https://www.azadliq.org/a/25430509.html>.
- Sayat Nova. (1945). Şeirlər toplusu, İrəvan.
- Sayat Nova. (1963). *Bir yar, bir mühasib* // Sayat Nova. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, // web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=237162&pno=28.
- Sayat Nova. (1988). Qulaq as sözümə. Bakı, Yazıçı.
- Sayat Nova. (2005). Tbilisi. Tərtib edən Zezva Medulaşvili // web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=237162&pno=41.
- Sayat Nova.(1963). Şeirlər dəftəri, əlyazması (faksimile).
- Seyidov, M. (1954). *Sayat Nova*. Bakı, Azərb.SSR EA Nəşriyyatı.
- Seyidov, M. (2018). *Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən*. Bakı
- Süleymanov, M. (2008). Erməni millətçiliyi və təcavüzkarlığı tarixindən. Bakı: “Hərbi nəşriyyat”.
- Türkmen, F. (1982). *Türk- erməni aşık edebiyati ilişkileri* // Osmanlı araşdırmaları (The journal of ottoman studies) III. İstanbul // [file:///C:/Users/mekht/Desktop/Sayat%20Nova/T_rk-Erməni%20a_k%20Edebiyat_%20_li_kileri\[%23131325\]-112787.pdf](file:///C:/Users/mekht/Desktop/Sayat%20Nova/T_rk-Erməni%20a_k%20Edebiyat_%20_li_kileri[%23131325]-112787.pdf).
- Vaal T. (2008). *Qarabağ: Ermənistan və Azərbaycan sülh və savaş yollarında (Black Garden: Armenia and Azerbaijan through Peace and War)* “İlay M MC”.
- www.zim.az/edebi-elaqeler/2278-syyadin-nvs-sayat-nova.html.
- Yarəhmədov, M. (2000). *Ön söz* // Molla Cümə. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Örnək.
- Певец человека и любви. (1982). Вступительная статья В.С.Налбандяна. Саят -Нова. Стихотворения. Ленинградское отделение, Издательство «Советский писатель». План выпуска 1982 г. № 421.
- Саят -Нова. (1982). Стихотворения. Ленинградское отделение, Издательство «Советский писатель».
- Эмир-заде С., Сараблы С. Ответ на статью «Саят-Нова в прицеле закавказских фальсификаторов» сайта Voskanapat.info // <https://www.kavkazplus.com/news.php?id=14493#.YqYyjqHP1PY>.

TUVA TÜRKÇESİ ARAŞTIRMALARINA GENEL BİR BAKIŞ: BİBLİYOMETRİK BİR ANALİZ

Salih Mehmet ARÇIN

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Denizli/ TÜRKİYE, saliharcin@gmail.com

Özet

Bu çalışmanın temel amacı, Web of Science (WoS) ve Scopus veri tabanlarındaki “Tuva Türkçesi” üzerine yapılan akademik yayınların bibliyometrik göstergeler açısından analiz edilmesidir. Söz konusu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden bibliyometrik araştırma yöntemi kullanılmaktadır. Araştırmada analiz edilen veriler, Clarivate Analytics şirketine ait Web of Science (WoS) ve Elsevier şirketine ait Scopus veri tabanlarından çekilmiştir. Söz konusu veri tabanlarındaki yayınlar; öncelikle “Tuvan language (Tuva Türkçesi)” anahtar kelimesiyle taranmış, bahse konu tarama sonucundaki bulgular tek bir dosyada birleştirilmiş ve daha sonra bahse konu veriler R Studio’nun Biblioshiny paketi aracılığıyla analiz edilmiş ve görselleştirilmiştir. Sonuç olarak tespit edilen veriler; (2007 - 2023) Zaman Evresine İlişkin Temel Bilgiler; Yayınların Yıllara Göre Dağılımı; Yazarlar, Anahtar Kelimeler ve Dergiler Arasındaki İlişkinin Üç Alan Grafiği ile (Sankey Diagramı) Gösterimi; Lotka Yasasına Göre Bilimsel Üretkenlik Dağılımı; En İlgili Kaynaklar; Konuya Göre En İlgili Yazarlar; Sorumlu Yazarların Ülkelerine Göre Yayın Dağılımları; Yayınların Anahtar Kelimelerinde (Plus), Başlıklarda ve Yazar Kelimelerinde En Sık Kelimelerin Karşılaştırılması; İlgili Yayınların Yazarların Anahtar Kelimelerine ve Yıllara Göre Trend Topikler; İlgili Yayınların Başlıklarına ve Yıllara Göre Trend Topikler; İlgili Yayınların Özetlerine ve Yıllara Göre Trend Topikler; Yazar Anahtar Kelimelerine İlişkin Kelime Bulutları; En İlgili Kurumlar; Ülkelerin Bilimsel Üretimi; En Çok Atıf Yapılan Ülkeler; En Çok Atıf Alan Çalışmalar gibi değişkenlere göre tetkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tuva Türkçesi, Bibliyometrik Analiz, Web Of Science (WoS) Veri Tabanı, Scopus Veri Tabanı.

Giriş

Araştırmaların tanımlanması, değerlendirilmesi ve izlenmesi için nicel bir yaklaşım kullanan bibliyometrik yöntemler sistematik, şeffaf ve yeniden üretilebilir bir inceleme süreci sunmalarından dolayı bilimsel çalışmaların kalitesini artırma potansiyeline sahiptir.¹ Bu doğrultuda Web of Science (WoS) ve Scopus veri tabanlarındaki “Tuva Türkçesi” üzerine yapılan akademik yayınların bibliyometrik göstergeler açısından analiz edilmesi bu çalışmanın amacı olup 2007-2023 zaman evresindeki bilimsel çıktılarının özellikleri bu bildiriye ortaya konulmaya çalışılmıştır.

¹ I. Zupic ve T. Čater (2015, s. 429-472)’den aktaran Salih Mehmet Arçın “Web Of Science (WoS) Veri Tabanına Göre “Türk Dilleri” Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Bibliyometrik Bir Değerlendirme”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 133 (2023), s. 30.

Kavramsal Çerçeve

Tuva Türkçesi, Türk lehçelerinin Kuzeydoğu grubuna giren bir koludur. Bu lehçenin en ayırt edici özelliği Eski Türkçede bulunan -d- sesini korumasıdır.² Tuva Türkçesinin İngilizce adlandırılması genellikle bilimsel literatürde *Tuvan language* biçimindedir. Diğer biçimler için bk. *Tuvan, Tyvan, Tuvinian, Tuvan Turkish, Tuvan Turkic* vd. Çalışmamızda terminolojik olarak farklı adlandırmalar bir kenara bırakılarak “Tuvan” adlandırmasından hareketle “Tuvan language” anahtar kelimesi ile Clarivate Analytics şirketine ait Science Citation Index Expanded (SCIE) ve Social Sciences Citation Index (SSCI) kapsamındaki Web of Science (WoS) ve Elsevier şirketine ait Scopus veri tabanlarında sorgulama yapılmış ve akademik yayınların bibliyometrik değişkeler açısından tetkik edilmesi gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın önemi araştırma nesnesi olarak Tuva Türkçesi üzerine yapılan yayınların bibliyometrik değişkeler açısından durumunu ortaya koymaktır.

Yöntem

Bu çalışmada bibliyometrik analiz yöntemi uygulanmıştır. Daha önce *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisinde* yayımladığımız “Web Of Science (WoS) Veri Tabanına Göre “Türk Dilleri” Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Bibliyometrik Bir Değerlendirme” adlı makalede kullandığımız yöntemden istifade edilmiştir.³

Çalışma, Clarivate Analytics şirketine ait Science Citation Index Expanded (SCIE) ve Social Sciences Citation Index (SSCI) kapsamındaki Web of Science (WoS) ve Elsevier şirketine ait Scopus veri tabanında yer alan yayınlar ile sınırlıdır. Bahsi geçen veri tabanlarının her birinden 06.09.2023 tarihinde öncelikle veriler çekilmiş olup daha sonra her iki veri tabanına ait veriler R Studio programı üzerinde birleştirilmiştir. Scopus verisi olarak toplamda 31 değişkenden 270 veri tespit edilmişken; WoS verisi olarak ise 49 değişkenden 127 veri elde edilmiştir. Birleştirilen verilerde ise herhangi bir mükerrerlik olmaması için yine aynı program üzerinde işlem gerçekleştirilerek Web of Science (WoS) ve Scopus verileri tek bir dosyada toplanmıştır. Söz konusu dosya ise 27 değişkenden 369 veriyi kapsamaktadır. Söz konusu veri tabanı üzerinde filtreleme yapılarak kaynak tarama 06.09.2023 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Filtreleme olarak 2007-2023 zaman evresi seçilmiş ve “*Tuvan language* (Tuva Türkçesi)” anahtar sözcüğü ile arama yapılmıştır. Kapsamlı bir arama olması için “*Tuvan language* (Tuva Türkçesi)” anahtar sözcüğü ile bahsi geçen veri tabanları üzerinden tüm alanlarda sorgulama yapılmış. Daha sonrasında tespit edilen veriler, R Studio’nun Biblioshiny paketi aracılığıyla analiz edilmiş ve görselleştirilmiştir.⁴

Çalışmada, Tuva Türkçesi üzerine yapılan akademik çalışmaların bibliyometrik analizini yapmak ve bahse konu alanda çalışan araştırmacılar için geçmişten günümüze alanla ilgili gelişmeleri sunmak ve gelecekte yapılacak çalışmalara bakış açısı kazandırmak amaçlanmaktadır.

Bu doğrultuda çalışmada aşağıda yer verilen şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Tuva Türkçesi üzerine yapılan akademik yayınların yıllara göre sayısal dağılımı nasıldır?

² Ekrem Arıkoğlu, “Tuva Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, Ed. Prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara 2007, s. 1151.

³ Salih Mehmet Arçın, “Web Of Science (WoS) Veri Tabanına Göre “Türk Dilleri” Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Bibliyometrik Bir Değerlendirme”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 133 (2023), s. 29-48.

⁴ José A. Moral-Muñoz, Enrique Herrera-Viedma, Antonio Santesteban-Espejo ve Manuel J. Cobo (2020, 29(1), s. 7; 12; 16)’dan aktaran Salih Mehmet Arçın “Web Of Science (WoS) Veri Tabanına Göre “Türk Dilleri” Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Bibliyometrik Bir Değerlendirme”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 133 (2023), s. 32.

2. Tuva Türkçesi üzerine yapılan akademik çalışmalarda yayın üretiminde en güçlü ülkeler hangileridir?
3. Tuva Türkçesi konusu ile ilgili alanda en çok yayın yapan yazarlar kimlerdir?
4. Tuva Türkçesi konusu ile ilgili yayınların yazarlık (tek veya çok yazarlılık) durumları nelerdir?
5. Tuva Türkçesi konusu ile ilgili yayınlarda en çok kullanılan anahtar kelimeler nelerdir?
6. Tuva Türkçesi alanındaki çalışma konuları yıllar içerisinde nasıl bir trend izlemiştir?
7. Tuva Türkçesi üzerine yapılan akademik yayınların yayın türü dağılımı nasıldır?
8. Tuva Türkçesi üzerine yapılan akademik araştırmalarda popüler olan dergiler hangileridir?
9. Tuva Türkçesi üzerine yapılan akademik yayınların almış olduğu atıf sayıları nedir?

“Tuva Türkçesi” alanında, alanyazında bibliyometrik analiz çalışması yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu açıdan alanla ilgili böyle bir çalışmanın yapılmamış olması araştırmanın önemini artırmaktadır.

Tespit edilen veriler, R Studio'nun Biblioshiny paketi aracılığıyla, (2007 - 2023) Zaman Evresine İlişkin Temel Bilgiler; Yayınların Yıllara Göre Dağılımı; Yazarlar, Anahtar Kelimeler ve Dergiler Arasındaki İlişkinin Üç Alan Grafiği ile (Sankey Diagramı) Gösterimi; Lotka Yasasına Göre Bilimsel Üretkenlik Dağılımı; En İlgili Kaynaklar; Konuya Göre En İlgili Yazarlar; Sorumlu Yazarların Ülkelerine Göre Yayın Dağılımları; Yayınların Anahtar Kelimelerinde (Plus), Başlıklarda ve Yazar Kelimelerinde En Sık Kelimelerin Karşılaştırılması; İlgili Yayınların Yazarların Anahtar Kelimelerine ve Yıllara Göre Trend Topikler; İlgili Yayınların Başlıklarına ve Yıllara Göre Trend Topikler; İlgili Yayınların Özetlerine ve Yıllara Göre Trend Topikler; Yazar Anahtar Kelimelerine İlişkin Kelime Bulutları; En İlgili Kurumlar; Ülkelerin Bilimsel Üretimi; En Çok Atıf Yapılan Ülkeler; En Çok Atıf Alan Çalışmalar gibi değişkenlere göre tetkik edilmiştir.

Bulgular

06.09.2023 tarihinde, “*Tuvan language* (Tuva Türkçesi)” anahtar sözcüğüyle Web of Science (WoS) ve Scopus veri tabanlarında tüm alanlara dayalı olarak sorgulama yapılmıştır. Söz konusu işlem sonucunda yapılan taramada elde edilen temel bilgiler Tablo 1’de gösterilmiştir. Bu temel bilgilere bakıldığında 2007-2023 zaman evresinde toplam 369 çalışmanın üretildiği görülmektedir. Bu yayınların 321’inin makale, 1’inin makale değerlendirmesi, 4’ünün kitap, 5’inin kitap bölümü, 1’inin editöryal çalışma, 2’sinin bildiri ve 35’inin de kitap eleştirisi olduğu tespit edilmiştir. Tablo 1’de sunulan bilimsel yayınlara ilişkin diğer değişkenler tetkik edildiğinde; yıllık ortalama yayın sayısının 3,08 ve yayın başına ortalama alıntı sayısının 2,119 olduğu görülmektedir. Ek olarak söz konusu bilimsel yayınların toplam 302 araştırmacı tarafından yazıldığı tespit edilmiştir. Bu yazarlardan 111’i tek yazarlı olarak, 191’i de çok yazarlı olarak çalışmalarını yayımlamıştır.

Tablo 1

2007-2023 Zaman Evresine İlişkin Temel Bilgiler

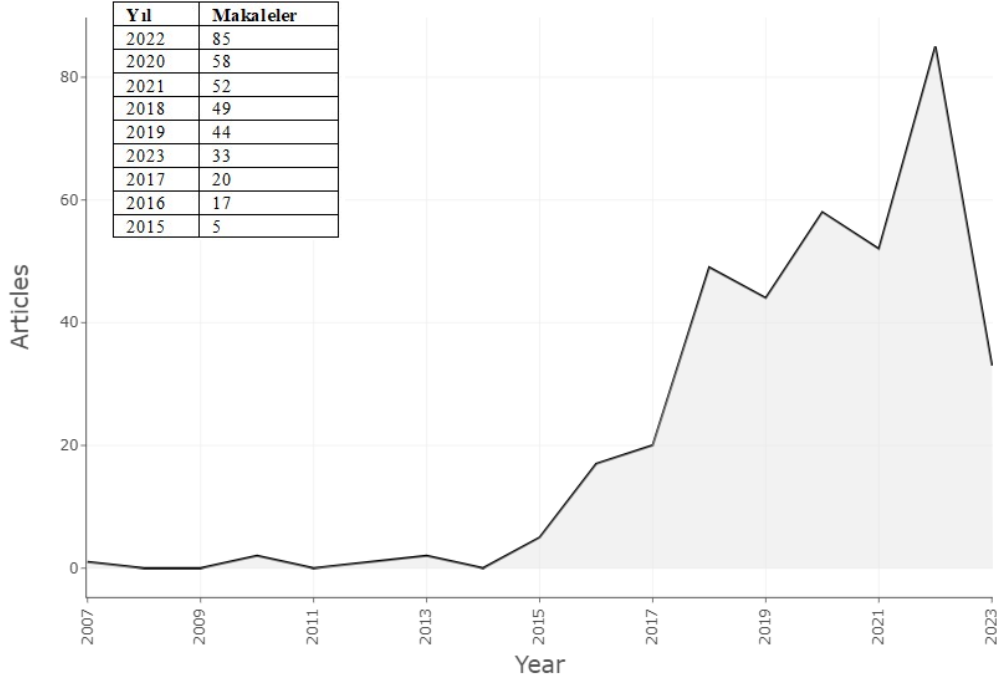
Açıklama	Sonuçlar
VERİ HAKKINDA ANA BİLGİLER	
Zaman Aralığı	2007:2023
Kaynaklar (Dergiler, Kitaplar vb.)	70
Yayınlar	369
Yıllık büyüme oranı %	24.42
Yıllık Ortalama Yayın Sayısı	3.08
Yayın Başına Ortalama Alıntı Sayısı	2.119
Referanslar	1
DOKÜMAN İÇERİKLERİ	
Anahtar kelimeler plus (ID)	28
Yazarın Anahtar Kelimeleri (Toplam)	1423
YAZARLAR	
Yazarlar	302
Tek yazarlı yayınların yazar sayısı	111
YAZARLARIN İŞBİRLİĞİ	
Tek yazarlı yayınlar	214
Yayın başına ortak yazarlı yayınlar	1.75
Uluslararası ortak yazarlık %	1.897
YAYIN/BELGE TÜRÜ⁵	
Makale	321
Makale değerlendirme	1
Kitap	4
Kitap bölümü	5
Bildiri	2
Editoryal çalışma	1
Kitap eleştirisi	35

Şekil 1’de, bilimsel çalışmaların 2007-2023 zaman evresinde yıllara göre yayımlanma oranları verilmektedir. Bununla bağlantılı olarak Tuva Türkçesi ile ilişkili yayınların yayımlanma oranının 2022 yılında en üst seviyeye çıktığı gözlenmektedir. 10 yıllık zaman evresi incelendiğinde toplamda 369 yayının 321’inin son altı yılda yayımlandığı anlaşılmaktadır.

⁵ Bu başlık altında sınırlama yapılmıştır. Sadece “makale, kitap bölümü, editoryal çalışma ve bildiri”lerin verileri verilmiştir.

Şekil 1

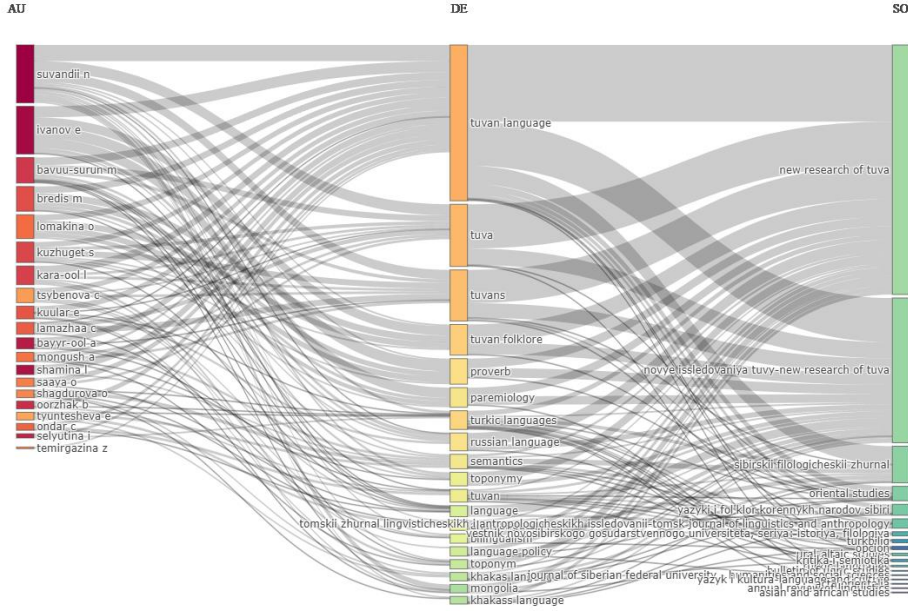
Yayınların Yıllara Göre Dağılımı



Tuva Türkçesi alanında yapılan çalışmalara en çok katkı sağlayan yazarlar, yazarların çalışmalarını en fazla yayımladığı dergiler ve bahse konu yazarların en çok kullandığı anahtar kelimeler arasındaki ilişki üç alan grafiği üzerinde Şekil 2’de sunulmaktadır. Üç alan grafiğinde sunulan değişkenler (yazarlar, anahtar kelimeler ve dergiler) arasındaki ilişki gri renkli bağlantı çizgileriyle görselleştirilmektedir. Grafikte mevcut olan dikdörtgenlerin boyutu değişkenlerin birbirleriyle bağlantılı birçok yayın olduğunu işaret etmektedir. Üç alan grafiğinin sol tarafında yazarların adları, orta kısımda anahtar kelimeler ve sağ tarafta da dergilerin adları yer almaktadır. Buna göre sol taraftaki yazarların adını gösteren ilk değişke yorumlandığında bu kısımda 10 farklı yazarın adının listelendiği ve en fazla yayın yapan araştırmacıların da N. D. Suvandii, E. İvanov, M. Bavuu-Surun olduğu görülmektedir. N. D. Suvandii’nin çalışma konularının “Tuvan language (Tuva Türkçesi), Tuva, Tuvans (Tuva, Tuvalar)”; E. İvanov’un “Tuvan language (Tuva Türkçesi), proverb (atasözü), paremiology (atasözlerinin kökeni, tarihçesi gibi konular üzerine çalışan ilgi alanı)” ve M. Bavuu-Surun’un ise “Tuvan language (Tuva Türkçesi), Tuva, Tuvans (Tuva, Tuvalar)” olduğu dikkat çekmektedir.

Şekil 2

Yazarlar, Anahtar Kelimeler ve Dergiler Arasındaki İlişkinin Üç Alan Grafiği ile (Sankey Diagramı) Gösterimi



Şekil 2’de sunulan üç alan grafiğinin orta kısmında en sık kullanılan anahtar kelimeler gösterilmektedir. Bunların içinde en sık kullanılan anahtar kelimelerin “Tuva language (Tuva Türkçesi), Tuva, Tuvans (Tuva, Tuvalar), Tuva folklore (Tuva Folklorü), proverb (atasözü), paremiology (atasözlerinin kökeni, tarihçesi gibi konular üzerine çalışan ilgi alanı), Turkic languages (Türk dilleri)” olduğu görülmektedir. Üç alan grafiğinin sağ bölümünde ise Tuva Türkçesi çalışmalarının en çok yayımlandığı dergiler listelenmektedir. Söz konusu yazarların en çok yayın yaptığı dergilerin sıralaması ise şöyledir: “New Research of Tuva”, “Novye İssledovaniya Tuvy-New research of Tuva”, “Sibirskii Filologicheskii Zhurnal”.

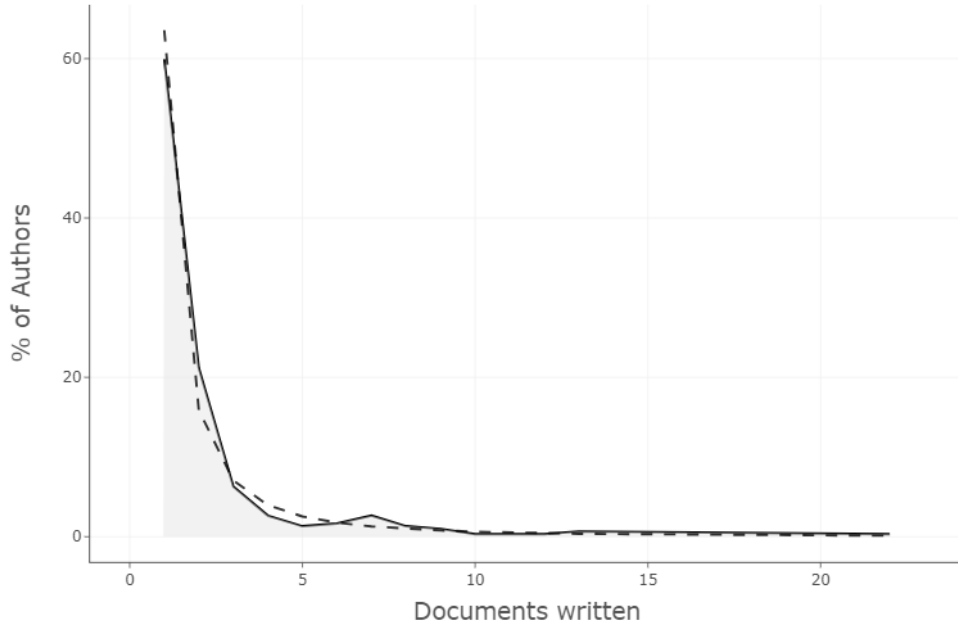
En çok yayın yapılan dergiler ile anahtar kelimeler arasındaki ilişki yorumlandığında, en çok yayın yapılan birinci dergi “New Research of Tuva” ve en çok yayın yapılan ikinci dergi olan “Novye İssledovaniya Tuvy-New research of Tuva”da sık kullanılan kelimelerin “Tuva language (Tuva Türkçesi), Tuva, Tuvans (Tuva, Tuvalar)” olduğu görülmektedir. En çok yayın yapılan üçüncü dergi “Sibirskii Filologicheskii Zhurnal”da ise sık kullanılan kelimelerin “Tuva language (Tuva Türkçesi), semantics (anlambilim), Altai language (Altay dili)” olduğu görülmektedir.

Lotka yasasına göre bilimsel üretkenlik dağılımı Şekil 3’te sunulmaktadır. Şekil 3’teki veriler değerlendirildiğinde, Tuva Türkçesi konulu çalışma yapan araştırmacıların %59.9’unun sadece bir yayın yaptığı görülmektedir. İki yayın yapan yazarların oranının ise %21.2 olduğu ve geriye kalan yaklaşık %18.9’luk kısımda ise araştırmacıların alana ilişkin 3 ile 22 arasında çalışma ürettiği anlaşılmaktadır. Lotka yasası, “iki yazı yazanın sayısı, bir yazı yazanın yaklaşık 1/4’ü; üç yazı yazanın sayısı, bir yazı yazanın 1/9’u; n sayıda yazı yazanın sayısı ise bir yazı yazanın yaklaşık 1/n²’si

kadardır ve yazı yazarlar içinde bir yazı yazarın oranı, yaklaşık %60'tur".⁶ Bu bağlamda Tuva Türkçesi üzerine yapılan çalışmalar Lotka yasasına göre yetersiz görünmektedir.

Şekil 3

Lotka Yasasına Göre Bilimsel Üretkenlik Dağılımı

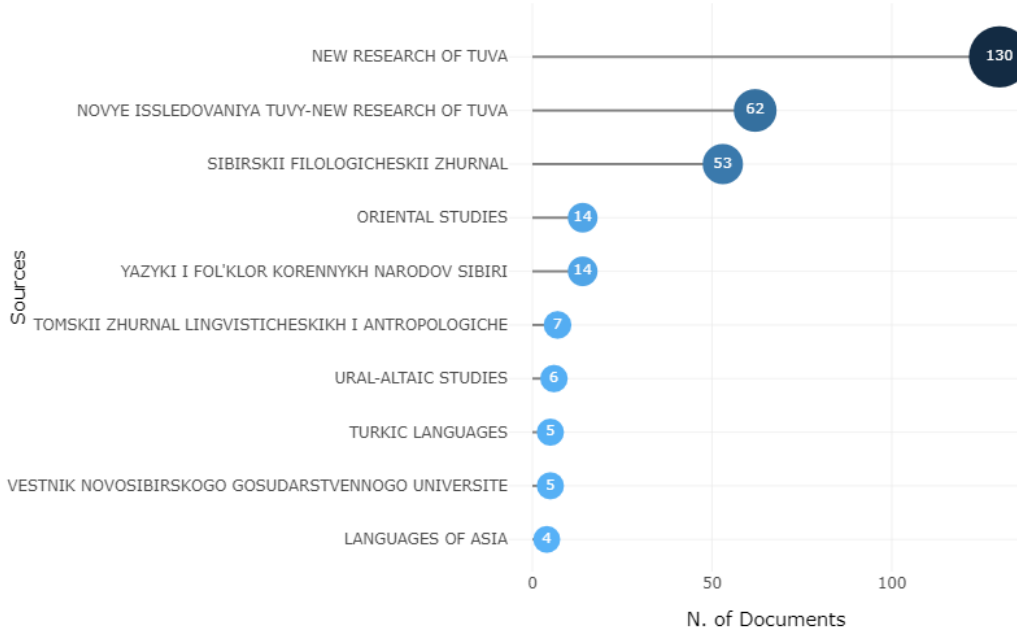


Şekil 4'te Tuva Türkçesi konusuyla ilişkili dergilerin yayın sayıları sunulmaktadır. Buradaki verilere göre yayın sayısı aralığının 0 ile 130 arasında olduğu ve en fazla konuyla bağlantılı yayın yapılan derginin 130 yayın sayısı ile "New Research of Tuva" olduğu, ikinci sırada 62 yayın sayısı ile "Novye İssledovaniya Tuvy-New research of Tuva"nın geldiği ve bu dergiye en yakın sayıda yayın yapan derginin ise 53 yayın sayısı ile "Sibirskii Filologicheskii Zhurnal" olduğu görülmektedir.

⁶ A. Lotka (1926, s. 323)'dan aktaran Salih Mehmet Arçın "Web Of Science (WoS) Veri Tabanına Göre "Türk Dilleri" Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Bibliyometrik Bir Değerlendirme", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 133 (2023), s. 36.

Şekil 4

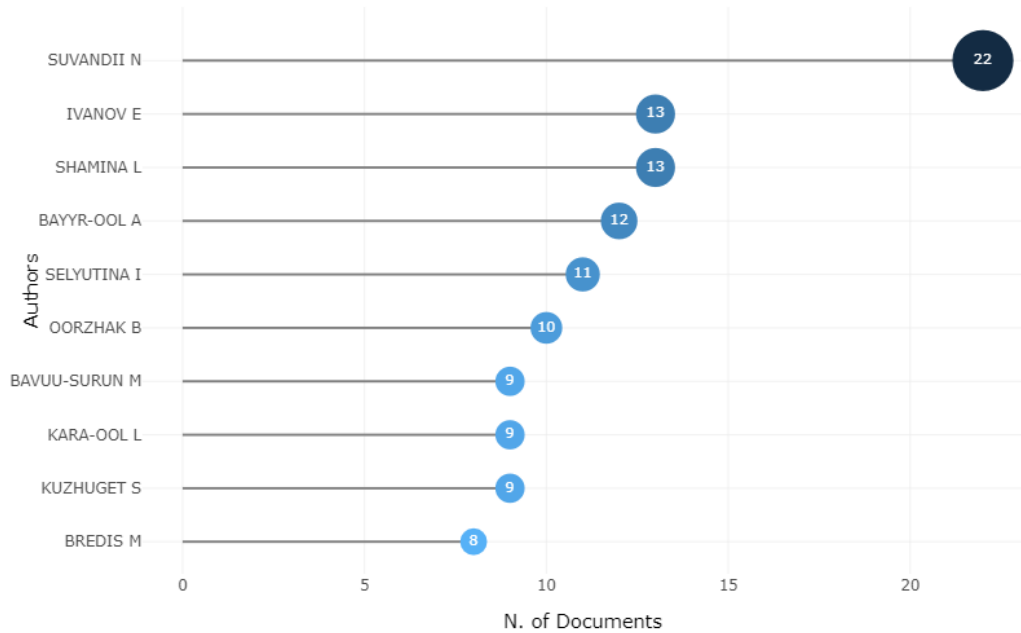
En İlgili Kaynaklar



Şekil 5'te Tuva Türkçesi çalışmalarına yönelik en ilgili 10 yazar bilgileri listelenmektedir. Burada sunulan bilgiler değerlendirildiğinde 22 yayımla N. D. Suvandii; 13'er yayımla E. İvanov ve L. Shamina konuya ilişkin en fazla yayımla en fazla yayımlayan araştırmacılar olarak belirlenmektedir.

Şekil 5

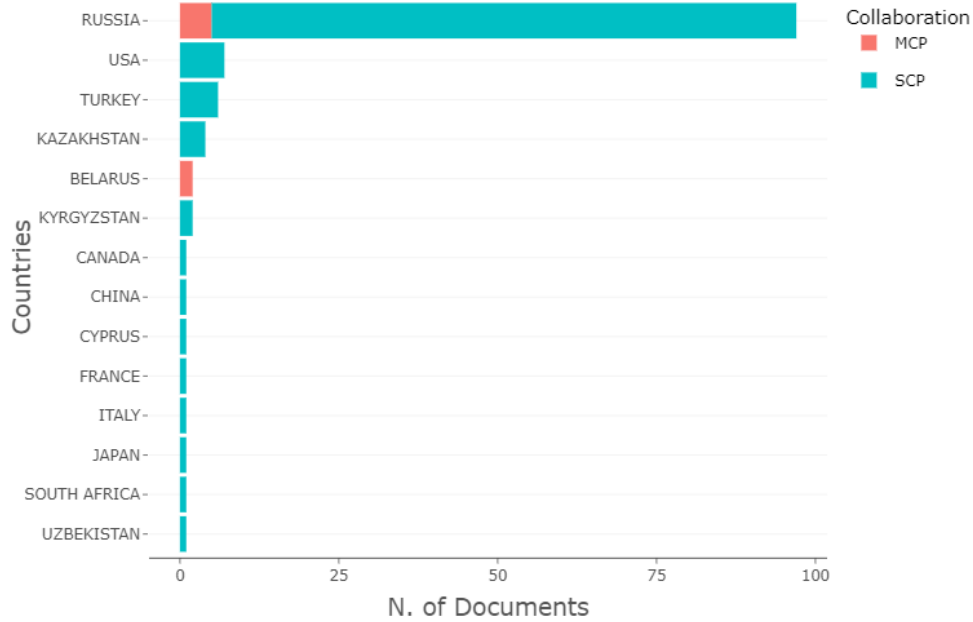
Konuya Göre En İlgili Yazarlar



Şekil 6’da Tuva Türkçesi üzerine yapılan çalışmaların sorumlu yazarlarının ülkelerine göre yayın dağılımları sunulmaktadır. Tespit edilen verilerden hareketle, en çok yayın yapan 14 ülke Şekil 6’da listelenmektedir. Bu ülkelerin yayın sayılarının 0 ile 97 arasında olduğu grafikte görülmektedir. Birinci sırada Rusya (97 yayımlanmış çalışmayla); ikinci sırada Amerika Birleşik Devletleri (7 yayımlanmış çalışmayla) ve üçüncü sırada Türkiye (6 yayımlanmış çalışmayla) bulunmaktadır. Grafikte iki farklı renk bulunmaktadır. Bu renkler yayın sayılarını ifade etmektedir. Öyle ki, grafikteki “kırmızı” renk birden fazla ülkeden yazarı olan yayınları yansıtırken, “turkuaz” renk ise tek ülkeden yazar(lar)a sahip olan yayınları göstermektedir. Bu verilere göre birden fazla ülkenin iş birliği içerisinde hazırladığı çalışmaların da en fazla olduğu ülkelerin Rusya ve Belarus olduğu görülmektedir.

Şekil 6

Sorumlu Yazarların Ülkelerine Göre Yayın Dağılımları



Web of Science (WoS) ve Scopus’ta taranan Tuva Türkçesi yayınlarının anahtar kelimeleri(plus), başlıkları ve yazar kelimelerinde kullanılan en sık kelimelerin karşılaştırılması Tablo 2’de gösterilmektedir. Aşağıdaki tablonun sol sütununda yayımlanmış 369 çalışmada geçen 28 farklı anahtar kelimeler(plus)den en sık kullanılan 10 anahtar kelime sunulmaktadır. Tablonun orta sütununda ise söz konusu çalışmaların başlıklarında geçen kelimeler ve bu kelimelerin kullanım sıklıkları verilmektedir. Başlıklarda toplamda 1680 farklı kelimenin (farklı dillerde) kullanıldığı tespit edilmişken aşağıdaki tabloda en sık kullanılan 10 anahtar kelime gösterilmektedir. Sağ sütunda ise yazar kelimelerinde kullanılan kelimeler ve kullanım sıklıkları gösterilmektedir. Tablo incelendiğinde çalışmaya konu olan 369 yayının “Yayımların Anahtar Kelimeleri(plus)nde en sık kullanılan üç kelimenin şu şekilde olduğu tespit edilmektedir: 6 kez “paremies”, 6 kez “proverbs” ve yine 2 kez “faith”. “Başlıklar”da en sık kullanılan üç kelime ise şu şekildedir: 198 kez “tuvan”, 117 kez “language” ve 33 kez “turkic”. “Yazar Kelimeleri”nde ise en sık kullanılan üç kelime şöyledir: 190 kez “tuvan language”; 79 kez “tuva” ve 36 kez “tuvan folklore”.

Tablo 2

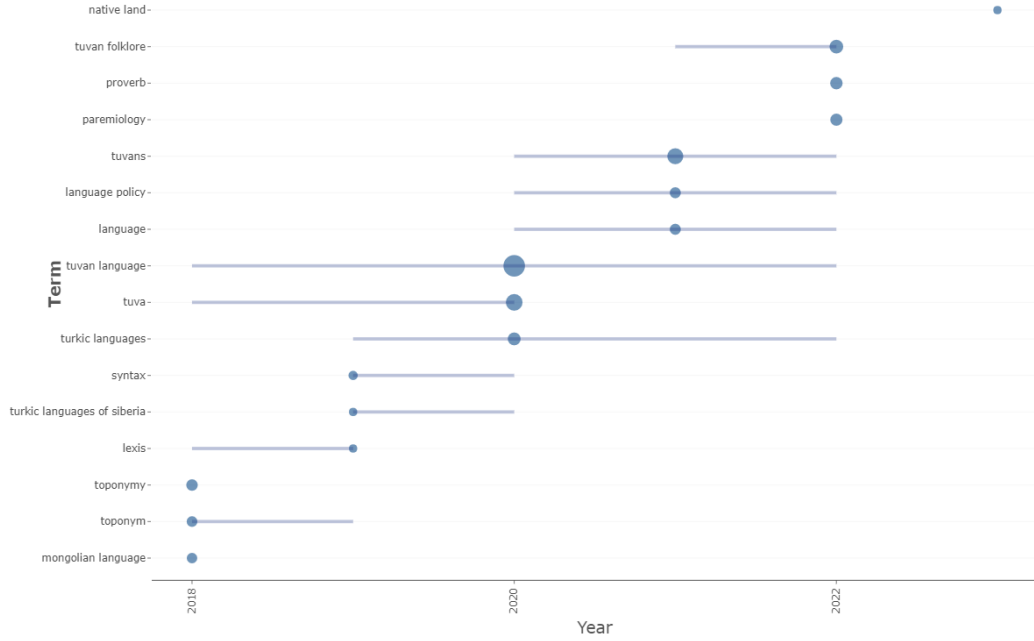
Yayınların Anahtar Kelimelerinde(Plus), Başlıklarda ve Yazar Kelimelerinde En Sık Kelimelerin Karşılaştırılması

<i>Yayınların Anahtar Kelimeleri(plus)</i>		<i>Başlıklar</i>		<i>Yazar Kelimelerinde</i>	
Kelimeler	Sıklık	Kelimeler	Sıklık	Kelimeler	Sıklık
paremies	6	tuvan	198	tuvan language	190
proverbs	6	language	117	tuva	79
faith	2	languages	62	tuvans	67
god	2	tuva	40	tuvan folklore	36
kinship	2	turkic	33	turkic languages	27
acquisition	1	tuvans	30	proverb	23
biomedical engineering	1	constructions	29	russian language	22
computational linguistics	1	republic	27	paremiology	21
concreteness	1			semantics	18
electronic database	1			tuvan	18

Tuva Türkçesi araştırmalarında ilgili yayınların yazarlarının anahtar kelimelerine ve yıllara göre trend topik araştırma konularının neler olduğu Şekil 7’de verilmektedir. Şekil 7’de sunulan verilerden hareketle trend topik konularının belirlenmesinde 2018 -2022 yılları arasında yayınlanan çalışmalar dikkat çekmektedir. Söz konusu yıllar arasında 16 trend topik araştırma konusunun oluşturulduğu görülmektedir. Grafikte göze çarpan dairelerin büyüklüğü yayın sayısı ile doğru orantılı olup söz konusu tema ile ilgili yayın sayısı arttıkça dairenin büyüklüğü de artmaktadır.

Şekil 7

İlgili Yayınların Yazarlarının Anahtar Kelimelerine ve Yıllara Göre Trend Topikler

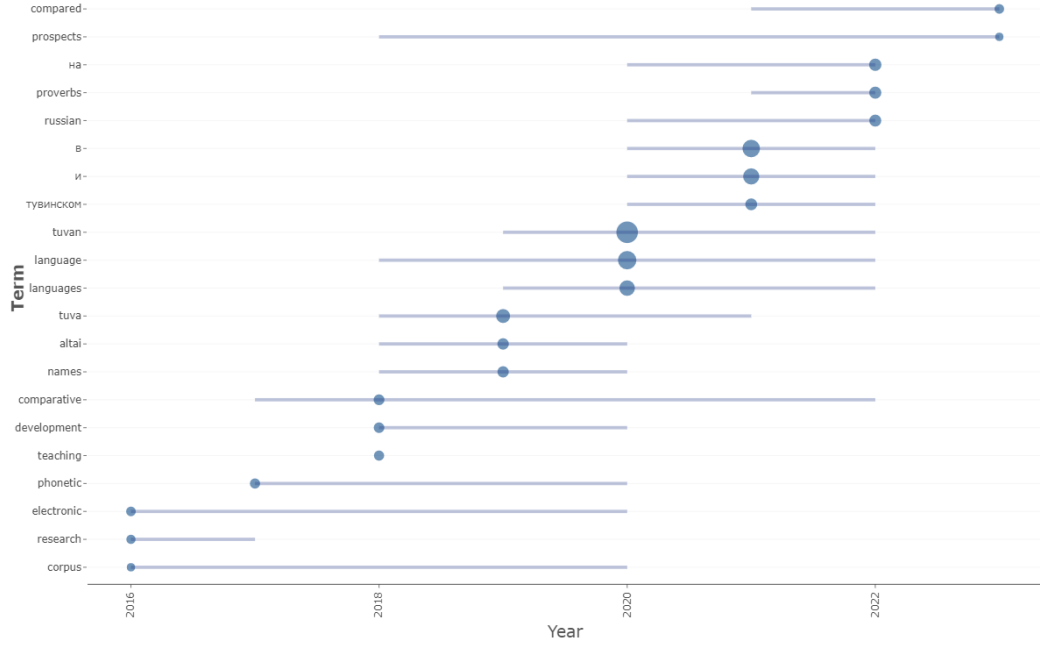


2018-2022 yılları arasında “Tuvan language (Tuva Türkçesi)”; 2018-2020 yılları arasında “Tuva (Tuva)” ve 2020-2022 yılları arasında “Tuvans (Tuvalar)” çalışmaları yapıldığı görülmektedir. Şekil 8 incelendiğinde ilgili yayınların başlıklarına ve yıllara göre trend topik konularının tespitinde 2016-2022 yılları arasında yayınlanan çalışmaların dikkate alındığı ve toplam 19 trend topik araştırma konusunun ağırlık kazandığı görülmektedir.⁷

⁷ İlgili Yayınların Başlıklarına ve Yıllara Göre Trend Topiklerde Rusça bağlaç ve takılar sınırlama dışında bırakılmıştır.

Şekil 8

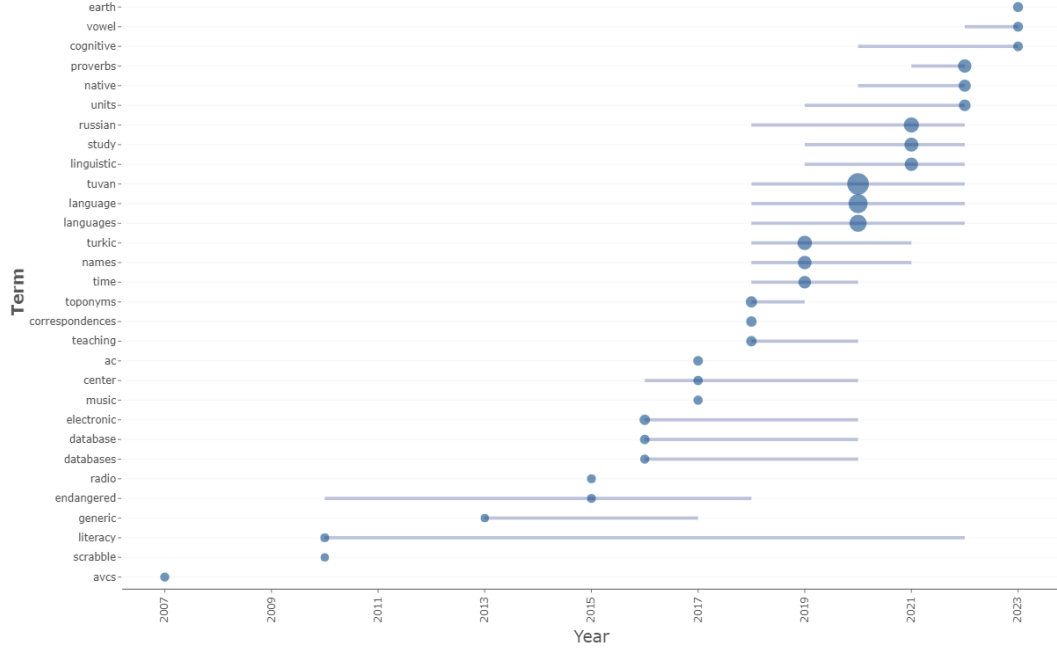
İlgili Yayınların Başlıklarına ve Yıllara Göre Trend Topikler



Şekil 9 incelendiğinde ilgili yayınların özetlerine ve yıllara göre trend topik konularının tespitinde 2007 -2023 yılları arasında yayınlanan çalışmaların dikkate alındığı ve toplam 30 trend topik araştırma konusu tespit edilmektedir.

Şekil 9

İlgili Yayınların Özetlerine ve Yıllara Göre Trend Topikler



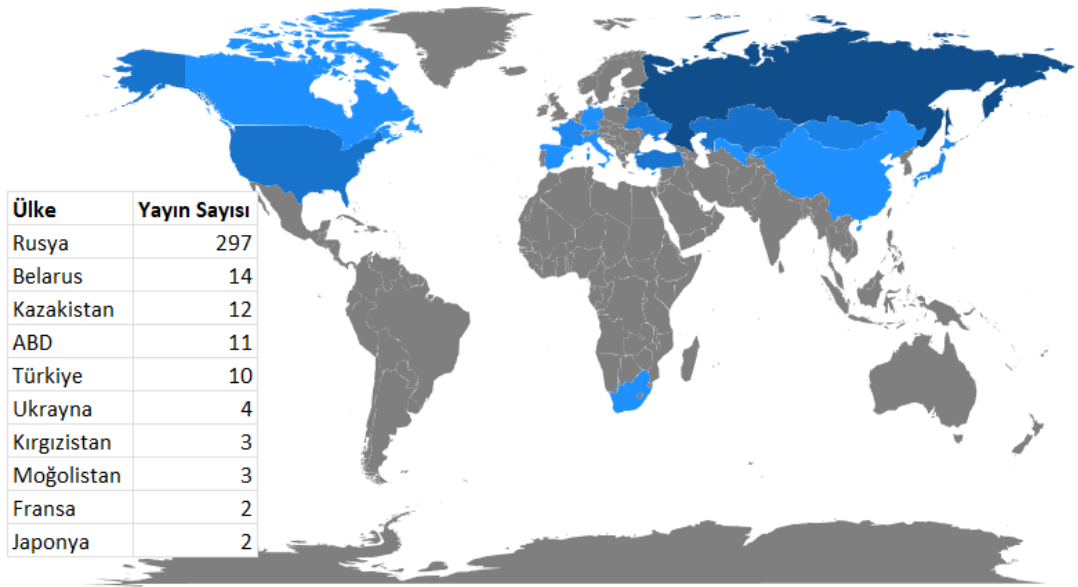
Tuva Türkçesi üzerine yapılan çalışmaların yazar anahtar kelimelerine ilişkin kelime bulutları Şekil 10'da gösterilmektedir. Şekil 10'da ilgili değişkende en büyük puntoyla en sık kullanılan kelime verilirken; en küçük puntoyla ise en az tekrar eden kelime gösterilmektedir. Ek olarak yazar anahtar kelimelere ilişkin kelime bulutu ile ilgili değişken içerisinde en sık tekrar eden 50 kelime gösterilmektedir.

INSTITUTE OF PHILOLOGY OF THE SIBERIAN BRANCH OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES	10
PEOPLES FRIENDSHIP UNIV RUSSIA	10
RUDN UNIVERSITY	10

Şekil 11’de yayın üretimi açısından en ilgili kurumların listesi sunulmuştur. Buna göre Tuvan State University 146 makale sayısı ile ilk sıradadır. Bu üniversiteyi 61 yayın sayısı ile Institute Of Philology takip etmektedir.

Şekil 12

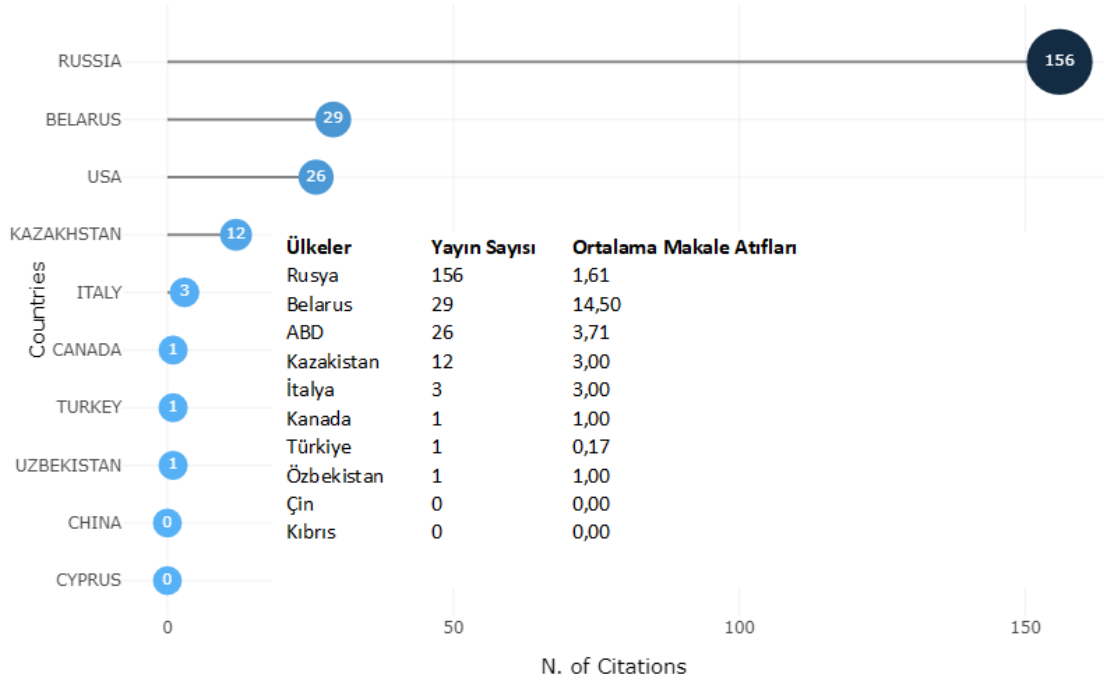
Ülkelerin Bilimsel Üretimi



Şekil 12’de ülkelerin bilimsel üretimi verilmiştir. Sayısal veriler tabloda sunulmuştur.

Şekil 13

En Çok Atıf Yapılan Ülkeler



Şekil 13'te en çok atıf yapılan ülkelerin verileri sunulmuştur. Sayısal veriler tabloda sunulmuştur.

Tuva Türkçesi konulu çalışmalarda uluslararası bilim dünyasında en fazla atıf almış yayınlar tablo 3'te sunulmaktadır. Bu kısımda en çok atıf almış ilk 3 çalışma alttaki tabloda verilmektedir.

Tablo 3

En Çok Atıf Alan Çalışmalar

Yayınlar	Toplam Atıf	Atıf /Yıl
Anderson, Gregory D.S., "Auxiliary Verb Constructions", <i>Oxford Studies in Typology and Linguistic Theory</i> (Oxford, 2006; online edn, Oxford Academic, 1 Sept. 2007), https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199280315.001.0001 , accessed 9 Sept. 2023.	92	5,41
Ivanov E. E., Lomakina O. V. and Nelyubova N. Yu., "Semanticheskii analiz tuvinskikh poslovits: modeli, obrazy, poniatiia (na evropeiskom paremiologicheskome fone) [Semantic analysis of Tuvan proverbs: models, imagery, concepts (against the European paremiological background)]", <i>New Research of Tuva</i> , 2021, no. 3, pp. 232-248. (In Russ.). DOI: https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.17	23	7,67

Bredis M. A., Ivanov Eu. Eu., Lomakina O. V., Nelyubova N. Yu. and Kuzhuget Sh. Yu., Leksikograficheskoe opisanie tuvinskikh poslovits: printsipy, struktura, etnolingvokul'turologicheskii kommentarii (na evropeiskom paremiologicheskome fone) [A lexicographical description of Tuvaan proverbs: Principles, structure and an ethnolinguoculturological commentary as compared to European paremies]”, <i>New Research of Tuva</i> , 2021, no. 4, pp. 143-160. (In Russ.). DOI: https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.4.11	18	6,00
---	----	------

Tablo 3 incelendiğinde, uluslararası bilim dünyasında en fazla atıf almış çalışmanın Gregory D.S. Anderson tarafından “Auxiliary Verb Constructions” adıyla 2006 yılında *Oxford Studies in Typology and Linguistic Theory* adlı kitapta yayımlanan söz konusu kitap bölümünün olduğu görülmektedir.

Bu noktada uluslararası bilim dünyasında en çok atıf almış yayınlarla şekil 6’da listelenmiş olan konuya göre en ilgili yazarlar sıralamasının farklı olduğu, konuya göre en ilgili yazarlar sıralamasında en üste olan yazarların (N. D. Suvandii, E. İvanov, M. Bavuu-Surun) en çok atıf alan yazarlar olmadığı sonucuna varılmıştır.

Sonuç ve Öneriler

Tuva Türkçesi üzerine yapılan çalışmaların geçmişten günümüze nasıl geliştiğini irdelemek ve bu çalışmaların yapısını belirlemek için yapılan bu çalışmada, Clarivate Analytics şirketine ait Web of Science (WoS) ve Elsevier şirketine ait Scopus veri tabanından çekilen ve 2007-2023 zaman evresinde yayımlanmış 369 çalışma değerlendirilmiştir.

Bu yayınların 321’inin makale, 1’inin makale değerlendirmesi, 4’ünün kitap, 5’inin kitap bölümü, 1’inin editöryal çalışma, 2’sinin bildiri ve 35’inin de kitap eleştirisi olduğu tespit edilmiştir. Bu yazarlardan 111’i tek yazarlı olarak, 191’i de çok yazarlı olarak çalışmalarını yayımlamıştır.

Tuva Türkçesi ile ilişkili yayınların yayımlanma oranının 2022 yılında en üst seviyeye çıktığı gözlenmektedir. 10 yıllık zaman evresi incelendiğinde toplamda 369 yayının 321’inin son altı yılda yayımlandığı anlaşılmaktadır.

Tuva Türkçesi konulu çalışma yapan araştırmacıların %59.9’unun sadece bir yayın yaptığı görülmektedir. İki yayın yapan yazarların oranının ise %21.2 olduğu ve geriye kalan yaklaşık %18.9’luk kısımda ise araştırmacıların alana ilişkin 3 ile 22 arasında çalışma ürettiği anlaşılmaktadır.

Tuva Türkçesi alanında yayımlanan çalışmalar yazarlarının ülkeleri açısından incelendiğinde Rusya, Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye’nin en fazla yayın sayısına ulaştığı görülmektedir.

Tuva Türkçesi alanında en fazla yayım yapan derginin 130 yayın sayısı ile “New Research of Tuva” olduğu, ikinci sırada 62 yayın sayısı ile “Novye İssledovaniya Tuvy-New research of Tuva”nın geldiği ve bu dergiye en yakın sayıda yayın yapan derginin ise 53 yayın sayısı ile “Sibirskii Filologicheskii Zhurnal” olduğu görülmektedir.

Tuva Türkçesi çalışmalarında en sık tekrar eden yazar anahtar kelimelere ilişkin kelime bulutu kapsamında *tuva language* teriminin en çok tekrar eden kelime(ler) olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer en çok tekrar eden kelime(ler) sırasıyla şu şekildedir: *tuva, tuvans, tuva folklore, turkic languages, proverb, russian language, paremiology, semantics*.

Tuva Türkçesi çalışmalarında uluslararası bilim dünyasında en fazla atıf almış çalışmanın Gregory D. S. Anderson tarafından “Auxiliary Verb Constructions” adıyla 2006 yılında *Oxford Studies in*

Typology and Linguistic Theory adlı kitapta yayımlanan söz konusu kitap bölümünün olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Arçın, Salih Mehmet, “Web Of Science (WoS) Veri Tabanına Göre “Türk Dilleri” Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Bibliyometrik Bir Değerlendirme”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 133 (2023), s. 29-48.
- Arıkoğlu, Ekrem, “Tuva Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, Ed. Prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara 2007, s. 1151.
- Lotka, A. “The Frequency distribution of scientific productivity”, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 16 (12), 1926, pp. 317-323.
- Moral-Muñoz, José A., Herrera-Viedma, Enrique, Santisteban-Espejo, Antonio, Cobo, Manuel J., “Software tools for conducting bibliometric analysis in science: An up-to-date review”, *Profesional De La información*, 29(1), 2020, pp. 1-20.
- Zupic, I., Čater, T., “Bibliometric methods in management and organization”, *Organizational Research Methods*, 18(3), 2015, 429-472.

MOĞOL DÖNEMİNDE ORTA ASYA'DA ETNİK SÜREÇLER

Ethnic Processes in Central Asia During The Mongol Period

Sevinch ULASHOVA

Doç. Dr., Taşkent Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Tarih, Taşkent/ ÖZBEKİSTAN,
sevinch.ulashova@mail.ru

Özet

Dünya uluslarının tarihinde önemli bir rol oynayan Moğol İmparatorluğu'nun tarihi, komşu ülkelerin halklarının tarihi ile de doğrudan ilgilidir. Farklı Türk, Moğol ve Türk-Moğol halkları Cengiz Han'ın yönetimi altında, özellikle Orta Asya'da, Moğol ordusuyla birlikte ülkelere göç etti. Yerli halkla ekonomik, sosyal ve kültürel bağlarının bir sonucu olarak, Türk olmayan etnoslar da Türk oldu. Bu dönemde bölgede bazı güçlü Türk etnik kökenleri olmasına rağmen, tarihi eserler ağırlıklı olarak Farsça yazılmıştır. Bu nedenle Moğollarla birlikte Maverannahr'a ve komşu bölgelere Fars kaynakları temelinde gelen *Celeyir*, *Arlat*, *Barlos*, *Sulduz* ve diğer etnosların tarihini analiz etmek istiyoruz.

Cengiz Han'ın Orta Asya'daki askeri kampanyaları sonucunda bölgenin nüfusu keskin bir şekilde azaldı. Bazıları savaş sonucu öldü, bazıları komşu ülkelere kaçtı ya da Moğollar tarafından zorla diğer ülkelere sürüldü. Chigatay ulusunun ana askeri üssü olan Moğollarla gelen etnik kökenler, azalan nüfusu zenginleştirdi. Fakat yerleşik ulus etnik yapısını değiştirmede. Birçoğu etnik kökenlerini çabucak unuttu ve yerlilerle karıştı.

Kaynaklar ve çalışmalar Moğollarla Orta Asya'ya gelen kabilelere farklı bilgi ve yapılan yorumlar sağlıyor. Bu kabilelerin isimleri kaynaklarda farklı bir şekilde belirtilirse, araştırma neredeyse aynı görüşlere dönecektir. Araştırmacılar, Orta Asya'daki XIII.Yüzyılın 60'larından binlerce celeyir, barlos, qavçın ve arlat kabileleri olduğunu söylüyor. Ancak Fars ve Moğol kaynaklarına dayanan araştırmamız, Moğolların liderliğindeki kabilelerin XIII.Yüzyılın 20'lerden Orta Asya'ya girdiğini gösteriyor. Ayrıca Ortaya çıkan ilk kabileler barlos, celeyir, sulduz, arlat gibi her biri binlerce insandı ve Nayman kabilesinden sekiz bin birlik olduğu kanıtlandı.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Maverannahr, Moğollar, *qavçın*, *barlos*, Chigatay.

Cengiz Han'ın önderliğindeki Moğol imparatorluğunun tarihi, dünya uluslarının tarihinde önemli bir rol oynamaktadır. Son sekiz yüzyıl boyunca, Moğol bilginlerinin, nomadologların, oryantalistlerin ve tarihçilerin odak noktası olan Moğolların tarihinin çeşitli yönleri yabancı ve yerel çalışmalarla kapsanmıştır. Bununla birlikte, bölgedeki etnik durum, Moğol ordusunun etnik yapısı ve bununla ilgili sorunlar henüz tam olarak çözülemedi. Yukarıdakilere dayanarak, Orta Asya'ya Moğollarla giren kabileleri ve Farsça kaynaklardaki ifadelerini analiz etmek istiyoruz.

XIII.Yüzyılın başında uzun bir mücadeleden sonra, Moğol aşiret Temucin birçok kabileye boyun eğdi ve yeni bir devlet kurdu¹. 1190'da Temuchin Moğol kabilelerini onun etrafında birleştirdi ve diğer

¹ Pelliot P., Hambis L. Histoire des campagnes de Gengis Khan. I. – Leyden, 1951. – P. 117-121.

ulusları istila etmeye başladı². 1202 Tatar, 1203 Kerayit, 1204-1205 Nayman ve markitler Moğol istilası altında kaldı³. 1206 kongresinde Temuchin "Cengiz Han" ismine yükseldi⁴. Böylece komşu göçebe ulusların ve yerleşik toprakların işgali ile Cengiz Han'ın işgali başladı.

1207, 1209 ve 1227 işgalinden sonra, Tang'ut'un durumu tamamen Moğol imparatorluğuna dahil edildi⁵. Cengiz Han, Kırgızları ve diğer "orman halklarını" 1207'de boyun eğdi⁶. 1208-1209'da *markit-nayman* ittifakı çöktü ve bunun sonucunda grup-gruplara ayrıldı ve yok olmaya ulaştı⁷. *Nayman* kaptanı Kuchluk 1218 yılına kadar *Kıdan*ler hani yardımıyla hayatta kaldı⁸. 1209 yılı oyratlar da boyun eğdirildi. Aynı yıl İdikut Barçuk liderliğindeki *Uygurlar*, *kıdan*lerden kaçtı ve Moğollardan kaçan *markit*leri yok etti ve böylece Cengiz Han'a teslim oldu⁹.

Cengiz Han'ın 1211-1215 ve 1232'deki kampanyaları sonucunda Çin tamamen işgal edildi¹⁰.

Cengiz Han'ın *Nayman* Hanı Kuchluk'tan sonra batıya taşınıyor. Kuchluk'un Müslümanlara zulmetmesi ve Cengiz Han'dan yardımlarının bir sonucu olarak, 1218'de eski *Kıdan* mülkü olan Doğu Türkistan ve Yedisu da Moğol oldu¹¹. 1217-1219'da, *markit*lerin geri kalanı Moğollara karşı ayaklandı, ancak hiçbir şekilde liderleri Toktobege öldürüldü¹². Moğolların *markit*leri istilasının aslında Khorezmşah'larla gelecekteki yüzleşmeden önce durumu incelemek ve kontrol etmek için bir plan olması dikkat çekicidir. Yukarıda belirtildiği gibi, "Ötrar trajedi" süreci kolaylaştırdı ve 1219 sonbaharında başlayan savaştan üç yıl sonra Khorezm devleti tamamen yok edildi¹³.

Moğol işgali 13.Yüzyılın sonuna kadar devam etti ve sonuç olarak kırk ülke işgal altındaydı¹⁴. Maveraunnahr kasaba ve köylerini harap ettiler ve nüfusa karşı acımasız bir politika izlediler. Birçoğu

² Togan İ. Çinggis Han ve Moğollar Türkler. C. VIII. – Ankara, 2002. – S. 235-255.

³ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. / Пер. с перс. О.И. Смирновой. – М.-Л., 1952. – С. 148-149; Golden P.V. Türk halkları tarihine giriş / Çev. O.Karatay. – Ankara, 2002. – S. 237.

⁴ Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т. I / Введ. в изучение памятника, пер., тексты, глоссарии С.А. Козина. – М.-Л., 1941. – С. 158; Boyle J.A. The Mongol World Empire (1206-1370). – London, 1977. – P. 5-18.

⁵ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 149-151; The Secret History of the Mongols / Trans. by F.W.Cleaves. – Cambridge, Mass., 1982. – P. 173-174; Ratschnevsky P. Çinggis-khan. – S. 92-93; Allsen T.T. The Yuan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century // CAE. – Berkeley, 1983. – P. 246-247; Kwanten L. Imperial Nomads: A History of Central Asia 500-1500. – Philadelphia, 1979. – P. 71-72, 113-114, 311-312.

⁶ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 151.

⁷ Найманлар ва Чингизхон кураши учун қаранг: Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 146-152.

⁸ Буниятов З. М. Государство хорезмшахов-Ануштегинидов (1097-1231). – М.: Наука, 1986. – С. 70-87, 128.

⁹ Golden P.V. Türk halkları tarihine Giriş / Çev. O.Karatay. – Ankara, 2002. – S. 238.

¹⁰ Қаранг: Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 76-78, 95; Golden P.V. Türk halkları tarihine giriş. – S. 238.

¹¹ The Ta'rich-i-Jahan-gusha of 'Ala'u 'd-Din 'Ata Malik-i-Juwayni / Ed. by Mirza Muhammad ibn 'Abdu'l-Wahhab-i-Qazwini. Pt. I, containing the history of Chingiz Khan and his successors. – Leyden-London: Brill, Luzac, 1912. – P. 56-58.

¹² Allsen T.T. Prelude to the Western Campaigns: Mongol Military Operations in the Volga-Ural Region, 1217-1237. // АЕМАе. – 1983. № 3. – P. 8-9; Buell P.D. Early Mongol Expansion in Western Siberia and Turkestan (1207-1219): a Reconstruction // CAJ. – 1964. – № 36/1-2. – P. 17-23.

¹³ Джамал ал-Карши. Мулхакат ас-Сурах / Перевод с арабского и примечания А. Саидов. – Душанбе: Ирфон, 2006. – С. 43; Жанд, Янгикент, Бинокат, Хўжанд, Бухоро, Самарқанд ва Хоразмни босиб олинишига қаранг: Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 199-217; Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч. Т. I. – М., 1963. – С. 393.

¹⁴ Қаранг: Voegelin E. The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255 // Byzantion. – 1941. – № 15. – P. 378-413; Ratschnevsky P. Cinggis-Khan. – P. 85-113; Татаро-монголы в Азии и Европе.

Moğolistan'a esir alındı. Sonuç olarak, Maverannahr nüfusunun çoğu bu dönemde yok edildi. Örneğin, 1221-1222'de Semerkant'ı ziyaret eden Çinli keşiş Chan Chun, savaştan önce yaklaşık 100.000 ev olduğunu ve Moğol istilasından sonra nüfusun sadece dörtte birinin kaldığını yazdı¹⁵.

Hayatta kalan insanlar ciddi ekonomik sıkıntılar içerisindeydi ve köylüler yıllarca tarım üretmediler. Mali ve boşanmış insanlar için çiftçilik zordu ve hasat edildiğinde bile Moğollar ağır vergiler uyguladı ve ürünlerine el koydu. Aynı dönemde, bölgede hareket eden çobanların sayısı keskin bir şekilde azaldı. Çobanlar ele geçirildi ve yakalandı. Kısacası Moğol istilası bölge halklarına felaket getirmişti.

Moğol istilasından sonra Maverannahr nüfusu neredeyse yarım yüzyıl boyunca etnik kökenlerini restore edemedi. Moğollar binlerce yıllık geçmişi olan şehirleri yok etti, yaktı ve battı. Sonuç olarak, Maverannahr'ın gelişimi yüzyıllar boyunca ertelendi.

Vahadaki azınlık nüfusunun etnik statüsü pek değişmedi. Yerli halkın temeli geçmişte olduğu gibiydi. Yoksul yarı göçebe ve yarı göçebe kabileler yerleşti ve yerlilere müdahale etti. Moğol istilasından kısa bir süre sonra, yeni etnik gruplar Maverannahr'a taşınmadı.

Cengiz Han imparatorluğunun toprakları oğulları arasında bölündüğünde, 1224'te Moğolistan, Maverannahr ve Türkistan toprakları Chigatay'a transfer edildi¹⁶. Ayrıca diğer kabilelerin yanı sıra Chigatay ulusuna birlik ve gardiyanlar sağlar ve ona bazı kabileleri teslim eder. Özbek halkının etnik meseleleri üzerine yapılan birçok çalışma, Moğolların Maverannahr ve komşu bölgelere götürdüğü çeşitli etnik kökenlerin göçünün 13.Yüzyılın 60'larda başladığını belirtiyor¹⁷. Bunun nedeni, Chigatay milletinin güç anlaşmazlıkları sonucunda yavaş yavaş zayıflamaya başlamasıdır. Ancak kaynaklara göre Cengiz Han ülkeyi kabilelere böldüğünde, ordunun komutanı tarafından yönetilen dört kabileyi Chigatay ulusuna gönderdi. Kabilelerin isimleri ve bu kabilelerin komutanları çok çeşitlidir. Özellikle, "Moğolların Gizli Tarihi"ne göre, Cengiz Han askerlerini Chigatay'a dağıtırken Kharachar (Korachor), Mungge, Idohudoy, Kokochos gibi komutanleri veriyor. Bunlar arasında Kokochos, Chigatoyı muşaviri olup *Barin*, Kharachar *Barlos*, Mungge *celeyir*ydı¹⁸. Ancak, Idohudoy kabilesi adlandırılmamıştır. Raşiduddin Cengiz Han, Chigatay'a dört komutan, *barlos*'tan sadece Barulatai ve Korachor ve *celeyir*'tan Munggeyi verdiğini söyledi¹⁹. "Muizz el-Ansab" ayrıca Korachor (*barlos*), Muge (*celeyir*), Kışılık (*sulduz*), küçük Chigatoy (*Sunit*) ve Koshuk (veya Kosu okumaları) olarak adlandırır²⁰. Çağatay hanlığında *barlos*, *celeyir* ve *sulduz* birimlerinin olduğu doğrudur. Bununla birlikte, Çağatay hanlığında *Sunit* etnik grubun varlığı diğer tarihsel kaynaklarda bulunmaz. Buna göre, bu dördüncü etnik grubun *arlat* olduğuna inanmak için nedenimiz var²¹. Sonuçta, *arlatlar* daha sonra Amir Timur ve Timur İmparatorluğu'ndaki ana etnik gruplardan biri olarak kabul edildi. Ayrıca Cengiz Han, Çağatay'a *Nayman*lerden sekiz bin kişilik bir ordu tahsis edecek²². Yer değiştirilen askeri komutanlar ailelerini ve kabilelerini Chigatay ulusuna taşıdı.

Сборник статей. – М.: Наука, 1977. – С. 107-139; Saunders J. J. The History of the Mongol Conquests. – London, 1971. – 275 p; Özdemir A. Moğol İstilasının Sebepleri, Moğol İstilasısı. – S. 298-311 вa бошқ.

¹⁵ Описание путешествия даосского монаха Чан Чуня на Запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. – СПб., 1866. – С. 311; Eberhard W. Türkistan Seyahatnamesi // Belleten. VIII/29. – 1944. – S. 137-142.

¹⁶ Мирза Хайдар. Тарих-и Рашиди. – С. 366.

¹⁷ Шониёзов К.Ш. Ўзбек халқининг этногенези ва этник тарихи. – Б. 385-386; Асқаров А. Ўзбек халқининг келиб чиқиш тарихи. – Б. 452.

¹⁸ Mogollarin Gizli tarihi. – S. 152, 162.

¹⁹ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 275.

²⁰ Муизз ал-ансаб. – В. 29.

²¹ Қаранг: Моғолларин Gizli tarihi. – S. 162-163; Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. II / Пер. с перс. Ю.П. Верховского. – М.-Л., 1960. – С. 94; Kafalı M. Çağatay Hanlığı // Türkler. VIII. – Ankara, 2002. – S. 346-347.

²² Mogollarin Gizli Tarihi. – S. 162.

Bu kabilelerin Ulus'a yerleştiği zamana geri dönelim. Raşididdin'e göre, Barak Han (1266-1271) ve torunları döneminde, XIII.Yüzyılın altmışlarından *Celeyir*ların etkisi arttı ve 3-4 bin özel süvari birimi kurdu²³. Görünüşe göre, ulusa yerleşen kabileler XIII.Yüzyılın 60'larından ziyade 20'lerden gelmiş ve XIII.Yüzyılın 60'lara kadar yetkileri 3-4 kat artmıştı.

Chigatay ulusunun en büyük etnik gruplarından biri *Celeyir*lerdi. Her biri bin aileden yetmiş aileye ayrılmıştır²⁴. Raşiduddin'ye *Celeyir*ler 12.Yüzyılda Onon ve Kerulen Nehirlerinde yaşayan Moğol adlı bir Türk kabilesi olarak söz eder²⁵. Ona göre *Celeyir*ler Türk kökenliydi ve daha sonra Moğol dilini öğrendi. Abulgazy, *Celeyir*ler Moğolların darlağın halkına mensup olduğunu söyleyerek *darlağın nukuz*lara ait olduğuna dikkat çekiyor²⁶. V.V. Bartold, I.P. Petrushevsky, P.B. Golden gibi bilim adamları *Celeyir*leri Moğolca konuşan insanlar olduklarını yazarlar²⁷. S.A. Amanjulov'a göre *Celeyir*ler çoğunlukla Türk'dü. Bilim adamı Raşiduddin'e güveniyor ve *Celeyir*ler kabilesinin içinde kurukın, tulangit ve turı etnonimlerini söylüyor²⁸. K. Şaniyazov'a göre, *kurikın*ler *yakut*ların ve Yenisei *Kırgız*larının ilk atasıydı. *Tulengiy*, *tele* (*Telengit*) terimi, eski Türk aşiret ittifakının adıdır ve IV-V yüzyıllarda 11 aşiretin en büyük etnik derneği²⁹. Sonraki torunları hala Altay ve Sibiry'a'nın çeşitli bölgelerinde (*telengitler*, *teles*, *teleut* isimleriyle) korunmaktadır. Bu nedenle, *Telengit*, *Kurikın* ve *Türiler*in Türk halkı olduğu göz önüne alındığında Türk olduğuna şüphe yok.

Aslında, *Celeyir*ler Onon ve Kerulen kıyısında yaşarken Moğolca konuşuyordu. Bu aynı zamanda o zamandaki insanların isimleri ile de kanıtlanmıştır³⁰. İlk kez Dashti Kıpçak'a ve daha sonra Maveraunnahr'a yerleştiklerinde, Türkçeydi. Moğol hani Keyhatu'nun *Celeyir* eşiden olan oğullarının isimleri de onların Türk dilinde olduğunu gösteriyor³¹.

Maveraunnahr'ın *Celeyir*'lara Yesün nüyan'in oğlu Muka önderlik etti³². Angren havzası ve Khujand yakınında bulunurlar. On büyük kabileden çoğu *Kidan*'lara karşı savaşta öldürüldü. Barakhan ve torunları sırasında, daha güçlü oldular ve Çağatay hanlarının büyük askeri gücü oldular.

13.Yüzyılda bir grup cüzam, kendi devletlerini kurmak için Azerbaycan ve Irak'a göç etti. On dördüncü yüzyılın ortalarında, başka bir grup kuzey İran'a yerleşti ve *Celeyir* hanedanlığını kurdu³³. Onların bir kısmı o sırada Altın Orda'da yaşıyordu³⁴. Moğolistan'daki diğer etnik gruplar gibi siyasi yaşamda da aktif bir rol oynadılar.

*Celeyir*lerle birlikte bölgeye yerleşen *Barlos*'un anavatanı Onon ve Kerulen nehir havzalarında³⁵. İlk önce Moğolca konuştular ve daha sonra Türk etnili Türk etno'nun etkisi altında Türkçe

²³ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. II. – С. 99.

²⁴ Бўриев О. Шарафиддин Али Яздий “Зафарнома”сида Марказий Осиё аҳолисининг этник-худудий ҳолати ҳақида маълумотлар // ЎзМУ хабарлари. – Т.: 2013. – Б. 39.

²⁵ Рашид ад-Дин Фазлаллах. Джәми ат-таварих / А. Ализада. Т. I. – С. 129-149.

²⁶ Абулғозий. Шажарайи турк. – Б. 43.

²⁷ Бартольд В.В. Двенадцать лекций. Соч. Т. V. – С.173; Golden P.B. Türk halklari tarihine giriş. – S. 256-257.

²⁸ Амонжолов С.А. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. – Алма-Ата, 1959. – С. 43-45.

²⁹ Шониёзов К.Ш. Ўзбек халқининг шаклланиш жараёни. – Б. 385.

³⁰ Togan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 271.

³¹ Ўша асар. – S. 272.

³² Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. II. – С. 94.

³³ Reid J.J. Tribalism and Society in Islamic Iran 1500-1629. – Malibu. Calif., – 1983. – S. 15-16.

³⁴ Улашова С.У. Жалойирлар ҳақида айрим мулоҳазалар. – Б. 49-52.

³⁵ Абулғозий “барлос – сипоҳсолор дегани, яъни қўшинни бошлаб юрган киши барлос дейилган”, дейди. Қаранг: Абулғозий. Шажарайи турк. – Б. 46.

konuştukları Dashti Kıpçak'a taşındılar. *Barlos* Maveraunnahr'a geldikten sonra tamamen Türkçe'ye döndü³⁶.

Cengiz Han döneminde, *barlos* büyük ve güvenilir bir güç haline geldi. Moğol işgali sırasında bahsedilen Togochor Nüyan³⁷, Qubilay Nüyan³⁸ ve Karachor Nüyan³⁹, kabilenin en büyük askeri yetkilileriydi.

Cengiz Han'ın halefleri sırasında, *barlosların* bir kısmı İla Nehri'nin sol kıyısına, batı Türkistan ve Kaşgar'a yerleşti. Kaşgar'daki *barlosların* başı 15.Yüzyılda Amir Mirak Mirzo'ydu. Mirza Haydar'ın yazarı "Mirza amca, tüm kensey ve toplantıların ana figürü"⁴⁰.

İla Nehri kıyısında ve Doğu Türkistan'da yaşayan *barlosların* bir kısmı 13.Yüzyılın 20-dan beri Kaşkadya vahasına yerleşmiştir. Raşiduddin'e göre, 1224'te Cengiz Han, Chigatay'a dört bin kişilik bir ordu verdiğinde, ordunun birimi 1.000 *barlos* idi. Barulatai ve Karachor Noyon tarafından yönetildi⁴¹. *Barlos'un* bu grubu Amir Temur'un atalarıydı ve daha sonra Amir Temur ile çalıştı.

Barlos'un etnogenezi hala tam olarak çözülmemiştir ve bu konuda farklı görüşler vardır. Özellikle, V.V. Bartold *Moğolca* konuşan insanlar⁴², Z.V. Togan Yerli *Moğol* halkı⁴³, P.B. Golden *Türk-Moğol* kabilesidir⁴⁴. Raşiduddin'e göre, *barlosların* ilk ataları *Türklerdi* ve daha sonra *Nurun* kabile ittifakına dahil edildi⁴⁵. Dolayısıyla atalarının Türk halkı olduğuna şüphe yok. *Barlosların* uzun süredir Moğollarla yaşadıkları ve dillerini öğrendikleri dikkat çekicidir. A.Yu. Zuev, Çin kaynaklarını analiz ettikten sonra, *barlosun* Türk halkı olduğu sonucuna vardı⁴⁶. Bu, *Barlos'un* bir Türk olduğu gerçeğini bir kez daha kanıtıyor. Bu verilere dayanarak, *barlosun* etnogenезinin doğrudan Türk etnosu ile ilişkili olduğunu söylemek abartı değildir. Bu, Özbekistan ve Tacikistan'daki *barlosların* kendilerini Türk olarak adlandırdıklarının açık bir örneğidir.

Naymanler, XIII.Yüzyılın 20-yıllarında Chigatay ulusunun topraklarına yerleşen ana etnik gruptu. Kökenleri hakkında farklı görüşler vardır. Bir grup tarihci *Nayman* Moğol dilinde "sekiz" ve "sekiz kabileye" terimlerinin Moğol denildiğini söylerken⁴⁷ diğerleri Türkçeyi kanıtlamak istiyor⁴⁸.

Eski Doğu el yazmaları ve Orhun yazıtlarının "sekiz Oğuz" kabile birliğine atıfta bulunduğu iyi bilinmektedir. Topraklarının X.Yüzyılın ortalarında *Kidanler* tarafından işgal edilmesinden sonra, *Kidanlerin* vassalları haline gelen bu insanları *Nayman* aramaya başladılar⁴⁹.

³⁶ Togan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 82.

³⁷ Karachor Nüyan'ın kardeşiydi ve Moğolların Nishapur yürüşüne katıldı (An-Nasaviy, 2006, p. 111.).

³⁸ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 189.

³⁹ Низомиддин Шомий. Зафарнома / Форс тилидан ўғирувчи Ю.Ҳакимжонов. Таржимани қайта ишлаб нашрга тайёрловчи ва масъул муҳаррир А.Ўринбоев. – Т., 1996 – Б. 21; Kafalı M. Çağatay Hanlığı // Türkler. – S. 353-354.

⁴⁰ Мирзо Мухаммад Ҳайдар. Тарихи Рашидий / Нашрга тайёрловчилар: В.Рахмонов, Я.Эгамова. – Т.: Шарқ, 2010. – Б. 423.

⁴¹ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 275.

⁴² Бартольд В.В. Двенадцать лекций. Соч. Т. V. – С. 173.

⁴³ Togan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 64.

⁴⁴ Golden P.B. Türk halklari tarihine giriş. – S. 256-257.

⁴⁵ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 178-198.

⁴⁶ Зуев А.Ю."Джами-ат-таварих" Рашид ад-дина как источник по ранней истории жалайридов (Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования). – Ежегодник, 1969; М., 1972. – С.178-185.

⁴⁷ de Rachewiltz I. Turks in China. – P. 282-283; Golden P.B. Türk halklari tarihine giriş. – S. 236.

⁴⁸ Рашид ад-Дин Фазлаллах. Джәми ат-таварих / А.Ализада. Т. I. – С. 249-351.

⁴⁹ Зиётов З. Турон қавмлари. – Б. 98.

On üçüncü yüzyılda *Nayman*ler Moğollaştırıldı. Çoğu Hıristiyan olan *Nayman*lar *Uygur* halkının geleneklerini benimser⁵⁰. *Nayman*, Uygurlarla yakın kültürel bağlara sahipti. On üçüncü yüzyılın başlarında, *Nayman* Han'ın evindeki eğitilmiş Uygur, devlet mührünü ve yazıtını korudu. Çince transkripsiyonda "Ta-ta-tonga" denir⁵¹.

Nayman'ın on üçüncü yüzyılın başlarında dağılmasından sonra, hanları Tayang-han'ın oğlu Kuchluk, ilk olarak İla Nehri üzerindeki Kidanlerden, sonra amcası Buyrukhan'dan yardım istedi⁵². O zaman *Nayman*, iktidardaki birkaç bölgeden oluşan büyük bir kabiledi. Cengiz Han bunların çoğunu yok edecek. Geri kalanı Cengiz Han'ın bir sonraki askeri yürüyüşüne katılacak. Kaynaklara göre Cengiz Han, onları oğulları ve yakın akrabalarıyla paylaşıyor. Özellikle Cengiz Han, annesi ve küçük kardeşi Otchigin'e on bin, dokuz bin Cuçi'ye, sekiz bin Chigatay'a, beş bin Ugaday'a, beş bin Tuli'ye, dört bin Hasar'a, iki bin Alchiday'a ve beş bin Belutai'ye verdi⁵³. Sonuç olarak, *Nayman*'ın parçaları yok edildi ve yok oldu. Kaynaklar Çağatay Ulus'ta bulunan *Nayman*ler bölgesi hakkında kesin bilgi vermiyor. Ancak Zafarnoma, bazılarının kuzey Hurasan ve Amu Darya nehirlerinde ve büyük emirlerinden biri olan Muhammed Khoja Aparidi'de yaşadığından bahsediyor⁵⁴. Amir Timur ordusunda Akbuga liderliğinde *Nayman*ler da vardı⁵⁵. *Nayman*ler, Amir Timur ve Timurculer döneminde ana askeri-politik güçlerden olduğu için Maverannahr ve bitişik bölgelerde yaşıyorlardı.

Nayman'ın bir başka kısmı Cuçi ulusu'deydi ve daha sonra göçebe Uzbekler'in yöneticisi Abul-Hayrhan onlara Tura şehri'nin yönetimini devretti⁵⁶.

O sırada Maverannahr'a yerleşen etnik gruplardan bir diğeri de Moğolca konuşan bir kabile olan *sulduz*lardı⁵⁷. Abulgazy *sulduz*ları Moğol halkı diyor⁵⁸. Bunu P.B. Golden'da tekrar eder⁵⁹.

Cengiz Han'ın Saray'ındaki saygın emirler *sulduz*lar arasındaydı⁶⁰. Moğolistan, Çin ve İran'da (İlhanliler) üst düzey görevlerde bulundular⁶¹. Araştırmalar, Moğol döneminde, *sulduz*ların diğer kabilelerden çok daha büyük bölgeler oluşturduğunu göstermektedir⁶². Raşiduddin'e göre, işgalcilere karşı mücadelesinde Cengiz Han'a yardım ettiler. Bu süre zarfında Toyju *Sulduz* tarafından yönetildiler⁶³.

Dashti Kipchak'ta Cengiz Han'ın ordusunda, kısmen Maverannahr ve kuzey Afganistan'da büyük bir *sulduz* grubu var. Bazı *sulduz*lar daha sonra Azerbaycan ve İran'a taşınacak. Maverannahr'daki *sulduz*lar Amir Kazaghan'ın ölümünden sonra Amir Bayon, yıllarca *sulduz*'ün önderliğinde Semerkant'ı yönetti. Diğer kısmı 14.Yüzyılın ortalarında Ölcoy Buka'un önderliğinde Belh'ta yaşadı.

13.Yüzyılın 20'lerde Maverannahr'a yerleşen bir başka büyük etnik grup - *arlat*'lardı. Onların vatani Moğolistan'dı. Rashididdin, *arlat*leri gerçek bir Moğol halkı olarak adlandırır. *Arlat*'un bir adamın adı

⁵⁰ Togan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 262.

⁵¹ Зиётов З. Турон қавмлари. – Б. 97.

⁵² Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. – С. 135-138.

⁵³ Mogollarin Gizli Tarihi. – S. 162.

⁵⁴ *Апардийлар – найманларнинг бир уруғи* (Шарафиддин Али Яздий. Зафарнома. – Б. 316).

⁵⁵ Шарафиддин Али Яздий. Зафарнома. – Б. 46.

⁵⁶ Togan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 292.

⁵⁷ Ўша асар. – S. 82.

⁵⁸ Абулғозий. Шажарайи турк. – Б. 41.

⁵⁹ Golden P.B. Türk halklari tarihine giriş. – S. 256-257.

⁶⁰ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. – С. 172-174.

⁶¹ Martin H.D. The Mongol Army. – P. 76-77; Togan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 231.

⁶² Ўша асар. – S. 252.

⁶³ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. – С. 172-174, 180-183.

olduğunu yazdı ve daha sonra kabile'ya adı verildi⁶⁴. Abulgazi, *arlatun* anlamının "bir babayı seven bir oğul"⁶⁵ olduğunu söyleyerek bunu tekrarladı.

Maveraunnahr'da yaşayan *arlatlar* yavaş yavaş dillerini unuttu ve Türk dilini benimsedi. Yedisu *arlat*larının bir parçası güney Surhandarya bölgesinde, Termez ve kuzey Afganistan'da bulunmaktadır. Daha sonra Amir Timur'a sadakatle hizmet ettiler ve askeri kampanyalarına katıldılar⁶⁶.

Doğu Chigatay ulusunda (Moğolistan) kalan Arlat grupları, Moğol hanlıkları sırasında yüksek mevkiler işgal etmiştir. *Arлат*ler, İlhanlılarda yüksek statüye sahip büyük bir kabile olarak kabul edildi⁶⁷. Ancak, bazı Moğol hanları *arlat*'leri sevmedi⁶⁸.

Qavçin Muhafız ordusu da Moğol hükümdarlarıyla Maveraunnahr ve bitişik bölgelere geldi. Chigatay yöneticilerinin durup yerleştikleri ilk yıllarda yaşadılar. Chigataylılar İla Vadisi'nden Maveraunnahr'a doğru ilerlerken, *qavçin*ler de ülkeye yerleşti. Moğol hanlıklarıyla birlikte hareket etmelerinin sebebi, muhafız ordusu olmalarıdır. Cengiz Han'ın imparatorluğunun ilk günlerinden itibaren, çeşitli kabilelerden koruyucu bir gruptu. Ama şu anda kabileler değildi. Bu, *qavçin* teriminin aslında bir etnonim olarak kullanılmadığı anlamına gelir. Bu kelime Moğol hanlıklarını koruyan gardiyanlar için ortaktı.

*Qavçin*ların Maveraunnahr ve bitişik bölgelere yerleşmesine gelince. Akademisyen K. Şaniyazov, A. Askarov'un Özbek halkının etnik tarihi üzerine yaptığı çalışmalar etnik kökene göre gösterilmiştir. Bilim adamları, *qavçin*lerin Maveraunnahr'a gelişi hakkında neredeyse aynı bilgileri veriyorlar⁶⁹. O. Buriev, 'Zafername'ya dayanarak *qavçin*ler Cengiz Han zamanından önemli bir kabile olduğunu ve Cengiz Han'ın en büyük eşi Borte'nin *qavçin*lara ait olduğunu savunuyor⁷⁰. Ancak "Moğolların Gizli Tarihi" ve "Jome at-Tavorih" te Borte'nin Fujin (*ujin*, *kuçin*, *kuçin* ve ayrıca formlarda ortaya çıkar) *unggirat* (*qunggirat*) kabilesinden Day sechen'in kızı olduğu söylenir⁷¹. Raşiduddin, bu dönemin diğer yüksek rütbeli Türk-Moğol kadınlarının isimlerine de benzer bağların eklendiğini söyledi. Özellikle Cengiz Han'ın anneside "*fujin*" ve "*ujin*" ilavelerinden bahsedilir. "Moğolların gizli tarihi"nde Hoelun-ujin, Juwayini'de Esujin, Rashididdin'de Oelun-*fujin* ayrıca formlarda ortaya çıkar⁷². Raşiduddin'e göre, bu terimler Çince olup tam olarak Türk terimleri olan "katun" ve "eş" ile aynıdır⁷³. Başka bir gerçek "Tarih-i Raşidiy" ile ilgilidir. Ona göre, Kaşgar ve Khotan nüfusu "dört kısma" (sosyal olarak bölünecek) ayrılmıştır. Birincisi, "tuman" olup raiyat'ı (sıradan nüfus) ihtiva eden. Olar Han'a ait olup ve her yıl vergi ödediler. İkincisi, atalarım tarafından yönetilen "*qavçin*"dir (Burada *qavçin*, bir etnik isim olarak değil, askeri muhafızlar için genel bir isim olarak kullanıldı. Etnik isim olarak kullanılmış olsaydı, diğer üç grupta etnonim olurdu. Duglatlar Moğolistan'ın bir parçası olduğundan, ordu doğrudan onlara bağlıydı – U.S.). Bir sonrakine "aymoq" denir, her biri tahıl, kumaş ve diğer eşyalar şeklinde kazanır ve atalarım bu kısma aitti. Dördüncü - Şeriat yetkilileri, cami, medrese, vakıf yetkilileri, bunların çoğu benim atalarım tabidi"⁷⁴.

⁶⁴ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 78, 87-88.

⁶⁵ Абулғозий Баходурхон. Шажарайи турк. – Б. 40.

⁶⁶ Мирзо Мухаммад Хайдар. Тарихи Рашидий. – Б. 87.

⁶⁷ Togan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 231.

⁶⁸ Мирзо Мухаммад Хайдар. Тарихи Рашидий. – Б. 187.

⁶⁹ Қаранг: Шониёзов К.Ш. Ўзбек халқининг шаклланиш жараёни. – Б. 384.; Асқаров А. Ўзбек халқининг келиб чиқиш тарихи. – Б. 452.

⁷⁰ Бўриев О. Теуурийлар даври ёзма манбаларида Марказий Осиё тарихий географияси. – Б. 96.

⁷¹ Mogollarin Gizli Tarihi – S. 21.; Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 68.

⁷² Mogollarin Gizli Tarihi – S. 17.; Alaaddin Ata Melik Cüvaini. Tarih-i Cihangüşa. – S. 107.; Рашид ад-Дин.

Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. – С. 51.

⁷³ Ўша асар. – Б. 51.

⁷⁴ Мирзо Мухаммад Хайдар. Тарихи Рашидий. – Б. 418.

Çalışmalar, *qavçin*lerin diğer kabilelerin sırasında Maverannahr'a bir kabile olarak yerleştiği gerçeğinden çok daha fazla ortaya çıkmıyor. Kayıtlarda Moğol dönemi (Juvaini, Raşiduddin, vb.) Tarihinde hiçbir etnik ismin belirtilmemesi, o zamanlar *qavçin* olarak bilinen hiçbir kabile olmadığını kanıtlamaktadır. Sadece "Moğolların Gizli tarihi"nde Muhafız Ordusunun askeri birliğinin Moğol dilinde askeri "*qavçin*" anlamına gelmesi ve daha sonra Timurlu döneminde Hükümdarların ana askeri muhafızları olması gerçeği önceki bakış açımızı teyit ediyor⁷⁵.

*Qavçin*lerin Chingizliler ve Temurlular ordularında özel bir etkisi vardı⁷⁶. Timurlular dönemi kaynaklarında, *qavçin*lar Mirzo Ulugbek'in ordusunun temeli olduğunu defalarca belirtti.

XIII-XIV yüzyıllarda Moğol ve Türk Moğol kabilelerinin Maverannahr'a gelişi daha yoğun hale geldi. Bu dönemde buraya *alçin*, *duqlat*, *bahrin*, *markit*, *bayaut* ve başka *Türk*, *Moğol* ve *Türk-Moğol* kabileleri de vardı. Nispeten küçüktü ve çok farklı ekonomik koşulları vardı. Sonuç olarak, nüfusun en fakir kısmı kısa süre sonra kültürel ve ekonomik etkilerde dillerini kaybeden ve Türkçe konuşan yerel nüfus tarafından emildi.

Maverannahr'a yerleşen bir başka etnik grup da Türklaşan Moğollar *bahrin*di. Ancak Raşididdin, olarnı Cengiz Han döneminde Türk kabileleri arasında yer alıyor⁷⁷. *Bahrin*ler Moğol istilası sırasında Dashti Kıpçak'a yerleştiler ve sonunda Türk oldular⁷⁸.

Abulghazi'ye göre Moğol Hanı Bachin kayonun oğlu Barin olup, *bahrin*ler onun soyundan gelen. *Bahrin*ler Türk ve Moğol halklarının sosyal yaşamında önemli bir rol oynadılar. Z.V. Togona göre, onlar kabilenin "büyük beklar" geldiği *Uygurlar*, *Kıyatlar*, *Bayautler* ve *Kongutlar* arasındalar⁷⁹.

Maverannahr'ın *bahrin*lerin çoğu Taşkent vahasında ve Fergana Vadisi'nde, geri kalanı Zarafşan vahasında yoğunlaşıyor. Ayrıca Doğu Chigatay'da çok sayıdadır ve Dolan'dan üç günlük sürüş mesafesinde Uruktom'da yaşarlar⁸⁰.

*Bahrin*ler Çağatay Ulusunun yetkilileri ve komutanları arasında özel bir yer olan kabileydi. Özellikle doğu ulusda Yağlibey barin (*Bahrin*)⁸¹, Dumasa ve Chanpu (bunlar İlyas Hoja Büyük emirleriydi)⁸², Erzan *barin* (Yunus Hanni ile 30.000 evli Moğoller ile birlikte Semerkant'a Mirzo Ulugbek'e getirildi)⁸³ ve b.

O zamanlar Chigatay ülkesinde yaşayan bir başka etnik grup *duqlatlard*i. Raşiduddin'e göre, onlar bir Moğol kabilesiydi⁸⁴. V.V. Bartold da bu görüşü yansıtıyor⁸⁵. Ama N.A. Aristov, Batı Türk İmparatorluğu'ndaki en büyük kabile ittifaklarından biri *dululerin duqlatler* ile bir olduğunu savunuyor. Buna göre, *duqlatlar*ın eski Türk halkı olduğuna şüphe yok.

Cengiz Han, alt topraklarını oğullarına böldüğünde, *duqlatlar* Chigatay ulusunun altındaydılar. O zamanlar *duqlatlar* doğu Türkistan'a, İssik-Kul'ın güneyine ve Fergana Vadisi'nin kuzey bölgelerine göç ediyordu. 14.Yüzyılın ikinci yarısı-15.Yüzylında, Doğu Chigatay'da *duqlatlar*ın durumu büyük

⁷⁵Улашова С.У. Қавчинлар тарихидан // Мозийдан садо. Т., 3.(79). 2018. – Б. 35-39.

⁷⁶ Martin H.D. The Mongol Army. – P. 49-51.

⁷⁷Рашид ад-Дин Фазлаллах. Джәми ат-таварих / А.Ализада. Т. I. – С. 249-351.

⁷⁸ Martin H.D. The Mongol Army. – P. 55-56.

⁷⁹ Togan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 252.

⁸⁰ Мирзо Мухаммад Хайдар. Тарихи Рашидий. – Б. 263.

⁸¹ Togan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 366.

⁸² Мирзо Мухаммад Хайдар. Тарихи Рашидий. – Б. 81.

⁸³ Ўша асар. – Б. 136-137.

⁸⁴ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. – С. 78, 193.

⁸⁵ Бартольд В.В. Дуглат. Соч. Т.V. – М., 1968. – С. 529-533.

ölçüde arttı. Bazıları bağımsızlık için savaştı ve 1427/28'de Kaşgar'ı işgal etti ve 16.Yüzyılın ilk çeyreğine kadar devleti yönetti⁸⁶.

O zamanlar Maverannahr'a yerleşen kabilelerden biri *markit*lerdi. Raşiduddin'e göre, onlar bir Moğol kabilesiydi⁸⁷. *Markit*ler, Orta Asya'nın en cömert ve sayısız kabilelerinden⁸⁸. Bazı tarihçiler *markit*leri *mukriler*le denklem varsa, L.N. Gumilyov, onları Kırgızlara komşu olan "orman halkı" olduklarını söylüyor⁸⁹.

*Markit*ler, 12. ve 13.Yüzyılların sonlarında Selenga Nehri boyunca ve Baykal Gölü'nün güneyinde yaşadı. Bu dönemde onların birçoğu *Uygur* etkisi altında Hıristiyanlığa döndü⁹⁰. *Markit*ler üç kabileye (*uduit*, *kaat*, *uvas*) ayrılır⁹¹. Bu sırada Toktobegi (oğulları Kudu, Qal ve Çlajun Moğollardan kaçır *Kıpçak*lara gidiyorlar⁹². Moğollar *Kıpçak*larla savaşıyor ve Kudu markıtı öldürüyorlar⁹³) sonra Tair Usun lideriydi. Tayir Usun kızı Kulon Hotun'u Cengiz Han'a verir. Raşiduddin'e göre Kulan hotun ile Cengiz Han'ın Kulkan adında oğlu vardı⁹⁴.

*Markit*ler her zaman komşuları, *Kerayitler*, *Tatarlar* ve *Moğollar*la savaştılar. Saldırlardan birinde Cengiz Han'ın karısı Borte'yi yakaladılar⁹⁵. *Kerayitler* Han'ı Onghan onu kurtarır ve Cengiz Han'a döner. Biraz sonra Cengiz Han belirteçleri tamamen yendi ve Ailesini böldü. Sonuç olarak, *markit*ler tamamen yok edilecekler. *Markit*lerin bazıları 13.Yüzyılda Maverannahr'a göç etti. Chigatay ulusun'da onları Kulika yönetti⁹⁶.

*Markit*ler daha sonra Amir Temur ordusunun bir parçası olarak orduya katılacaklar.

O zamanlar Maverannahr'da yaşayan etnoslerden biri *bayaut*lerdi. Aslında *bayaut* Türk olup⁹⁷ Cengiz Han'a kadar mogollaşmış ve Türk dilini unutmuş⁹⁸. Abulgazi'ye göre *bayaut*ler iki türe ayrılmıştır (*cadayin bayaut* ve *makrin bayaut*)⁹⁹.

Raşididdin, *bayaut*ların Moğollarla Maverannahr'a geldiğine dikkat çekiyor¹⁰⁰. Onlar Moğol imparatorluğunda büyük bir kabile olarak "büyük beklar" kongitler arasında yer alıyorlar. Uygurlara ek olarak, *bayaut*lar Moğol ulusundaki devlet aygıt yöneticisi olan "bitikçi" olarak da hizmet ettiler. Özellikle Cengiz Han, Tuli ve Kubilai saraylarında hizmet verdiler.

Kaynaklara göre *Kıpçak* tohumları olarak adlandırılan bayat etnonimi ve *bayaut*leri arasında bir bağlantı olabilir. Çünkü bu iki terim bazen birbiriyle değiştirilebilir. Abulghazi'ye göre, *bayaut* eski

⁸⁶ Кутлуков М.К. К истории взаимоотношений Яркендского ханства и Китая в XV-XVII вв. // Новое в изучении Китая. – М., 1988. – С. 35-44.

⁸⁷ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. – С. 114.

⁸⁸ Martin H.D. The Mongol Army. – P. 48-49.

⁸⁹ Зиётов З. Турон қавмлари. – Т.: Истиқлол, 2008. – Б. 89.

⁹⁰ Golden P.B. Türk halkları tarihine giriş. – S. 236.

⁹¹ Бўриев О., Хўжамбердиев Т. Этнологик атамалар. – Б. 51.

⁹² Моғолларин Gizli tarihi. – S. 70-79.

⁹³ Allsen T.T. Prelude to the Western Campaigns. – P. 8-9.

⁹⁴ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. – С. 116.

⁹⁵ Абулғозий. Шажарайи турк. – Б. 38.

⁹⁶ Мирзо Муҳаммад Ҳайдар. Тарихи Рашидий. – Б. 426.

⁹⁷ Маҳмуд Қошғарий. Девону луғотит турк / Таржимон: С.М.Муталлибоев. Т. I. – Т.: Фан, 1960. – Б. 89-90.

⁹⁸ Toğan Z.V. Umumi Türk Tarihine Giriş. – S. 67.

⁹⁹ Абулғозий. Шажарайи турк. – Б. 42.

¹⁰⁰ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 1. – С. 175-177.

Türkçede zengin demek¹⁰¹. *Bayaut*, Türk halkı içinde, zenginliğin temeli olan zengin, sağlam gibi genetik olarak tanımlanabilir, yani servetin temeli yaşamla aynıdır.

Juvaini, Harezşah'un annesi Turkon Hatun'un *bayat*¹⁰² (*bayaut* – U.S.) olduğunu yazıyor¹⁰³. Bu çoğu çalışmada yansıtılmaktadır. *Bayat*ler, Akkuyunlu Türkmen gruplarını etnik olarak destekledi. Nasabnameler 92 Özbek ailesinden birinde belirtilmiştir. Bu kişilerin torunları hala Özbekistan topraklarında yaşıyorlar.

Moğollar tarafından kontrol edilen ülkelerde, savaşın parçaladığı ve esir altındaki ulusların yerini Onon, Kerulen, İli vadileri, Doğu Türkistan ve Yedisu gibi düzinelerce barlas, celeyir, bahrin, sulduz, arlat, nayman gibi onlarca Türk ve Moğol etnik grubu aldı. Raşiduddin, Duvahan döneminde (1281-1307) Maverannahr'daki etnik grupların payının Chigatay nüfusundan daha fazla arttığını yazıyor¹⁰⁴.

Sonuç olarak, Moğol istilası sırasında gerileyen Maverannahr ve bitişik alanları, Moğollarla gelen kabileler ile desteklenmiştir. Çoğu Türk veya Türk-Moğol kabileleriydi. On üçüncü yüzyıl boyunca, birçok kabileler (celeyir, barlas, arlat, mangit, qonggirat, oyrat, kerayit, neküs, burkut, ungut, çinaz, tayciut vb.) Maverannahr'a yerleşti. Moğollarla birlikte Maverannahr'a gelen ilk Türk-Moğol kabilelerinin dalgası, 13.Yüzyılın 60'lerden değil, 20'lerden kaynaklarla doğrulanmıştır. 14.Yüzyılın ortalarında Maverannahr'daki etnoslerin çoğu, etnik kökene bakılmaksızın, tamamen dili Türkçe idi.

Kaynakça

- Allsen T.T. Prelude to the Western Campaigns: Mongol Military Operations in the Volga-Ural Region, 1217-1237. // AEMAE. – 1983. № 3. – pp. 5-24.
- Allsen T.T. The Yuan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century // CAE. – Berkeley, 1983. – pp. 243-280.
- Boyle J.A. The Mongol World Empire (1206-1370). – London, 1977. 316 p.
- Buell P.D. Early Mongol Expansion in Western Siberia and Turkestan (1207-1219): a Reconstruction // CAJ. – 1964. – № 36/1-2. – P. 17-23.
- Eberhard W. Türkistan Seyahatnamesi // Belleten. VIII/29. – 1944. – S. 137-142.
- Golden P.B. Türk halkları tarihine Giriş / Çev. O.Karatay. – Ankara, 2002. – 389 p.
- Kafalı M. Çağatay Hanlığı // Türkler. VIII. – Ankara, 2002. – S. 346-347.
- Kwanton L. Imperial Nomads: A History of Central Asia 500-1500. – Philadelphia, 1979. – XV+352 p.
- The Ta'rich-i-Jahan-gusha of 'Ala'u 'd-Din 'Ata Malik-i-Juwayni / Ed. by Mirza Muhammad ibn 'Abdu'l-Wahhab-i-Qazwini. Pt. I, containing the history of Chingiz Khan and his successors. – Leyden-London: Brill, Luzac, 1912. – XCIV+124+294 p.
- Togan İ. Çinggis Han ve Moğollar Türkler. C. VIII. – Ankara, 2002. – pp. 235-255.
- Амонжолов С.А. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. – Алма-Ата, 1959.
- Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч. Т. I. – М., 1963. – . 760 с.
- Бунятов З. М. Государство хорезмшахов-Ануштегинидов (1097-1231). – М.: Наука, 1986. – . 248 с.

¹⁰¹ Абулғозий. Шажарайи турк. – Б. 26-27.

¹⁰² Juvaini'ye göre, bayatler o zamanlar qanglilerin bir parçasıydı. Çünkü tarihçi bir kez daha Turkon Hotun'nu qangli nedeniyle bahsetti (Juvaini 'Ala`-ad-Din 'Ata-Malik, 1958, p. 465.).

¹⁰³ Зиётов З. Турон қавмлари. – Б. 40.

¹⁰⁴ Рашидиддин. Жомеъ ат-тавориҳ / Топқапи саройидаги (Туркия) қўлёзма. № 1518. – 130б-варақ.

- Джамал ал-Карши. Мулхакат ас-Сурах / Перевод с арабского и примечания А. Саидов. – Душанбе: Ирфон, 2006.
- Кутлуков М.К. К истории взаимоотношений Яркендского ханства и Китая в XV-XVII вв. // Новое в изучении Китая. – М., 1988. – С. 35-44.
- Махмуд Қошғарий. Девону луғотит турк / Таржимон ва нашрга тайёрловчи: С.М.Муталлибоев. Т. I. – Т.: Фан, 1960. 612 б.
- Мирзо Муҳаммад Ҳайдар. Тарихи Рашидий / Нашрга тайёрловчилар: В.Раҳмонов, Я.Эгамова. – Т.: Шарқ, 2010. – 720 б.
- Низомиддин Шомий. Зафарнома / Форс тилидан ўгирувчи Ю.Ҳакимжонов. Таржимани қайта ишлаб нашрга тайёрловчи ва масъул муҳаррир А.Ўринбоев. – Т., 1996. 527 б.
- Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. II / Пер. с перс. Ю.П. Верховского. – М.-Л., 1960. – 248 с.
- Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I. Ч. 2. / Пер. с перс. О.И. Смирновой. – М.-Л., 1952. 316 с.
- Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т. I / Введ. в изучение памятника, пер., тексты, глоссарии С.А. Козина. – М.-Л., 1941. 619 с.
- Улашова С.У. Қавчинлар тарихидан // Мозийдан садо. Т., 3.(79). 2018. – Б. 35-39.

TEPEGÖZ KARAKTERİ ÜZERİNE YENİ KONSEPSİYON

A New Concept on Tepegöz Character

Seyfeddin RZASOY

Prof. Dr., Azerbaycan Millî İlimler Akademisi, Bakü/AZERBAYCAN, seyfeddin_rzasoy@mail.ru

Özet

“Kitabi-Dede Korkut” destanı ile ilgili araştırmalar, tarihi-filolojik, tarihsel-karşılaştırmalı araştırma yöntemleriyle uzun yıllardır yürütülmekte ve önemli bilimsel sonuçlar elde edilmektedir. Geçen yüzyılın sonlarından itibaren “Dede Korkut” destanının poetikası alanında yapılan araştırmalar kendini tekrar etmeye başlamış, anıtın ritüel-mitolojik semantiği konusunda ciddi bilimsel sonuçlar elde edilememiştir. Bu, özellikle epik karakterlerin ritüel-mitolojik semantiği için geçerlidir. Çalışmaların çoğu, metinden görünen karakterlerin görsel işaretlerini tanımlar ve bu, mitolojik anlambilim olarak sunulur. Bunun nedeni, “Dede Korkut” destanının kendi epik-mitolojik poetikası temelinde incelenmemesidir. Bu nedenle destanın Türk mitolojisinin incelenmesinde büyük önem taşıyan Tepegöz karakteri de dahil olmak üzere bir takım karakterlerin anlambilimi çalışılmamıştır.

Tepegöz üzerine yapılan çalışmalarda en iyi ihtimalle kaosu temsil eden bir görüntü olarak sunulur ve çalışmalar bunun ötesine geçmez.

Araştırmamız “Dede Korkut” destanının tüm hikayelerinin, inisiyasyon ritüelini anlattığını gösteriyor. Yani bu hikayelerin her biri Oğuz kahramanlarının ve Oğuz toplumunun bir bütün olarak yeniden yaratılmasını anlatır. Mitolojide yeniden yaratma, ölüm ve diriliş mekanizmasıyla gerçekleşir. İnisiyasyon ritüelinin genel şemasına göre, birey bir geçiş ayınında kozmosu terk eder, kaos içinde ölür ve kozmosta dirilir. Türkoloji çalışmalarında kahramanın kaos dünyasında nasıl dirildiği anlatılmaz. Bunun nedeni, “Dede Korkut” destanının ritüel-mitolojik yönüne göre araştırılmamasıdır.

Son dönemde bulunan, araştırmacılar tarafından “Gunbat” veya “Türkmensahra” yazması adı verilen metinde Salur Kazan'ın yedi başlı ejderha ile mücadelesini konu alan oguznamede Tepegöz karakterinin ritüel-mitolojik anlamlarını netleştirmemize olanak sağlamaktadır.

Bu konudaki araştırmamızın sonuçlarımıza göre, Salur Kazan'ın ejderha ile mücadelesi semantik açıdan Han olma ritüelini tasvir eder. Ejderha ile karşılaşması sırasında Kazan'ın sol gözü ejderhadan korkar ve ona teslim olur. Kazan'ın gövdesi iki tekgöze ayrılır: Sağ tek gözlü Kazan ve sol tek gözlü Kazan. Tek gözlü vücut Depegöz anlamına gelir. İnisiyasiya planına göre, Kazan, Depegöz'ü yenerek yeni bir beden kazanmalıdır. O, Depegöz'ün gözünü çıkarır ve Oğuz kzmosuna bir kahraman olarak döner.

Böylece, Depegöz'ün “Dede Korkut” destanındaki obrazı, inisiyasya ritüelinden geçen kahramanın iki parçaya bölünmüş vücudunun sol kısmıdır. Araştırmamız, “Dede Korkut” destanı ve oguznamaların incelenmesi alanında tamamen yeni bir yönün temellerini atıyor.

Anahtar kelimeler: “Kitabi-Dede Gorgud”, Salur Kazan, Alp Aruz, tek göz, Tepegöz, Basat, inisiyasya

Giriş

Çağdaş Azerbaycan filolojik-estetik düşüncesinin patriği olan akademisyen Yaşar Garayev'in bir görüşü, “Kitab-i Dede Korkut” anıtının Türk etno-kültürel düşünce tarihindeki yeri, rolü ve öneminin dünü, bugünü ve yarını yeterince karakterize ettiğini düşünüyorum. Şöyle yazıyor: “Korkut, 1300 yıldır halkın kan ve gen hafızası olarak yaşıyor ve kendisinden önceki 1300 yılın sanatsal ve genetik arketipini her satırında ve her kelimesinde canlı tutuyor. Üstelik önümüzdeki 1300 yıl boyunca en istikrarlı, güvenilir, manevi ve ahlaki kodlar ve genler bu “ana kitabın” kalbinde ve ruhunda korunmaktadır (Qarayev, 2001: 4).

İki asırdan fazla bir süredir Korkut bilimi “Dede Korkut”un sırlarını çözmekle meşgul ve dahi Yaşar Garayev'in görüşüne göre en az 1000 yıl daha bu işle meşgul olacağımız açık.

“Dede Korkut” yayın ve araştırma alanında öne çıkan ustalar H.F.Diets, V.V.Bartold, V.M.Jirmunski, K.M.Rıfat, H.Araslı, O.Ş.Gökyay, A.Caferoğlu, M.Ergin, A.Demirçizade, H.Köroğlu, S.Alizade, O.F.Sertkaya, A.B.Ercilasun, K.V.Nerimanoğlu, N.Caferov ve isimlerini saymadığımız daha birçok bilim adamı büyük eserler vermişler ve Korkut çalışmalarını dünya Türkolojisinin önde gelen alanlarından biri haline getirmişlerdir. Seleflerimiz dediğimiz bu bilim adamlarının faaliyetleri, anıtın yayımlanması ve poetikasının incelenmesini içermektedir. Sonraki dönemlerde destan dilbilimi alanındaki araştırmalar devam etse de, destanın şiiri alanındaki araştırmaları birbirini tekrarlamaya başlamıştır. Bu bakımdan modern çalışmalar, bazı istisnalar dışında, klasik Korkut araştırmalarının tarihsel-filolojik ve tarihsel-karşılaştırmalı yöntemleriyle yapılan çalışmalardan daha ileri gidememektedir. Araştırmalar çoğunlukla istatistiksel niteliktedir: Yapılmış çalışmalarda tüm bu unsurlar çeşitli kombinasyonlarda düzenlenir, sınıflandırılır, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar gösterilir.

Ancak bunların hiçbiri “Dede Korkut” destanını yaratan, yaşatan ve nesilden nesile aktaran destan bilincinin yapısını ve işlevsel anlambilimini açıklayamıyor. Elbette, anıta analitik-psikolojik ya da psikanalitik yaklaşımlar da var (Örneğin, bkz. S.Garayev'in Azerbaycan'daki araştırmaları: Qarayev, 2018; Qarayev, 2020; Qarayev, 2022). Yöntemlerin doğasından yola çıkarak, bu çalışmalar her durumda destanın olay örgüsünün psikosemantik yönlerini, yani zihinsel yansımaların yapısını inceler ve destanın altında yatan epik-mitolojik dünya modelini, yapısını, işlevsel mekanizmalarını, mantıksal anlambilimi vb. gibi sorunları atlar.

Analiz

Aslında klasik Korkut biliminden sonra modern Korkut biliminin karşı karşıya kaldığı temel sorun, “Dede Korkut” destanını hangi şiirsel (poetik) modele göre incelenmesidir. Yani anıt hangi şiirsel düşünceyle yaratıldıysa, ona o model üzerinden yaklaşılmalıdır. Ne yazık ki, modern Korkut çalışmaları, bazı istisnalar dışında, destanın metnini modern edebiyat çalışmalarının düşüncesiyle okumaya çalışmakta ve elbette, gerçek sonuçlara ulaşamamaktadır.

Bu konuda fazla bir şey söylemeden modern araştırmanın iki eksikliğinden bahsedelim:

1. Araştırmacıların çoğu destanı paradigmatik mantıkla değil, dizimsel mantıkla okumaya çalışmaktadır. Bu durumda “Dede Korkut” destanının yapısının paradigmatik bir düşünce modeline dayandığı dikkate alınmamaktadır. Yani burada modern düşüncenin mantığı değil, mitin mantığı işliyor. Bu durumda:

~ Araştırmacılar “Kitab-i Dede Korkut” hikayeleri arasında olay örgüsünün devamlılığını arasalar da bulamıyorlar;

~ Ya da araştırmacılar, el yazmanın ikinci boyunun her yerinde Alp Aruz'un adının Uruz olarak yazılmasının bir katip hatası olduğunu düşünüyorlar;

~ Veya araştırmacılar “Kitabi-Dede Korkut”un X. yüzyılda aynı zaman diliminde Oğuz Han, Bayındır Han ve Salur Gazan'ın han paradigmasını temsil ettiğine, yani Bayındır ve Gazan Oğuz'un çağdaşı olmasını umursamıyorlar;

~ Ya da Basat el yazmada Gağan Aslan ve Gaba Ağac'ı ataları olarak adlandırsa da, araştırmacılar hâlâ bu iki totem ebeveynin cinsiyetini, yani hangisinin erkek (eril) ve hangisinin kadın (dişi) olduğunu belirlemekle meşguller;

~ Ya da araştırmacılar destanda kâfirlerin neden birkaç kez öldürüldüğünü ve neden her seferinde ölmediklerini vb. açıklayamıyorlar.

2. Araştırmacıların destana yaklaşırken yaptıkları en büyük ikinci hata, “Kitab-i Dede Korkud”daki 12 boyun tamamının istisnasız erginlenme ritüel şemasını yansıttığını hesaba katmamalarıdır. Yani her boyun süjesi bir şekilde inisiyasyon (geçit) sürecini aktarır. Bu konuda:

I boyda Buğaç'ın bey olma ritüeli;

II boyda Salur Gazan'ın han olma ritüeli ve Uruz'un bey olma ritüeli;

III boyda Bamsı Beyrey'in bey olma ritüeli.

IV boyda Uruz'un bey olma ritüeli;

V boyda Deli Domrul'un bey olma ritüeli;

VI boyda Gantural'ın bey olma ritüeli;

VII boyda Yegneg'in bey olma ritüeli;

VIII boyda Basat'ın bey olma ritüeli ve babası Aruz'un yeniden han olma ritüeli;

IX boyda Bekil'in boy olma ritüeli;

X boyda Segrey'in bey olma ritüeli;

XI boyda Salur Gaza'nın yeniden han olma ritüeli;

XII boyda Salur Gazan'ın yeniden han olma ritüeli anlatılmaktadır.

Hemen şunu sorabiliriz, sonuçta Uruz ikinci boyda bir kez bey oldu, yani dördüncü boyda tekrar bey olması mantıkla çelişkili değil mi?

Evet çelişkilidir. Ancak sözdizimsel mantığa göre. Paradigmatik mantığa göre onun yeniden bey olmasının bir nedeni vardır. “Kitab-i Dede Korkut”un II boyunda Alp Aruz'un adının her yerde Uruz olarak yazıldığını hatırlayalım. Orada herhangi bir yazım hatası yok. Meselenin bütün özü, Aruz ve Uruz'un birbirlerinin paradigmatik ikameleri (evezleyicileri) olduğu gerçeğiyle ilgilidir. Uruzun bey olması bir kez Aruz'un bey olma ritüelini temsil ederken, bir kez de kendisinin bey olma ritüelini temsil etmektedir.

Nitekim uzun yıllar boyunca yaptığımız araştırmaların sonuçlarına göre (7 kitap, bkz.: Rzasoy, 2004; Rzasoy, 2007; Rzasoy, 2009; Rzasoy, 2013; Rzasoy, 2015; Rzasoy, 2020; Rzasoy, 2022), el yazmalarından bildiğimiz “Dede Korkut” destanını tamamen ritüel-mitolojik yapı ve destanın ritüel-mitolojik bağlamı dışına çıkardığımızda işe yarar bir sonuç elde etmek mümkün değildir. Bu durum Tepegöz karakteri de dahil olmak üzere destandaki tüm karakterler ve motifler için istisnasız aynı şekilde geçerlidir.

Tepegöz, “Dede Korkut” destanının en ilginç karakteridir. Bu karakter hakkında çok çeşitli görüşler dile getirildi, neredeyse Korkut bilimcilerin tamamı bu konuya değinmiştir. Ancak bu fikirler, en iyi ihtimalle kaosu temsil ettiğini ve Oğuz evrenine karşı çıktığını söylemekten öteye gitmiyordu. Bütün bunlar “Dede Korkut” destanının şiirsel yapısını oluşturan dünya modeli bağlamında incelenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yani araştırmacılar destana kendi modern bilinç mantığıyla yaklaştılar. Modern bilinç doğrusal, tutarlı bir yapıya, yani dizimsel bir yapıya sahipken, “Dede Korkut” kesin olarak kapalı, tekrarlanan yani paradigmatik düşünce yapısı temelinde yaratılmış ve oluşturulmuş bir destandır. Basit bir ifadeyle, bu destanın temelindeki düşünce mantığına göre, Oğuz insanının hayatı, kapalı-tekrarlanan bir yörünge boyunca bir dizi ölüm ve diriliş aşamaları olarak düzenlenir. Oğuz gençlerinin alp kahramanlara dönüşme ritüellerini anlatan destanda, erginlenme töreninden yani ölüm ve diriliş töreninden geçen kahraman ölür ve eski bedeninin parçalanacağı kaos dünyasına dalar, yeni bir beden kazandıktan sonra kozmos dünyasına, yani Oğuz dünyasına geri döner. Böylece ergenlik aşamasından bey-yiğit aşamasına geçer.

Destanın istisnasız tüm bölümleri, Oğuz kahramanlarının ve bir bütün olarak Oğuz milletinin ölümünü ve dirilişini 12'lik ritimle anlatır. Bu inisiyasyon ritüelleri, Oğuz etnosunun sinerjik kendini yaratma ve kendini sürdürme mekanizmalarıdır. Korkut bilimciler destana erginlenme ritüelleri bağlamında yaklaşmadıkları için, zamanla modernleşen destan olay örgülerinin altında yatan ritüel-mitolojik kurguları görememişlerdir.

Akademisyen Nizami Caferov'a göre “Kitab-i Dede Korkut”, İslam'a geçişin tüm şiirselliğini yansıtmaktadır (Caferov, 2005: 44). Bilim insanının bahsettiği bu geçiş, destanın tarihsel süreci boyunca geçirdiği çığır açıcı dönüşümlerden yalnızca bir tanesidir. Dönüşümler sırasında ritüel-mitolojik olay örgüleri yavaş-yavaş modernize edildi ve şimdi bildiğimiz seviyeye değiştirildi. Her dönüşüm, başlangıç olay örgüsünün destanın şiirsel yapısının derinliklerine inmesine neden oldu. Bu bakımdan destanın poetikasını öğrenmek, o başlangıç olay örgülerinin onarılmasını gerektirir. Bunun için araştırmacının Oğuz inisiyasyon şemalarının unsurlarını tanıması ve bilmesi gerekmektedir. O olmadan hiçbir ritüel-mitolojik yapılanma mümkün değildir.

Tepegöz karakterinin anlambilimi doğrudan gözün anlambilimiyle ilgilidir. Göz, tüm dünya mitolojilerinde olduğu gibi Türk mitolojisinde de çok önemli yeri olan ana karakterlerden biridir. Bu görüntüye destanların farklı yerlerinde rastlıyoruz. Hepsi tek bir ritüel-mitolojik sistemin parçasıdır ve birbirleriyle yakından bağlantılıdır. Bu bakımdan Tepegöz'ünün tek gözünün sırrı, yani anahtarı, destanın XI boyunda Salur Gazan'ın Trabzon Tekur'un kalesinde esaret altında iken söylediği şarkısındadır. Gazan şöyle der:

“Yedi başlu əjdərhaya yetüb vardım,

Heybətindən sol gözüm yaşardı.

Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm,

Bir yulandan nə var ki, qorxdun! – dedim ”

(Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 118).

Bu destansı bilgiyi yapısal-göstergesel (struktur-semyotik) analiz düzeyine getirerek okumaya çalışalım:

~ Kazan, yedi başlı ejderhayla **korkmadan**, yani hiçbir korku hissetmeden savaşa gider;

~ Fakat bir ejderhayla karşılaştığında **korkar**, yani içi korkuyla dolar;

~ Gazan'ı korkutan şey **ejderhanın heybeti**, yani görünüşü, büyüklüğü, çirkinliği vb.;

~ Korkudan Gazan'ın **sol gözü** yaşarır yani Gazan'ın her iki gözü değil ama sol gözü ejderhadan korkar.

~ Gazan'ın sol gözünün ejderhadan korkması onu öfkelenendir: Sol gözünü **namert** ve **muhannet** adlandırır;

~ “Namert” kelimesi Farsça olup cesaretin zıttı, korkaklık ise ihanet anlamına gelir. “Muhannet” kelimesi Arapça “muhannas” kelimesinden gelir (Türkçe Sözlük, 2005: 1415), erkek/erkek gibi, koca gibi davranmamak, yani korkaklık, ihanet anlamına gelir.

Tüm hareket formüllerinin düzenlenmesinden aşağıdaki anlamlar elde edilmiştir:

a) Gazan'ın ejderha karşısında sağ gözü korkmasa da, sol gözü korkar ve kahramana ihanet eder;

b) Gazan'ın sol gözünün yaşarması, gözün bulanıklaşması, tıkanması, göremez hale gelmesi ve sonunda kör olması anlamına gelir.

c) Ancak Gazan'ın sol gözüne namert ve muhannet, yani hain demesi, sol gözün bir bakıma ejderhaya teslim olması, ona esir olması, ejderhanın tarafına geçmesi, Gazan'a karşı gelmesi demektir.

ç) Görüldüğü gibi, Gazan'ın ejderhayla karşılaşması sırasında onun vücut alanı, yani bedeni iki kısma ayrılmaktadır:

~ Gazan'a ihanet eden sol göz;

~ Gazan'a sadık kalan sağ göz.

Mitolojik dünya modelinde mekan, yatay yapıya göre sağ ve sol tarafa bölünmüştür. Bu anlamda Gazan'ın vücudu sağ göz ve sol göz prensibine göre iki kısma ayrılır:

Sağ mert gözlü vücut ----- Sol namert gözlü vücut

Böylece Gazan'ın ejderhayla karşılaşmasında bedeni tek gözlü iki varlığa ayrılır. **Bu tek gözlü yaratıklara Oğuz mitolojik sözlüğünde Tepegöz adı verilmektedir.** Bu demektir ki, Gazan ejderhayla karşılaştığında bedeni iki Tepegöze bölünür.

Bu durumda şu soruyu sorabiliriz: Kahramanın bedeni nerede bölünebilir?

Kahramanın bedeninin bölünmesi onun eski bedeninde ölmesi anlamına gelir. Bu ancak inisiyasyon sürecinde, yani geçiş ritüelinde mümkündür. Kozmosdan kaosa, yani ölüm dünyasına geçen kahramanın bedeni orada ölür ve yeni bir bedenle kozmosa döner.

Bu, Gazan'ın ejderhayla karşılaşmasının geçiş/inisiyasyon sürecinin yalnızca bir parçasını tanımladığını ve “Kitab-i Dede Korkut”un Dresden nüshasının bize daha fazla bir şey söylemediğini gösterir. Ancak sözlü destan “Dede Korkut”un ilk kez prof. Metin Ekici tarafından dünyaya tanıtılmış, araştırmacılar tarafından “Türkmensahra nüshası” veya “Gunbat nüshası” olarak ilan edilmiş ve nüshanın kendisinde “Kitab-i Türkmen Lisani” olarak adlandırılmış, Türkiye ve Azerbaycan'da çeşitli profesyonel basımları yapılmış (Azmun, 2019; Ekici, 2019; Shahgoli, Yaghobi, Aghatabai, Behzad, 2019; Hacıyev (Şirvanelli), 2019; Nağısoylu, 2021) yeni el yazmasındaki Salur Gazan'ın yedi başlı ejderha ile mücadelesini anlatan metin, Oğuz erginlenme ritüelinin yapısı ve Tepegöz imgesinin anlambilimi hakkında kıyaslanamayacak kadar değerli bilgiler sunmaktadır.

Yeni el yazmasında şöyle denir:

“Əjdahanun heybətindən Ğazanun bir gözü bulaşdı, qana döndi. Ğazan öz gözinə acıqlandı:

Mərə, sən mənim namərd gözüm!

Qara polad sav qılıcun yalmanından qorxmazdun,

Suhar oqlar peykanından üşənməzdün,

On altı batman kafir gürzi təpəmdən dəydi, pörtləmədün.

Əjdaha dedükləri bir yılandı.

Anda nə var ki, bulaşursan, öləzürsən.

Sənün kimi namərd göz mənim kimi igiddə neylər?

Xəncərini çıxardı, gözlərini oymağa qəsd etladi. Genə fikr etladi ki, əgər mən gözüm oysam, derlər: “Ğazan əjdaha görübdür, qorqusundan hiç bəhanə tapmayub, gözlərini çıxarubdur” (Hacıyev (Şirvanelli), 2019: 57).

Mert-namert modelde Gazan'ın kendi gözlerine yaklaşımı ne anlama geliyor?

Metinden, tüm varlığıyla, yani bedeni ve maneviyatı (könlü) ile cesur bir kahraman olan Gazan'ın beden alanında zaten namert vücut kısmının (namert sol göz) oluştuğu bilinmektedir. Bu işlevsel açıdan bir dönüşümdür: Gazan'ın mert sol gözü zayıf bir göze dönüşmüştür. Bunu metinüstü düzeyde kendi cesur ve kahraman varlığına bir hakaret, alt metinsel düzeyde ise kendisine yönelik gerçek bir tehdit olarak gören Gazan, dönüşüme maruz kalan sol gözünü artık fiziksel yapısında tutmak istemez: “Sənün kimi namərd göz mənim kimi igiddə neylər?Xəncərini çıxardı, gözlərini oymağa qəsd etladi”.

Gazan'ın metninde sol gözünü hançerle oymak istemesi, sol gözünü kör etmek istediği anlamına gelmektedir.

Gösterebilimsel açıdan Gazan'ın düşmanı haline gelen sol gözünü aldırmaq istemesi, Basat'ın Tepegöz'ün gözünü çıkarmasıyla örtüşmektedir. Bu, bir tesadüf değildi; her iki şemanın da tek, aynı inisiyasyon şemansına dayandığını gösterir.

Sonuc

Böylece:

~ Oğuz erginlenme ritüelinin yapısına göre kozmosdan kaosa geçen birey orada bir ejderhayla karşılaşır.

~ Ejderha, bireyin sol gözüne dönüşür ve vücudunu sağ göz ve sol göz olmak üzere iki parçaya böler. Bir bedenden iki tek gözlü vücut, yani iki büyük tepe göz doğar: biri insan Tepegöz, diğeri ejderha Tepegöz. İnsan Tepegöz, ejderha Tepegöz ile savaşır ve sol gözünü vücuduna geri verir. Bu, insan Tepegöz'ün, ejderha Tepegöz'ün gözünü oyması şeklinde gerçekleşir.

~ Yeni el yazmada, ejderhadan korkan sol gözünü “namert” ve “muhanet” olarak adlandıran Gazan, ritüel-mitolojik düşüncü noktasından hareketle sol gözünü hançerle oymak, yani kör etmek istemektedir. Bu, ejderhaya dönüşen sol gözünü tekrar bedenine döndürdüğü anlamına gelir. Destansı anlamda bu, Gazan'ın ejderha Tepegöz'ü gözünü oyarak öldürdüğü anlamına gelir.

~ Salur Gazan'ın kendi gözünü oyması ile Basat'ın Tepegöz'ün gözünü oyması tamamen birbirinin izdüşümüdür. Başka bir deyişle, her iki olay örgüsü de aynı ritüel şemasına dayanmaktadır.

~ Salur Gazan İçoğuzların, ucokların başıdır, Alp Aruz Dışoğuzların, yani bozogların başıdır. Bunlar birbirlerinin epik-mitolojik yansımaları ve metaforlarıdır. Bu bakımdan, her ikisinin de han olma konusunda aynı ritüel şemasından geçmesi gerekir. Gazan'ın kendi gözünü oyması tesadüf değildir ve Aruz'un oğlu Basat'ın Tepegöz'ün gözünü oyması da aynı şemaya dayanmaktadır.

~ “Kitab-i Dede Korkut”ta Basat-Tepegöz boyu, Aruz'un **yeniden han olma**, Basat'ın **bey olması** ritüelini anlatır. Yani metnin üst katmanında Basat'ın erginlenme ritüeli, alt katmanında ise Aruz'un erginlenme ritüeli anlatılmaktadır.

~ Han olma ritüelinde Gazan'ın iki gözü birbiriyle kavga eder, “Basat-Tepegöz” boyunda ise Aruz'un iki gözü birbiriyle kavga eder. Oğuz mitolojisinde erkek çocuk babanın gözü olarak kabul edilir. “Kitab-i Dede Korkut”ta babalar oğulları hakkında şöyle derler: “Oğuz atanın yetiridir, iki gözünün biridir”, “Qarannulu gözlerimin aydını, oğul” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 31, 121).

~ Gaza'nın sağ gözü mert, sol gözü namert olduğu gibi, Aruz'un kendi oğlu Basat da onun sağ mert gözüdür, evlat edindiği Tepegöz ise onun sol namert gözünü temsil eder.

~ En önemlisi Gazan'ın sol gözü onun karşılaştığı ejderhanın korkusundan ejderha Tepegöz'e döndüğü gibi, Aruz'un sol gözü de ejderha korkusundan Tepegöz döner. Peki bu nasıl oluyor?

~ Tepegöz doğmadan önce Aruz'un iki oğlu vardı: Basat ve Gıyan Selcik. Şu, mecazi planda Aruz'un iki gözü anlamına gelmektedir. Gazan'ın sol gözü ejderhadan korktuğu için yaşardı ve kan aldı, yani öldü, Aruz'un oğlu Gıyan Selcik de ejderhadan (Tepegöz'den) korktuğu için öldü. “Kitab-i Dede Korkut”ta onun ölümüyle ilgili olarak “Qıyan Selcüğün ödi yarıldı” denir. Ya da yaşlı kadın Basata, onun kardeşi hakkında şöyle der: “Meydan yüzində qardaşın Qıyan Selcik ödi sindi, can verdi” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 100).

~ Görünüşe göre, Gıyan Selcik'in Tepegöz ile karşılaşmasında ödünün. Yani safrasının patlaması onun ejderha korkusundan öldüğü anlamına gelir. Azerbaycan Türkçesinde bir deyim vardır: “Korkudan ödü patladı”. Türkçede “ödu kopmak”, “ödu patlamak” ifadeleri korkmak anlamına gelir. Yani Gazan'ın sol gözü ejderha korkusundan öldüğü gibi, Aruz'un sol gözü olan Gıyan Selcik de Tepegöz korkusundan öldü.

~ Salur Gazan'ın sol gözü ejderha korkusundan ejderha Tepegöz'e döndüğü gibi, Aruz'un oğlu Gıyan Selcik de Tepegöz'le dönüştü. Alp Aruz'un namert Tepegöz'ü evlat edinmesi mecazi anlamda bunu ifade etmektedir.

~ Gazan sol gözü için ejderhayla savaşırken, Basat da babası Aruz'un sol gözü, yani Gıyan Selcik için Tepegöz ile savaşır.

~ Gazan'ın kendi sol gözünü çıkararak onu ejderhadan kurtardığı gibi, Basat da Tepegöz'ün gözünü alarak, babasının sol gözünü kurtarır. Bu, mitolojik-metaforik planda Gıyan Selcik'in erginlenme ritüelinden geçtikten sonra yeniden dirilişi anlamına gelir.

Nitekim “Dede Korkut” destanında Salur Gazan'ın destansı planda kendisinin sol gözünü namert, muhannet adlandırarak, onu oymak istemesi, kör bırakmak istemesi ritüel-mitolojik planda Tepegöz'le savaşarak onu kör etmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda ana sonucumuza göre, **“Kitab-i Dede Korkut”taki Tepegöz karakteri, inisiyasyon ritüelini gerçekleştiren kahramanın bedeninin sol tarafıdır.**

Kaynakça

- Azmun, Yusuf. (2019). Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi
- Cəfərov, Nizami. (2005). Azərbaycanşünaslığın əsasları. Bakı: Pedaqogika
- Ekici, Metin. (2019). Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Hacıyev, (Şirvanelli), Asif. (2019). “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər. “Dədə Qorqud” jur., № 4, s. 3-60
- Kitabi-Dədə Qorqud. (1988). Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı
- Qarayev, Səfa. (2018). Mifin tarixə müdaxiləsi: 21 dekabr 2012-ci il. Bakı: Sabah
- Qarayev, Səfa. (2020). Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad
- Qarayev, Səfa. (2022). Sosial-psixoloji komplekslərin folklorda proyeksiyası: metaforik düşüncə və simvolik məna. Bakı: Elm
- Qarayev, Yaşar. (2021). Bütün xalqların və dövrlərin kitabı. “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər”. X kitab. Bakı: Səda, s. 4-10
- Nağısoylu, Möhsün. (2021). “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbədə əlyazması (Tekstoloji-filoloji araşdırma, tənqidi mətn, sözlük). Bakı: Elm və təhsil
- Rzasoy, Seyfəddin. (2004). Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: Səda
- Rzasoy, Seyfəddin. (2007). Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan
- Rzasoy, Seyfəddin. (2009). Oğuz mifologiyası. Bakı, Nurlan
- Rzasoy, Seyfəddin. (2013). Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı: Nurlan
- Rzasoy, Seyfəddin. (2015). Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil
- Rzasoy, Seyfəddin. (2020). “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil

- Rzasoy, Seyfəddin. (2022). “Dədə Qorqud” eposu. I kitab. Qəhrəmanın ǧlüb-dirilməsi. Bakı: Elm və təhsil
- Shahgoli, N.K., Yaghoobi, V., Aghatabai, Sh., Behzad, S. (2019). Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2., s. 147-379
- Türkce Sözlük. (2005). 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara

СУҒД ВОҲАСИДА ҒАРБІЙ ТУРК ХОҚОНЛИГИ БОШҚАРУВИ

Administration of the Western Turkic Khaganate in the Sughd Oasis

Soxiba SULAYMANOVA/ *Сохиба Сулайманова*

PhD, Senior Lecturer, Karshi State University, UZBEKISTAN, s.sohiba@gmail.com

Аннотация

Суғд воҳаси илк ўрта асрларда дастлаб Эфталлийлар (420-565), сўнгра эса Турк хоқонлиги (552-744) қўл остидаги Самарқанд, Кушония (Каттакўрғон), Иштихон, Фай, Маймурғ, Кабудон, Панч (Панжикент), Кеш (Шахрисабз), Нахшаб (Насаф/Қарши) ва хоказо каби ўнлаб вассал ҳукмдорликлардан иборат эди. Агар ўша давр ёзма ёдгорликлари (хитой, византия, суғдий, араб ва форс) ва нумизматик материалларга назар ташланса, бу даврда ушбу ҳукмдорликлардан муайян бир қисми маҳаллий сулолалар бошқарувида бўлгани, қолган бир қисмида эса Турк хоқонлигига алоқадор сулолалар ҳукм юритгани англашилади.

Ғарчи бу даврда мазкур мулклардан фарқли равишда Суғд мулклари бошқарувида бевосита ашиналийлар сулоласи вакиллари турмаган бўлсалар-да, воҳадаги бир қатор мулкларда хоқонликка хос унвонлар кўрина бошлаши билвосита бўлса-да, хоқонлик бошқарувининг Суғдга ўз таъсирини кўрсатганидан дарак беради. Шу билан бирга, ашиналийларнинг бу ердаги нуфузи бошқа қарам мулклардан кам бўлмагани, аксинча, хоқонлик бу ерга катта эътибор бергани ва ўзаро алоқалари анча тигиз бўлгани аён бўлади. Хусусан, хоқонларнинг ўнлаб воҳа мулклари орасида асосан Суғд воҳаси ҳокимлари билан қариндошлик алоқаларини ўрнатиб, уларга ўз қизларини бергани Суғднинг хоқонлик наздида қанчалик аҳамиятли бўлганини тасдиқлайди.

Суғд ҳукмдорликлари бошқарувида бевосита Турк хоқонлигининг бош хонадони – Ашина сулоласи вакиллари турмаган бўлса-да, воҳадаги бир қатор ҳукмдорликларда хоқонликка хос унвонлар кўрина бошлаши билвосита бўлса-да, хоқонлик бошқарувининг Суғдга ўз таъсирини кўрсатганидан дарак беради. Хусусан, хоқонларнинг ўнлаб воҳа ҳукмдорликлари орасида асосан Суғд ҳукмдорлари билан никоҳ алоқалари ўрнатиб, уларга ўз қизларини бергани Суғднинг хоқонлик наздида қанчалик аҳамиятли бўлганини тасдиқлайди.

Ғарбий Турк хоқонлиги ўз вассалларини назоратда тутишнинг муайян усулларида фойдаланган бўлиб, бунда маҳаллий сулолаларга унвон бериш (элтабар), назоратчи ноиб сифатида махсус вакил юбориш (тудун), вассалларга ўз қизларини узатиш орқали назоратни кучайтириш ва ҳақозо каби бевосита ва билвосита бошқарув усулларини қўллаган.

Қисқаси, салтанат сифатида Турк хоқонлиги (аниқроғи Ғарбий Турк хоқонлиги) ўнлаб уруғ бошқарувлари ва воҳа мулкларида қарийб икки асрга яқин ўз ҳукмронлигини юритган пайтда ўзига қарамларни назоратда тутишнинг муайян усулларида фойдаланган бўлиб, бунда маҳаллий сулолаларга унвон бериш (элтабар), назоратчи ноиб сифатида махсус вакил юбориш (тудун), қарам мулклар бошлиқларига ўз қизларини узатиш орқали назоратни кучайтириш каби бевосита ва билвосита бошқарув усулларини қўллагани аён бўлмоқда.

Калит сўзлар: Суғд, Ғарбий Турк хоқонлиги, бошқарув тизими

Abstract

In the early Middle Ages, the Sogd Oasis consisted of dozens of vassal rulers, such as the Eftalians (420-565), then the Turkish khaganate (552-744), Samarkand under the arm, Kushaniya (Kattakorgan), Ishtikhan, Fey, Monkey, Kabudon, Panch (Panjikent), Kesh (Shahrisabz) and there were dozens of vassal rulers, such as etc. If

one looks at the written monuments of that period (China, Byzantium, Sogdian, Arabic and Persian) and numismatic materials, it is understood that during this period a certain part of these rulers were in the management of local dynasties, and in the rest there were dynasties related to the Turkish Khanate.

Although representatives of the general household of the Turkish Khanate – the Ashina Dynasty – did not stand directly in the management of the Sogd rulers, it is indirect that in a number of rulers of the OASIS the titles characteristic of the Khakassia begin to be seen, although the Khakassia Administration shows its influence on the Sogd. In particular, among the dozens of relics of the khakans, they established marriage relations mainly with the rulers of Sogd, confirming how important it was in the eyes of Sogd, who gave them their daughters.

The western Turkish Khakassia used certain methods of keeping their vassals in control, such as giving titles to local dynasties (eltabar), sending a special representative as supervisor noib (tudun), transferring control to the vassals by transferring their daughters and using other direct and indirect methods of management.

In short, as a kingdom, the Turkic khanate (more precisely, the Western Turkic khanate) used certain methods of keeping its subjects under control during its nearly two centuries of rule over dozens of clan principalities and oases, including giving titles (eltabar) to local dynasties, sending a special representative as a controlling viceroy. (tudun), it is clear that they used direct and indirect methods of control, such as increasing control by transferring their daughters to the heads of dependent estates.

Keywords: Sogd, Western Turkic Khanate, system of government.

Зарафшон ва Қашқадарё ҳавзаларида Суғд воҳаси илк ўрта асрларда дастлаб Эфталийлар (420-565), сўнгра эса Турк хоқонлиги (552-744) қўл остидаги Самарқанд, Кушония (Каттақўрғон), Иштихон, Фай, Маймурғ, Кабудон, Панч (Панжикент), Кеш (Шаҳрисабз), Нахшаб (Насаф/Қарши) ва ҳоказо каби ўнлаб вассал ҳукмдорликлардан иборат эди. Агар ўша давр ёзма ёдгорликлари (хитой, византия, суғдий, араб ва форс) ва нумизматик материалларга назар ташланса, бу даврда ушбу ҳукмдорликлардан муайян бир қисми маҳаллий сулолалар бошқарувида бўлгани, қолган бир қисмида эса Турк хоқонлигига алоқадор сулолалар ҳукм юритгани англашилади.

Бу даврда Суғднинг бошқаруви масаласига бир қатор тадқиқотчилар тўхталган бўлиб, улар орасида Э. Шаванн, О.И. Смирнова, В.А. Лившиц, Б. Ғофуров, Л.И. Альбаум, Ж.К. Скэфф, Ф. Грене, Э. де ла Вессьер, З. Штарк, Р. Сулаймонов, М. Исҳоқов, Ш. Камолитдин, А. Отахўжаев, Ғ. Бобоёров ва Б. Ғойибовларнинг тадқиқотлари алоҳида ажралиб туради (Chavannes ХЕ "Chavannes" 1903; Смирнова ХЕ "Смирнова" 1970; Лившиц 1979; 56-69, Ғофуров 1972; Альбаум 1975; Сулейманов 2000; Исҳоқов ХЕ "Исҳоқов" 1992; Камолитдин ХЕ "Камолитдин" 2003: 63–68; Отахўжаев 2010; Grenet ХЕ "Grenet" ХЕ " 2002: 155–196; Skaff ХЕ "Skaff" 2002: 364–372; Stark 2008; Бобоёров 2012; Бобоёров, Ғойибов 2013: 67-78). Хусусан, О.И. Смирнова хитой, араб ва форс ҳамда суғдий манбалар ва нумизматик материаллар маълумотларидан келиб чиқиб, Суғд воҳасининг Самарқанд, Маймурғ, Кабудон ва Панч ҳукмдорликларида суғдий ва туркий сулолалар бошқарувда бўлганини аниқлаган бўлса, В.А. Лившиц ҳукмдор исмлари, унвонлар ва нумизматик материалларга суяниб, Панчдаги сулоланинг туркий негизга эга эканини кўрсатиб берган. Л.И. Альбаум Афросиёб деворий суратлари ва хитой йилномаларидаги маълумотлардан келиб чиққан ҳолда VII аср ўрталарида Самарқанд бошқаруви туркий сулола қўлига ўтганини таъкидлаган. Панч ҳукмдорларининг туркийларга бориб тақалишига эътибор қаратган А. Отахўжаев кўпроқ мазкур ҳукмдорликни бошқарган хонадон вакилларининг исм ва унвонларини асос қилиб олган (Отахўжаев 2001: 40–42). Нахшаб ҳукмдорларининг туркий эканини илгари сурган Р. Сулаймонов нумизматик ва бошқа археологик материалларга эътибор қаратган (Сулейманов 2000: 69-70). Суғд ҳукмдор сулолаларининг келиб чиқишига анча кенг тўхталган Ғ. Бобоёров эса асосан нумизматик ва

ёзма манбаларга мурожаат қилиб, Самарқанд, Панч, Кабудон ҳамда Нахшабда туркий ва туркий-суғдий аралаш сулолалар ҳукм сурганини кўрсатиб берган (Бобоёров 2002: 119-129).

Турк хоқонлиги Суғднинг анъанавий ички бошқарув шаклини ўзгартирмаган эди. Бироқ уни назоратда тутиш, солиқ ва ўлпонлар йиғилишини уюштириш, ўрни келганда ҳарбий ҳаракатларда иштирок этиш каби тобе ҳукмдорлар гарданига юклатиладиган мажбуриятларни бошқа вассал ҳукмдорликлар қаторида Суғд устидан ҳам жорий қилгани кўзга ташланади. Бу каби сюзерен ва вассал орасидаги муносабатларга алоқадор маълумотлар ёзма манбаларда анча-мунча учрайди. Агар бу масалага Суғд мисолида назар ташлайдиган бўлсак, қуйидагича манзарага гувоҳ бўламиз:

1. *Ташқи алоқалар.* Юнон манбаларида келтирилишича, Византия элчилари 560-йилларнинг охирилари – 570- йиллар мобайнида Турк хоқонлиги бошқарув марказига, яъни Эк-тоғ (Юлдуз водийси)га ташриф буюриб, қайтиб кетишаётганида вассал ҳукмдорликларнинг ҳам Византияга элчи юборишга изн сўраб хоқонликка мурожаат қилиши қисқача баён этилиб, турк хоқони мавжуд вассал (ҳукмдорликлар)дан фақат Хвалис (Хоразм)ликларга элчи юбориш учун рухсат бергани таъкидланади (Шювен ХЕ "Шювен" 1995: 33–38). Бу эса хоқонлик томонидан Суғд ҳукмдорларининг ҳам ташқи алоқаларининг чеклангани ёки назоратга олинган эди мазмунида тахмин қилишга имкон беради. Тўғри, VII–VIII асрларда бир неча Суғд ҳукмдорликларининг Хитойга элчилар юборганлиги йилномаларда қайд этилади (Бичурин ХЕ "Бичурин" 1950: 314–316). Бироқ бу каби воқеликлар асосан, ё хоқонликнинг марказий ҳокимиятида юз берган вақтинчалик сиёсий инкирозлар (исёнлар, тахт-талашувлари ва х.к.) ёки хоқонлик устидан Хитой устунлигини ўрнатилган пайтларга тўғри келгани кўзга ташланади. Шу билан биргаликда, Суғд ва бошқа вассалларнинг Хитойга элчи юбориши хоқонлик томонидан чеклангани ёки аксинчалигини тасдиқлайдиган маълумотлар ҳам деярли мавжуд эмас. Ҳарҳолда улар бу масалада анча эркин бўлган кўринади.

2. *Ҳарбий мажбуриятлар.* Турк хоқонлиги қўл остидаги вассалларга, гарчи хоқонликнинг барча ҳарбий ҳаракатларида иштирок этиш ёки моддий томондан ёрдам бериш мажбуриятини юклаган бўлмаса-да, зарурий вақтларда хоқонлик томонидан вассалларга шунга ўхшаш талаблар қўйилгани эҳтимоли юқори. Хусусан, VII аср охири – VIII аср илк ярмида Араб халифалиги истилосига қарши курашда Амударё – Сирдарё оралиғи ва унга қўшни худудлардаги Чоч, Фарғона, Суғд, Тўхористон ҳукмдорлари иттифоқига бошчилик қилган турк хоқонларининг мазкур иттифоқдошлардан қўналға бериш, аскар талаб қилиш, озуқа ва қурол-аслаҳа етказиб бериш, отларни емиш билан таъминлаш ва ҳоказо каби талаб қилинган ёзма маълумотлар асосида ўз тасдиғига эга. Жумладан, араб тилли манбаларда Самарқанд ҳукмдори Ғурак (710–738 й.) араблар билан учрашганда ўзини хоқоннинг қулларидан ва чоқар (хос аскар)ларидан бири сифатида таърифлайди (История ат-Табари 1987: 225). Шунингдек, Муғ тоғи ҳужжатларидан В-17 рақамли ҳужжатдан маълум бўлишича, араб истилочилари ҳужумлари пайтида Панжикент ҳукмдори Деваштич (709-722) хоқондан ўзига «юксак мартаба ва эҳтиром» келганини таъкидланиши баробарида турк лашкарбошиси ўз қўшинлари билан келиб жойлашган жой (қўналға) ҳақида сўз юритилади (Согдийские документы с горы Муг ХЕ "Муг" 1962: 115, 117; Grenet ХЕ "Grenet" 2000: ХЕ "Va 157).

3. *Никоҳ алоқаларининг йўлга қўйилиши.* Турк хоқонлари қўшни давлатлар ва ўз вассаллари (ҳам қўл остидаги кўчманчи қабилалар бошқаруви, ҳам ўтроқ ҳукмдорликлар) билан никоҳ алоқалари ўрнатган бўлиб, Хитой, Сосонийлар Эрони ва Византия каби қўшни давлатлардан қиз олиш ёки қиз бериш йўлга қўйилган бўлса, вассалларга асосан қиз берганлиги кўзга ташланади. Хусусан, “Тан шу” йилномасида 590-620 йилларда Самарқандни бошқарган 2 нафар маҳаллий ҳукмдор (Шашеби ва Кюймучжи)нинг Ғарбий турк хоқонларига куёв бўлиб, “туркларга бўйсунганлиги” ва Суғддаги қолган ҳукмдорликлар устидан устунликка эга бўлганлиги алоҳида таъкидланади (Бичурин 1950: 311; Chavannes ХЕ "Chavannes" 2007: 185,

305). Бир қатор тадқиқотчиларнинг фикрича, Деваштич турк ҳукмдорларидан бирига куёв бўлгани учун ҳам амалдаги Панч ҳукмдори бўлган, бироқ ҳуқуқий жиҳатдан танга зарб қилиш ваколати бўлмаган, шу боис Панч тангалари бир муддат унинг хотини, яъни турк ҳукмдорининг қизи номидан зарб қилинган (Отахўжаев 2001: 40-42).

Суғд ва бошқа воҳа ҳукмдорликлар билан Турк хоқонлик ўртасидаги никоҳ муносабатлари масаласи бирмунча ўрганилган бўлиб, Ж. К. Скэфф фикрича “Итоатда тутиш учун мутаносиб (мақбул) воситаларнинг энг яхши усули кўчманчилар ва ўтроқ ҳукмдорлар орасида никоҳ алоқаларини йўлга қўйиш эди. Хитой йилномаларида ушбу усулнинг олтита мисолини топдим. Биттасини ҳисобга олмаганда, барча воқеаларда ушбу усул туркларнинг аслзода бир аёлни турмуш қуриш учун ўтроқ бошқарувчига узатиши тарзида эди. Хитой йилномаларида мазкур никоҳ муносабатларига ортиқча эътибор берилмаганига ва фақатгина йўл-йўлакай қайд қилиниб кетишига қарамай, ушбу усул ҳақида бир қатор муҳим тасаввур ҳосил қилишимиз мумкин. Балки бу қиз олиб-қиз бериш кенг миқёсда дашт ва воҳа ўртасидаги алоқаларни кучайтирувчи восита сифатида йўлга қўйилганини кўрсатса керак. Никоҳ алоқалари воситасида сиёсий муносабат ўрнатиш (иттифок ташкил қилиш) кўчманчилар сиёсий маданиятининг ўзига хос хусусиятидир. Ушбу усул бошқа қабилалар билан ўрнатилган никоҳ алоқаларига таянувчи кўчманчи уруғ ва қабилалар орасида ё ўзаро бир-бирига ҳужум қилмаслик сигнали ёки “истилолар учун бир қўшимча чора” сифатида амалга оширилган. Воҳа давлатлари ва қабилалар бошқарувчилари орасида амалга оширилган никоҳ муносабатлари кўчманчиларининг ўтроқ минтақаларда назорат муаммосини ҳал этиш учун қўлланилганидан дарак беради. Шу ўринда кўчманчилар одатича, асосан келин берган томоннинг келин олган томондан устун эканини кўзда тутганини ҳам таъкидлаб ўтиш зарур” (Skaff XE "Skaff" 2002: 100). Ғ. Бобоёров эса бундай муносабатларни хоқонлик даврида йўлга қўйилган ва ҳануз “кўртак” шаклида бўлган “кўрагонлик тизими” деб атайди (Бобоёров 2011: 46-54).

Суғд ҳукмдорликларида қўлланилган туркий унвонлар Самарқанд ва Панч бошқарувида учраб, улар даражасидаги Кеш ва Нахшаб, нисбатан куйи даражадаги Иштихон, Кушония, Фай ва Кабудон ҳукмдорликлари бошқарувида ҳам шунга ўхшаш ҳолат мавжуд ёки акси бўлганини аниқлаш қийин. Чунки мазкур ҳукмдорликларнинг кўпчилигининг бошқарув шакли ва сиёсий тарихига оид ёзма маълумотлар ниҳоятда оздир. Шунингдек, уларнинг аксарияти томонидан танга зарби йўлга қўйилгани ҳам ҳануз аниқланганча йўқ. Улардан фарқли равишда Кеш ва Нахшабга оид маълумотлар кўлами анчагина кенг бўлишига қарамай, ҳар иккала ҳукмдорлик бошқарувида туркий унвонлар деярли учрамайди. Улардан бири – Нахшабда туркий сулола ҳукм юритганини тахмин қилишга имкон берадиган нумизматик материаллар мавжуд бўлиб (Смирнова 1981:26; Babayar 2007: 175-179), улардаги ёзувлар бу ернинг бошқарувида туркий унвон амалда бўлганини тасдиқламайди. Хитой йилномаларида *Ми / Мимохэ*, суғдий ва араб-форс манбаларида *Маймурғ* шаклида тилга олинган ҳукмдорлик эса айрим тадқиқотчилар томонидан Панч билан бир ёки кейинчалик бирлаштирилган ҳукмдорлик ҳисобланиб (Grenet 2002: 364-372), бу масалаларга Панч мисолида қараш лозим бўлади.

Хитой йилномаларида Суғднинг деярли барча ҳукмдорликларининг бошқарувчиларига нисбатан *ван* (ҳукмдор) атамаси ишлатилади (Смирнова 1970:36-37). Араб ва форс тилли манбаларда эса улар *малик*, *худот*, *деҳқон* унвонлари билан тилга олинади. Суғдий ҳужжатларда *хwβ / хwβw*, *MLK'* (= ихшид), *MR'Y* (= афшин), ҳар бир ҳукмдорлик томонидан зарб қилинган суғдий тилли тангаларда эса *MLK'*, *MR'Y*, *хwβ / хwβw*, *'xwrp't* (фақат Кешда) унвонлари ўрин олган (Смирнова 1970:49-51). Шу ўринда айтиб ўтиш керак, Муғ тоғи суғдий ҳужжатларида “отхона бошлиғи, сайис” маъносида юқори мансабдаги амалдорлардан бирининг лавозим номи сифатида учрайдиган *'xwrp't* “ахурпат” сўзи Кеш тангаларида “Кеш ҳукмдори Ахурпат” шаклида ўрин олган (Лившиц 2008: 274-275).

Гарчи, бу даврда Суғднинг барча ҳукмдорликларида маҳаллий анъанавий унвонларга (Самарқандда – *ихшид*, Панчда – *афшин*, Кешда – *ихрид*, Нахшабда – *испахбод* ва х.к.) амал қилинган бўлса-да, ёзма ва нумизматик материалларда улар билан боғлиқ равишда туркий унвонлар ҳам учраши изоҳ талаб қилади. Жумладан, Самарқанд ва Панч бошқарувида *тархон*, Панчда *чўр* (эҳтимол Самарқандда ҳам), *билга*, *элтабар*, Шунингдек, VII асрга оид Самарқанд тангаларида *хоқон*, VII–VIII асрга тааллуқли Панч тангаларида эса *хотун* ва *билга* унвон ва эпитет (сифат)лари ўрин олган бўлиб (Смирнова 1981: 362-370; Бабаяров, Кубатин 2013: 79-87), айрим тадқиқотчилар фикрича, бу даврда Самарқандда туркий-суғдий аралаш сулола ҳукм сурганлиги ва улар томонидан хоқонликнинг марказий бошқарувидаги бош ҳукмдор – хоқон номига танга бостирилгани билан боғлиқ. Ҳақиқатан ҳам бу даврда Амударё – Сирдарё оралиғидаги бир қатор вассал ҳукмдорликлар тангаларида *хоқон* унвони акс этган бўлиб, бу ҳолат маҳаллий ҳукмдорларнинг ўзларини мазкур унвон билан атаганлиги билан эмас, аксинча уларнинг ўз хўжайин (сюзерен)лари номига танга бостирганликлари билан алоқадордир. Чунончи, ҳеч бир ёзма манбада вассал ҳукмдорларнинг ўзларига хоқон унвонини қабул қилиб олганликлари ёки бунга уринганли қларига доир маълумот учрамайди. Суғд бошқарувида *элтабар* унвонининг учраб, Муғ тоғи суғдий ҳужжатларининг (720 й.) бир нечасида *lytтыр*, *dytтыр* (элтабар) ёки *хису элтабар* унвонли амалдор ҳақида гап боради. Ушбу маълумотларнинг Панч ва Шимолий Тўхористондаги ҳукмдорликларга алоқадор эканлигини таъкидлаган Ф. Грене ва Э. де ла Везьерлар *элтабар* унвонли амалдорни мазкур ҳудудлар билан боғлашади (Grenet 2002: 155-196). Аслида эса бу унвон Турк хоқонлиги ҳокимиятининг дастлабки йилларидан бошлаб Суғдда ҳам жорий қилинган мазмундаги тахминга имкон беради.

Қадимги туркча *чўр* унвони ҳам Суғд бошқарувида асосан Панч ва қисман эса Самарқанд билан боғлиқ равишда учрайди. Самарқандда 650–750 йиллар оралиғида ҳукм сурган туркий-суғдий асли Илхонидийлар сулоласи вакиллариининг кўпчилиги гарчи Тархун, Ғурак, Турғар, Бекчўр/Бўғу-чўр каби туркий исмларга эга бўлиши баробарида *ихшид* унвонини қўллашда давом этган. Аксинча, келиб чиқиши суғдий бўлган, куёв сифатида Панч (Панжикент) ҳукмдорлиги ҳокимиятини *чўр* унвонли туркий сулола вакилларида қабул қилиб олган Деваштич *афшин* унвонидан истифода қилиш билан биргаликда, араб манбаларидан маълум бўлишича, *шур* (чўр) унвонини қўллашда ҳам давом этган (Лившиц 1979: 56-69). Шу ўринда, вассал ҳукмдорликларда *чўр* унвони учраши II Шарқий Турк хоқонлиги (682–744) даврига тўғри келиши диққатга сазовордир. Жумладан, «Тан шу» йилномасида Самарқанд ҳукмдори *Улега* (Ғурак; 710–738) *Мочжо* (Бўғу-чўр) исмли иккинчи ўғлини *Ми* (Маймурғ) шаҳрига ҳоким этиб тайинлагани ҳақида маълумот акс этган (Бичурин 1950: 311; Chavannes 1903: 136). Шунингдек, юқорида кўриб ўтилганидек, 693–708 йилларда ҳукмдорлик қилган Панч бошқарувчисининг исми Чакин Чўр Билга бўлса, араб манбаларида эса *шур* (чўр) Панч ҳукмдорлари аждодларининг исми сифатида қайд этилади (Лившиц 1979: 56-69; Отахўжаев 2001: 40-42). Хоқонлик бошқарувида асосан ҳарбий унвон сифатида учрайдиган ушбу унвон Суғд бошқарувида асосан VII аср охири – VIII аср илк чорагида учрай бошлайди.

Суғд бошқарувидаги *тархон* унвони эса Панч билан алоқадор ўлароқ собит бир шаклда, Самарқанд билан эса эҳтимоли бир тарзда учрайди. Суғдий ҳужжатларнинг бири А-13 да Панч амалдорларидан бирининг унвони сифатида *trх'n* (тархон) унвони қайд этилади (Бичурин 1950: 325-326; Исҳоқов 1992: 27–28). Л.Н. Гумилевга кўра, Фирдавсийнинг «Шоҳнома» асарида Бижан тархон шаклида учрайдиган шахс Суғддаги туркий ҳукмдорлардан бири бўлган (Гумилев 1967: 240). Юнон тарихчиси Менандр (VI аср) Истами хоқоннинг Византияга юборган элчилардан бирининг исми Тағма Тархон (Маниахнинг ўғли) эканлигини ёзади. У *тархон* унвонли Суғд амалдорларидан бири бўлгани эҳтимоли мавжуд.

Билга атамаси Панч ҳукмдори Чакин Чўр Билга исмининг таркибий бир қисми сифатида, VII асрнинг охириларига оид Панч тангаларининг бирида *хwβ рпсу MR'Y βyлк'* “Панч ҳукмдори Афшин Билга” шаклида учрайди (Лившиц 1979: 56-57). Турк хоқонлиги бошқарувида унвонлар

олдида келувчи ушбу атаманинг муайян эпитет вазифасини бажаргани англашилади. Суғд бошқарувида айнан қандай вазифани бажаргани ёки фақатгина ҳукмдор исмининг таркибий бир қисми бўлгани масаласи эса келажакда махсус изланишларни талаб қилади.

Гарчи, бу даврда мазкур ҳукмдорликлардан фарқли равишда Суғд ҳукмдорликлари бошқарувида бевосита Турк хоқонлигининг бош хонадони – Ашина сулоласи вакиллари турмаган бўлса-да, воҳадаги бир қатор ҳукмдорликларда хоқонликка хос унвонлар кўрина бошлаши билвосита бўлса-да, хоқонлик бошқарувининг Суғдга ўз таъсирини кўрсатганидан дарак беради. Шу билан бирга, хоқонликнинг бу ердаги нуфузи бошқа вассал ҳукмдорликлардан кам бўлмагани, аксинча хоқонлик бу ерга катта эътибор бергани ва ўзаро алоқалари анча тифиз бўлгани аён бўлади. Хусусан, хоқонларнинг ўнлаб воҳа ҳукмдорликлари орасида асосан Суғд ҳукмдорлари билан никоҳ алоқалари ўрнатиб, уларга ўз қизларини бергани Суғднинг хоқонлик наздида қанчалик аҳамиятли бўлганини тасдиқлайди.

Қисқаси, муайян бир империя сифатида Турк хоқонлиги (аниқроғи Ғарбий Турк хоқонлиги) ўнлаб қабила-уруғ бошқарувлари ва воҳа ҳукмдорликларида қарийб икки асрга яқин ўз ҳукмронлигини ўрнатган пайтда ўз вассалларини назоратда тутишнинг муайян усулларидан фойдаланган бўлиб, бунда маҳаллий сулолаларга унвон бериш (*элтабар*), назоратчи ноиб сифатида махсус вакил юбориш (*тудун*), вассалларга ўз қизларини узатиш орқали назоратни кучайтириш ва ҳақозо каби бевосита ва билвосита бошқарув усулларини қўллагани аён бўлмоқда.

Адабиётлар

- Babayar G. (2007). Köktürk Kağanlığı sikkeleri Katalogu – The Catalogue of coins of Turkic Qaghanate. Ankara: TİKA. (S. 37, 175-179).
- Chavannes E. (1903). Documents sur les Tou-kiue (Turks) occidentaux // Сборник трудов Орхонской экспедиции. Вып. 6. СПб.
- Chavannes E. (2007). Çin yıllıklarına göre Batı Türkleri. Çeviri M. Koç. İstanbul: Selenge. (S. 185, 305).
- Grenet F., de la Vaissiere E. (2002). The last days of Panjikent // Silk Road Art and Archaeology, 8. Kamakura. (P. 155–196);
- Skaff K. J. (2002). Western Turk Rule of Turkestan's Oases in the Sixth through Eighth Centuries // TURKS. Ankara, Vol. 2. (P. 100, 364–372)
- Stark S. (2008). Die Alttürkenzeit in Mittel-und Zentralasien. Archäologische und historische Studien. Wiesbaden.
- Альбаум Л.И. (1975). Живопись Афрасиаба. Ташкент.
- Бабаяров Г., Кубатин А. (2013). К вопросу о монетах Согда с титулом «хатун» // Согдийский сборник. Новейшие исследования по истории и истории культуры Согда в Узбекистане / Под. ред. Ш. Камолиддин. Berlin: LAP Lambert Academic Publishing. (С. 79-87).
- Бичурин Н. Я. (1950) (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3-х томах. Том II. Москва–Ленинград, Изд. АН СССР. (С. 314-316)
- Бобоёров Ғ. (2002). Турк хоқонлиги даврида Суғд (бошқарув тизими) // Шарқшунослик, №11. Тошкент. (Б. 119-129)
- Бобоёров Ғ. (2011). Турк хоқонлиги ташки сийёсатида никоҳ муносабатларининг ўрни // Ўзбекистон халқининг дини, маданияти ва урф-одатлари: тарих ва ҳозирги ҳолат. Илмий мақолалар тўплами. Тошкент: “Тошкент Ислом университети”. (Б. 46-54)

- Бобоёров Ғ.Б. (2012). Ғарбий Турк хоқонлигининг бошқарув тузуми. Тарих фанлари доктори унвонини олиш учун ёзилган диссертация автореферати. Тошкент.
- Бобоёров Ғ.Б., Ғойибов Б.С. (2013). Суғд бошқарувидаги “элтабар” ва “тархон” унвонларига доир // Марказий Осиё халқлари тарихи манбашунослиги ва тарихшунослиги масалалари. V Республика конференция материаллари. 5-илмий тўплам. 2-қисм [Тошкент давлат шарқшунослик институти; масъул муҳаррир М.М. Исоқов]. Тошкент. (Б. 67-78).
- Гафуров Б.Г. (1972). Таджики, древнейшая, древняя и средневековая история. Москва.
- История ат-Табари. (1987). Избранные отрывки (Пер. с араб. В. И. Беляева. Допол. к переводу О. Г. Большакова и А. Б. Халидова). Т.: Фан. (С. 225).
- Исоқов М.М. (1992). Унутилган подшоликдан хатлар. Тошкент.
- Камолиддин Ш.С. (2003). Новые данные о потомках царя Согда Гурака // Общественные науки Узбекистана. Ташкент. № 3. (С. 63–68).
- Лившиц В.А. (1979). Правители Панча (Согдийцы и тюрки) // Народы Азии и Африки. Москва. №4. (С. 56-69)
- Отахўжаев А. (2010). Илк ўрта асрларда Марказий Осиё цивилизациясида турк-суғд муносабатлари. Тошкент.
- Отахўжаев А. (2001). Суғд шахрининг турк хоқими // Шарқшунослик. Тошкент: ТошДШИ нашриёти. №2. (Б. 40–42).
- Смирнова О.И. (1970). Очерки из истории Согда. Москва.
- Согдийские документы с горы Муг. (1962). Чтение, Перевод. Комментарий. Вып. II. Юридические документы и письма / Чтение, перевод и комментарии В. А. Лившица. М.: Вост. лит. (С. 115, 117).
- Сулейманов Р. Х. (2000). Древний Нахшаб. Ташкент. (С. 69-70).
- Шювен П. (1995). О Византийских посольствах к первым тюркским правителям Согда (Проблемы ономастики и топонимики) // Общественные науки Узбекистана. № 1–3. Ташкент. (С. 33–38).

ТҮРК ЭТНОФИЛОСОФИЯСЫ КОНЦЕПТИ ЖӨНҮНДӨ

Türk Etnik-Felsefesi Kavramına Dair

Sulayman Turduyevič КАЙЫПОВ/ Сулайман Турдуюевич КАЙЫПОВ

тарых илимдеринин доктору, профессор

Аннотация

Этнофилософия – социалдык философия курамындагы салыштырмалуу жаңы, азырынча, өзүнүн спецификалык түшүнүк, концепт, термин жана категориялар системасын тактоо, калыптандыруу, аларды башка социалдык-гуманитардык илимдердин тутумундагы колдонулуштарынан айырмалап алуу, багымсыз философиялык дисциплина катары өз ордун ээлөө мезгилин башынан өткөрүп жаткан маанилүү илимий-теориялык багыт; ал – адамзаттын философиялык ойломунун көп кылымдык тарыхый өнүгүүсүнүн мыйзамченемдүү туундусу. Аталышына *этно-* деген, бир караганда чектөөчү мааниге ээ болгон сыпат жалганып айтылып жатса да, жалпы адамзаттык философиялык ойломдун жаңы горизонтторун ачуучу ойлом бийиктиги болуп саналат.

Этнофилософия – теориялык ойдун жеке, өз алдынча илим тармактарынын (алардын илим классификациясынын кайсыл тобуна кирерине карабай) баарынын натыйжаларын бири-бири менен айкалыштыра, бир бүтүндүк ичинде колдонуу деңгээлине чыкканда гана өз максатына жетиши мүмкүн болгон илим. Айрыкча, тилдик материалдардын концептуалдык анализи, этнологиялык жана этнософиялык изилдөөлөрдүн жыйынтыктары, этностук дүйнө тааным тажрыйбаларын изилдөөнүн корутундулары этнофилософиянын негизгин түзөт.

Этностордун тилдик, этнософиялык жана дүйнө таанымдык негиздерин комплекстүү изилдөө улам терең мааниге ээ болуп бара жаткан азыркы учурда, этнофилософия алардын аракеттерин бир максатка бириктирген илимий-методологиялык матрица кызматын өтөйт. Тактап айтканда, биринчиден, этностун тили булак катары колдонулбаса, анын философиясы гана эмес, өзүнүн да тарыхый-социалдык мааниси төмөндөгөн болот. Экинчиден, этностун фольклордук мурастары эске алынбаса, анын өзүнүн социум катары калыптанышынын жана ойломунун тарыхый өнүгүшүн элестетүүгө мүмкүн эмес. Ал эми, этностун дүйнө таанымы көмүскөө калса, анын философиясы тууралуу ооз ачуунун кажети болбой калат.

Урунттуу сөздөр: этнос, социум, этнофилософия, социалдык философия, кыргыз дүйнө таанымы, түрк этнофилософиясы, синергетика.

Мындан жарым кылымдай мурда эле, этнофилософия деп аталган илимий багыттын жаралышы мындай турсун, жөн гана *этнос* менен *философия* түшүнүктөрүн жалгаштырган катардагы татаал сөздүн кеп арасында капилет айтылып кетиши мүмкүн эмес болучу. Дүйнөнүн алдыңкы ойчулдары бул илимий багыттын негизги идеясын айткан болушса да, ал идеялар дароо колдоо таап, жапырт кабыл алынып кеткен эмес.

Анткен менен, адамзаттын акыл-оюнун өнүгүшү дүйнөнү назарий да, амалий-тажрыйбалык да өздөштүрүү жагынан улам жаңы чектерди ачып отурду. *Этнопедагогика* терминин кабыл алынышынын [3; 4] артынан тез эле: *этнолингвистика, этнокультурология, этномузкология, этнопсихология, этносоциология, этногеография, этнодемография* ж.б. концепттер пайда болуп, алар өздөрү менен кошо жаңы илимий түшүнүк, мамилеле, аспект жана багыттарды алып келди. Бүгүнкү күндө, этнофилософия термининен эч ким жатыркабайт, жатыркамак турсун жаңы илимий багыт экендигин ар бир билимдүү инсан билет.

Этнофилософия тууралуу маселе козголгон жерде/учурда кепти анын **көөнө–жаңы** бинардык оппозициялуулук өңүтүнөн берилчү тарыхый-философиялык мүнөздөмөсүнөн баштоо туура болор – анын сырларын оңой жана туура түшүндүрүүнүн ыңгайлуу жана баарыга жеткиликтүү жолдорунун бири мына ушул жол деп эсептейм. Азыркы учурда, *этнофилософия*, илимий багыт катары, окумал адамдардын баарына эле бирдей түшүнүктүү, танымал, көнүмүш концептосфералардан эмес; аны туура кабылдап, акыл-эс аянтына сыйдыра билүүнүн өзү эле, башкалар мындай турсун, тажрыйбалуу философия изилдөөчүлөрүнөн да еврочордондуу көнүмүш постулаттардын тартылуу күчүнөн бир аз да болсо бошонуп чыгып, адамзат дүйнө таанымынын этнос синергетикасынан жаралган тажрыйбаларына жаңыча көз менен карай билүү жасааратын, жөндөмүн, анан да, сөзсүз түрдө, атайын илимий даярдыктын болушун талап кылат.

Ошентип, *этнофилософия*, ток этер жерин айтканда, эски дагы, жаңы дагы. Бул сөздөр кулак кычуусун кандыруу үчүн айтылган курулай риторика эмес, тескерисинче, аталган илимий тармактын маңызына болгон илимий парадигмалдык мамиле. **Эски** менен **жаңы** түшүнүктөрүнүн аштоосунан үнүлүп кароо – этнофилософия илимий багытынын тарыхый тамырларын, ойлом тарыхынын түпкүрүндө сакталып келген ой угутун, бүгүнкү татаал ойлоонун андан бетер татаалдашып бара жаткан кырдаалында анын ыкчам актуалдашып бара жаткандыгынын себептерин, келечекте кандай нукта өнүгүп, адамзат ойломуна кандай жаңылыктарды алып келе тургандыгын көрө билүүгө, түшүнүүгө, таанууга алып келе турган усулдук ыкмалардын бири. Дагы тактап айтуу керек болсо, этнофилософияны **көөнө–жаңы** бинардык оппозициясынын жарыгына салып кароонун өзү анын маани-маңызы жөнүндөгү пикирлер менен көз караштарды жаратуунун жана өнүктүрүүнүн туура жолун көрсөтүүчү кылдат илимий усулдук ыкма болуп саналат.

Этнофилософия **көөнө**, анткени, ал – адамдар тобунун этностук бүтүндүк мартабасына ээ болгон убагынан бери өмүр сүрүп, социумдун жана аны түзгөн жеке адамдардын коомдук турмушунда, дүйнө таанымында өз милдетин үзгүлтүксүз, бирок көмүскө аткарып келе жаткан *коллективдүү кабылдоо* жана *коллективдүү ойлом* тажрыйбасынын иргелген, бышып жетилген, тунуган натыйжаларынын системасы. Демек, анын тарыхый тамырлары адамзаттын эң байыркы доорлоруна барып такалат да, өнүгүшү бүгүнкү күндө да үзгүлтүксүз уланып жатат.

Этнофилософия **жаңы**, анткени, ал философиялык дискурс катары кийинки жылдарда гана, учурдун бул илим багытынын зарылдыгын түшүнгөн ойчулдары тарабынан активдүү оозго алынып, өз алдынча илимий дисциплина катары баш көтөрүү жолуна түшүп бара жатат.

Азырынча, этнофилософиянын зарылдыгы бардык философтор тарабынан бир ооздон кабыл алына элек болсо да, анын убакыт өткөн сайын учурдагы философиялык ойлом мейкиндигинен өзүнүн мыйзам ченемдүү ордун таап, изилдөө объектилерин аныктап, кеңейтип жана тереңдетип, философиянын эң эски жана эң көп талкууланган маселелерин талдоонун жаңы парадигмаларын сунуштоо жолуна түшүп бара жаткандыгын байкабай калуу мүмкүн эмес. Ооба, этнофилософиянын философиялык дисциплина катары калыптанышы, анын термин, концепт, категория жана методологиялык принциптеринин иштелип чыгышы, байыркы замандан бери далай ойчулдардын башын катырып келген, түпкүлүктүү делип эсептелген идея,

бүтүм жана түшүнүктөрдүн да жаңыча коюлушун жана жаңыча түшүндүрүлүшүн, жаңы корутундулардын чыгарылышын шарттабай койбойт.

Этнофилософия – адамзат ойломунун, дүйнө тааным тажрыйбасынын, барып-келип, философия илиминин алда канча эрте төрөлгөн, бирок чыныгы ысымы эми ыйгарылып жаткан мыйзамдуу чүрпөсү. Өз ысмына кеч ээ болуп жаткандыгынын күнөөкөрү этнофилософиянын өзү эмес, адам акыл-оюнун, илимий ойломунун жүрүмү; ал ушул күнгө өнүгүүнүн мыйзамдуу жолдорунун баардык этаптарын ырааттуу түрдө басып өтүп, толгоосу бышканда жарыкка келди; жандуулугун, бардык философиялык ойлом жүрүмдөрүнө ичкертен таасир этүү жөндөмүн сактоо менен, үзгүлтүккө учурабай, тереңден бышып отуруп бүгүнкү күндө адамзат акылынын философиялык кыртышынан тездик менен өнүп чыга баштаган идеялардын системасына айлануу жолуна түштү.

Адамзат ойломунун тарыхынан жана теорияларынан белгилүү болгондой, философия илими, жалпысынан, салт катары, философиялык ойду жараткан ойчулдар кайсыл улутка таандык болсо, ошол улуттун (немис классикалык философиясы ж.б.), же алар жашаган өлкөлөрдүн (Кытай философиясы ж.б.) же болбосо, алар өмүр сүргөн доорлордун (Орто кылым философиясы ж.б.) аталыштары менен ысымдандырылган болсо да, түпкү маңызында, философиялык ойлор, аларды жазып калтырган ойчулдардын жеке өздөрүнө, алардын керт башына ыйгарылып келди (Канттын философиясы, Гегелдин философиясы ж.б.). Башкача айтканда, философиялык ойдун ачылыштары, табылгалар, бүтүндөй системалар философтордун жеке керт башына таандык болуп эсептелип, натыйжада, философия канчалык жалпылаштыруучу илим болсо да, келип чыгышы жана өнүгүшү жагынан жекелик мүнөзгө ээ бойдон кала берди. Мындай болушу, албетте, туура. Анын туура экендигин эч ким танбайт. Бирок, эч бир *туура* эч качан *абсолюттук туура* болуп эсептеле албайт. Айтайын дегеним, дүйнөнү дүңгүрөткөн философиялык ачылыштырды жасаган улуу ойчулдардын жеке өздөрүнүн биологиялык объект катары келип чыгышынан баштап, алардын социалдык макулдук катары жетилишине жана ойчулдук потенциалдарынын ачылышына чейинки татаал жолду басып өтүүдө физика-биологиялык гана эмес, тарыхый-генетикалык, социалдык-гуманитардык факторлордун да аныктоочу күчкө ээ болгондугун эске албоо мүмкүн эмес. Генетикалык эс тутумду түзгөн жана калыптандырган, аны сактап жана дайыма байытып отурган коомдук тажрыйба, анын эң таасирдүү жана өзгөчө иммунитетке ээ деңгээли болгон *этностик тажрыйба* эч качан унутулуп калбашы керек.

Этнос феноменинин сырлары, адам коомунун, акыл-эсинин өнүгүшүндөгү орду жөнүндө салыштырмалуу кийинчерээк сөз боло баштады. Ушундан улам, байыркы Сократтан тартып, азыркы доорго чейинки ойчулдардын философиялык ачылыштарынын этносоциалдык синергетикага барып такалган детерминанттары тереңдете изилденген жок. Тарыхый-конкреттүүлүк принциби эң көп оозго алынган методологиялык принциптерден болсо да, анын тереңдиктери, маңызы толук ачылбаган бойдон кала берди. Ар бир жекеликтин сөзсүз түрдө кайсы бир жалпылыктын бир компоненти экендигин кайталап отуруунун кажети жок. Философиянын классикалык жана классикалык эмес типтериндеги жекеликтер, айталы, илимде доор жараткан жеке ойчулдар, же алардын автордук ачылыштары да, өздөрү өнүп чыккан кандайдыр бир жалпылыктардын кудуретинин туундулары, ошол жалпылыктар шарттаган жүрүмдүн натыйжалары экендигин талашып-тартышуу бүгүнкү күндө курулай убакыт коротуу менен барабар болуп калды. Ал жалпылыктар экосистеманын жалпылыгы, доордун жалпылыгы болуу менен катар адамдардын жалпылыгы (этностик жалпылык), ошол адамдар жараткан ойлом тажрыйбасынын (философиялык ой казынасы) жалпылыгы жана алардын бир бүтүндүгү экендигинде да шек жок.

Тарых улуу жана улуу кудуретке ээ, ал өз учуру келгенде, маселе толук бышып жетилгенде, өз эркин кимге болсо да өктөм таңуулабай, өзүнүн тууралыгын моюнга алдырбай койбойт. XX

кылымдын экинчи жарымы бул жагынан, орошон ачылыштардын, өктөм идеялардын доору деп мүнөздөлө турган мезгил мерчемине айланды десе болот. Адам коомунун өнүгүш этаптары, коомдошуп жашоонун түрлөрү жана алардын адам акыл оюнун, дүйнө таанымынын өнүгүшүнө тийгизген таасири; таасири гана эмес, аныктоочу күчү жөнүндө ойлонуунун кезеги келди.

Эң негизгилеринин бири, *этнос* деп аталган социум түрүнүн адамзаттын коомдук өнүгүшүндөгү ролу сөз жүзүндө эмес, иш жүзүндө таанылып иликтене баштады. *Этнос* феноменинин жөн гана топтолгон адамдардын жалпылыгы эместиги, этностун мүчөсү болгон жеке адамдардын уюмдашуу, коомдошуу, орток жашоо принциптери жана алардын инсандык, маданий, коомдук, экономикалык мартабалары, мүдөө-талаптары өзүнөн мурдагы инсан топторунан “сапаттык жактан” айырмалуу экендиги чындап түшүнүлө баштады. Коомдук илим тармактарында *этнос* феноменинин сырларын ачууга арналган илимий эмгектер сан жагынан да, сапат жагынан да артты. Анын этнологиялык, этнографиялык, демографиялык жана саясий-идеологиялык жактарын изилдеген илимий эмгектерде эркисден социалдык философиянын руху орун алгандыгын туйбай калуу мүмкүн эмес болучу. Алардын ичинен Ю. В. Бромлейдин эмгектерин бөлүп көрсөтүүгө болот. [1; 2]

Ошентип, этнос адамзаттын коомдук өнүгүшүнүн эң маанилүү натыйжасы болгон, адамзат коомунун, ойломунун, акыл-эсинин, маданиятынын андан аркы өнүгүшүнө өбөлгө түзүүгө жарамдуу тажрыйбаларды, турмуш жана акыл ой корутундуларын, өнүгүүгө жол ачуучу негизги динамиттерди сактап, өнүктүрүп, репродукциялап отурган коомдук феномен экендиги айтпаса да белгилүү боло баштады. Натыйжада, мурда бар болгон этнография, этнология илимдеринин артынан, өз алдынча өнүгүп келген социалдык-гуманитардык илимдердин этноско байланышкан жаңы аспектилерин ачылып, акырында алар өз алдынча дисциплина мартабасына чейин өсүп жетти. Адегенде жатыркоо менен кабыл алынган этнопедагогика, этнопсихология, этнолингвистика, этнокультурология, этномузыкалогия ж.б. терминдер азыркы учурда “болбосо болбойт” даражасына кирген түшүнүктөргө айланды. Ал гана эмес, акыркы жылдарда этнополитика, этноэкология, этномедия, этнодемография, этногеография, этносociология ж.б. ондогон жаңы термин жана категориялар окумуштуулардын акыл-эсинен өз орундарын тапты.

Мына ушул мисалдардын баары социалдык-гуманитардык илим тармактарынын дээрлик бардыгынын этностук тажрыйба аныктоочу ролду ойногон жаңы багыттарынын ачылгандыгын жана ийгиликтүү өнүгүп бара жаткандыгынын далили боло алат.

Бул жагынан алганда, *этно-* приставкасын өз аталышынын алдына жалгоо жагынан эң артта калган илим философия болду. Мындай болушу мыйзам ченемдүү көрүнүш эле. Философияны жалпылоочу, жалпы адамзаттык, дүйнөлүк илим катары эсептөөгө көнүп алган философтордун аталган приставканы тез эле кабылалып коюшу мүмкүн эмес болучу. Ошентсе да, тарых баарынан күчтүү, ага тоскоол кыла алчу эч бир күч жок. Этнофилософия термининин колдонула баштаганынан бери да далай суулар акты.

Этнофилософия – философиялык ойдун эң алгачкы, баёо, турмуштук практика менен эриш-аркак келип чыккан учурунан тартып, ушул күнгө чейин өз мыйзам ченеми менен, ырааттуу, үзгүлтүксүз уланып келе жаткан, кийинчерээк профессионалдык философиянын келип чыгышына, өнүгүүнүн этаптарын басып өтүшүнө ичкертен, менталдык, когнитивдик каналдар аркылуу таасир эткен, синергетикалык таасирлешүүгө негизденген, жок деп айтууга мүмкүн болбогон ойлом системасы. Ал – коомдошуп, этностук биримдиктер түрүндө өмүр сүрүүгө өсүп жеткен адамзат топторун бири-биринен айырмалап, жана да бири-бирине таанытып, жакындатып турган акыл-ой корутундуларынын эленген, кристалдашкан, социумдун генетикалык, тарыхый эстутумунан, менталитетинен орун алган, аларга багыт берип турган, жалпылаштырылган ойлор, идеялар системасы.

Этнофилософиянын объектиси менен субъектиси, булактары, усулдук-теориялык негиздери, предмети тууралуу ар кыл, кээде карама-каршы көз караштар да айтылып келүүдө. Сан жагынан аз да болсо, ушул күнгө чейинки этнофилософия түшүнүгүнүн пайдасына айтылып жаткан ой-пикирлер анын социалдык философия жана философиянын тарыхы маселелеринин көпчүлүгүн туура түшүндүрүүдө негизги ролду ойной тургандыгы көрүнүп калды.

Этнофилософия – социумдун өзү тарабынан жаратылган жана өнүктүрүлгөн, жекелик мүнөзгө ээ болбогон, бирок жеке автордук философиялардын жаралышына азык болуп берген синергетикалык күчкө ээ философия. Ал орток чыгармачылыктын орток натыйжасы, этносту түзгөн индивиддердин орток интеллектуалдык менчиги.

Социум тарабынан жаратылган синергиянын маани-маңызы адамдардын бири-бирине жасаган мамилеси аркылуу ачылат. Адамдар бири-биринин ортосундагы айырмачылыктарды, мисалы, менталдык жагындагы, сезүү-туюуу жөндөмү менен тажрыйбасындагы жана кулк-мүнөзүндөгү кооптостуктарды жатыркабай кабыл алуу, ал турсун аларды баалай билүү менен мамиле кылганда жана орток аракеттенүүгө өткөндө синергия келип чыгат. Ал эми бул айырмачылыктарды баалай билүүгө жетүүнүн ишенимдүү жолу адамдардын сырткы дүйнөнү ал кандай болсо ошондой бойдон эмес, өзү кандай болсо ошондой түрдө кабыл алгандыгын түшүнүүдө, билүүдө жатат.

Адам өзүн өзү толук таанып бүтө элек. Адам болмушунун маңызын соңуна чейин түшүнүп, анын так, универсалдуу формуласын жазып берүү азырынча мүмкүн эмес. Анын кайсы бир жагы тереңдете изилденип, көп учурда ашкере абсолютташтырылып жатса да, адам болмушунун толук, универсалдуу моделин эч бир ойчул түзүп берүү эрдигине бел байлай элек.

Ошондой эле, азыркы адам өзүнөн сыртта турган, тагыраак айта турган болсом, ал өзү бир компоненти гана болгон чексиз Аалам тууралуу фактологиялык бир топ нерсени билет, ошол эле мезгилде анын маңызын толук таанып билүү жолуна түшкөнүнө аз эле – Жер өлчөмү менен алганда, бир нече миң жыл гана болду.

Азыркы күндө, адамдын өзүн-өзү жана ааламды таанып билүү жолунда эки тенденция келип чыкты: *биринчиси*, илимге чейинки жыйналган бай эмпирикалык маалыматтарды тануу, алардын тереңдиктериндеги маалыматтарды тоотпостукка салуу жана аларды унутта калтыруу; *экинчиси*, илимдин жаңы тармактарынын ачылыштары аркылуу таануу. Эки тенденциянын тең өзүнө мүнөздүү кемчиликтери жана артыкчылыктары бар. Биринчиси, көп учурда чыгарылгын корутундунун практикалык, эмпирикалык жагын жана маанисин ачса да, алардын детерминациясын чечмелеп бербейт. Ал эми азыркы адам, эмне себептен деген суроону берет да, жооп ала албаган учурдун баарына шектенүү, ишенбөө менен мамиле кылат. Экинчиси болсо, конкреттүү илим тармактарынын мүдөөсүн көздөйт да, жалпылаштыруучу мүнөзгө ээ эмес, тескерисинче, дифференциациялоочу мүнөзгө ээ; жыйынтыгында философиялык жалпылаштыруу, жекеликтен жалпылыкты көрө билүү жагы аксайт.

Азыркы учурдун илимий ойлом деңгээли илим тармактарынын өз алдынчалыктарын сактоо жана өнүктүрүү менен бирге, алардын ортосундагы алакалаштыктын, жалгашуунун жаңы баскычтарын багындырышын талап кылып жатат. Ар кандай интеграция илимий багыттарды, маселелерди илимий жактан өздөштүрүүнүн жаңы парадигмаларынын келип чыгышын шарттай тургандыгы белгилүү.

Мына ушундай илимий ойломдун өнүгүү жолунда келип чыккан жаңы багыт *этнофилософия* болуп эсептелет. Этнофилософия да – философия. Бирок, кадимки биз билген философия илиминде айтылган ой, идея, термин, концепт жана түшүнүктөрдүн конкреттүү ээлери – авторлору бар. Философия илимин баштагандар жана өнүктүргөндөр дайыма жеке адамдар,

ойчулдар болуп келген. Ошентсе да, философия илими ар бир нерсенин предысториясынын боло тургандыгын танбайт. Жоктон бар болуу мүмкүн эмес экендиги, ошондой эле, бар нерсенин жокко айланып кетпестиги тууралуу бүтүмдү азырынча эч ким жокко чыгара элек.

Этнофилософиянын илимий багыт катары калыптанышы, өнүгүшү сөзсүз түрдө өз алдынча дисциплинага айланган философия илиминин бир топ маселелерин жаңыча кароого, чечмелөөгө алып келет. Айрыкча, философиялык ойлом тарыхынын географиясына, этностук/улуттук ээлигине сөзсүз өз тамгасын басат.

Түрк элдеринин ичинен кыргыз этностук философиялык ойлومунун натыйжалары көп кылымдар бою алардын мифтик-поэтикалык, кыялый-фантастикалык, тарыхый-баатырдык, лиро-романтикалык, афористтик-дидактикалык, реалдуу-тарыхый, турмуш-тиричиликтик мазмундарды камтыган кара сөз, жорго сөз жана ыр түрүндөгү нарративдеринде катмарлана, жуурулуша топтолуп келген. Ошондой эле, салттуу материалдык маданият үлгүлөрүн жасоо, аларга карата жасалган мамиле жана аларды күнүмдүк турмушта урунуу тартиби этностун философиялык деңгээлде жалпылаштырылган, көп учурда жалпы адамзаттык деңгээлге чыгарылган ой-бүтүмдөр системасы түрүндө жандуу сакталып, өзгөрүлүп, өнүгүп отурган. Мына ушул этностук философиялык ойлом элдин этноменталдык табиятын аныктап, анын этнопсихологиялык, этномаданий жүзүнүн калыптанышына негиз болуп берген. Этностор бир жагынан ошону менен бири-биринен айырмаланып турса, экинчи жагынан этностор парадына келип кошулуп турган.

Кыргыз элинин этностук философиясынын бизге келип жеткен артефактарына таянсак, *адамды* жана аны курчап турган жакынкы жана алыскы *дүйнөнү* (мейиндик менен мезгилди) таанып билүү тажрыйбасынын бирдиктүү концептосферага айланышы *адам* жана *аалам*, *адам* жана *убакыт*, *адам* жана *жаратылыш*, *адам* жана *коом*, *адам* жана *мамлекет*, *адам* жана *адам*, *адам* жана *акыл-эс*, *адам* жана *билим*, *адам* жана *дин*, *адам* жана *эстутум* ж. б. болуп, туруктуу позициясын (же оппозициясын) *адам* түзгөн дихотомиялык (же бинардык) конфигурацияларда ишке ашырылып келген, ошондуктан объективдүүлүгүнөн шек саналбаган бүтүмдөр да өзүнүн субъективдүүлүк белгилеринен ажыраган эмес. Башкача айтканда, объективдүү дүйнө чындыктары субъект (адам) тарабынан анын көрүү, түшүнүү, ойлоо, талдоо, таануу, корутундулоо жана ой-бүтүмдөрүн сыртка чагылдыруу, айтуу (жазуу) мүмкүнчүлүктөрүнө, көбүнесе, керектөөлөрүнө жараша билим, дин, укук, акырында илим (философия) түрүндө кайра жаратылган.

Адам коомунда жалпыдан жекенин – топтоп жеке адамдын бөлүнүп чыгуу жүрүмдөрү жекелик менен жалпылыктын ортосундагы диалектикалык эриш-аркактуулуктун универсалдуу мыйзам ченемин далилдөө үчүн гана ишке ашкандай так жана кынтыксыз. Жеке адамдардын биримдиги топто, этносту, элди, улутту жаратса, өз кезегинде улуттун (этностун) синергетикасы кайрадан жеке адамдардын физика-психологиялык сапаттарын, личносттук өзгөчөлүктөрүн (мүнөзүн, менталитетин, темпраментин ж.б.), жалпылаштырып айтсак, этностук (улуттук) моделин аныктайт. Бекеринен мүнөз, тил, маданият, адабият, музыка, турак жай, кийим-кече, тамак-аш ж.б. түшүнүктөрдүн алдына этностук маанисиндеги *улуттук* деген сыпаттын жалганып айтылышы илимий стилдин элементине айланган жок.

Этнос бири-бири менен байланышы жок каймана адамдардын жөн салды жыйындысы, топтолгон абалы эмес, ал – социум, салттуу коомдун типтеринин бири. Мүчөлөрү бири-бири менен тарыхый-генетикалык жана социалдык жагынан байланышкан, тили, салттуу маданияты, жашаган жери, жан сактоо каражаттары жана ыкмалары жагынан жалпылыктарга ээ болгон ар түрдүү жыныстагы, курактагы, кесиптеги инсандардын жалпылыгы орток материалдык байлыкты өндүрүп гана тим болушпай, орток пикир, орток акыл-ой мурастарын да жаратышып, аларды элдик оозеки чыгармаларында, этностук баалуулуктар системасын камтыган нарктуулук

казынасында, наркуулукту турмушка ашыруунун каражат жана ыкмаларынан болгон элдик салт, жөрөлгө жана адаттарында, мына ушулардын баарын иретке салып турган демейки укук системасында жандуу сактап келишкен.

Түрк элдеринин этнофилософиясы тереңдете изилденүүгү тийиш. Алардын дүйнө таанымында ортоктуктар арбын. Этнофилософиялык негизи бир болгон элдер бири-бирине эң жакын, биргелешип аракеттенүү менен синергетика жаратууга даяр элдер болуп саналат. Түрк этнофилософиясы африкалыктардын, же Түндүктө жашаган элдердин философиясына окшобойт, ал келечекке кызмат кылууга, өзүн-өзү өнүктүрүүгө даяр ойлом системасы.

Адабияттар

1. *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса [Текст] / Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 412 с.
2. *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография [Текст] / Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1973. – 285 с.
3. *Волков Г. Н.* Этнопедагогика [Текст] / Г.Н. Волков. – Чебоксары, 1974. – 376 с.;
4. *Волков Г. Н.* Этнопедагогическая пансофия: Монография [Текст] / Г.Н. Волков / Под научной редакцией Г.М. Борликова. – Элиста: Калм. гос. ун-тет, 2009. – 576 с.

ARAP VE TÜRK DİLLERİNDE ORTAK ATASÖZLERİ

Common Proverbs in The Arabic and Turkic Languages

Sureyya ALIZADE

Araştırmacı, Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü, AZERBAYCAN,
sureyya_ms@mail.ru

Özet

Her milletin milli kültürel ve manevi değerlerini oluşturan kendine has kültürü, edebiyatı ve folkloru vardır. Bildiğimiz gibi birçok folklor örneği vardır. Atasözleri de bunlardan biridir. Atasözleri, Araplar, Azerbaycanlılar ve Türkler de dahil olmak üzere tüm dünya milletlerinde sözlü halk edebiyatının ayrılmaz bir parçasıdır. Ait oldukları dilin en ince özelliklerini yansıtan atasözleri ve meseller her şeyden önce obrazlı dildir. Atasözleri, sözlü halk edebiyatının epik türünün bir koludur. Atasözleri ağızdan ağza, nesilden nesile aktarılarak çeşitli şekillerde günümüze kadar gelmiştir.

Tarih boyunca milletlerin komşuluk ilişkileri, birbirine işgalleri sonucunda karşılıklı asimilasyonu gerçekleşmiştir. Zamanla birbirleriyle kaynaştılar, kültürlerinde, edebiyatlarında ve diğer alanlarda benzerlikler ortaya çıktı. Bu benzerlikler bazen hafif ve bazen belirgin şekilde büyüktü. Aynı soydan gelen Azerbaycan ve Türk halklarının folklorları arasındaki benzerlikler doğaldır ve inkar edilemez. İslam'dan önce Arap ve Türk halk edebiyatı örnekleri ile folklor örnekleri arasında hiçbir benzerlik yoktu. İslamiyet'in yaranması ve birçok ülkede yayılmasından sonra bu ülkelerin milliyetlerinin yaşam tarzı, giyim kuşam ve kültürleri zaman içinde değişmiştir. Bu değişimler halkların edebiyatını ve folklorunu da etkilemiş, zaman içinde benzerlikler de ortaya çıkmıştır. Atasözleri de dahil olmak üzere birçok edebi örnekte bunlara rastlıyoruz.

Atasözlerine Arapça مثل (mesel), قول حكمة (gaulu hikmeti) ve Türkçede atasözü denir. Farklı milletlerin dillerinde atasözleri ve meseller farklı anlamlarda karşımıza çıkmaktadır: Rus folklorunda "ibretli sözü", "kanatlı söz", "altın söz", Yunan halk edebiyatında "hakim fikirler", İtalyan folklorunda "halk okulu", İspanyolca'da "halkın ruhu", İngiliz ve Fransız edebiyatında "deneyim barı" vb.

Ata sözlörüne kadim destanımız olan "Kitabi-Dede Korkut"ta da rastlıyoruz. "Kitabi-Dede Korkut" destanında kullanılan atasözleri, eğitici ve ahlaki özellikleriyle Türk dünyasında her zaman ilgi uyandırmıştır.

Biz bu yazımızda Arap, Azerbaycan ve Türk halklarının sözlü halk edebiyatının bir kolu olan atasözlerini ve onların ortak özelliklerini inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: atasözleri, Azerbaycan, Türk, Arap, folklor, İslam, sözlü halk edebiyatı

Abstract

Each nation has its own culture, literature and folklore, which makes up its national cultural and mental values. As it is known, there are many types of folklore examples. Proverbs are also among them. Proverbs are an integral part of oral folk literature in all nations of the world, including Arabs, Azerbaijanis and Turks. Proverbs are a branch of the epic genre of oral folk literature. Proverbs and sayings, which reflect the subtlest features of the language to which they belong, are above all figurative language. Proverbs have come down to nowadays in various forms, passing from folk to people, from generation to generation.

Throughout history, as a result of the neighborhood relations of peoples, their invasion of each other, there has been a mutual assimilation of nations. Over time, they mixed with each other and similarities appeared in their culture, literature and other areas. Sometimes these similarities have been on a insignificant, sometimes

noticeably large scale. The similarities among the Azerbaijani and Turkish peoples belonging to the same lineage are natural and undeniable. There were no pre-Islamic similarities between folklore samples and literature of Arabs and Turks. After the establishment of Islam and its spread in many states, over time, changes occurred in the way of life, clothing, culture of the nations of these states. These changes influenced to the literature of peoples, as well as folklore and over time similarities also occurred. One can meet them in many examples of literature, including in proverbs and sayings.

The word “proverbs” is called in the Arabic language as “قول حكمة” , “مثل” , but in the language of Turkish it is said “ata sözü”. In the language of different peoples the proverbs and sayings can be seen in different meanings: in Russian folklore “instructive word”, “winged word”, “golden word”, in Greek folk literature “dominant ideas”, in Italian folklore “folk school”, in Spanish “folk spirit” and in English and French literature “bar of experience” and so on.

One can also find proverbs in our ancient epic “The Book of Dede Gorgud”. The proverbs used in this epic have always aroused interest in the Turkic world with their educational and moral features.

In this article the proverbs and their common features, which are a branch of the oral folk pattern of the Arab, Azerbaijani and Turkic peoples will be investigated.

Keywords: proverbs, Azerbaijani, Turkish, Arabic, folklore, Islam, oral folk literature

Dünya edebiyatı örneklerine baktığımızda bu örneklerde öncelikle dikkatimizi sözlü halk edebiyatına ve folkloruna odaklıyoruz. Çünkü her milletin folkloru kendi kültürünü, milli-manevi değerlerini, geleneklerini içerir. Elbette bu özellikleri sözlü halk edebiyatının epik türüne ait atasözlerinde de görmekteyiz. Kısalığı ve lakonikliği ile öne çıkan atasözleri dilden dile, ağızdan ağza aktarılmış ve popülerliğini kaybetmemiştir. Ait olduğu dilin en güzel özelliklerini yansıtan atasözleri ve meseller öncelikle mecazi dildir (Vəliyev V, 2005: 245).

Dünyadaki pek çok halkın dilinde atasözleri ve meseller farklı anlamlarda görülebilir: Rus folklorunda “ibretimiz kelime”, “kanatlı kelime”, “altın kelime”, Yunan halk edebiyatında “hakim fikirler”, İtalyan folklorunda “halk okulu”, İspanyolcada “halk ruhu”, İngiliz ve Fransız edebiyatında “deneyim barı” vb.

Yüksek estetik değeriyle öne çıkan bu sözler, insanları çevreleyen gerçeklikler üzerine yapılan gerçek gözlem ve deneylere dayanmaktadır. Felsefenin bu kadar basit ve ilk başlangıcı olan atasözlerinde hayat olayları çok çeşitli şekillerde, sonsuz derecede ve tükenmez bir çeşitlilikle anlatılır. Birçoğuna tartışmalı ve çelişkili görünen yönler elbette ki varlığı, yaratılışı ve yaşamı tüm yönleriyle yansıtan sanat felsefesinin diyalektiğinden kaynaklanmaktadır (Atasözü, 2004:6).

Kadim destanımız “Kitabi-Dede Korkut”da da atalarımızın sözlerine rastlıyoruz. “Kitabi-Dede Korkut” destanında kullanılan atasözleri eğitici ve ahlaki özellikleriyle Türk dünyasında her zaman ilgi uyandırmıştır:

Allah-Allah demeyince işler önmez.

Ana hakkı, Tanrı hakkı.

Ata dururken oğul elimi öpülür?

Eski düşman dost olmaz.

Kız anadan görmeyince öyüt almaz.

Atasözleri dram(oyun) yazarlarımızın her zaman ilgisini çekmiştir. Ünlü dram yazarlarımızın yaratıcılığına bakarsak atasözlerine olan ilgilerini görürüz. Azerbaycan'ın birçok oyun yazarı atasözlerinden yararlanmış ve eserlerinin adını atasözlerinden almıştır. N.Vazirov'un "Arkadan atılan taş ayak bileğine bedeldir", "Ne ekersen onu biçersin", "Sonra pişmanlık işe yaramaz" ve diğer eserleri (Vazirov N, 2005:) A. Hagverdiyev'in "Kaz eti yersen tadını görürsün" (Hagverdiyev A, 2005:27) adlı eseri bunlara örnek olabilir.

Ancak zaman geçtikçe her milletin dili, edebiyatı, örf ve adetleri değişir, şekillenir ve gelişir. Tabii ki bu kendiliğinden olmuyor. Komşu ülkelerle ticari ilişkiler sırasında veya başka bir milletin işgali sırasında değişikliklere uğrar ve çağının özelliklerini yansıtır. Bu özellik Azerbaycandan da yan gecmez.

750 yılında Arap halifeliğinde Abbasi hanedanı iktidara geçti (750-1254). Onların yönetimi sırasında Halifeliğin toprakları İspanya'dan Çin'e kadar uzanıyordu. Bu dönemde dünya edebiyatına eşsiz eserler kazandıran İslam kültürü ve edebiyatı doğdu. Bildiğimiz gibi Azerbaycan 9. yüzyıldan beri Arap Halifeliğinin bir parçası olmuştur. Elbette bu olayın diğer alanlarda olduğu gibi edebiyatımızda da etkisi vardır. Zamanla Persler ve Ruslarla komşuluk, ticari ilişkiler ve ardından 1920'de Azerbaycan'ın Sovyetler Birliğine dahil edilmesi gibi pek çok tarihi olay halkın yaşam tarzı, gelenekleri ve edebiyatı üzerinde hiçbir etki bırakmadı. Sanatsal örnekler de dönemin gereklerine göre oluşturulmuştur. Elbette dilimizdeki alıntı kelimeler buna örnek olabilir. Ayrıca bu etki folkloru da atlamaz. Atasözleri bildiğimiz gibi sözlü halk edebiyatının epik türüne aittir. Bu türün örneklerine dikkat ettiğimizde benzer atasözlerine rastlıyoruz. Bu yazımızda Arap atasözleri ve onların Türkçe karşılıklarını sunacağız.

Arap edebiyatının bir kolu olan sözlü halk edebiyatının dünyada pek çok örneği meşhur olmuş, hakkında uzun metrajlı filmler ve çizgi filmler yapılmıştır. Bunlar arasında "Alaaddin'in sihirli lambası", "Sinbad'ın seyahatleri", "Binbir Gece Masalları" ve diğerleri yer alıyor. Arap atasözleri de sözlü halk edebiyatının bir dalını oluşturur. Atasözlerinin Arapça tercümesinde قول, مصل, قول الحكمة, atasözü gibi anlamlar bulunmaktadır. Arap atasözlerinin birçok çeşidi vardır. Yani her Arap ülkesine özgü atasözleri vardır. Mısır, Lübnan, Cezayir, Tunus vb. Arap ülkelerinin atasözleri buna örnek olabilir. Bu atasözleri ülkelerinin lehçelerine göre oluşturulmuştur. Bu atasözlerinde içerik aynı olsa da ufk farklılıklar vardır:

أَلْحَقَّ مَا مِنْهُ مَجْرَعٌ

Hakikatden korkmak lazım değil (İordaniya) (Kyxapeba E. B,2008: 119)

أَلْحَقَّ يَعْزُورُ وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ

Hakikatden üstün hiç bir şey yoktur (Filistin) (Kyxapeba E. B,2008:120)

Bildiğimiz gibi İslam dininin kurulması ve Kur'an-ı Kerim'in yeryüzüne indirilmesiyle birlikte Arapların hayatı, yaşam tarzı ve gelenekleri değişmeye başladı. Elbette bu onların edebiyatlarını, özellikle folklor örneklerini de etkiliyor. Yani Kur'an-ı Kerim'deki pek çok ayet günlük hayatta atasözü olarak kullanılmamaktadır. Hadis-şeriflerden örnekler günümüzde de atasözü olarak kullanılmaktadır:

مَنْ تَوَلَّضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ

Tevazu göstereni Allah (C.C.) yüceltir.

النَّظَافَةُ مِنَ الْإِمَانِ.

Temizlik imandandır.

إِذَا أُغْلِقَ اللَّهُ بَاباً أَلْفَ بَابٍ.

Allah, bir kapıyı kapatırsa, bin kapıyı açar.

Aşağıdaki örneklerde Arap atasözlerini ve bunların Türkçe karşılıklarını göstereceğiz. Arapların yanı sıra tüm dünya halklarının örneklerinde iyilik teması özel bir yere sahiptir. Bunlardan bazılarına bir göz atalım:

اعْمَلِ الطَّيِّبَ وَارْزُقِيهِ الْبَحْرَ.

İyilik yap at denize. (Kyxapeva. E. B, 2008: 303)

İyilik yap at deryaya, balık bilmez, Xalik bilir. (Atalar sözü ,2004: 235).

إِصْنَعِ الْمَعْرُوفَ وَ لَوْ فِي غَيْرِ

Hayırsever olmayana da iyilik yap. (Kyxapeva E. B,2008: 26)

الشَّرُّ قَلِيلَةٌ كَثِيرٌ

Pisliyin az olanı da çokdur (Kyxapeva E. B,2008:33)

Pisliyin az olanı bile çokdur.

أَنَّ فِي الشَّرِّ خَيْرًا

Kötülükde de bir hayır var.

Her işte bir hayır var .

لَا تَحْقِرَنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ شَيْئًا.

Yapılan hiçbir iyiliği küçük görme.

بِرَكَّةِ الْعُمْرِ حُسْنُ الْعَمَلِ.

Ömrün bereketi iyi ameldir.

Kibar ve ahlaklı olmak, Müslüman dünyasının ve Türk dünyasının her zaman önem verdiği özelliklerden biridir. Bunu şu atasözlerinde de görmek mümkündür:

الْإِدْبُ مَالٌ وَاسْتِعْمَالُهُ كَمَالٌ.

Edep bir servettir, onu kullanmak olgunluktur.

فِي سَعَةِ الْأَخْلَاقِ كُنُزُ الْأَرْزَاقِ.

Rızkın hazineleri güzel ahlaktır.

Edep bir servettir, onu kullanmak ise olgunluktur.

إِذَا لَمْ تَسْتَحْ فَطَنَعْ مَلَشْنَتْ

Utanmazsan dilediğini yap.

أَدَجِبُ الْمَرْءَ خَيْرٌ مِنْ ذَهَبِهِ

Kişinin edebi, altınından hayırlıdır.

Müslüman dünyasında, özellikle de Araplarda dindarlığa büyük önem verilmektedir. Bu durum babalarının sözlerine de yansıyor:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ

Allah katında sizin en değerliniz mümin olandır (Kyxapeva E. B, 2008: 41)

Allah mümine her şeyi bağışlar (Atalar sözü, 2004:32)

كُلُّ امْرِئٍ يَتَّقِي اللَّهَ أَحْمَقُّ

Allahtan korkmayan ahmaktır. (Kyxapeva E. B, 2008: 43)

اللَّيِّ مَا بِخَافَ اللَّهَ خَفَ مَنْحٌ

Allahtan korkmayandan kork. (Kyxapeva E. B,2008: 44)

Allaha inanmayana bendeler de inanmaz (Atalar sözü, 2004:33)

Korx Tanrıdan qorkmayandan. (Atalar sözü, 2004: 171)

احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظَكَ

Allahdan kork ki, O da seni fenalıklardan korusun! (İlyas Karanlı, 2017:26)

Araplar aynı zamanda cesaret ve yiğitlikleriyle de ünlüydü. Cesaretleri ve yiğitlikleri ile ilgili efsaneler ve hikayeler de var. Atasözlerinde önem verdikleri yiğitliği aşağıdaki gibi özetleye biliriz:

Düşmekten korkan ata binmemeli (Kyxapeva E. B,2008: 60)

Ayıdan korkan ormana gitmez.

مِشْ كُلِّ أَسْمَرٍ عَنْتَرِ

Her siyah dərili Antere (Antere bin Şeddad) değil. (Kyxapeva E. B,2008: 64)

Her şarkı söyleyen Molla Pənah olmaz (Atalar sözü:2004, 127).

Hər kuş şahin olmaz (Atalar sözləri, 2013: 214)

Araplar da dahil olmak üzere Müslüman dünyasında komşuluk ilişkilerine her zaman önem verilmiştir. Bu ilişkiler Azerbaycan'da da önemlidir. Aşağıdaki atasözleri de komşuluk ilişkilerinin önemini göstermektedir:

الْجَارُ بِلْجَارٍ وَ الْكُلُّ بِلَأَهُ

Komşu komşuya, her ikisi Allaha sığınar. (Kyxapeva E. B,2008: 110)

Konşu komşunun külünə muhtaçdır.

جار قَرِيبٍ اَخِيْرٌ مِنْ اُخُوْ بَعِيْدٍ

Yakın komşu uzak kardeşten iyidir (Kyxapeva E. B,2008: 111)

الْجَارُ نُوْمُ الدَّارِ

Önce komşu sonra ev. (Kyxapeva E. B,2008: 114)

Ev alma, komşu al (Atalar sözləri, 2013:161).

Ayrıca İslam ve Türk dünyasında ilime büyük önem verilmektedir. Kur'an-ı Kerim'in ilk ayeti "İqra" ile inmesi bunun açık bir örneğidir. Hem Arapların hem de Türklerin bilimle ilgili folklor örneklerinde görmek mümkündür:

اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد.

Beşikten mezara kadar ilim talep edin.

اطلبوا العلم و لو في الصين.

İlim Çin de bile olsa gidip alınız.

العِلْمُ أَشْهَرُ الْأَحْسَابِ.

İlim hesapların meşhurdur.

العلم في الصِّغَرِ كالنَّقْشِ عَلَى الْحَجَرِ.

Küçük yaşta ilim, taşa yazmak gibidir.

علم بلا عمل كشجر بلا ثمر.

Amelsiz ilim, meyvesiz ağaca benzer.

حُسْنُ طَلَبِ الْحَاجَةِ نِصْفُ الْعِلْمِ.

İyi olanı talep etmek ilmin yarısıdır.

خير جليس في الزمان كتاب.

Kitap, en iyi arkadaştır. (Arapça atasözleri, 2013)

Atasözlerinin konuları çok geniş ve çeşitlidir. Bunların ancak küçük bir kısmını sunabildik. Örneklerden de anlaşılacağı üzere bu atasözlerinin anlamları birbirine çok yakındır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ülkeler arasındaki ilişkiler eski çağlardan beri bu benzerliğe yol açmıştır.

Ədəbiyyat

Atalar sözü. (2004). Bakı: “Öndər” nəşriyyatı.

Atalar sözü. (1985). Bakı: “Yazıçı” nəşriyyatı.

Atalar sözləri. (2013). Bakı: “Nurlan” nəşriyyatı

Rzayev, X. (1993) الف مثل و مثل Atalar sözü. Пословицы. Bakı.

Vəliyev, V. (2005). Azərbaycan folkloru. Bakı: “Şərq-Qərb”

Vəzirov, N. (2005). Əsərləri. Bakı: “Şərq-Qərb” nəşriyyatı.

Haqverdiyev, Ə. (2005), Seçilmiş əsərləri. Bakı: “Lider nəşriyyat”

Xəlil, A. (2001). Mahmud Kəşqarlıının “Türk dillərinin divanı”nda ədəbi mətnlər. Bakı

Oğuznamə. (1987). Bakı: “Yazıçı” nəşriyyatı.

Azərbaycan Folkloru Antologiyası. (2002). 6/2. Bakı: “Səda” nəşriyyatı.

Karlı İ.(2017). Arapça-Türkçe atasözleri ve deyimler kitabı, Məktəp yayımları, İstanbul, , 400s.

Arapça atasözleri. (2013). Cantaş yayınevi, İstanbul, 219 s.

Кухарева, Е. В. (2008). Словарь арабских пословиц и поговорок (с лексико-фразеологическими комментариями). Москва : “Восток-Запад”

“İRƏVAN ƏYALƏTİNİN İCMAL DƏFTƏRİ”NDƏ ONOMASTİK VAHİDLƏRİN DİL MƏNŞƏYİ

Linguistic Origin of Onomastic Units in “Review Notebook of Erevan Province”

Şehla HÜSEYNLİ

Doç. Dr., Azərbaycan İlimlər Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakü/ AZERBAYCAN,
shahla_huseynli@mail.ru

Özet

Her dilin sözcük sisteminde özel bir rol oynayan yer adları, tarihsel sözlük gibi sözcüklerin kökenini belirlemede büyük önem taşır. Yer adlarının sadece dilbilimin değil, tarih, coğrafya ve etnografyanın da önemli bir alanı olarak görülmesi ve bu bilimlerin ortak nesnesi olarak dünya çapında geniş çapta çalışılması tesadüf değildir. Bu anlamda Azerbaycan bilimsel görüşünde yer adlarının incelenmesine sürekli dikkat gösterilmesi tamamen anlaşılır ve doğaldır.

Sözlerin etimolojik-tarihsel açıklanmasında yazılı kaynakların özel bir değere sahip olduğu açıktır. Neyse ki bizde de böyle kaynaklar var ve bunlardan bazıları Batı Azerbaycan topraklarındaki Türk (Azerbaycan) kökenli yer adlarıyla ilgilidir. Bu tür değerli tarihi belgeler arasında, tarihi gerçekler açısından zengin olan ve ciddi araştırmalar için geniş fırsatlar yaratan “İrevan vilayətinin icmal defteri”nden bahsetmek gerekir.

1728 yılında Osmanlı Devletinin bir vergi defteri olarak derlenen bu tarihi belge, öncelikle İrevan vilayətinin geçmişteki toponim manzarasını tam olarak yansıtmaya açısından önemlidir. Orta Çağa ait olan bu belge dilbilimsel açıdan da ilgi çekicidir.

Bildiğimiz gibi onomastik birimler milletin maddi ve manevi zenginliğidir. Ait oldukları halkın tarihini, coğrafyasını, düşünce tarzını, geleneklerini yaşatırlar. Ancak kadim yurdumuz olan Batı Azerbaycanda düşmanca ilişkiler neticesinde yer isimleri değiştirilmiş, tamamen köklerinden sökülerek yerlerine uydurma isimler konulmuştur. Düşman komşularımız bu alanda ne kadar ciddi girişimlerde bulunursa bulunsun, Türk kökenli onomastik birimler, 18. yüzyılda derlenen “İrevan vilayətinin icmal defteri” de dahil olmak üzere eski kaynaklarda korunmuştur.

Araştırma sonucunda “Defter”de geçen yer adlarının çoğunun eski Türk boylarının adlarıyla ilgili olduğu anlaşılmıştır. Makalede ayrıca antik abidemiz olarak kabul edilen “Kitabi-Dede Korkut”ta geçen isimlerle ilgili antroponimler de incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: toponim, İrevan vilayeti, Kitabi-Dede Korkud, abide, Türk dili.

Abstract

Toponyms, which play a special role in the lexical system of each language, are of great importance in determining the formation, origin of such words as historical lexicon. It is no coincidence that toponymy is considered an important area not only of linguistics, but also of history, geography and ethnography and is widely studied worldwide as a joint, common object of these sciences. In this sense, consistent attention to the study of toponyms in Azerbaijani scientific thought is completely understandable and natural.

It is clear that the written sources have a special value for the etymological-historical explanation of words. Fortunately, we also have such meanings and some of them are associated with toponyms of Turkic (Azerbaijani) origin in the territory of Western Azerbaijan. Among such valuable historical documents, it is

necessary to note the “Review notebook of the Erevan province” specially, which is rich in historical facts and provides great opportunities for serious research.

This historical document, compiled as a tax book of the Ottoman Empire in 1728, is important primarily because it fully reflects the toponymic landscape of Yerevan province in the past. This document, which belongs to the Middle Ages, is also interesting from a linguistic point of view.

As we know, onomastic units are the material-moral wealth of the nation. They keep alive the history, geography, way of thinking and traditions of the people they belong to. However, in the Western Azerbaijan, which is our ancient native land, the names of places were changed as a result of hostile relations, completely removed from their roots and replaced with fictional names. No matter how serious attempts our hostile neighbours make in this field, onomastic units of Turkic origin have been preserved in ancient sources, including in the “Review notebook of the Erevan province” compiled in the 18th century.

As a result of research, it becomes clear that most of the place names mentioned in the “Notebook” are associated with the name of the ancient Turkic tribes. In the article the anthroponyms related to the names of persons used in the “Book of Dede Gorgud”, which is considered our ancient monument are also investigated.

Keywords: toponym, Erevan province, Book of Dede Gorgud, monument, Turk.

Onomastik vahidlər xalqın maddi və mənəvi sərvətidir. Onlar mənsub olduğu xalqın sərvətini, coğrafiyasını, təfəkkür tərzini, adət-ənənələrini özündə yaşadır. Hər bir dilin leksik tərkibində xüsusi rol oynayan toponimlər də tarixi leksika kimi sözlərin yaranmasını, mənşəyini müəyyənləşdirməkdə böyük əhəmiyyət kəsb edir. Təsadüfi deyil ki, toponimlər təkcə dilçiliyin deyil, tarix, coğrafiya və etnoqrafiyanın da mühüm sahəsi sayılır və bu elmlərin müştərək, ortaq obyekt kimi dünya miqyasında geniş öyrənilir. Bu mənada Azərbaycan elmi fikrində də toponimlərin tədqiqinə ardıcıl diqqət yetirilməsi təmənilə anlaşılandır.

Aydındır ki, sözlərin etimoloji-tarixi aspektdə izahı üçün yazılı mənbələrin xüsusi dəyəri vardır. Xoşbəxtlikdən bizdə də belə mənbələr mövcuddur və bunların bir qismi Qərbi Azərbaycan ərazisindəki türk (Azərbaycan) mənşəli toponimlərlə bağlıdır. Belə dəyərli tarixli sənədlər içərisində tarixi faktlarla zəngin olan və ciddi tədqiqatlar üçün geniş imkanlar yaradan “İrəvan əyalətinin icmal dəftəri”ni ayrıca qeyd etmək lazımdır. Akademik Ziya Bünyadov və tarixçi alim H. Məmmədovun çapa hazırladıqları bu icmal dəftər 1996-cı ildə işıq üzü görmüşdür (Bünyadov, Məmmədov, 1996).

1728- ci ildə Osmanlı imperiyasının vergi dəftəri kimi tərtib edilmiş bu tarixi sənəd ilk növbədə İrəvan əyalətinin keçmiş dövrlərdəki toponomik mənzərəsini dolğun əks etdirdiyi üçün əhəmiyyətlidir. Həmin sənəddə el-oba, kənd, qışlaq, yaylaq adları ilə yanaşı bu yerlərdə yaşayan tayfa, qəbilə adları da qeyd olunmuşdur.

Tarixən məlumdur ki, XVIII əsrdə yaranan xanlıqlardan biri də İrəvan xanlığı olmuşdur. Azərbaycanın qərbində, Göyçə gölü ətrafında yerləşən xanlıq 15 mahaldan ibarət idi və bu ərazilərdəki toponimlər də Azərbaycan dili əsasında formalaşmışdı. Vaxtilə Azərbaycanın ayrılmaz hissəsi olan bu torpaqlarda Azərbaycan türklərinin izlərini məhv etmək məqsədilə müxtəlif ərazi adlarını dəyişdirərək onlara qondarma erməni adları qoymuşdular. 1919-1920-ci illərdə daşnakların hakimiyyəti dövründə indiki Ermənistan ərazisində 17 yaşayış məntəqəsinin adı hökumətin qərarı əsasında dəyişdirilmişdir (Bayramov 2012: 215) Lakin ermənilər unudurlar ki, həmin adları - toponimləri dəyişdirməklə onları xalqın yaddaşından silmək mümkün deyil, çünki toponimlər hər bir dilin leksik sistemində formalaşaraq xalqın yaddaşına həkk olunurlar. Təsadüfi deyil ki, məhz toponimlər xalqın təşəkkülü, tarixi və soykökünü elmi şəkildə öyrənməyə geniş imkanlar yaradır.

Beləliklə də, 1728-ci il tarixli “İrəvan əyalətinin icmal dəftəri”nə görə, eyni adlı əyalətin ərazi-inzibati quruluşu aşağıdakı şəkildə mövcud olmuşdur. İrəvan şəhəri, Qırxbulaq, Karbi, Maku, Xıncırək, Karni, Vedi, Dərəçilək, Abaran, Göyçə, Sürməli, İğdır, Aralıq, Şərur, Səderək, Zarzəmi nahiyələri və Şürəgəl livası, Naxçıvan sancağı isə Naxçıvan şəhəri, Naxçıvan, Əlincə, Şair Məvazi, Dərəşahbuz, Mülgü-Arslan, Məvaziyi-Xatun, Qarabağ, Qışlagat, Dərəşam, Azadcıran, Şorlut, Dərənürgüt, Dərələyəz və Sisyan nahiyələrindən ibarət olmuşdur (Bünyadov Z, Məmmədov H, 1996: 9).

Araşdırmalar nəticəsində aydın olur ki, “Dəftər”də adı çəkilən yer adlarının (etnotoponimlər) əksəriyyəti qədim türk tayfalarının adı ilə bağlıdır: qıpçaq, əfşar, oğuzdaş, bayat, qaraqoyunlu, bayburt və s. Bunlar bir daha sübut edir ki, indiki Ermənistan ərazisindəki azərbaycanlıların etnogenizində müxtəlif türk tayfaları iştirak etmiş və türklər bu ərazilərin köklü sakinləri olmuşlar.

Həmçinin “Dəftər”də qeydə alınan toponimlərin müəyyən bir qismi də antroponimlə (şəxs adları) ilə bağlı yaranmışdır. Məlumdur ki, antroponimlər xalqın dilini, tarixini yaşadan onomastik vahidlərdir. “İrəvan əyalətinin icmal dəftəri “ndə də insan adı ilə bağlı yer adları (antroponimlər): Aslan, Qaraca, Uluxan, Babaxan, Bəyazid, Elbəy, Bayandırılı və s. milli mənşəlidir. Məsələn, tarixdə adları çəkilən Səlcuq hökmdarı Alp Arsan, Marağa hökmdarı Körpə Arsan türk ərənləridir. Əvvəllər titul kimi işlənən “arslan” sonradan şəxs adına çevrilmiş, “aslan” formasına düşmüşdür. Aslan “zooleksemi folklorumuzda, mifoloji tədqiqatlarda həmişə güc, qüvvət, məğrurluq, çeviklik rəmzi kimi işlənmişdir. “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanında da Qazan xan oğlu Uruzu “aslanım oğul” adlandıraraq onun kafərlə döyüşə çıxıb “aslanlıq” əldə etməsini söyləyir. Uruz deyir:

Güni gəldi, kafər başın kəsdirəyim sənin için,

Aslan adım saqlardım sənin için . (Kitabi - Dədə Qorqud, 1988: 67).

Qırxbulaq nahiyəsində yerləşən “Bəyazid” kəndi “bəy” titulu ilə düzələn antroponimdir. Bu titulun qədim türk dilində hökmdar, rəhbər və s. mənalarda, müasir ədəbi dilimizdə isə hörmət mənasında işlənir. “Bəy” titulu qədim türk dilində həm titul kimi işlənmiş, həm də antroponimlər yaratmışdır. Müasir Azərbaycan antroponimlər sistemində “bəy” titullu antroponimlər çoxluq təşkil edir. Antroponim yaradıcılığında “bəy” titulunun ayrılıqda (Bəy, Bəylər), digər titullarla birlikdə (Ağabəy), qohumluq münasibəti bildirən sözlərlə (Bəybala, Bəybaba, Elbəy) işlənməsi müşahidə edilir.

İrəvan əyalətində yerləşən daha bir ərazi isə Qaracaörən adlanır. Antroponimin kökü “qara” sözüdür. Azərbaycan və digər türk dillərindəki onomastik vahidlərdə “qara” leksemının işlənmə dairəsi genişdir. Alimlərin fikrinə görə dilimizin tarixi inkişafı ərzində “qara” sözü güclü, “iri”, “yekə”, “nəhəng”. “böyük” mənaları kəsb edir: qara-mal (mal-qara) , ağzı qara (canavar), Qarabağ (böyük bağ), Qarayazı (böyük çöl), qaraquş (böyük quş) sözləri işlənmişdir (Verdiyeva, Ağayeva, Adilov, 1979: 150-151).

Çox güman ki, “Dədə Qorqud”dakı Qaraca çoban da məhz gücünə görə Qaraca adlanır. Dastanda onun sifətinin, ya saçının rəngi barədə məlumat verilmir. Ancaq qəhrəmanlığından danışılır. Onu da xatırlamaq lazımdır ki, Dədə Qorqud ad qoyanda adamın rəngini yox, əməlini nəzərdə tuturdu. Afat Qurbanov isə Qara daş, Qara yazı, Qara Tuğay toponimlərinin tərkibindəki “qara” sözünün çoxluq mənasında işləndiyini göstərir (Qurbanov, 1988: 51).

“İrəvan əyalətinin icmal dəftəri”ndə “qara” leksemi ilə başlayan başqa ərazilərə də rast gəlirik: Qarabayram, Qaraxədim Qırxbulaq nahiyəsinə, (Bünyadov, Məmmədov, 1996: 76), Qara Xorzatlı, Qarabulaq Şərur nahiyəsinə (Bünyadov, Məmmədov, 1996: 73) Qarahacılı, Qarahasar, Qaragöl İğdır nahiyəsinə (Bünyadov, Məmmədov, 1996: 68-69) Qaravəli, Qaraqoyunlu Aralıq nahiyəsinə (Bünyadov, Məmmədov, 1996: 70-71) aid olan kəndlərdir.

Qaracaören toponiminin ikinci tərəfi olan “örən” leksemi haqqında isə iki mülahizə söyləmək olar. Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində “örən” əkilməmiş sahə “qaracaören”, yəni “böyük, əkilməmiş sahə” anlamında işlənib. Lakin ikinci mülahizəyə görə sözün kökünə baxsaq görərik ki, örən sözündəki “ör” qədim türk dilində “yuxarı çıxmaq”, “yüksəlmək”, “ayağa qalxmaq” deməkdir (Rəcəbli, 2001: 47). Və “ör” sözündən də müxtəlif sözlər yaranmışdır ki, onların da mənası yüksəliş, yüksəlmə, qalxma deməkdir: örüş (yüksəliş) , örütmək (yüksəlmək), örüki (uca, dik) (Rəcəbli, 2001: 131). Çox güman ki, Qaracaören onomastik vahidində “Qaraca” - şəxs adı, “örən” isə “uca” deməkdir. Təsadüfi deyil ki, Azərbaycanın Beyləqan rayonu ərazisində V -XIII əsrlərə aid Örenqala adlı qədim şəhər olmuşdur. Mil düzündə yerləşən , çoxlu təpələrdən ibarət olan bu qədim yaşayış mərkəzinin adı “yüksək təpə” – “yüksək qala” mənasındadır.

Qırxbulaq nahiyəsinin Uluxanlı kəndi adından görüldüyü kimi türk mənşəli olub böyük, hörmətli hökmdar deməkdir. Müasir antroponiyamızda Uluxan şəxs adı arxaıqləşsə də “xan” titulu antroponimlər və toponimlər sistemində bir qədər mühafizə olunmuşdur. Məsələn, Xanoqlan, Xan Əhməd, Xanbaba və s.

Qərbi Azərbaycanda, (indiki Ermənistanda) etnik Azərbaycan torpaqlarında Zəngibasar mahalında yerləşən bu qəsəbə dəfələrlə ermənilərin hücumuna məruz qalmışlar. Uluxanlı oykonimini itirməkdən üçün ermənilər onun adını düz dörd dəfə dəyişmişlər. 1920-ci ildə kəndin qədim Uluxanlı adı dəyişdirilərək N.Nərimanovun şərəfinə Nərimanlı, 1937-ci ildə yenidən dəyişdirilərək Zəngibasar qoyulmuşdur. Ondan sonra qısa bir müddətdə Zəngi çayının Razdan adlandırılması ilə bağlı kəndin adı da Razdan qoyulmuş, lakin 1950-ci ildə Masis adı ilə əvəzlənmişdir. 1983-cü il aprelin 24-də ermənilər genosid gününü bəhanə edərək Masis (Zəngibasar) rayonunun mərkəzində (Uluxanlıda) azərbaycanlılar yaşayan evlərə basqınlar etmiş, qəsəbədəki qəbiristanlıqda qəbir daşlarını qırıb dağıtmışdılar (Xəlilov, 1991). 1988-ci ildə Uluxanlı qəsəbəsində azərbaycanlılar növbəti soyqırma məruz qalaraq təmamilə oradan deportasiya olunmuşlar. Hal hazırda orada ermənilər yaşayır.

Kərbi nahiyəsinin Qazançı kəndinin adı Qazan // Qazançı türk tayfalarının adından götürülmüşdür. Bulqar türklərinin bir qolu olan qazan tayfaları e.ə.2-ci yüzillikdə Qərbi Azərbaycan ərazisində məskunlaşmağa başlamışlar. Tarixdən məlumdur ki, Zəngəzurun ərazisi qədim oğuzların məskənidir. Onu da qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının baş qəhrəmanı olan Qazan xanın adı da bu tayfa ilə bağlıdır. Dastandan da məlumdur ki, Dərəçiçək – Göyçə, Vedibasar – Ağrıdağ ərazisi Qazan xanın oylağı olmuşdur.

Vedi nahiyəsinə aid olan Abbasabad kəndi adından görüldüyü kimi “Abbas” və “abad” komponentlərindən ibarətdir. Abbas ərəb mənşəli şəxs adıdır, “abad” isə yaşayış yeri anlamındadır. Azərbaycan toponimiyasında “abad” toponiminin işlənmə tarixi nisbətən yaxın dövrlərə aiddir. Bu sözlə düzəlmiş toponim ilk dəfə VIII əsrdə qeydə alınmış Musaabad toponimidir (Велиханова, 1987: 74). XIII əsrdən etibarən belə toponimlərin sayı çoxalmışdır.

Tədqiqatçı alim Əziz Ələkbərlinin fikrinə görə yaşayış məntəqə adlarında “Abbas” sözünün mənşəyinin ərəb mənşəli Abbas şəxs adı, həm də Xəzərlərin Abas tayfasının adı ola bilər (Ələkbərli, 2000: 151).

Abbasabad sözünün ikinci tərəfi olan “Abad “ sözü bütün lüğətlərdə fars sözü kimi qeyd olunub. Bizcə bu söz iki hissədən - ab (su), və - at (yer) ibarətdir. At // ad türk dillərinə məxsus ad düzəldən şəkilçi kimi qədim abidələrdən məlumdur. Məsələn, minət (minik vasitəsi), içəm (su yeri), arat (dincə qoyulmuş əkin yeri), elat (bir tayfanın yaşadığı yer, kənd), ölət (ölüxana), bağat (bağlıq, ağaclıq yer) və s. T-d əvəzlənməsi türk dillərində geniş yayılmış fonetik qanunauyğunluqlardandır. Toponimlərin tərkibindəki at // ad yer, məkan bildirir. Məlum olur ki, “abad” sözü “yaşayış üçün gözəl yer” anlamındadır.

“İrəvan əyalətinin icmal dəftəri”ndə Xatınkənd, Xanımkənd, Xatunbulağı, Xatınkaryeri kəndləri Xinzırək nahiyəsinə aid yaşayış yerləri kimi verilmişdir. Araşdırmalarımıza görə deyə bilərik ki, Xatın kəndinin təşəkkülü 1225-ci ilə təsadüf edir. Bu kənddə abadlıq işləri Atabəy Özbəyin hakimiyyəti dövründə aparılıb. Belə ki, Cəlaləddin Xarəzmşahın Təbrizi zəbt etməsi ilə Atabəy Özbək 1225-ci ildə ailəsi ilə birlikdə Gəncəyə çəkilir. Lakin çox çəkmir ki, Gəncə də Xarəzmlər tərəfindən zəbt edilir. Buna baxmayaraq, Özbəyin Gəncədə qalmasına icazə verilir. Lakin zövcəsi Mehri Cahan Xatun Cəlaləddinə ərə getdiyindən Özbək Gəncədə qüssədən ölür. Başqa bir mənbəyə görə Özbək Əlincə qalasına qaçır və orada həlak olur.

1235-ci ildə Gəncə 4 il müddətində monqolların işğalı nəticəsində xarabazarlığa çevrilir. Bir sıra şəhər və kəndlər yandırılır. Lakin Qərbi Azərbaycan ərazisindəki Xatınlı kəndlərinə toxunulmur. Çünki həmin kəndlər Özbəyin zövcəsi, Cəlaləddinə ərə getmiş Mehri Cahan Xatunun şərəfinə idi. Heç şübhəsiz, bugünkü Xatınlı kəndləri məhz həmin tarixi şəxsiyyətin yadıgarıdır və “xatın” sözünün onomastikasına dair elmi ədəbiyyatda çoxlu fikir və mülahizələr vardır.

“Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası” nda yazılmışdır: “Xatun, xatın – türk dilli xalqlarda hökmdar arvadına və şəhzadə qızlara verilən ad. Sonralar digər Şərqi xalqarı arasında da yayılmışdır. Xatunlar dövlətin idarə olunmasında, siyasi və iqtisadi həyatında mühüm rol oynayırdılar. Hazırda qadın adı kimi də işlədilir. (Azərbaycan sovet ensiklopediyası, 1987: 61).

Tədqiqatlar göstərir ki, xatın // xatun sözünün kökü çox-çox qədimdir. Bu sözün kökü xat (xat, hat, hut) fonetik tərkiblərdə “od sahibi”, “ çay, su ilahəsi” ilə bağlıdır. Sonrakı dövrlərdə bu söz öz ilkinliyindən uzaqlaşmış “qadın”, “xan - bəy arvadı”

mənasında işlənmişdir. Hal-hazırda xalq arasında “xanım-xatın arvadı” ifadəsində bu arxaizm özünü saxlayır.

Təsadüfi deyil ki, “Kitabi - Dədə Qorqud” dastanında da “xatun” qadınlara titul kimi verilmişdir. Burla xatun Xanlar xanı Bayandır xanın qızı, bəylər bəyi Salur Qazanın həyat yoldaşı, Oğuz dövlətinin birinci xanıdır. “Burla” şəxs adı, “xatun” isə ona verilən tituldur.

“İrəvan əyalətinin icmal dəftəri “nə məxsus elə toponimlərə rast gəlirik ki, onların etimologiyası səhv araşdırılıb. Məsələn, Dərəçiçək nahiyəsinə aid olan Bayandırkı kəndinin adı erməni dilinə məxsus onomastik vahid kimi verilib (Qurbanov, 1988: 55). Lakin sonrakı tədqiqatlarda B. Budaqov və Q. Qeybullayev “Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti” kitabında həmin fikri qəbul etmir və göstərir ki, kəndin adı qədim türk mənşəli bayan tayfasının adından götürülüb (Budaqov, Qeybullayev, 1998: 72).

Bu mülahizə ilə razılaşmaq düzgün olardı, çünki “bayan” sözünün etimoloji izahı da bunu təsdiq etməyə imkan verir. “Bay” qədim türk dilində zəngin, varlı mənasını, (Rəcəbli, 2001: 32) “an” isə cəm şəkilçisini bildirir. Müasir türk dilində qadın, xanım, sözlərinin sinonimi olan “bayan” sözünün kökü varlılar, zənginlər deməkdir. Bu da türk xalqlarında qadına verilən yüksək qiymətin təzahürüdür.

“İcmal dəftəri “ndəki bir sıra toponimlər ilk baxışda bizə yad görünsələr də, onlara yaxından diqqət yetirdikdə mənşə etibarilə dilimizlə bağlı olduğunu, lakin tələffüz cəhətdən “erməniləşərək” dəyişikliyə uğradığını yəqin etmək olur. Məsələn, Qırxbulaq nahiyəsinin Hellar (Ellər), Seyran nahiyəsinin Heranis (eranos – qədim türk mənşəli Aran tayfasının adı) kəndlərin adları bu qəbildəndir.

Karni nahiyəsinə aid olan bir kəndin də adı Harunberun şəklində verilmişdir və bu toponimin etimologiyası haqqında müxtəlif mülahizələr vardır.

Kəndin adının sonrakı mənbələrdə Qarınburun kimi yazılması onun yerləşdiyi ərazidəki qarın formalı dağ burnunun adından yaranması və ya türk dillərində “quru çay yatağı” mənasındakı qarın və dağburnu anlamındakı burun sözlərindən əmələ gəlməsi ehtimallarını doğurub (Budaqov, Qeybullayev 1998:76).

Başqa bir fikrə görə Harun (harın - türk dillində “qudurğan”, “qızgınlamış” adam), barun (qədim türk dilində “barınmaq” yəni “azad olmaq” (Rəcəbli, 2001: 81) feilindən düzəldiyini göstərib, yəni “azgınlardan azad olmaq” mənasını ifadə edir. (Hüseynli, 2003: 152).

Əziz Ələkbərli isə Harunberun kənd adının Hun türklərinin qədimdən Vedibasər ərazisində məskunlaşması və bölgədə hunların adı ilə bağlı çoxlu toponimlərin mövcudluğu ilə izah edir. Harunburun toponiminin “hunların yaşadığı dağ burnu – gədik, dağ çıxıntısı” anlamını verdiyini təsdiq edir (Ələkbərli, 2000: 384).

Bütün bu deyilənlər bir daha sübut edir ki, Qərbi Azərbaycan ərazisi qədim türk-oğuz elidir. Əhalisinin çoxunu türklər təşkil edən bu ərazidə indi bir nəfər də olsun soydaşımız yaşamır. 1988-ci ildə Qərbi Azərbaycanın qədim yerli türk sakinləri ermənilər tərəfindən öz dədə-baba yurdlarından son nəfərinə qədər qovuldular. Halbuki, bu ərazilərdə ermənilər həmişə müqayisəedilməz dərəcədə azlıq təşkil etmişlər. İnanırıq ki, vaxt gələcək soydaşlarımız öz torpaqlarına qayıdacaqlar.

Ədəbiyyat

Azərbaycan sovet ensiklopediyası. (1987) X cild, Bakı

Bayramov İ. (2002). Qərbi Azərbaycanın türk mənşəli toponimləri, Bakı

Budaqov B. Qeybullayev Q. (1998) Ermənistanda Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti, Bakı

Bünyadov Z. Məmmədov H. (1996) İrəvan əyalətinin icmal dəftəri, Bakı

Ələkbərli Ə. (2000). Qərbi Azərbaycan Vedibasər mahalı, Bakı

Hüseynli Ş. (3003) “ İrəvan əyalətinin icmal dəftərində bir neçə toponim, Azərbaycan filologiyası, V kitab, Bakı

Xəlilov İ. (1991, 10 oktyabr) Zəngibasər necə dağıldı “Vətən səsi” qəzeti №39

Kitabi – Dədə Qorqud. (1988) Bakı

Qurbanov A. (1988) Azərbaycan dilinin onomalogiyası, Bakı

Rəcəbli Ə. (2001) Qədim Türkcə Azərbaycanca lüğət, Bakı

Велиханова Н. (1987) Изменение исторической география Азербайджана в результате Арабского завоевания. Баку

NİZAMİ GƏNCƏVİ MƏSNƏVİLƏRİNDƏ TÜRK HÖKMDARLARININ MƏDHİ

Praise of The Turkish Rulers in The Masnavis By Nizami Ganjavi

Tahmina BADALOVA

Doç. Dr., Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi, Nizami Gencevi adına Edebiyat Enstitüsü,
Nizamişünaslıq Bölümü, Bakü / Azərbaycan, tehmine_b@mail.ru

Özet

12. yüzyıl Azərbaycan şairi Nizâmî Gencevî'nin eserleri, döneminin sanatsal düşüncesinin tipik bir örneği olduğu kadar, tarihi ve siyasi ortamın da bir aynası addedilebilir. Şairin eserlerinde hareketle bir perde gibi kurguladığı sanatsal özelliklerin arkasındaki gerçekleri görmek ve çözümlmek zor değildir. Her şeyden önce Nizâmî Gencevî'nin güçlü Türk imparatorluğu olan Selçuklu devletinin bir etkeni olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle şairin eserlerinde Türk padişahları ve hâkimlerinin – Sultan Sencer gibi eserlerinde imaj olarak betimlediği kişinin veya sadece tarihi şahsiyetler olarak andığı hükümdarların (Sultan III. Tuğrul, Behram Şah ibn Davud, Muhammed Cihanşah Pehlivan, Kızıl Arslan, Alâeddin Körpe Asrlan, Nusratuddin Ebubekir ibn Muhammed, Melik İzzeddin) isimlerine rastlamak mümkündür. Bu tamamen doğaldır. En önemlisi Nizâmî, Şirvanşah Ahsitan'ın emriyle yazdığı "Leyla ve Mecnun" dışında mesnevilerinin geri kalanını Türk hükümdarlarına ithaf etmiştir: "Mahzenü'l-esrar"ı Erzincan hükümdarı, Atabey Eldeniz'in vasalı, Banu-Mangücük hanedanının önde gelen temsilcilerinden, altmış yılı aşkın bir süredir iktidarda olan hükümdarı Fahreddin ibn Davud ibn İshak Behram Şah'a (1162-1225), "Hüsrev ve Şirin" mesnevisinde III. Tuğrul'u sultan olarak övse de eseri Azerbaycan Atabeyleri Muhammed Cihanşah Pehlivan ve kardeşi Kızıl Arslan'a, "Yedi Güzel"i Aksungur hanedanından Marağa hâkimi Alâeddin Körpe Asrlan'a, "İskendername"yi Azerbaycan Atabeylerinden Nusratuddin Ebubekir ibn Muhammed'e ithaf etmiştir. Nizâmî, mesnevilerinde isimlerini zikrettiğimiz hükümdarları övmek ve işlerinden bahsetmek için özel başlıklar ayırmıştır.

Bu mesnevi ve şiirlerde 12. yüzyıl methiye şiirinin özellikleri belirlemekle birlikte şairin yaşadığı dönemdeki olaylara yaklaşımı da dikkat çekmektedir. Ayrıca bu övgüler, Nizâmî'nin devrinin hükümdarlarına karşı tavrını göstermekle birlikte o devlet adamlarının şaire karşı saygı ve iltifatlarının açık bir ifadesidir. Bunu özellikle "Hüsrev ve Şirin" mesnevisinin sonunda Nizâmî'nin Kızıl Arslan'la görüşme sahnesinin betimlemesinden açıkça görüyoruz.

Nizâmî, sadece bu ithaf bölümlerinde değil, şiirlerinin olay örgüsünde yer alan anlatım ve nasihat bölümlerinde de, Türk devlet yapısı, devlet yönetim yöntemleri ve Türk hükümdarlarının özellikleri gibi konularla bağlı açık sempatisini de dile getirmiştir. "Mahzenü'l-esrar"da geçen دولت ترکان که بلندی گریپت | مملکت از داد پسندی گرفت (Türklerin devleti yükseldiğinde ülkede adalet tesis edildi) mısrası bunun en güzel delilidir.

Konuyla ilgili çeşitli görüşler olsa da (Memmedemin Resulzade, Yevgeni Bertels, Teymur Kerimli, Nüşabe Araslı, Halil Yusifli ve diğerleri) Nizâmî Gencevî'nin eserlerinde Türk hükümdarlarının övgüsüyle ilgili ayrıca bir çalışma bulunmamaktadır. Modern dünyanın küreselleşme ortamında, kültürlerin kaynaşması koşullarında, Türk kimliğimizin özelliklerinin araştırılmasında konuya bu yönüyle yaklaşmanın gerekliliğini düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Nizâmî Gencevî, Mesnevi, Türk hükümdarları.

Abstract

The poetry of Azerbaijani poet Nizami Ganjavi, who lived in the 12th century, is an example of the literary and creative ideas of that period as well as a reflection of the social, political, and economic environment. The truths masked behind the artistic fiction in the poet's works are easily discernible and analyzed. It is important to remember that above all Nizami Ganjavi was a part of the powerful Turkish empire, the Seljuk state. Hence it comes as no surprise that the poet's works frequently feature images of Turkish sultans and judges (either the images of the rulers included in the plot (Sultan Sanjar), or the rulers who are remembered purely as historical

figures (Sultan Togrul II, Bahramshah ibn Davud, Muhammad Jahanshah Pahlavan, Qizil Arslan). The most important thing is that the poet wrote the rest of his poems for Turkish rulers, except for “Leyli and Majnun”, which was commissioned by Shirvanshah Akhsitan: “Makhzanul-asrar” was dedicated to Fakhreddin ibn Davud ibn Ishaq Bahram Shah (1162-1225), ruler of Erzinjan and Erzurum, a vassal of Atabay Eldeniz, a prominent representative of the Banu-Mangujak dynasty, who ruled for more than sixty years. In “Khosrov and Shirin” although he praises Togrulu III as a sultan, the work was devoted to Azerbaijani atabays Muhammad Jahanshah Pahlavan and his brother Gizil Arslan, “Seven Beauties” to Maragha judge Alaeddin Korpe Arslan from the Agsungur dynasty, “Iskendername” to Azerbaijani atabays Nusrataddin Abubakr ibn Muhammad. In his works, Nizami devoted separate titles to the praise of the rulers whose names we have mentioned and to their activities. Although the elements of the 12th-century eulogy poem are evident in these epic-poetic samples, the poet’s perspective on the events of his time is also sensed. In addition, those eulogies demonstrate the attitude toward the rulers of Nizami’s time and are a clear expression of their respect and praise for the poet. We see this especially clearly in the description of the scene of Nizami’s meeting with Qizil Arslan at the end of “Khosrov and Shirin”.

Not just in these dedication sections, but also in the narrative and exhortation sections that make up the poems’ plots, Nizami expressed his sympathy for the Turkish state structure, the state administration techniques, and the traits of the Turkish rulers. The famous verse in “Makhzanul-asrar” دولت ترکان که بلندی گرفت | مملکت از داد پسندی گرفت (“When the state of the Turks formed, justice was established in the country”) is the best proof of this.

The praise of Turkish rulers in although the fact that different viewpoints were found in some studies on the subject (Mammadamin Rasulzade, academics Evgenii Bertels, Teymur Karimli, corresponding member Nushaba Arasli, prof. Khalil Yusifli, and others). In the globalization era of the modern world and integration of cultures, it is of special importance to approach the subject from this aspect in the study of the peculiarities of our Turkish identity.

Keywords: Nizami Ganjavi, masnavi, Turkish rulers.

Giriş

XII əsr Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvi yaradıcılığı dövrünün ədəbi-bədii təfəkkürünün səciyyəvi örnəyi olmaqla yanaşı, tarixi-siyasi mühitin də aynasıdır. Şairin əsərlərində bədii uydurma pərdəsinə bürünmüş gerçəklikləri görmək, təhlil etmək elə də çətin deyildir. Qeyd etmək lazımdır ki, Nizami Gəncəvi hər şeydən əvvəl qüdrətli Türk imperiyası olan Səlcuqilər dövlətinin faktoru idi. Odur ki, şairin əsərlərində Türk sultanları və hakimlərinin obrazlarının (istər bədii süjetə daxil olan hökmdar obrazları (Sultan Səncər), istərsə də sırf tarixi şəxsiyyət kimi xatırlanan hökmdarlar (II Sultan Toğrul, Bəhram şah ibn Davud, Məhəmməd Cahan şah Pəhləvan, Qızıl Arslan, Ələddin Körpə Aslan, Nüsrətəddin Əbubəkr ibn Məhəmməd)) geniş yer alması tamamilə təbii. Ən önəmlisi isə şair Şirvanşah Axsitanın sifarişi ilə yazılmış “*Leyli və Məcnun*” istisna olmaqla yerdə qalan poemalarını Türk hökmdarlarının adına yazmışdır: “*Məxzənül-əsrar*”ı Ərzincan hakimi, atabəy Eldənizin vassalı, Bənu-Mənqucək sülaləsinin görkəmli nümayəndəsi, altmış ildən artıq hakimiyyətdə olmuş Fəxrəddin ibn Davud ibn İshaq Bəhram şah (1162-1225), “*Xosrov və Şirin*”də III Toğrulu sultan kimi tərifləsə də, əsəri Azərbaycan atabəyləri Məhəmməd Cahan şah Pəhləvana və qardaşı Qızıl Arslana, “*Yeddi gözəl*”i Ağsunurlar sülaləsindən olan Marağa hakimi Ələddin Körpə Arslana, “*İskəndərnamə*”ni Azərbaycan Atabəylərindən Nüsrətəddin Əbubəkr ibn Məhəmmədə ithaf etmişdir. Nizami əsərlərində adlarını çəkdiyimiz hökmdarların mədhinə və onların fəaliyyətlərinin tərənnümünə ayrıca başlıqlar həsr etmişdir. Bu epik-poetik örnəklərdə XII əsrdəki mədhiyyə şeirinin xüsusiyyətləri özünü göstərsə də, şairin dövrünün hadisələrinə yanaşma tərzini də sezmək olur. Bundan başqa, həmin mədhiyələr Nizamini dövrünün hökmdarlarına münasibətini göstərməklə yanaşı, dövlət xadimlərinin də şairə qarşı ehtiram və iltifatlarının aydın ifadəsidir.

Yeri gəlmişkən, akademik Aqafangel Krımski Nizami Gəncəvinin məsnəvilərində hökmdarlara mədhiyyə fəsilələrinə yer ayırmasını dövrün ədəbi-bədii tələbi ilə izah edir: “*XII əsrin daha səciyyəvi ədəbi hadisəsi tərif, mədhiyyə poeziyasının parlaq inkişafı idi. Nizaminin güclü yüksəliş dövrü keçirən, bütün poeziyanı saran bir ədəbi cərəyanı təqib etməyə nə dərəcədə məcbur qaldığını və mahiyyəti etibarilə əsla dünya güclərini şöhrətləndirməyi nəzərdə tutmayan əsərlərində tərif notlarından qaçmaq iqtidarında olmadığını anlamaq üçün mədhiyyə şeirinin üzərində ətraflı dayanmaq lazımdır*” (Krımskiy, 1981: 299).

Mövzu ilə bağlı bəzi araşdırmalarda (Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, akademiklər Yevgeni Bertels, Teymur Kərimli, müxbir üzv Nüşabə Araslı, prof. Xəlil Yusifli, dos. Əzizəğa Nəcəfzadə və başqaları) müxtəlif fikirlərə rast gəlinə də, Nizami Gəncəvi əsərlərində Türk hökmdarlarının mədhi ayrıca tədqiqata cəlb edilməmişdir. Müasir dünyanın qloballaşması mühitində, mədəniyyətlərin inteqrasiyası şəraitində türk kimliyimizin özəlliklərinin öyrənilməsində mövzuya bu aspektdən yanaşmanın xüsusi əhəmiyyəti vardır.

“*Məxzənül-əsrar*”ın məmduhu. Akademik Teymur Kərimli yazır ki, “...*tarixi şəxsiyyətin ideal insan statusunda örnək olaraq təqdimini Nizaminin öz poemalarını həsr etdiyi müasiri olan hökmdarlar – şairin məmduhları barədə də müəyyən dərəcədə demək mümkündür*” (Kərimli, 2002: 92).

Klassik epik şeir ənənələrinə əsasən əsərdə məmduha xüsusi fəsilələr həsr edildiyindən Nizami də əsərlərini həsr etdiyi hökmdarların hakimiyyətindən, fəaliyyətindən bədii əsərin imkan verdiyi çərçivə daxilində, bəzən obrazlı təfəkkürün mübaliğə və təşbihləri ilə reallıqdan bu və ya digər dərəcədə uzaqlaşsa da, hər halda gerçəklikləri də bədii örtüyə bürüyərək bəhs etmişdir. Bütün bunlar bir daha təsdiq edir ki, Nizami Gəncəvinin əsərləri yüksək hikmətamiz-fəlsəfi fikirlər, ali bəşəri və humanist dəyərlərin bədii ifadəsi, insan zəkasının fəvqündə dayanan sənətkarlıq nümunəsi olmaqla yanaşı, həm də Azərbaycan tarixinin öyrənilməsi, dövlət xadimləri və dövlətçilik tariximizin araşdırılması üçün dəyərli və etibarlı mənbələrdir.

Qeyd etdik ki, Nizami Gəncəvi “*Məxzənül-əsrar*” məsnəvisini Fəxrəddin ibn Davud Bəhram şaha həsr etmişdir. XIII əsr salnaməçisi, Səlcuq dövlətinin tarixindən bəhs edən “*Rahət əs-südur...*” əsərinin müəllifi Məhəmməd Ravəndi şairin məmduhu haqqında yazır: “...*یگانگی و نیک خواهی داماڈ تا جان سپاری امیر اسفہسلار کبیر عالم عادل مویڈ مظفر مقبل فخرالدین ناصر الاسلام ملک الامرا بهرامشاه غازی*” (Ravəndi, 1385: 217). (Can qurban etmək dərəcəsinə bənzərsiz və xoş niyyətli damad, əmir, aləmin böyüyü, qoşun başçısı, ədalətli, qalib, müzəffər, xoş iqbal Fəxrəddin nasirül-islam (İslamın fatehi) məlikül-aləmra (aləmin hökmdarı) Bəhram şah Qazi² abxaz döyüşündə aydın oldu ki, canını fəda etdi və sədaqətli bəndə (təbəə) kimi döyüşdü).

Gördüyümüz kimi, əsərin tərtibçisi görkəmli islam alimi və filosofu Əllamə Məhəmməd İqbal (غازی) “qazi” sözünü (۲) “2” indeksi ilə işarələmişdir. Ətəkdə isə izah vermişdir: “*ملك فخرالدین بهرامشاه در روزگار غیاث الدین کیخسرو و رکن الدین سلیمان شاه صاحب ارزنجان بوده است، وی داماد سلیمان شاه بود و در حدود سنه ۵۹۹ همراه او بغزو ابخاز رفت و با فوجی از حشم خویش بدست دشمن اسیر گشت، در مختصر سلجوقنامه (طبع هوتسما سنه ۱۹۰۲ ص ۲۱-۲۲) مسطور است که ملک فخرالدین بهرامشاه صاحب سیرت نیکو و علو همت و فرط مرحمت بود و در ایام پادشاهی او مملکت ارزنجان در کمال خرسندگی بود و کتاب مخزن الاسرار را نظامی گنجه بنام او کرد و بخدمتش فرستاد پنج هزار دینار و پنج سراسر رهوار جایزه فرمود*” (Ravəndi, 1385: 217). (Məlik Fəxrəddin Bəhram şah Qiyasəddin Keyqubadın və Süleyman şah Rükəddinin dövründə Ərzincanın sahibi idi. O, Süleyman şahın kürəkəni idi və 599-cu ildə onunla Abxaziya getdi və fədakarlığı üzündən düşmənin əlinə əsir düşdü. “*Müxtəsər Səlcuqnamə*”də (1902-ci il, Houtsma nəşri, səh. 21-22) yazılmışdır ki, Məlik Fəxrəddin Bəhram şah xoş xasiyyət, himmət sahibi (alicənab) və həddindən artıq mərhəmətli idi və onun padşahlığı dövründə Ərzincan kamalla firavan idi və Nizami Gəncəvinin “*Məxzənül-əsrar*” kitabı onun adına yazılmışdır və bu xidmət müqabilində şairə beş min dinar və beş baş qatır mükafat göndərməyi əmr etmişdi).

Akademik Aqafangel Krımski “Nizami və müasirləri” əsərində Ərzincanın Zaqafqaziya ilə, Bəhram şahın səlcuqilərlə və Nizami Gəncəvi ilə əlaqələrindən bəhs edərkən yazır:

“Ərzincan ticarət yolları vasitəsilə Qara dəniz və Aralıq dənizinin limanları ilə birləşdirilmişdi; quru yolla isə - Ərzurumdan keçməklə - Zaqafqaziyada Arranın Gəncə şəhəri ilə əlaqələri var idi. ... Mənəvi-mədəni münasibətdə də Ərzincan və Zaqafqaziya arasında əlaqə kifayət qədər yaxın idi, bu da Nizamının tərcümeyi-halında, xüsusilə də yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. Rum səlcuqilərinin hökmran sultan sülaləsi ilə olduqca sıx bağları olan Fəxrəddin Bəhram şah 1162-1225-ci illər arasında əmin-amanlıqla hökmranlıq etmişdir; lakin, gördüyümüz kimi, bu qohumluq onun Rum sultanının Zaqafqaziya qarşı hərbi planına tamamilə həvəssiz yanaşmasına mane olmamışdır. Bəhram şah Ərzincan hakimliyinə başladıqdan tezliklə sonra isə Nizami Gəncədən özünün ilk poeması olan və şairin özünün yazdığı kimi, 1166-cı il fevralın son günlərində bitirdiyi “Sirlər xəzinəsi”ni ona göndərmişdir. Səlnaməçinin sözlərinə görə, Bəhram şah belə bir düşüncədə idi ki, ədibləri səxavətlə mükafatlandırmaq lazımdır, yoxsa Firdovsinin Mahmud Qəznəviyə yazdığı kimi satiralar meydana gələ bilər. ... səlnaməçi qeyd edir ki, hər il payızda taxıl və məhsul yığılı bitəndə Bəhram şah ac quşları da unutmurdu: onlar üçün dağlarda və düzlərdə hər yanda yem səpəlirdi” (Krımskiy, 1981: 142, 143, 144).

Tədqiqatçı alim Siracəddin Hacı isə orta əsr mənbələrinə istinadən Fəxrəddin Bəhram şahı belə təqdim edir:

“Fəxrəddin Bəhram şah Məngüçülülərin ən möhtəşəm məlikidir. O, 1162-ci ildən 1225-ci ilədək, 63 il Kəmah-Ərzincan Məngüçülülərinin şahı olmuşdur. Tarixi qaynaqlar Fəxrəddin Bəhram şahın bu özəlliklərini qeyd edir: o, çox ağıllı, gözəl xasiyyətli, xalqa, əsgərlərə qarşı şəfqətli idi. Şair və alimləri çox sevərdi. Bəhram şah düzlüyü ilə seçilirdi, o, şərafli, gözəl əxlaq sahibi, ədalətli, səxavətli hökmdar idi” (Hacı, 2017: 377).

Müxtəlif mənbələrdən gətirdiyimiz çoxsaylı sitatlar əsasında tarixdəki “gerçək” Fəxrəddin Bəhram şahla Nizami əsərindəki Bəhram şahın xarakterinin tam uyğunluğunu görürük.

Nizami Gəncəvi “Məxzənül-əsrar”ın “Kitabın yazılma səbəbi” hissəsində məmduhu qismində nə üçün məhz Fəxrəddin Bəhram şah ibn Davudu seçməsinin səbəbini ölməz misraları ilə tarixə yazır:

قرعه زد نام تو آمد به فال (Nezami, 1960a: 36)

بر همه شاهان ز پی این جمال

Bu gözəli nişanlamaq üçün bütün şahların adına püşk atdım.

Bu püşk gəlib sənin adının üstünə düşdü. (Nizami, 2021a: 57)

Tarixi mənbələr göstərir ki, Fəxrəddin Bəhram şah Azərbaycan Atabəyləri ilə yaxşı münasibətdə olmuş, atabəy Eldənizin apardığı hərbi əməliyyatlarda yaxından iştirak etmişdir. “...atabəy Eldəniz öz qoşunlarını gürcü feodallarına qarşı yürüşə hazırladı. Xilatin hakimi Seyfəddin Bəy-Teymur, Marağa hakimi Nüsrətəddin Arslan-Aba, Ərzən ər-Rum hakimi Fəxrəddin, əmir Səltuq və başqa əmirlər də öz qoşunları ilə ona qoşuldular” (Bünyadov, 2007: 52).

Akademik Ziya Bünyadov Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sinə daxil olan ilk əsərin Fəxrəddin Bəhram şahı ithaf edilməsi və hökmdarın da əsərə yüksək qiymət verməsindən bəhs edərkən İbn Bibidən aşağıdakı parçanı sitat gətirir:

“Bu ildə (574-cü hicri ili) söz sərrafı Xoca Nizami Gəncəvi ali həzrətin adına şeirlə, sanki iri mirvarilərdən ibarət “Məxzənül-əsrar” kitabını düzür və bəxşiş olaraq ali həzrətin hüzuruna göndərir. Şah mükafat olaraq şairə beş min dinar qızıl, yüklənmiş beş at, beş qatır və zinətlə tikilmiş fəxri geyimlər göndərir. O, bu kitabı çox tərifləyərək deyir: “Mümkün olsaydı, şeirlə mirvari kimi düzülmiş bu kitaba mükafat və bəxşiş olaraq böyük xəzinə göndərərdim. Çünki həmin kitabın sayəsində mənim adım dünyada daimi yaşayacaqdır” (Bünyadov, 2007: 225-226).

Bu sözlərdən Bəhram şahın nə qədər uzaqgörən olduğu, söz, sənətə yüksək dəyər verdiyi aydın olur.

Nizami Gəncəvi poemanı Ərzincana aparıb Fəxrəddin Bəhram şaha özü təqdim etmək istəmiş, lakin yollar təhlükəli olduğundan fürsət tapan kimi başqası ilə yollamağa məcbur olmuşdur. Bu haqda Məhəmməd Əmin Rəsulzadə də “Azərbaycan şairi Nizami” əsərində bəhs etmişdir (Rəsulzadə, 2008: 65-66). Şair özü isə əsərində yazır:

تازه کنم عهد زمین بوس شاه	بود بسیجیم که در این یک دو ماه
راه برون آمدنم بسته اند	گرچه درین حلقه که پیوسته اند
خواستم از پوست برون آمدن	پیش تو از بهر فزون آمدن
(Nezami, 1960a: 38) پیش و پسم دشنه و شمشیر بود	باز چو دیدم همه ره شیر بود

Hazırlaşırdım ki, bu bir-iki ayda

Şahın önündə yeröpmə mərasimini təzələyim.

Lakin (ətrafa) çəkilmiş halqadan

Qırağa çıxmağım üçün yol bağlanıbdır.

Sənin yüksək hüzuruna gəlmək üçün

Mən öz dərimdən (belə) çıxmaq istəyirdim.

Lakin gördüm ki, yollar şirlərlə doludur,

Önüm də, arxam da qılınc və xəncərdir. (Nizami, 2021a: 59)

“Şahın önündə yeröpmə mərasimini təzələyim” misrasından aydın olur ki, “*Məxzənül-əsrar*”ı yazmazdan əvvəl Nizami Bəhram şahla görüşübmiş. Yuxarıdakı parçada həm də Gəncə ətrafında müharibə getdiyinə işarə edilmişdir. Professor Rüstəm Əliyev qeyd edir ki, şair “*ola bilsin ki, atabəy Cahan Pəhləvanın gürcü çarı ilə vuruşmasını nəzərdə tutmuşdur*” (Əliyev, 2021: 258).

Şair Məlik Fəxrəddin Bəhram şah İbn Davuda sitayiş bəhsində onun haqqında “İslam padşahı” ünvanını işlətməmişdir. Hökmdarın səxavətli, insanpərvər olmasını dönə-dönə vurğulayan müəllif onun hakimiyyətinin sərhədlərindən, hərbi fəaliyyətindən və qüdrətindən də sözün, bədii düşüncənin bütün imkanlarından faydalanaraq bəhs edir:

هم ملک ارمن و هم شاه روم	خاص کن ملک جهان بر عموم
(Nezami, 1960a: 32) روم ستاننده ابخاز گیر	سلطنت اورنگ خلافت سریر

O, cahan mülkünü hamıya paylayandır,

O, həm Ərmən padşahıdır, həm də Rumun şahıdır.

Onun taxtı həm sultan, həm də xəlifə taxtıdır,

Rumu və Əbxazı fəth edən odur. (Nizami, 2021a: 52)

Şairin misralarından məlum olur ki, Azərbaycanın Ərmən vilayəti, Rum-Bizans və Abxaziyanın bir hissəsi XII əsrdə Bəhram şahın hökmranlıq etdiyi Ərzincan vilayətinə tabe idi. Bəhram şahın mədhinə həsr edilmiş hissədə diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də şairin ona müraciətlə dediyi “sən hakimiyyətə irsən çatmayıb, onu öz qılıncınla almısan (Akademik Krımski də yazırdı ki, “...ayrı-ayrı vilayətlər hakim səlcuq sülaləsinin üzvü olmayan şəxslərə də verilirdi” (Krımskiy, 1981: 142)), buna baxmayaraq, xilafəti ata-babalarından irs almış Bağdad xəlifələri kimi taxt və tac paylayırsan” fikirləridir.

تاج ستان آمدی و تخت گیر

گرچه به شمشیر صلابت پذیر

(Nezami, 1960a: 34) تاج دهی تخت ستانی کنی

چون خلفا گنج فشانی کنی

Bəhsin sonunda şair maraqlı bədii təsvir vasitəsindən, təşxis poetik fiqurundan istifadə edərək hökmdarı sözə, şeirə və sənətkara qiymət verməyə çağırır, məcazlı, obrazlı dillə yazdığı əsərə dəyər verilməsi istəyini qələmə alır.

شمع سخن را نفس افروز کن

گوش سخارا ادب آموز کن

(Nezami, 1960a: 34)

Səxavətin qulağını burub ona ədəb öyrət,

Söz şamının nəfəsini alovlandır. (Nizami, 2021a: 56)

Prof. Rüstəm Əliyev beyti belə izah edir: “Səxavətə qulaqburması ver ki, yaxşı çalışsın: o, öz vəzifəsini yaxşı yerinə yetirsə, şeir şamı da yaxşı yanar; şairlərin ehtiyacları olmasa, söz şamını alovlandırırlar” (Əliyev, 2021: 256).

Nizami, haqqında bəhs açdığımız hissəni şaha dua-sənalarla bitirir, taleyi kimi fəaliyyətinin, hökmranlığının da xeyirli olması diləyini bildirir:

خصم تو سر چون قلم انداخته

فتح تو سر چون علم افراخته

(Nezami, 1960a: 35)

Sənin fateh bayrağın (həmişə) ucalsın,

Düşmənlərinin başı isə qələm kimi yerə dikilsin. (Nizami, 2021a: 56)

Nizami təkcə bu ithaf hissələrində deyil, poemalarının süjetinə daxil olan hekayət və təhkiyə hissələrində də türk dövlət quruluşu, Türk hökmdarlarının dövləti idarəetmə üsul və xüsusiyyətlərinə açıq rəğbətini bildirmişdir. Elə təkcə “Məxzənül-əsrar”dakı məşhur دولت ترکان که بلندی گرفت | مملکت از داد پسندی گرفت (Türklərin dövləti ucalanda məmləkətdə ədalət bərqərar oldu) beyti bunun ən gözəl sübutudur.

Azərbaycan Atabəyləri Nizami Gəncəvi məsnəvilərində

XII əsr Azərbaycan tarixi daha çox Azərbaycan Atabəyləri dövlətinin adı ilə bağlıdır. Nizami Gəncəvinin də “bilavasitə mədh etdiyi sülalə, dövrlərində yaşamış olduğu Azərbaycan atabəyləridir” (Rəsulzadə, 2008: 65).

Şair poemalarından ikisini Azərbaycan Atabəylərinə həsr etmişdir: “Xosrov və Şirin”i Məhəmməd Cahən Pəhləvan və onun vəliəhdi Qızıl Arslana, “İskəndərnamə”ni Məhəmməd Cahən Pəhləvanın oğlu Nüsrətəddin Əbu Bəkrə.

Tarixdən məlumdur ki, Şəmsəddin Eldənizin və ondan təxminən bir-iki ay sonra da sultan Arslan şahın ölümündən sonra hələ sultanın sağlığında dövlətin idarəsini öz əlinə almış Məhəmməd Cahən Pəhləvan “Arslanşahın 7 yaşlı oğlu III Toğrulun soltanlıq taxında əyləşdirir, özü də onun atabəyi olur” (Azərbaycan tarixi, 2007: 313). Taxta olan bütün real rəqibləri aradan götürən Məhəmməd Cahən Pəhləvan İraq Səlcuq sultanlığının son nümayəndəsi olan sultan III Toğrulun adından fəaliyyət göstərməyə başlayır. Tarix yazır: “1177-ci ilin iyulunda soltanlığın tabeliyində və vassal asılılığında olan bütün torpaqlarında 7 yaşlı III Toğrulun adına xütbə oxundu. Dövlət hakimiyyəti əməli olaraq soltanlığın bütün işlərini idarə edən Cahən Pəhləvanın əlinə keçdi. Tabe olan hakimlərdən və vassallardan heç biri buna etiraz etmədi, çünki o dövr müəlliflərinin dili ilə desək, “bütün hakimlər Pəhləvandan qorxurdular”. Soltanın adına pul kəsildi, onun sərəncamları dərhal yerinə yetirilirdi” (Azərbaycan tarixi, 2007: 313). Atabəy qardaşı Qızıl Arslanı da Azərbaycan və Arranın canişini təyin etmişdi. Deməli, formal hakimiyyət sultan III Toğrula məxsus olsa da, ölkəni Məhəmməd Cahən Pəhləvan idarə edirdi. Bu barədə o dövrün tarixçisi İzzəddin İbn Əl-Əsirin “Əl-Kamil Fi-T-Tarix” kitabında da məlumat verilir: “Cahən Pəhləvanın vaxtında sultan Toğrul ibn Arslan ibn Toğrul ibn Məhəmməd Tapar ibn Məlik-şah idi, xütbə də onun adına oxunurdu və başqa işlərdə heç bir səlahiyyəti yox idi. Ölkə, əmirələr və xəzinə - hamısı Cahən Pəhləvanın sərəncamında idi” (İzzəddin, 1996: 119). Bütün bu incə və belə demək mümkünsə, taktiki məqamların əksini “Xosrov və Şirin” məsnəvisində açıq-aydın görürük. Elə məhz bu məqamı – yəni III Toğrulun hakimiyyətə Məhəmməd Cahən Pəhləvanın əli ilə gəlməsini şair belə ifadə edir: “Hər kimə bəxt kimi sən özün yol verdin (onun) / Başına ya əmir, ya da şah yazdın” (Nizami, 1981: 42).

Nizami əsərini Məhəmməd Cahən Pəhləvana həsr etsə də və hətta poemanı onun şifarişi ilə yazsa da, etik qaydaları özünəməxsus şəkildə gözləyərək, buyruğun şahənşahdan gəldiyini yazır.

که عشقی نوبر آراز راه عالم

چنین فرمود شاهنشاه عالم

چو موسی عشق را شمعى برافروز (Nezami, 1960b: 23)

... چو عیسی روح را درسی درآموز

Aləm şahənşahı belə buyurdu

Ki, aləm yolundan, bir yeni eşq gətir.

...İsa kimi ruha bir dərs ver,

Musa kimi eşqin şamını yandır. (Nizami, 1981: 34)

Aydındır ki, yeddi yaşlı sultanın Nizamiyə belə bir şifariş verə bilməsi ehtimalı inandırıcı deyil. Odur ki, Nizaminin bu sətirlərdə əslində Məhəmməd Cahən Pəhləvanı nəzərdə tutduğunu qətiyyətlə söyləmək olar. Yəni III Toğrulun taxtda oturdulması, əslində Məhəmməd Cahən Pəhləvanın qələbəsi idi və o, məhz öz uğurunu tarixdə əbədiləşdirmək üçün Nizamidən belə bir əsər yazmasını istəyir. Nizami Gəncəvi də əsərini, özünün də “Bu kitabın tarixi və keçmişi” hissəsində qeyd etdiyi kimi, məhz III Toğrul taxta çıxanda, yəni 1177-ci ilin iyulunda yazmağa başlamışdır. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə də yazır ki, “əsr əslində o dövrün həqiqi sahibi və hökmdarı Azərbaycan atabəylərinin ikincisi olan Şəmsəddin Məhəmməd Cahən Pəhləvanın adına yazılmışdır. Lakin o zaman İran Səlcuqlarının sonuncusu Toğrul ismən hələ sultanlıq rütbəsini daşdığı üçün kitab da rəsmən onun adına ithaf olunmuşdur. Bu ithaflarda hər nə qədər sultan Toğrula “Sultan” və Atabəy Məhəmmədə “naib-e sultan” deyilsə, məqsədin ifadəsinə gəlincə, əsil sultanın kim olduğu meydana çıxır” (Rəsulzadə, 2008: 66).

Tanrının və Məhəmməd peyğəmbərin mədhindən sonra Nizami yenə də etik nəzakət qaydalarına əməl edərək, öncə Məlik Toğrulun adını çəkir, onu tərif edir. Yəni dövlətin rəsmi hökmdarını, adına pul kəsilən, xütbə oxunan “cavanbəxt” sultanı azyaşlı olmasına baxmayaraq, bir şahənşah kimi mədh edir, şəninə dua-sənalar söyləyir, taxt-tacdan xeyir görməsini arzulayır:

خداوند جهان سلطان عادل	پناه ملک شاهنشاه طغرل
سپهر دولت و دریای جود است	ملک طغرل که دارای وجود است
به جای ارسلان بر تخت بنشست (Nezami, 1960b: 27)	به سلطانی به تاج و تخت پیوست

Varlığın sahibi olan Məlik Toğrul

Dövlətin səması, səxavətin dəryasıdır.

Ölkənin pənahı, şahənşah Toğrul,

Cahanın sahibi, adil sultandır.

Şahlıq üçün tacü taxta çatdı,

Arslanın yerində taxta əyləşdi. (Nizami, 1981: 35)

Daha sonra Nizami əsərinin “sultan kimi dünyanı tutmasını, III Toğrulun “yeddi ölkəni fəth etməsini”, “doqquz çərxin başını həlqəyə salmasını”, “atının dayçasının Ceyhundan atdanmasını”, “Çin Xaqanının ona xərac, Qeysərin isə din vergisi göndərməsini” və s. diləyir. Az sonra sultanın şöhrətinin və ölkəsinin vüsətinin tərifindən məqsəd aydın olur. Bütün bu təriflər və dua-sənalar sultandan Atabəyə ediləcək xahişin bir giriş hissəsi idi. Yəni Nizaminin əsas ithaf və mədh obyektinin əslində kim olduğunu sonrakı beytlərdən görürük:

بدود صبحدم کردم روانه	من از شفقت سپند مادرانه
نهد بر نام من نعلی بر آتش	به شرط آنکه گر بویی دهد خوش
که جان عالمست و عالم جان	بدان لفظ بلند گوهر افشان

اتابک را بگوید کای جهانگیر... (Nezami, 1960b: 29)

Mən şəfəqqət üzərindən analıq üzərliyini

Səhər tüstüsü ilə yola saldım.

Bu şərtlə ki, əgər xoş ətir saçsa,

Mənim adıma oda bir nal atsın.

O gövhər saçan uca ləfzi ilə

Ki, aləmin ruhu və ruh aləmidir,

Atabəyə desin: “Ey cahangir!.. (Nizami, 1981: 36)

Əsərdən götürülən parçadan aydın olur ki, şair “Xosrov və Şirin”i yazıb sultan Toğrula (əslində Məhəmməd Cahan Pəhləvana) göndərir və əgər onu bəyənersə, “belə bir söz qoşana nəvaziş göstərməsi” barədə Atabəyə tövsiyədə bulunmasını istəyir. Aydındır ki, bu, yenə bir etik priyom idi və Nizami bu sözləri on yaşlı sultana deyil, elə birbaşa Məhəmməd Cahan Pəhləvana ünvanlayır, deməli, ona veriləcək qiyməti də, diqqəti, mükafatı da məhz Atabəydən gözləyir. Buradan yenə aydın olur ki, əslində dövlətin bütün idarəetmə gücü, hətta bir şairi mükafatlandırmağa qədər ən bəsit bir məqamədək hər cür səlahiyyət məhz Azərbaycan Atabəyi Məhəmməd Cahan Pəhləvanın əlində idi. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə də bu barədə yazır: “Pənah-e mülk” ilə “xodavənd-e cəhan” olan “sultan-e adil”dən şairin istədiyi yalnız “şahənşahlar başçısı” olub, “dünyanı zülmədən qurtarmış” böyük atabəyə tövsiyədən ibarətdir” (Rəsulzadə, 2008: 66).

Sonrakı fəsil isə birbaşa “Atabəy əbu Cəfər Məhəmməd ibn Eldəgizin tərifini” nə həsr olunmuşdur. Bu hissədə şair açıq-aşkar yazır ki, əsəri Atabəyin adına yazmışdır. Həm də Nizami burada Atabəyi “şahənşah, dünya şahlarının başı, başçısı, dövrün hakimi” adlandırır:

زدم بر نام شاهنشاه رقم را

طراز آفرین بستم قلم را

چو ابرو با سری هم جفت و هم طاق

سر و سر خیل شاهان شاه آفاق

(Nezami, 1960b: 34) که افکند از جهان آوازه جور

ملک اعظم اتابک داور دور

Qələmə afərin bəzəyi bağladım,

Şahənşahın adına yazımı yazdım.

Dünya şahlarının başı, başçısı,

Qaş kimi bir başda həm cüt, həm də tək.

Dövrün hakimi, ulu məlik Atabəy

Ki, dünyadan zülmün izini kəsdi. (Nizami, 1981: 38)

Sonra Nizami özünəxas poetik vasitələrlə, məcazi sözün ən ağılasığmaz qatlarına nüfuz edərək Atabəyin məziyyətlərini qələmin dili ilə canlandırır. Şair məmduhunun adından başlayır: adı “dünya günəşi – Şəmsəddin (Şəms-əd-dünya)” olduğundan onu “dünyanı işıqlandıran Günəşlə” müqayisə edir. Şairin Atabəyə verdiyi dəyəri, eyni zamanda da Cahan Pəhləvanın nüfuz və mövqeyini onun adının İslam peyğəmbərinin adı ilə eyni olmasından istifadə edərək yaratdığı qarşılaşmadan da aydın görmək olur:

یکی ختم ممالک بر حیاتش

یکی ختم نبوت گشته ذاتش

یکی ملک عجم را از ازل شاه

یکی برج عرب را تا ابد ماه

(Nezami, 1960b: 35) یکی دنیا به عدل آباد کرده

یکی دین را ز ظلم آزاد کرده

Biri peyğəmbərlərin sonuncusu oldu,

Biri həyatında hakimlərin axırıncısı.

Biri ərəb bürcündə dünya durduqca bir Ay,

Biri əcəm mülkündə daimi bir şah!

Biri dini zülmədən azad etdi,

Biri dünyanı ədalətlə abad etdi. (Nizami, 1981: 38)

Daha sonrakı beytlərdə çox maraqlı hüsni-təlil poetik fiquru ilə qarşılaşırıq: “*Onun adının qibtəsindən aləm (عالم) ikiyə parçalanıbdir, /Çünki aləmin bir, onun iki “mim”i var*” (Nizami, 1981: 38). Məlum olduğu kimi, “aləm” sözü ərəb əlifbası ilə yazıldıqda – (عالم) – bir-biri ilə birləşməyən iki hissədən ibarət olur. Şair bunun səbəbini belə izah edir ki, aləmin bir, Məhmmədin (محمد) isə iki “mim”i (م hərfi) olduğuna görə, aləm paxıllıqdan iki yerə bölünmüşdür.

Nizami Cahan Pəhləvanın hökmranlıq qüdrəti, dünyanı fəth etməsi, qılıncının gücü, sözünün kəsəri, fiziki özəllikləri və s. keyfiyyətlərini tərifləməklə yanaşı, onun elm (sözün geniş mənasında) sahibi olduğunu da qeyd edir: “*Hansı bir elm onun könlündə yoxdur? / Hansı iqbaldır ki, o, ələ gətirməmiş olsun?*” (Nizami, 1981: 39).

Tarixdən məlumdur ki, Atabəy Cahan Pəhləvan tədbirli dövlət başçısı kimi yüksək inzibatçılıq qabiliyyətinə malik olmuş və dövlət idarəçiliyi sistemində möhkəm qayda-qanun yaratmışdı. “*Cahan Pəhləvan... mərkəzi hakimiyyətin möhkəmləndirilməsi üçün mühüm tədbirlər görməyə başlayır. O, itaətsizlik göstərən əmirləri, xüsusilə İran (əcəm) İraqı əmirlərini ram edir, fərsiz qoşun başçılarını və məmurları vəzifəsindən uzaqlaşdırır, onları özünə sadıq şəxslərlə əvəz edirdi. Ən mühüm dövlət vəzifələrinə yetmişə yaxın şəxsi məmlükünü təyin edən atabəy onların hər birinə iqta payı kimi müəyyən vilayəti və ya şəhəri vermişdi. Öz məmlüklərinin köməyi ilə dövlət idarəçiliyinin özünəməxsus sistemini meydana çıxartmış Cahan Pəhləvan məmlük elitesini yaratdı; bu elita atabəyin ölümündən 30 il sonra da ictimai-siyasi hadisələrdə aparıcı rol oynayırdı*” (Azərbaycan tarixi, 2007: 313). Nizami Gəncəvi Atabəyin bu fəaliyyətini də nəzərdən qaçırmır:

چنین باشد بلی ظلّ خدائی	همه عالم گرفت از نیک رانی
گذشت از کردگار او را پرستند	سیاهی و سپیدی هر چه هستند
چو مغناطیس از آن آهنربایست	... گلوی خصم وی سنگین درایست

(Nezami, 1960b: 38)

Düzgün tədbiri ilə bütün aləmi aldı,

Bəli, Allahın kölgəsi belə olar!

Qaralı, ağılı hər nə ki, vardır,

Allahdan keçəndən sonra ona pərəstiş edir.

Düşməninin boğazı ağız bir zəngdir,

Maqnit kimi onun dəmirini (nizəsini) çəkir. (Nizami, 1981: 39-40)

Şair daha sonra Şəmsəddin Eldənizi xatırlayır, “yeddi ölkəyə dörd təkbir (yəni allahü əkbər) deyən Atabəyin iki aləmin idarəsini bir cana (övladına) tapşırığını yazır: “*İki aləmi bu bir cana tapşırmış, /Cana (yəni övladı) olduğuna görə demək olmaz ki, ölübdür*” (Nizami, 1981: 40).

Nizami “şahlığın pənahı, xilafətin arxası”, “möhtaclara taxt və tac bağışlayan” adlandırdığı məmduhunu klassik Şərq ədəbiyyatının məşhur obrazları - İkinci Firidun, ikinci Cəmşid, Keyxosrov,

Süleyman peyğəmbər, İskəndər Zülqərneyn – ilə müqayisə edir və bütün hallarda üstünlüyü Atabəyə verir.

Bir maraqlı faktı da qeyd etmək yerinə düşər ki, Nizami Atabəylər haqqında ilk əsər yazan sənətkar olduğunu da çox incə şəkildə diqqətə çatdırır: “*Mən ki, gecə oyaq qalan yol qasidlərindənəm, / Şah gözətçilərinin zəng çalanıyam. / Mən bu bağda ilk quş idim...*” (Nizami, 1981: 41).

Əsərini çox təvazökarcasına qiymətləndirən şairin sözlərindən aydın olur ki, Məhəmməd Cahən Pəhləvan Nizamini saraya dəvət etmiş, şair isə hörmət və nəzakətlə bu təklifdən imtina etmişdir. Şair xasiyyətində olan ikilikdən “şikayətlənir” və belə bir xarakterin saraylar üçün əl vermədiyini söyləyir:

که نیمی سرکه نیمی انگبین است	نظامی یکدشی خلوت نشین است
به زهد خشک، بسته بار بر دوش	ز طبع تر گشاده چشمه نوش
لسان رطبیم، آب زندگانی است	دهان زهدم ار چه خشک خانی است
به تنهائی چو عنقا خو گرفتم	چو مشک از ناف عزلت بو گرفتم
ز من غیر از دعا کاری نیاید	گل بزم از چو من خاری نیاید

(Nezami, 1960b: 44)

Nizami xəlvətdə əyləşən bir dorğadır (iqdiş – T.B.),

Yarısı sirkə, yarısı baldır.

Tər təbindən şirin çeşmə axıdır,

Quru zahidliyi çiyininə yük etmişdir.

Zahidlik ağzım quru hovuz olsa da,

Şirin dilim dirilik suyudur.

Müşk kimi göbəkdə gizləndim,

Simurğ kimi təklivə adət etmişəm.

Mənim kimi bir tikandan məclis gülü olmaz,

Mənim əlimdən duadan başqa bir şey gəlməz. (Nizami, 1981: 42)

Yuxarıdakı beytdə şairin işlətdiyi “iqdiş” (dorğa) sözünü bəzi araşdırıcılar “*yanlış olaraq onun ata və anasının ayrı-ayrı xalqa mənsub olması kimi izah edirlər... Nizami bu misralarda iqdişliyin mahiyyətini çox dəqiq göstərir: zahidlik və şairlik, bal kimi şeirlər və sirkə kimi tünd əxlaqi təbiət. Şair gül məclisində tikan olmağı özünə rəva görmür, çünki onun zahidliyi, sərt əxlaqi şeirlərindən fərqli olaraq tikana bənzəyir*” (Yusifli, 2011: 9-10).

Nizami Gəncəvi Məhəmməd Cahən Pəhləvanın vəliəhdi Qızıl Arslana da ayrıca hissə - “Səadətli padşah Qızıl Arslanın mədhi” - ayırır, onun şücaətindən, qılıncının kəsərindən, səxavətindən, “şöhrətinin Aya yüksəlməsindən”, qəzəbli olduğu qədər də adil, rəhmdil və ədalətli olmasından bəhs edir, əsərin sonunda isə Qızıl Arslanla görüşünü, Qızıl şah tərəfindən çox böyük hörmət və ehtiramla qarşılanmasını və onunla mükəlliməsini poetik dildə qələmə alır. Elə buradaca qeyd edək ki, Qızıl Arslana həsr edilmiş hissələrdəki fikirlərdən aydın olur ki, şair bu fəsilləri əsərə sonradan əlavə

etmişdir. Belə ki, “Xosrov və Şirin” 1177-1181-ci illər arasında yazıldığından şair əsəri hələ Məhəmməd Cahən Pəhləvanın sağlığında bitirmişdi. Şairin Cahən Pəhləvanın, hətta kitabın sonunda Qızıl Arslanın ölümündən kədərləndiyini göstərən beyləri də göstərir ki, bu hissələr əsərə sonradan əlavə edilmişdir.

“Səadətli padşah Qızıl Arslanın mədhi” hissəsində də şair Qızıl Arslana müraciətlə əsəri qardaşına yazdığını və şah Məhəmməd Cahən Pəhləvanı ürəkdən sevdiyi üçün bu məqamın onun da ürəyindən olacağını vurğulayır:

مسجل شد بنام شاه آفاق	چو شد پرداخته در سِلکِ اوراق
که بادش تا قیامت زندگانی	چو دانستم که این جمشید ثانی
بنام شاه آفاقش کند داغ	اگر برگ گلی بیند در این باغ
به عینه با برادر هم چنان است	... مراد شه که مقصود جهان است

(Nezami, 1960b: 53)

Elə ki, vərəqlər yazılıb qurtardı,

Dünyalar şahının adına möhürləndi.

Bilirdim ki, qiyamətədek salamat(lığımı arzu etdiyim)

Bu ikinci Cəmşid

Bu bağda bir gül yarpağı görsə,

Onu dünyalar şahının adına dağlar.

Şahın muradı da ki, dünyanın məqsədidir,

Qardaşının muradı ilə eynidir.

(Nizami, 1981: 46)

Qızıl Arslanla görüşünü təsvir etməzdən öncə, şair əsərinin Məhəmməd Cahən Pəhləvan tərəfindən çox yüksək qiymətləndirildiyini, rəğbətlə qarşılandığını yazır:

بجز مشک از هوا گردی ندیده	بسی چینی نورد نابریده
سر افسار زر و طوق کیانی	همان ختلی خرام خسروانی
غلام از ده کنیز از پنج می‌رفت	به شریفم حدیث از گنج می‌رفت

(Nezami, 1960b: 783)

Bir çox kəsilməmiş, müşkdən başqa

Havadan bir toz görməmiş Çin parçası,

Şahlara layiq, qızıl yüyənli,

Kəyani tuğlu Xətlan atı.

Şərəfimə söhbət xəzinədən gədirdi,

On qulbeçə, beş kəviz (vəd olunurdu).

(Nizami, 1981: 348)

Şair yazır ki, Məhəmməd Cahən Pəhləvan “köçüb getdiyindən” bu vədlərin heç biri yerinə yetirilmir. Lakin bir gün “əlində namə bir qasid gəlir” və Qızıl Arslanın otuz ağaqlıq məsafədə çadır qurduğunu, şairi hüzuruna dəvət etdiyini bildirir. Şair bu dəvəti çox böyük sevinclə qəbul edir:

گرو بردم ز مرغان در پریدن

ز گوران تک ربودم در دویدن

(Nezami, 1960b: 784) ز من رقص تر مرکب بزیرم

ز رقص ره نمی شد طبع سیرم

Qaçışda gurları ötürdüm,

Uçuşda quşları geridə qoyurdum.

Yolda rəqs etməkdən könlüm doymurdu,

Altımdakı at məndən də çox rəqs edirdi. (Nizami, 1981: 349)

Nizami hökmdarla görüş səhnəsini təsvir edərkən bənzərsiz təşbihlərdən, müqayisələrdən istifadə edir və bu məqamda şairin Qızıl Arslana nə qədər hörmət və ehtiram bəslədiyi aydın olur: özünün şahın hüzuruna çatdığını bildirərkən – “çəşmə dənizin kənarına çatmışdır”, şahın Nizaminin gəlməsi xəbərini eşitdikdə keçirdiyi halı təsvir edərkən – “şah... öz pərvanəsinin gəlməsindən şam kimi yandı”, özünün şahın məclisinə daxil olma məqamını – “Ütaridi Ay bürcünə apardılar”, şaha yaxınlaşmasını – “Günəşə tərəf gedən zərrə kimi (getdim)”, şahın şairi görərkən ayağa qalxmasını çatdırmaq istəyərkən – “göy yerindən qalxdı” və s. kimi incə poetik fiqurlar yaradır. Şair yazır ki, məclisə daxil olanda gözəl qızların çəngin sədaları altında Nizaminin qəzəllərini oxuduqlarını görür. Hökmdar şairə hörmət əlaməti olaraq mey, çalğı məclisini yığışdırır:

نه زان پشیمی که زاهد در کله داشت

شکوه زهد من بر من نگهداشت

مدارای مرا پی بر گرفتن

بفرمود از میان می بر گرفتن

نظامی را شویم از رود و از جام

... اشارت کرد کاین یک روز تا شام

(Nezami, 1960b: 787)

Mənim allahpərəstliyimin hörmətini gözlədi, mənə

Başı yun papaqlı zahidlər kimi qarşılamadı.

Buyurdu ortalıqdan meyi yığışdırsınlar,

Mənim istəyimlə rəftar etsinlər.

İşarə etdi ki, “Bu gün axşamadək

Nə mey, nə musiqi (lazım deyil) Nizami bəsdir” (Nizami, 1981: 350)

Hökmdar şairi görərkən kimi ehtiramla ayağa qalxır, onu yanında əyləşdirir. Bir qədər söhbətdən sonra şair getmək istəsə də, hökmdar onu yenidən əyləşdirir, söhbət “Xosrov və Şirin”dən düşəndə isə onu xeyli tərifləyir: “Açıb onu beyr-beyt oxumaq, / İflicin damarına (sürtülən) zeytun yağı kimidir” (Nizami, 1981: 352). Hökmdar zəhmətlə yazılan bu kitabın əvəzində şairin “ana südü kimi halal” qazancını alıb-almadığını soruşur. Şair də cavab verir ki, mən kitabımı əvvəldən pul üçün yazmamışam, məqsədim o idi ki, hər kəs onu oxusun, mənə dua etsin. Və “o xoşbəxt şah” da bəxşişlər

vəd etmişdi, lakin onun ömür gəməsi köç etdiyindən bütün aləmə zərər dəydiyi kimi, şair də bu itkidən zərər görmüşdür. Daha sonra Nizami Qızıl Arslanın səxavətinə ümid etdiyini bildirir. Şah şairin belə səmimiliyini və açıqlığını bəyənir və Həmduniyan kəndini baratla ona bağışlayır. Şair hökmdarın hüsurundan məmnunluqla qaydır:

(Nezami, 1960b: 793) چنان باز آدم کاحمد ز معراج

چنان رفتم که سوی کعبه حجاج

Getməyim hacıların Kəbəyə tərəf getməsi kimi idi,

Qayıtmağım Əhmədin meracdan qayıtması kimi idi. (Nizami, 1981: 354)

Nizami daha sonra bədxah birinin hökmdarın hədiyyəsini gözdən salmaq istədiyini və şairin ona verdiyi ibrətamiz cavabı da mənalı sətirlərlə dilə gətirir, həm özünün gözütoxlugunu, həm də hökmdarın səxavətinin sonsuzlugunu vurğulayır:

که ده بخشد چو خدمت جای آن داشت

نه آن ده شاه عالم را رای آن داشت

(Nezami, 1960b: 795) ولایت در خور خواهنده بخشید

ولی چون ملک خرسندیم را دید

Aləm şahı o kəndi yox, istəyirdi

On (kənd) bağışlasın, çünki xidmətim ona dəyərdi.

Lakin şah qənaətimi görəncə,

İstəyənin ehtiyacına görə vilayət bağışladı. (Nizami, 1981: 355)

Qızıl Arslanla görüşə həsr olunan bəhsin sonunda, az öncə ötəri qeyd etdiyimiz kimi, “şair lütfünü gördüyü bu qüdrətli sultanın öldürülməsindən duymuş olduğu kədəri də nəzmə çəkmiş, “abi-həyatı dadmayan Zülqərneyn kimi gəncliyinin meyvəsini yemədən bir düşmən yarası ilə şəhid olan” bu padşahın xatirəsini əziz tutub ağlamışdır. Bununla bərabər, şair bağlı olduğu Atabəylər sülaləsinin qüdrət və qüvvədə qaldığından təsəlli alaraq deyir: “O öldüsə, Məhəmməd oğlu Əbu Bəkr sağ olsun” (Nizami, 1981: 68). Nizami əsərin sonuncu beytlərini də onun şəninə həsr edir.

Beləliklə, Nizami Gəncəvi həm məzmun, həm quruluş baxımından Şərq ədəbiyyatının nadir incisi olan “Xosrov və Şirin” məsnəvisində Azərbaycan Atabəyləri dövlətinin üç hökmdarını – Məhəmməd Cahən Pəhləvan, Qızıl Arslan, Nüsrətəddin Əbu Bəkr ibn Məhəmmədin mədhinə ayrıca yer ayırmışdır.

Əlaəddin Körpə Arslan və “Yeddi gözəl”

Nizami Gəncəvi dünya ədəbiyyatında unikal quruluşa malik olan və bəlkə də məhz bu səbəbdən “Xəmsə”yə daxil digər əsərlərə nisbətən ən az nəzirə-cavab yazılan “Yeddi gözəl” məsnəvisini Ağsunqurlar sülaləsindən olan Marağa hakimi Əlaəddin Körpə Arslana ithaf etmiş və onun mədhinə ikisi əvvəldə, biri isə kitabın sonunda olmaqla üç fəsil yazmışdır.

1108-1227-ci illərdə Marağada və Təbrizdə hakimiyyətdə olmuş Ağsunqurilər (Əhmədilər) sülaləsinin nümayəndəsi, 1188(89)-ci ildə qardaşından sonra taxta çıxmış Əlaəddin Körpə Arslan İraq Səlcuqlu sultanı II Toğrulun oğlu Börkyaruğun atabəyi olmuşdur. Tarixçi alim Pınar Kaya Tan yazır: “Ahmedîlilerden Irak Selçuklu meliklerine atabeg olarak tayin edilen üçüncü bir tarihî şahsiyet ise ... Alâeddin Körpearslan'dır. Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'un oğlunu teslim ettiği Merâgâ hâkimi Alâeddin, böylece Irak Selçuklularının da son atabegi olmuştur” (Kaya Tan, 2020: 104).

Nizami Gəncəvi “Yeddi gözəl” məsnəvisini 593-cü ildə orucluq ayının 14-də (31 iyul 1197-ci il) yazıb bitirdiyini yazır:

گفتم این نامه را چو ناموران

از پس پانصد و نود سه بران

(Nizami, 2023) چار ساعت ز روز رفته تمام

روز بر چارده ز ماه صیام

Beş yüz doxsan üç sonra

Mən bu naməni adlı-sanlı (şairlər kimi) deyib (qurtardım).

Orucluq ayının on dördü idi,

Gündən də düz dörd saat keçmişdi. (Nizami, 1983: 293)

Demək ki, şair əsəri bitirəndə Körpə Arslan artıq doqquz il idi ki, hakimiyyətdə idi və şöhrəti kifayət qədər yayılmışdı. Pınar Kaya Tan da yazır ki, “*Irak Selçuklu Devleti Sultanı II. Tuğrul döneminde 584 (1187-1188) yılında yaşanan hadiselerde Merâğa hâkimi Alâeddin’in adı zikredilmektedir. Bu durum da onun hânedanın başına zikredilen senede ya da daha önce geçtiğini göstermektedir*” (Kaya Tan, 2020: 104).

Əsərdə ənənəvi başlıqlardan – Tovhid, Peyğəmbərin nəti, meracı, kitabın yazılması səbəbləri – sonra “Sədətli padşah Əlaəddin Körpə Arslana xeyir-dua” fəslə gəlir və ilk misralardan bir nüans diqqəti cəlb edir: şair qələmə aldığı əsərin fəsillərə bölünmə prinsipini açıqlayır:

چار فصل است به ز فصل بهار

آنچه مقصود شد در این پرگار

کافرینش به فضل اوست به پای

اولین فصل آفرین خدای

کین کهن سکه زو گرفت نوی

واندگر فصل خطبه نبوی

کان دعا در برآورد ز دهان

فصل دیگر دعای شاه جهان

(Nizami, 2023) پادشه را به فتح و فیروزی

فصل آخر نصیحت آموزی

Bu dairədəki məqsədimiz

Bahar fəslindən gözəl o dörd fəsildir.

Birinci fəsl – Tanrıya sitayiş,

Ki, yaranmışlar onun fəzilətindən həmişə bərqərarlıdır.

O biri fəsl peyğəmbərə xitabdır,

Ki, bu qədim sikkə onunla təzələnmişdir.

Üçüncü fəsl isə şaha xeyir-duadır,

Həmin dua (həmişə) mənim ağızımda ucalır.

Axırncı fəsl padşaha fəth və qələbələr üçün

Öyüd-nəsihət verməkdən ibarətdir. (Nizami, 1983: 28-29)

Təbii ki, çağın klassik mədhiyyə tələblərinə uyğun olaraq Nizami Gəncəvi də Körpə Arslanı mədh edərək mübaliğə və şişirtmələrdən bol-bol istifadə etmişdir. Şair ölkələr fatehi, zamanın və Yerin mühafizi və yardımçısı adlandırdığı hökmdarın tac bəxş edən və taxta əyləşdirən olduğunu, yeddi iqlim mülkünün ona bac verdiyini söyləyir (kitabın sonundakı xeyir-duada isə “Rum qəbalı və Çin taclı o şaha Çin cizyə verir, Rum isə xərac”, - deyir), adlardakı uyğunluqdan istifadə edərək onu Alp Arslanla, Rəxşin süvarisi Rüstəmlə müqayisə edir və onlardan üstün bilir, “məmləkətin sütunu”, “Ağsunqurlar nəslinin dayağı” adlandırır, cismani özəlliklərini, daxili keyfiyyətlərini, xüsusilə səxavətini mübaliğəli təşbihlərlə təsvir edir: hökmdarın qurşağını Göylə, taxtını Ayın taxtı ilə, qılıncını ləllə, həlimliyini dağla, səxavətini neysan buludu ilə müqayisə edir və üstünlüyü məmduhuna verir.

Yeri gəlmişkən, dahi şair “a(r)slan” sözünün türkcə leksik mənasından da faydalanmışdır:

(Nizami, 2023) همسەر آسمان و هم کف ابر / هم به تن شیر و هم به نام هژیر

O, göylə həmsəviyyə və buludla əlbirdir,

Onun həm cüssəsi və həm də adı şirdir. (Nizami, 1983: 29)

Və ya:

وافتابی کشیده شمشیری

گر ندیدی بر اژدها شیری

اژدها صورتست و شیر سوار

شاه را بین که در مصاف و شکار

(Nizami, 2023) اژدها را چو مار کرده قلم

ناچخش زیر اژدهای علم

Əgər əjdahanın üstündə şir

Və qılıncını sıyırmış günəş görməmişənsə,

Onda şaha döyüş və şikarda tamaşa elə,

Ki, o əjdahaya suvar olmuş şirdir.

Onun əjdaha (təsvirli) bayrağının altındakı baltası

Əjdahanı ilan kimi qələm edir. (Nizami, 1983: 30)

Maraqlıdır ki, şair Körpə Arslanın, yəni Əhmədililərin bayrağının təsvirini vermişdir. Onu da qeyd edək ki, biz heç bir mənbədə Əhmədililərin bayrağı haqqında bilgiyə rast gəlmədik və bu mövzu araşdırmaya açıq olaraq qalır: Əhmədililərin bayrağında həqiqətənmi əjdaha rəsmi olmuşdur, ya bu Nizamının obrazlı təfəkkürünün və bəlağətli şeir dilinin məhsulu idi?..

Şair Əlaəddin Körpə Arslanın elminin və ədalətinin aliliyini göstərmək üçün ona “Ey Xızrlıq və İskəndərliklə məşğul olan”, - deyə müraciət edir, “ədaləti və dini olan” hökmdar kimi onun dövlətinə dua sənalar edir, “Zaval əli sənin dövlətinin sərhədlərindən həmişə uzaq olsun”, - deyir. Nizami Gəncəvi öz qayəsinə və prinsiplərinə sadıq qalaraq burada da əsas diqqəti hökmdarın ədaləti, alicənablığı, xalqla xoş rəftarı üzərinə yönəldir və onu dövrünün digər hökmdarları ilə də qarşılaşdırır:

آن دیگر ابرها زمستانیست

جز یک ابر تو کابر نیستانیست

نان دهند آنگهی که جان بیرند

خوان نهند آنگهی که خون بخورند

دیر خوانی و زود بنوازی (Nizami, 2023)

تو بر آن کس که سایه اندازی

Sənin buludun neysan bulududur.

O birilərin buludları isə qış bulududur.

Onlar (xalqın) xalqın qanını sorub süfrə açırlar,

Canını alandan sonra çörək verirlər.

Sən hər kimə sayə salsan,

Onu gec çağırıb, tez nəvaziş göstərirsən. (Nizami, 1983: 34)

Tarixdəki Əlaəddin Kөрpə Arslan elmi araşdırmalarda da adil hökmdar, əldən getmiş torpaqlarını geri almaq üçün mübarizə və mücadilələrdən çəkinməyən sərkərdə, hətta o zaman imperiya daxilində xeyli nüfuza və gücə sahib olan Azərbaycan Atabəyləri ilə də rəqabətə cəsarət edən bir hakim, sədaqətli, etibarlı, sözündə dürüst tərəfdaş kimi təqdim olunur: “*Alâeddin Kөрpearıslan Irak Selçuklu Devleti'nin yıkılış evresinde hüküm sürmesine rağmen aynı devirde son Irak Selçuklu Devleti Sultanı olan II. Tuğrul aleyhine yapılan hiçbir ittifakta yer almamıştır*” (Kaya Tan, 2020: 112).

Nizami hökmdarın övladlarını da mədh edib onlara dua-səna edir, onların atalarının gözünə işıq olmasını arzulayır, birini bilik və düşüncədə Firiduna, digərini Keyxosrova bənzədir:

نصرت‌الدین ملک محمد شاه

نقش این بر طراز افسر و گاه

گشته من بعدی اسمه احمد (Nizami, 2023)

نام آن بر فلک ز راه رصد

Birinin naxışı tac və taxt tərzlidir,

(Adı) Nüsrətəddin Məlik-Məhəmməd şahdır.

O birinin adı rəsəd yoluyla fələyə ucalmış

Və “məndən sonra onun adı Əhməd” olmuşdur. (Nizami, 1983: 32)

Sonrakı misralarda şair “Məhəmməd” (محمد) və “Əhməd” (احمد) adlarının yazılışında ilk hərflər götürülsə, eyni qrafik quruluşa malik olacağını yazır və sözlərin tək-cə mənə çalarlarından deyil, yazılış tərzlərindən də istedadla istifadə etməyi bacarır.

Əlaəddin Kөрpə Arslanın adil hökmdar kimi xatırlanması ilə yanaşı, mütaliəni sevməsi, alimlərə və qələm sahiblərinə, ədəbiyyat adamlarına böyük hörmət bəsləməsi və onları himayə etməsi də tarixi mənbələrdə qeyd edilir: “*604'te (1207-1208) ölen Alâeddin Kөрpearıslan o devrin ən adil hükümdarlarından biri idi. Edebiyata karşı büyük bir ilgi gösteriyordu*” (Özaydın, 1989: 169).

Nizami də yazır ki:

کیست کو را به جای خود کر میست

جز تو کز داد و دانشت حر میست

کاهل فرهنگ را تو داری پاس (Nizami, 2023)

من که الحق شناختم به قیاس

Səndən başqa səxavət və elm ocağı olan kimdir?

Sənin kimi kərəmətli olan kimdir?

Mən, nəhayət, müqayisə yolu ilə bildim ki,

Sən sənət əhlini qoruyursan (qiymətləndirirsən). (Nizami, 1983: 36)

Nizaminin özünəməxsus ədəbi priyomdan və eyhamlardan istifadə etməklə ərsəyə gətirdiyi “ürək meyvəsini” və bütünlüklə yaradıcılığını incədən-incə qiymətləndirmək özəlliyini bu əsərində də görürük. Məsələn, şairin məmduhu tarixdə özünə qədər iz qoymuş hökmdarlarla eyni sırada dayanır. Bunun səbəbini göstərəkən isə Nizami nəzərləri (ya hədəf oxunu!) şahdan özünə doğru çevirir:

پنجمین شان توئی به عمر دراز

چار شه داشتند چار طراز

کز وی آموخت علمهای نفیس

داشت اسکندر ارسطاطاليس

کز جهانش بزرگمهری بود

بزم نوشیروان سپهری بود

که نوا صد نه صد هزار زدی

بود پرویز را چه باربدی

بود دین پروری چو خواجه نظام

وان ملک را که بد ملکشه نام

چون نظامی سخنوری داری (Nizami, 2023)

تو کز ایشان به افسری داری

Dünyada dörd şaha zinət nəsib olmuşdu,

Onların beşincisi sənsən, ömrün uzun olsun.

İskəndərin Ərstatalisi var idi,

O, ən nəfis elmləri ondan öyrənirdi.

Nuşirəvanın bəzmi (məclisi) Göy kimi ucalırdı,

Ona görə ki, onun Bozorkmehri var idi.

Pərvizin Barbəd kimi çalğıçısı var idi,

O, yüz deyil, min hava çala bilirdi.

Adı Məlik şah olan padşahın isə

Nizamülmülk kimi divpərvər xacəsi vardı.

Sənin tacın, onlarınkindan da ucadır,

Ona görə ki, Nizami kimi söz ustadın vardır. (Nizami, 1983: 35)

Nizami Gəncəvi özünün və sözünün dəyərini bilən sənətkar idi və onun dəbdəbəli saraylara qarşı sakit, könül quşunun azad pərvaz etdiyi guşənişinliyi tərcih etməsinin də səbəbi, yəqin ki, məhz bu idi. Şair yazır ki, hökmdarın xəzinəsində hər cür inci, ləl-cəvahirat və s. var, ancaq ona yenicə çatmış bu xəzinədən (!) başqa. Nizami dolayı yolla öz əsərini hökmdarın bütün xəzinəsi ilə qiyaşlayır, onun bütün xəzinəsi dəyərində, məzəsini canından hazırladığı, bütün düşüncə və qəlbinin sehri ilə (şair bu əsər haqqında “Məni bu kitabda axtar, çünki o mənim beynimdir”, - deyirdi) əbədi yaşayacaq salnamə yaratdığını yazır:

در تو بستم به طالع رصدی...

نقش این کارنامه ابدی

قلمش درگشده سپهر بلند

نه چنان کز پس قرانی چند

دیگ پختی چنین به هفت افزار

چونکه پختم به دور هفت هزار

نوش بادت بخور که روزی تست (Nizami, 2023)

نوشش از بهر جان فروزی تست

Bu əbədi salnamənin əbədi naxışını

Rəsəd taleinin (göstərişi ilə) sənin adına bağladım.

Bu elə bir (əsər) deyildir ki, bir neçə vaxtdan sonra

Uca fələk onun üstünə qələm çəkə bilsin,

Çünki yeddi min il ərzində

Yeddi ədviyyə ilə bir qazan elə xörək bişirmişəm –

Ki, onu nuş etsən, sənin canını cuşa götürər.

Ye, nuş olsun, bu sənin ruzindir. (Nizami, 1983: 36)

Bu misralar, istər-istəməz, Məhəmməd Füzulinin “Padişahi-mülk dinarü dirəm rişvət verib” məşhur qəsidəsini xatırladır.

Nizami Gəncəvi, eyni zamanda, Ruyindiz qalasında iqamət etmiş hökmdara (“Ruyindiz qalası (məne) boreludur” sözlərindən məlum olur ki, əsər məhz oraya göndərilmişdir) göndərdiyi əsəri üçün ondan iltifat gözlədiyini də dilə gətirir və açıq söyləyir:

هم به تسلیم شه رها کنم

نقص در باشد اربها کنم

کمی انگشت کش چو ماه نوم (Nizami, 2023)

گر نیوشی چو زهره راه نوم

Əgər mən dürrə qiymət qoysam, onun dəyəri azalar,

Odur ki, mən onu şahın (öz kəramətinə) təslim edirəm.

Zöhrə kimi bəstələdiyim bu təzə mahnıya qulaq assan,

Məni təzə Ay kimi barmaqla göstərilən edərsən. (Nizami, 1983: 37)

“Kitabın sonu və Əlaəddin Körpə Arslana xeyi-dua” fəslində Nizami Gəncəvi əsərinin Gəncədə bir Türk qələmi ilə, Türk sənətkarlığı ilə ərsəyə gətirdiyini açıq-aydın yazır. XII əsrdə, Şərqi göbəyində,

müxtəlif dilli və etnik mənşəli xalqların qaynayıb qarışdığı və vahid İslam dini və mədəniyyəti altında birləşdiyi, fərqli mədəniyyətlərə tolerant münasibətin bir həyat tərzinə çevrildiyi bir coğrafiyada yaşamış söz adamı kimliyini, milli mənşəyini bundan daha səlis necə ifadə etsin:

نقد این گنجه خیز رومی کار

چون فروزنده شد به عکس و عیار

کاب گیرد ز نقش او دستم (Nizami, 2023)

نام شاهنشاهی برو بستم

Rum sənətkarlığı ilə Gəncədə sikkələnmiş bu nəqdi

Əyar və şahın əksi ilə parladaraq

Onun üstünə Şahənşahın adını həkk elədim

Ki, onun şəkli (əksi) ilə əl işim rəvnəqlənsin. (Nizami, 1983: 289)

Şair son fəsildə də əsərinin həm quruluş və həm də məzmun baxımından gözəl olduğunu, gözəl dolğun ibarələrlə, rənz və hikmətlə süslənmiş bağlı bir mücrü olduğunu söyləyir: qəlbimin bağından sənə bir meyvə verirəm, südlə qatılmış bal kimi şirin və yağlıdır. Onun hər dənəsi əncir ləzzəti verir, içində badam ləpəsi vardır. Əsərini ən dəyərli, zərif və qiymətli obrazlarla təşbihləndirən şair fikrini belə tamamlayır: hakimiyyət də, xəzinə də, təmtəraqlı məclislər də fanidir, əbədi qalan isə yalnız sözdür:

دیر زی تو که هم رسد به زوال

آن اگر صد کشد به پانصد سال

ابدالدهر با تو همراه است (Nizami, 2023)

وین خزینه که خاص درگاه است

Bu (məclislər) yüz, beş yüz il də davam etsə də -

Sən uzun yaşa! – yenə dağılacaqdır.

Dərgahına xas olan bu xəzinə isə,

Əsrlər boyu sənislə yol yoldaşı olacaq. (Nizami, 1983: 293)

Akademik Teymur Kərimli Nizami Gəncəvinin hikmətamiz-didaktik məzmunundan (“*Məxzənül-əsrar*”dan) həvəsnaməyə - eşq mövzusunda (“*Xosrov və Şirin*”ə) keçidindən danışarkən yazır: “...Nizaminin dahiliyi ondadır ki, qələmi janrın formal tələbləri ardınca sürünmür, əksinə, janrı qələmin tələblərinə tabe etdirməyi bacarır” (Kərimli, 2018: 7). Həqiqətən də Nizami Gəncəvi nə qədər janrın – mədhiyyə şeirinin tələblərinə riayət etmək məcburiyyətində qalsa da, tarixi gerçəkliyə də sadıqlığını qoruyub saxlamış və “Qabusnamə” müəllifinin mədhiyyə yazmaqla bağlı “məsləhətlərinə əməl etmişdir”: “Söz söylədikdə alicənab ol, hər kəsin öz yerini bil, hərəyə özüənə layiq mədh de: Məsələn, ömründə belinə bıçaq bağlamamış adam haqqında demə ki, “qılının aslan parçalayar”, nizən Bisitun dağıni qaldırar, oxla tükü vurarsan”. Ömründə eşşəyə minməmiş adamın atını (imam Əlinin) Dül-dül, (Məhəmməd peyğəmbərin) Büraq, (pəhləvan Rüstəmin) Rəxş və (Xosrov Pərvizin) Şəbdizə oxşatma, kimə nə demək lazım olduğunu bil. Şair mədh edəcəyi adamın təbiətindən xəbərdar olmalıdır, bilməlidir ki, o nəyi xoşlayır, sonra elə mədh etməlidir ki, onun xoşuna gəlsin. Əks halda nəinki məmduhunun xoşuna gələcəkdir, lap əks nəticə ilə qarşılaşacaqsan” (Qabusnamə, 2006: 147).

“Xəmsə”nin son əsərinin məmduhu: müləhisələr, qənaətlər

Nizami Gəncəvinin son əsəri “İskəndərnamə”dir və akademik Yevgeni Eduardoviç Bertels yazır ki, “...ərəb xilafəti bərqərar olandan sonra İskəndər haqqında romanın müstəqil bədii əsər kimi

işlənməsinə ilk dəfə olaraq Nizami başlamışdı” (Bertels, 2021: 12). Şair əsəri Azərbaycan Atabəylərinin nümayəndəsi, 1191-1210-cu illərdə Azərbaycan və Arranda hakimiyyətdə olmuş Nüsrətəddin Əbu Bəkr Bişkinə həsr etmişdir.

Akademik Ziya Bünyadov *“İskəndərnamə”*nin Əhər hakimi Nüsrətəddin Piş Təkinə ithaf olunduğunu yazır (Bünyadov, 2007: 204). Lakin alimin fikri bir qədər şübhə doğurur: əvvəla o, poemanın ithafından bəhs edərkən Əhər hakimini “Nüsrətəddin Piş Təkin **ibn** (kursiv bizimdir – T.B.) Məhəmməd (1155-1210)” deyər qeyd edir. Daha əvvəldə isə (7, 98) ondan Atabəy Özbəyin vassalı kimi bəhs edərkən yazır: “Əhər hakimi Nüsrətəddin Məhəmməd Piş-Təkin (1210-1230)”. Digər tərəfdən, Gəncədə yaşayıb-yaratmış və daha öncə də ədəbiyyat, elm və sənət adamlarına böyük hörmət və ehtiram bəsləyən, hətta qonşu sarayların zülmündən qaçıb onlara pənah gətirən şairlərə himayədarlıq edən Azərbaycan Atabəylərinin adına kitab yazmış Nizami Gəncəvinin Azərbaycan və Arran hakimi Nüsrətəddin Əbu Bəkrə əsər həsr etməsi daha məntiqlidir, nəinki Atabəy Özbəyin vassalına.

Qeyd edək ki, ədəbiyyatşünaslıqda belə bir fikir də mövcuddur ki, Nizami Gəncəvi *“İskəndərnamə”*nin birinci hissəsini – *“Şərafnamə”*ni Nüsrətəddin Əbu Bəkrə, ikinci hissəsini – *“İqbalnamə”*ni isə Mosul hakimi Məlik İzzəddinə həsr etmişdir. Məlik İzzəddinin şairin məmduhu qismində hallanmasına səbəb bəzi əlyazmalarda (Paris Milli Kitabxanası, Britaniya (London) muzeyi, Sankt-Peterburq (Leninqrad) Şərqsünaslıq İnstitutundakı əlyazmalarda) onun adının çəkilməsi və **طرف دار** **موصول بفرزانیگی** misrasının “Müdrüklə o, Mosulun hakimi” (?) kimi tərcümə edilməsidir. Akademik Yevgeni Bertels bu misranı doğru olaraq “o öz müdrüklüyü ilə Mosulun hamisidir” (!) kimi tərcümə etsə də, əlyazmalardakı “**عز دین**” / “**عز الدین**” sözlünə əsasən, tərəddüdlə əsərin Zəngi I İzzəddin Məsudə həsr olunduğu ehtimalını irəli sürür. Burada diqqəti bir məqama çəkmək istərdik: əvvəla, Nizami heç bir sözü boş yerə işlətməzdi. “Mosulun tərəfkeşi”, “Mosulun hamisi” kimi tərcümə olunan “**طرف دار موصول**” ifadəsi də tarixdə tam təsdiqini tapır. Belə ki, həqiqətən də Azərbaycan Atabəyləri – Eldəgiz, Cahanşah Pəhləvan hər zaman Mosulun və onun hakimlərinin müdafiəsinə qalxmışlar (Bax: Bünyadov, 2007: 63). Odur ki, Nizami Gəncəvinin Azərbaycan Atabəylərinin varisinə “Mosulun hamisi” deməsi tamamilə təbiidir. Növbəti misralarda şairin məmduhunu Qəder xan, Mahmud (Qəznəvi), Davud kimi hökmdarlara bənzətməsi də fikrin məntiqiliyini artırır. Burada bir məsələ də var: İzzəddin Məsud 1193-cü ilə kimi hakimiyyətdə olub. *“İskəndərnamə”*nin yazılma tarixi dəqiq məlum olmasa da, əsərin şairin ömrünün sonlarına doğru qələmə alındığı təxmin edilir. Bu səbəbdən də *“Xəmsə”*nin sonuncu əsərinin ikinci hissəsinin adıçəkilən Mosul hakiminə ithafı ağılabatan deyil. Həm də aşağıda da görəcəyimiz kimi, əsərdə “Cahan Pəhləvan”, “Məlik Nüsrətəddin”, “Bişkin” adlarının çəkildiyi misralarda məmduh açıq-aydın bəlli olur.

(Nezami, 1947a: 20) که هست از چنان خسروان بیش مهر

چرا بیشکین خواند او را سپهر

Niyə zəmanə onu “Bişkin” adlandırdı,

(Çünki) başqa şahlardan onun mehri çoxdur. (Nizami, 2021b: 541)

Və: Bir çox nəşrlərdə *“İqbalnamə”*nin sonunda “**در مده مبع عزالدین**” / “Məlik İzzəddinin mədhi” hissəsi vardır. Bu da ilk baxışdan çəşqinlik yarada bilər. Amma, əvvəla, başlıqlara verilən adlar sonradan əlavə olunmuş və katiblərin istəklərindən asılı olaraq dəyişdirilmişdir. Ayrı-ayrı əlyazma və nəşr variantlarında başlıqların adlarının fərqlənməsi, hətta bəzən bir kitabdakı iki fəslin digərində bir başlıqda verilməsi və ya əksinə kimi hallar da məhz bunun nəticəsidir. İkincisi isə, əlyazmaların bəzilərindəki “**ملک عز دین آنکه چرخ بلند**” (Məlik İzzəddin anke çərx bolənd) misrası bir çox nüsxələrdə (məs: Dövlət Ermitajı (Sankt-Peterburq) əlyazması, AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutundakı (Bakı) əlyazması və s.) “**ملک نصرت الدین که چرخ بلند**” (Məlik Nüsrətəddin ke çərx bolənd) kimidir.

Önemli qeyd: Nizami Gəncəvi “*İqbalnamə*”nin hökmdara sitayiş hissəsində Gəncə zəlzələsindən, onun şəhərə, insanlara vurduğu zərərdən bəhs edir və təbii fəlakətin vurduğu bütün bu yaraların məhz onun məmduhu tərəfindən aradan qaldırıldığını, şəhərin məhz onun tərəfindən yenidən qurulduğunu, abadlaşdığını yazır. Bu hökmdar isə nə Mosul, nə də Əhər hakimi ola bilərdi. Həmin hökmdar məhz Arran hakimi idi.

به کم مدت آن مرز ویرانه بوم
به فر وی آبادتر شد ز روم
در آن رخنه منگر که از پیچ و تاب
شد از مملکت دور اکنون خراب
نگر تا بدین شاه گردون سریر
دگر باره چون شد عمارت پذیر (Nezami, 1947a: 21)

Az bir müddətdə o viranə olmuş yer

Onun hörməti ilə Rumdan da abad oldu.

Sən Yerin titrəməsindən əmələ gələn o çala-çuxura baxma,

İndi artıq xərabəlik ölkədən uzaqlaşıb,

Bax ki, taxtı göylər olan bu şahla

Ölkə yenidən necə quruldu. (Nizami, 2021b: 541)

Və sonuncu: Elə həmin hissədə, yəni “*İqbalnamə*”nin sonundakı mədhiyyədə məmduhunu Cahən Pəhləvana bənzədən Nizami yazır:

دو گوهر برآمد ز دریای من
فروزنده از رویشان رای من...
به نوبتگه شه دو هندوی بام
یکی مقبل و دیگر اقبال نام
فرستادهام هر دو را نزد شاه
که یاقوت را درج دارد نگاه. (Nezami, 1947a: 225)

Mənim dənizimdən iki gövhər çıxdı,

Mənim fikrim onların üzü ilə parlayır.

Sənin xidmətinə iki hindli qul göndərirəm,

Birinin adı “Müqbil”, digərinin adı “İqbal”dır.

Hər ikisini şahın hüzuruna göndərmişəm,

Çünki yaqutu mücrü saxlar. (Nizami, 2021b: 757-758)

“*İqbalnamə*”nin filoloji tərcüməsinə yazılmış şərhdə qeyd edilir ki: “*İqbal* “*İqbalnamə*”yə, *Müqbil* isə *şairin oğlu Məhəmmədə işarədir ki, onunla əsəri şair şaha göndərir*” (Quluzadə, 2021: 795). Sonrakı beytlər də bu fikri təsdiqləyir:

جو من نزل خاص تو جان دادهام
جگر نیز با جان فرستادهام
چنان باز گردانش از نزد خویش
کز امید من باشد آن رفیق بیش (Nezami, 1947a: 225)

Mən sənin xüsusi (yüksək, ali) məclisinə canımı verdiyim üçün,

Ciyərimi də canımla birgə göndərdim.

Öz hüzurundan onu elə qaytar ki,

Mənim ümidimdən sənin lütfün daha artıq olsun. (Nizami, 2021b: 758)

Demək, Nizami Gəncəvi əsəri oğlu ilə şaha göndərir, şahdan da ona çatacaq bəxşişi oğlu ilə göndərməsini rica edir. O zamankı şərtlər daxilində (siyasi çəkişmələrin tüğyan etdiyi və bu səfərin aylarla sürmə ehtimalının olduğu bir şəraitdə) şairin oğlu Məhəmmədlə İraqın şimalında yerləşən Mosula əsər göndərməsi, heç də inandırıcı görünmür. Amma təbii ki, Atabəy Əbubəkr Nüsrətəddinin hüzuruna tez bir zamanda və təhlükəsiz yetişmək mümkün idi.

Beləliklə, bütün bunları nəzərə alaraq biz Nizami Gəncəvinin “İskəndərnamə” poemasının məmduhunun məhz Məhəmməd Cahan şah Pəhləvanın oğlu olması fikri üzərində dayanırıq.

Nüsrətəddin Əbu Bəkr Məhəmməd Cahan şah Pəhləvanın Türk qızı Küteybə xatından olan oğludur. Uzaqgörən və tədbirli hökmdar olan Cahan şah Pəhləvan ondan sonra hakimiyyət uğrunda baş verəcək daxili çəkişmələrin qarşısını almaq barədə düşünmüşdü. Akademik Ziya Bünyadov yazır ki, “*Cahan Pəhləvan öz oğlanlarından hər birini hakim şəxs etmək istəyirdi və ona görə də öz sağlığında o, "Azərbaycan və Arranın idarə olunmasını öz oğlu Əbu Bəkrə tapşırır və onun tərbiyəsini əmisi Müzəffərəddin Qızıl Arslana həvalə edir. ... Ölümqabağı Cahan Pəhləvan öz uşaqlarına əmiləri Qızıl Arslana tabe olmağı, eləcə də "sultan Toğrulun qulluğunda durmağı, ona qarşı kin bəsləməməyi, [onun] itaətindən boyun qaçırmağa, onu müdafiə etməyi, yardımsız qoymamağı, [hər sahədə] onun tərəfdarı olmağı, onunla münasibətləri kəsməməyi, ona qarşı çıxmağa, bütün işlərində ona kömək göstərməyi vəsiyyət edir*” (Bünyadov, 2007: 66-67). Lakin qüdrətli atabəyin məsləhət və tövsiyələrinə baxmayaraq, onun ölümündən sonrakı dövr Azərbaycan Atabəylərinin tarixi daxili çəkişmələr, intriqaqlar, sui-qəsdlər və qətlərlə doludur.

Təbii ki, Əbu Bəkr də bu hakimiyyət davalarından kənar qala bilmir. Bir neçə il daxili və xarici düşmənlərlə mübarizə aparsa da, İncə xatundan olan qardaşlarının gürcü qoşunları ilə birləşmiş qüvvələrlə döyüşdəki məğlubiyəti atabəyə böyük zərbə vurur. O, sonradan Gəncə əhalisinin də yardımı ilə orada hakimiyyətini bərpa etsə də, artıq mənən də tənəzzülə uğrayır, dövlət işlərindən soyuyur. “*Həmin vaxt Əbu Bəkr, ümumiyyətlə, dövlət işlərinə qarışmır, qoşunun təchizatı qayğısına qalır, ayılmaq bilməyən sərxoşa oxşayırdı*” (Bünyadov, 2007: 87). Bu isə atabəyin getdikcə siyasi arenada gücünün zəifləməsinə, hakimiyyəti altında olan bəzi ərazilərdən geri çəkilməsinə (buna görə Səlcuqilərin tarixini yazan salnaməçilərin qınağına tuş gəlmişdir!), nüfuzdan düşməsinə və təklənməsinə gətirib çıxarır. Onun son əhəmiyyətli qələbəsi isə Əlaəddin Körpə Arslanın vəfatından sonra Marağanın tabe etdirilməsi və bununla Azərbaycanda Aatabəylərin hakimiyyətinin möhkəmləndirilməsi olmuşdur. Azərbaycanın dördüncü atabəyi, iyirmi il hakimiyyətdə olmuş və “Ali sultan” ləqəbi daşımış Nüsrətəddin Əbu Bəkr hicri 607 (25.06.1210-14.06.1211)-ci ildə vəfat etmişdir.

Nizami Gəncəvi “Şərəfnamə”nin ithaf hissəsində yazır:

بر اعدای خود چون فلک چیره دست

بدانديش کم مهر و او بيش کين

(Nezami, 1947b: 46) سه نوبت زن پنج نوبت پناه

جهان پهلوان نصرالدين كه هست

مخالف پس انديش و او بيش بين

خداوند شمشير و تخت و كلاه

Cahan Pəhləvan Nüsrətəddin ki,

Öz düşmənlərinə fələk kimi qalibdir.

Müxalif son düşünən, o, qabaqgörəndir,

Düşməndə mehr azdır və bu Bişkin

O şəmşir, tac və taxt sahibidir.

Üç növbət vurandır, beş növbətə pənah. (Nizami, 2021b: 63)

“İqbalnamə”nin “Hökmdara pərəstiş” hissəsində isə oxuyuruq:

بر او خطبه و سکه نام اوست

شهی که آنچه در دور ایام اوست

ملک نصرت الدین سلطان نشان

سر سرفرازان و گردنکشان

(Nezami, 1947a: 19) قدر خان شاهان به مردانگی

طرف دار موصل به فرزانیگی

Elə bir şah ki, onun dövründə olan hər şey

Ona xütbədir və onun adının sikkəsidir.

Başucaların və boyunəyməzlərin başçısı

Sultan əzəmətli (nişanəli – T.B.) Məlik Nüsrətəddin –

Müdrüklükdə Mosul hamisi (T.B.),

Mərdlikdə şahların Qədər xanıdır. (Nizami, 2021b: 589)

Şairin aşağıdakı sözlərindən belə aydın olur ki, o, əsəri məhz hökmdarın sifarişi ilə yazmışdır, yəni yazdıqdan sonra ona ithaf etməmişdir.

که بر نام ما نقش بند این نگار

چو فرمان چنین آمد از شهریار

(Nezami, 1947b: 52) بگفت کان مغز در سر کنم

به گفتار شه مغز را تر کنم

İndi ki şəhriyardan əmr belə gəldi,

Ki, lövhənin naxışını bizim adımıza vur!

Şahın sözləri ilə beynimi təzələyim,

Başqalarının sözünə etina etmərəm. (Nizami, 2021b: 68)

Bu poemada da Nizami Gəncəvi mədhiyyə janrının tələblərinə riayət edir: mifləşmiş altı hökmdarın adlarını sadalayır və onların sahib olduqları fəzilət və kəramətin məmduhunda cəmləndiyini söyləyir. Lakin bunlardan başqa, onda daha altı xislət vardır: səxavət, mərhəmət, şəfqət, sücaət, ədalət və sədaqət. Amma Nizami yenə öz prinsiplərinə sadıq qalır, ilk fürsətdə hökmdarı ədalətə çağırır və onun missiyasının məhz məmləkətdə ədalətin bərpası olduğunu söyləyir:

چو داور شوی داد خواهی کنی

بدان داد ملکت که شاهی کنی

نه بیلی نهد پای بر پشت مور (Nezami, 1947b: 51)

که بازی کند بر پریشه زور

Sənə mülk verdi ki, şahlıq edəsən,

Əgər hakim olsan, ədalət göstərəsən.

Ta şahın cibin qanadına zor gətirməsin,

Heç bir fil ayağını qarışqanın belinə basmasın. (Nizami, 2021b: 68)

Hökmdarı mədh edərkən Nizami Gəncəvi hər zamankı kimi əsərini də yüksək qiymətləndirir, onun sadəcə bir bədii nümunə deyil, hikmət xəzinəsi, çox sirləri açar bilən qızıl açar adlandırır.

کلید بسی گنج کردم نهران

در این گنجنامه زر از جهان

طلسم بسی گنج داند شکست (Nezami, 1947b: 52)

کسی کان کلید زر آرد به دست

Bu xəzinələr kitabında dünya sirlərindən

Çoxlu xəzinələrin açarını gizlətdim.

Kim o qızıl açarı ələ gətirsə,

Çox xəzinələrin tilsimini sındıra bilər. (Nizami, 2021b: 68)

Nəticə

XII əsr Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin əsərləri təkcə Azərbaycan ədəbiyyatının nadir inciləri olmaqla qalmır, dövrün tarixi-siyasi və ictimai-sosial məsələlərinin aydınlaşdırılması baxımından da əhəmiyyətli mənbələrdir. Şair mədhiyyə janrının tələblərini gözləyərək nə qədər mübaliğə və şişirtmələrə yol versə də, tarixi gerçəkliyə də sadıq qalmağa çalışmış, öz yaradıcılıq prinsiplərini də gözləmiş, hökmdarlara çatdırmaq istədiyi fikirləri bədii biçimdə, ədəbi fəndlərdən məharətlə istifadə edərək qələmə almışdır.

Qaynaqlar

Azərbaycan tarixi. (2007). Yeddi cildə. II cild (III-XIII əsrlərin birinci rübü). Bakı: Elm Nəşriyyatı.

Bertels, Yevgeni Eduardoviç. (2021). Müqəddimə. (Nizami Gəncəvi. İskəndərnamə. Şərəfnamə) (ss. 9-23). Bakı: Qanun Nəşriyyatı.

Bünyadov, Ziya. (2007). Azərbaycan Atabəyləri dövləti (1136-1225). Bakı: Şərq-Qərb.

Əliyev, Rüstəm. (2021). Şərh və izahlar. (Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi) (ss. 235-313). Bakı: Qanun Nəşriyyatı.

İzzəddin, İbn Əl-Əsir. (1996). Əl-Kamil Fi-T-Tarix (Mükəmməl tarix). Azərbaycan və qonşu ölkələrin tarixinə dair iqtibaslar. (Ərəbcədən yoxlanılmış tərcümə, ön söz, qeydlər və şərhlər akademik Ziya Bünyadovundur). Bakı: Şur Nəşriyyatı.

Hacı, Siracəddin (2017). Həzrət Nizaminin "Sirlər xəzinəsi" məsnəvisinin şərh. 10-cu kitab. Bakı: Nafta-Press.

- Kaya Tan, Pınar. (2020). Irak Selçuklularının Son Atabegi Alâeddin Kôrpearslan. USAD, Bahar (12), 101-116.
- Kərimli, Teymur. (2002). Nizami və tarix. Bakı: Elm Nəşriyyatı.
- Kərimli, Teymur. (2018). Məhəbbət və insanlıq dastanı. (Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin) (ss. 7-12). Bakı: Şərq-Qərb.
- Krımskiy, Aqafangel (1981). Nizami i yeqo sovremenniki. Baku: Elm Nəşriyyatı. (Крымский, Агафангел (1981). Низами и его современники. Баку: ЭЛМ.)
- Qabusnamə. (2006). (Tərcümə edəni Rəhim Sultanov). Bakı: Şərq-Qərb.
- Quluzadə, Zümrüd; Aslanov, Vaqif. (2021). İzahlar və qeydlər. (Nizami Gəncəvi. İskəndərnamə. Şərəfnamə) (ss. 764-795). Bakı: Qanun Nəşriyyatı.
- Nezami, Gəncəvi. (1947a). İqbalnamə. Tərtib dəhəndeye mətnə elmi vo tədqiqi F.Babayef. Bakı: Nəşriyate Fərhəngestane Olum Cəmhuriye Azərbaycan. (نظامی گنجوی. اقبال نامہ. ترتیب دہندہ متن) (علمی و تدقیقی ف.بابایف. باکی. نشریات فرهنگستان علوم جمهوری سوسیالیستی آذربایجان. ۱۹۴۷. ۲۵۲ ص).
- Nezami, Gəncəvi. (1947b). Şərəfnamə. Tərtib dəhəndeye mətnə elmi vo tədqiqi Ə.Ə.Əlizadə. Bakı: Nəşriyate Fərhəngestane Olum Cəmhuriye Azərbaycan. (نظامی گنجوی. شرفنامہ. ترتیب دہندہ متن) (علمی و تدقیقی ع.ع. علی زادہ. باکی. نشریات فرهنگستان علوم جمهوری سوسیالیستی آذربایجان. ۱۹۶۷. ۵۲۸ ص).
- Nezami, Gəncəvi. (1960a). Məxzənül-əsrar. Mətnə elmi vo enteqadi be səy o ehtemame Əbdülkərim Əli oğlu Əlizadə. Bakı: Nəşriyate Fərhəngestane Olum Cəmhuriye Azərbaycan. (مخزن الاسرار. متن علمی و انتقادی بسعی و اهتمام عبدالکریم علی اوغلی علی زادہ. باکی. نشریات فرهنگستان علوم جمهوری آذربایجان. ۱۹۶۰. ۲۶۳ ص).
- Nezami, Gəncəvi. (1960b). Xosrov o Şirin. Tərtib dəhəndeye mətnə elmi vo enteqadi Lev Aleksandroviç Xetaqurof. Baku: Nəşriyate Fərhəngestane Olum Cəmhuriye Azərbaycan. (نظامی گنجوی. خسرو و شیرین. ترتیب دہندہ متن علمی و انتقادی لہ و الکساندروویچ خہ تاقوروف. باکو، نشریات) (فرهنگستان علوم جمهوری آذربایجان. ۱۹۶۰. ۸۱۴ ص).
- Nezami, Gəncəvi. Həft peykər. (نظامی گنجوی. هفت پیکر. گنجور) 6-7 Eylül 2023 tarihinde ganjoor.net/nezami/5ganj/7peykar adresinden erişildi.
- Nizami, Gəncəvi. (2021a) Sirlər xəzinəsi. (Filoloji tərcümə prof. Rüstəm Əliyevindir). Bakı: Qanun Nəşriyyatı..
- Nizami, Gəncəvi. (1981). Xosrov və Şirin. (Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər Həmid Məmmədzadəyəndir). Bakı: Elm Nəşriyyatı.
- Nizami, Gəncəvi. (1983). Yeddi gözəl. (Filoloji tərcümə Rüstəm Əliyevindir). Bakı: Elm Nəşriyyatı.
- Nizami, Gəncəvi. (2021b). İskəndərnamə. “Şərəfnamə”. (Filoloji tərcümə Qəzənfər Əliyevindir). “İqbalnamə” (Filoloji tərcümə Vaqif Aslanovundur). Bakı: Qanun Nəşriyyatı.
- Özaydın, Abdülkerim. (1989). Ahmedîlîler. (TDV İslâm Ansiklopedisi. 2. cild.) (ss. 168-169). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ravəndi, Məhəmmədəli bin Soleyman. (1385). Rahət-əs sudur ve ayət-əs sürur: dər tarixə ale-Səlcuq. Be səy o təshih Məhəmməd İqbal. Tehran: Əsatir. (محمد علي بن سليمان راوندي. راحت الصدور و آیت) (السورور: در تاریخ آل سلجوق. به سعی و تصحیح محمد اقبال. تهران، اساطیر، ۱۳۸۵).
- Rəsulzadə, Məhəmməd Əmin. (2008). Azərbaycan şairi Nizami. Bakı: Çıraq Nəşriyyatı.
- Yusifli, Xəlil. (2011). Elmi və bədii fikrin üfqləri fəvqündə. (Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin) (ss. 3-23). Bakı: Elm Nəşriyyatı.

TÜRKİSTAN'DAN KUZEY BATI ANADOLU'YA TÜRK YEMEK KÜLTÜRÜNÜN BENZERLİKLERİ VE MEVCUT DURUMUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tansu GEYİKLİOĞLU

Doktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü,
Kastamonu/TÜRKİYE, tansugeyiklioglu@gmail.com

Özet

Türklerin, Orta Asya'dan farklı zamanlarda göç ederek ebedi yurtları olan Anadolu'ya yerleşmeleri sadece siyasi bir göç hareketi ile sınırlı kalmamıştır. Çeşitli Türk toplulukları, XI. yüzyılda Anadolu'ya girişlerinden kısa bir zaman sonra Haçlı kaynaklarında "Türkiye" olarak adlandırılan bu coğrafyaya kültür bağı ile de sıkı sıkıya bağlanmışlardır. Kaynaklar ışığında 24 Oğuz boyunun tamamının ve birçok Türk topluluğunun yerleştiğini bildiğimiz Kuzey Batı Anadolu ise aynı hız ile Türk kimliğine bürünmüştür. Bölgede zengin Türk mirası meyvelerini vermeye başlamış ve bu miras korunarak günümüze kadar ekseriyetle gelmeyi başarmıştır. Milli hazinemizin temel taşlarından birini teşkil eden Türk yemek kültürü ise özünü muhafaza etmenin yanı sıra Arap, Fars ve Bizans mutfakları ile etkileşime girmiş ve nihayetinde Osmanlı saray mutfağı çeşitlilik ve lezzetiyle dünya mutfakları arasında ön sıraya çıkmaya muktedir olmuştur. Yoğun ve hızlı Türk yerleşmesi ile Türkiye'nin önde gelen bölgelerinden olan Kuzey Batı Anadolu, Türk mutfağının zengin öğelerini bünyesinde barındırmaktadır. Bu ürünlerin, Türkistan ile de kuvvetli bir bağlantısı bulunmaktadır. Türk milletlerinin beslenme biçimine uygun olarak et ve hamur işi ağırlıklı yemekler iki bölgenin de sofrasının merkezindedir. Et; haşlama, kavurma ve kebab yöntemleriyle binlerce yıldır Türk sofrasındadır. Türkistan ile Kuzeybatı Anadolu bölgesinin yemek yeme alışkanlıklarında en büyük fark at eti ve kıızıdır. Ayrıca yemek pişirme teknikleri arasında da farklar bulunmaktadır. Ancak yemek kültürünün diğer öğelerinden olan sofrada ve ziyafet gelenekleri ise aradan geçen bin yıllara ve farklı coğrafyalara rağmen bozkır kültüründeki özelliklerini muhafaza etmektedir. Yemek kültüründe ortak öğelerin bulunması iki farklı bölgede de Türk kültür mirasının korunduğunu göstermektedir. Örneğin; Bolu'nun ovmaç (umaç) çorbası, keşli cevizli eriştesi, Kastamonu'nun ekşili pilavı, kuyu kebabı, Bartın'ın kabak burması, Çankırı'nın etli piriç pilavı, Sinop'un katlaması Türkistan coğrafyasında da bulunan yemeklerdendir.

Çalışmamızda Türkistan ile Kuzey Batı Anadolu bölgesinin yöresel yemeklerinin tarihsel gelişimi irdelenecektir. Türkistan ve Kuzeybatı Anadolu arasındaki mesafelere ve geçen asırlara rağmen Türk kültür mirasını muhafaza ettikleri milli yemeklerimiz üzerinden objektif bir yaklaşım ile araştırmamıza yansıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkistan, Kuzeybatı Anadolu, Türk mutfağı.

Abstract

Turks migrating from Central Asia at different times and settling in Anatolia, their eternal home, was not limited to a political migration movement. Various Turkish communities, XI. Shortly after their entry into Anatolia in the 19th century, they were closely connected to this geography, called "Turkey" in Crusader sources, with a cultural bond. In the light of the sources, Northwestern Anatolia, where we know that all 24 Oghuz tribes and many Turkish communities settled, took on a Turkish identity at the same speed. The rich Turkish heritage in the region began to bear fruit, and this heritage has mostly managed to survive until today. Turkish food culture, which constitutes one of the cornerstones of our national treasury, not only preserved its essence, but also interacted with Arab, Persian and Byzantine cuisines, and eventually the Ottoman palace cuisine was able to stand out among world cuisines with its diversity and taste. Northwestern Anatolia, one of the leading regions of Turkey with dense and rapid Turkish settlement, contains rich elements of Turkish cuisine. These products also have a strong connection with Turkestan. For example; Bolu's ovmaç (umaç) soup, keşli walnut noodles, Kastamonu's sour pilaf, Bartın's zucchini burma, Çankırı's rice pilaf with meat, Sinop's katlama are among the dishes also found in the Turkestan geography.

In our study, the historical development of local dishes of Turkestan and Northwestern Anatolia will be examined. The most popular dishes will be listed as a result of interviews with the residents of the two regions we cover. It will be reflected in our research with an objective approach through our national dishes, which preserve the Turkish cultural heritage despite the distances between Turkestan and Northwestern Anatolia and the centuries that have passed.

Keywords: Turkestan, Northwest Anatolia, Turkish cuisine.

Giriş

Kökleri Orta Asya'da bulunan Türk milli kültürü, değişen coğrafi sınırlar, farklı milletler ve kültürler ile girilen etkileşimler, inanış ve yaşam şartlarındaki farklılaşmalar sayesinde zengin bir birikim oluşturmayı başardığı gibi özünü de korumaya muktedir olmuştur. Bir milletin kimliğinin ve ideolojisinin tespitinde, o millete ait maddi kültür öğelerini anlama ve izah edebilmenin büyük faydası bulunmaktadır. Bu husustan yola çıkarak Türk kimliğini tasvir etmede, Türk yemek kültürüne dair yapılan araştırmalar büyük fayda sağlayacaktır.

Beslenme alışkanlıklarının yaşam tarzı ve davranışlar üzerinde doğrudan etkisi vardır. İbn Haldun'a göre beslenme; insanların yalnızca bedeni üzerinde değil, ahlaki davranışları ve karakteri üzerinde de derin bir tesir bırakır. Bu sebeple toplumun genel yapısını da etkiler (Beşirli, 2010: 159-169).

İnsanlar yemek çeşitliliği bol olan bir coğrafyada yaşadıkları vakit; hangi yemekleri seçtikleri, bunları nasıl elde ettikleri, pişirme teknikleri, yemek zamanları ve sofrada adapları kendi toplumlarının geleneklerine göre değişiklik gösterir. Bu sebeple tarih boyunca Türk yemek kültürü, en yakın komşularının yemek kültürlerinden bile bir hayli farklı olmuştur (Tezcan, 1982: 113-133).

Türk milletinin yeme-içme alışkanlıkları, Türklerin karakteristik özellikleri ile yakından ilişkilidir. Yaşadıkları coğrafya, sosyal ve iktisadi hayatları, dini inanışları, aile yapıları, yakın uluslarla olan etkileşimleri; yemek tercihlerinin, sofrada adaplarının, yemek kültürü çerçevesindeki örf ve adetlerinin oluşmasına sebep olmuştur. Orta Asya döneminde, Göçebe Bozkır Kültürünün etkisiyle Türk sofrasının ana besini et olmuştur. Erken dönemlerde geyik ve at eti yoğunlukta olmakla beraber sonraki dönemlerde göçebeliğin bir sonucu olarak koyun eti tüketimi artmıştır. Tahıllar ise Türk mutfaklarının ikinci temel ürünüdür. Bu bağlamda et yemekleri ve hamur işleri günümüze kadar Türk mutfaklarının temelinde varlığını muhafaza etmiştir (Ögel, 1978: 325; Baykara, 2001: 97).

Zaman içerisinde göçler, savaşlar, İslamiyet'in milli din oluşu gibi önemli etkenler sayesinde Türkler; Çin, İran, Arap ve Bizans gibi köklü medeniyetlerle aralarında ciddi bir kültürel etkileşim meydana gelmiştir. Özellikle Selçuklu ve Osmanlı gibi büyük devletlerin içerisinde bulunan birçok farklı etnik grubun kültürlerini ve Anadolu'nun kadim geleneklerini kendi bünyelerinde birleştirerek zengin bir mutfak kültürü oluşturmuşlardır. Osmanlı saray mutfakları ile bu zenginlik doruk noktasına ulaşmıştır (Doğan, 2020: 409-423).

Bugün Türk sofrası yapılan yemeklerin çeşitliliği, pişirme teknikleri, sofrada düzeni, göçebe kültürden beri kuruna gelen yemek adabı ve servis şekilleri ile Fransız ve Çin mutfaklarının yanında dünyanın en gözde üç mutfakından biri olarak kabul görmektedir (Sürücüoğlu ve Özçelik, 2008: 1289-1310).

1. Türk Yemek Kültürünün Temel Prensipleri ve Gelişimi

Göçebe Bozkır Türk yaşantısında coğrafya ve iklim koşullarının sunduğu imkânlar dâhilinde hayvan besleme, çobanlık ve tahıl üretimi önemli bir yer tutuyordu. Orta Asya Türk topluluklarının beslenme alışkanlıkları da bu bağlamda şekillenmişti. At ve koyun yetiştiriciliği ise sosyal hayatın merkezindeydi. M.Ö. 3 binlere ait Altay buluntularının Kurut ve Kuyum kurganlarında at kemiklerinin, M.Ö. 2500-1700 yılları arasında kapsayan Afanasyevo kültürü döneminde ise koyun ve at kalıntılarının bir arada bulunması oldukça dikkat çekicidir. Batı Türkistan'da bulunan ve M.Ö. 2250'li yıllara ait olduğu tespit edilen Namazgâh Tepe buluntularında ise kıyılmış yemler, arpa, buğday, çavdar kalıntıları, hububat dövmek için kullanılan havan, dibek gibi eşyalar bulunmuştur (Ögel, 2020: 17-21). Türk bozkır yaşantısının ilerleyen dönemlerinde sığır, katır ve deve besiciliği de kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak Türkler herhangi bir dönemde ya da herhangi bir coğrafi saha da domuz yetiştiriciliği yapmamışlar veya domuz eti yememişlerdir (Eberhard, 1943: 12; Eberhard, 1996: 61).

Türklerin en mühim gıda maddesi at ve koyun etiydi. Tarihte ilk kez Türkler tarafından evcilleştirilen at; *Atlı Göçebe Bozkır Kültürünün* temel taşı oluşturuyordu. At; ulaşımda, orduda ve ticarete önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra eti sevilerek tüketiliyor, sütünden geleneksel Türk içkisi olan kımız üretiliyordu. Türk Bozkır kültürünün bir diğer mihenk taşı da koyun oluşturuyordu. Koyun, göçebe hayat tarzına en uygun hayvandı. Eti ve sütü Türk sofrasının vazgeçilmez öğelerinden olduğu gibi yününden ve derisinden de faydalanılıyordu (Ögel, 1971; 17-18; Aksoy, 1998: 38-44). Çin ile Uygurlar arasında canlı bir ticaret vardı. Uygurlar Çin'e at satıyor, karşılığında ipek ve pirinç alıyorlardı. Çin elçisi Wang Yen-Ten Uygur ülkesine seyahati sırasında Uygurların mutfaklarında gümüş ve altın eşyalar kullandıklarını, kımız şarabı yaptıklarını ve bunu içerek sarhoş olduklarını nakleder. Elçi, zengin olan Uygurların at eti yediğini, diğerlerinin ise sığır ve kaz eti yediğini söyler. Ayrıca seyyah Beşbalık şehrine ulaştıklarında Uygur hanı Arslan Han'ın kendilerini ziyafet sofrasına kabul ettiğini ve onlara çok lezzetli olarak bahsettiği at ve koyun etinin ikram edildiğini kaydeder (İzgi, 1989: 57-65).

Etin Türk mutfağında en çok tercih edilen ürün olması muhafaza yöntemlerinin de gelişmesine sebep olmuştur. Tarihte ilk konserve et Türkler tarafından yapılmıştır. Hayvansal yağların yapımı ve kullanımı da Çinlilere Türkler tarafından öğretilmiştir (Sürücüoğlu ve Özçelik, 2008: 1289-1310). Kesilen hayvanların sakatatları da tüketilmiştir. Etler sonradan kullanılmak üzere farklı yöntemlerle de muhafaza edilmiştir. Örneğin etler kuşbaşı doğranarak kavurulmuş ya da ince dilimler şeklinde kesilerek güneşte kurutulup pastırma yapılmıştır. Pastırma, Türk askerinin sefere çıktığı esnada yanında bulundurmaya tercih ettiği ilk gıda olmuştur. Ayrıca Türkler, eti bağırsak kılıflarına doldurarak sucuk yapmışlardır. Geyik ve tavşan eti de en çok sevilen av etleri olarak yenmiş ve konserve yapılarak korunmuştur (Ögel, 1978: 325-398; Sümer, 1999: 379-381).

Türk kültüründe et tüketimi sadece besin türü olarak kalmamış milli benliğin temel bir parçası olmuştur. Bu haliyle de destanlarda ve tarihi kaynaklarda yerini almıştır. Oğuz Kağan Destanında Oğuz Kağan'ın doğumundan hemen sonra et yediğinden ve kımız içtiğinden bahsedilir. Yine aynı destanın "*Şülen*" adlı bölümünde Oğuz Kağan'ın büyük bir toy verdiği bu toyda "*9000 at, 900.000 koyun kestirdi; 999 havuz yaptırıp içine kımız doldurduğu*" söylenir. Oğuz Kağan'ın yoğ (cenaze) töreninde yapılan yemek hazırlıkları ile ilgili şu bilgiler dikkat çekmektedir; "*Taylar, danalar, toklular boğazlandı. Kebap edilmeye başlandı. Ateşlerin üstüne kazanları kurdular. Çubuyanlar, tutmaçlar, yahniler, bazlamaçlar, türlü aşlar pişirmeye başladılar*" (Rıza Nur, 2022: 38, 160, 162). Çin kaynaklarında Hun sarayında görev yapan Çinli bir diplomat olan Yüeh, zaman içerisinde Hun kültürünü yakından tanıma fırsatı bulmuş, hakanın güvenini kazanmıştır. Bu esna da Hunların Çin yemeklerine karşı ilgi duyduğunu fark eden vezirin "*Çin yemekleri sizin kımız ve yoğurtlarınız kadar lezzetli ve size uygun yiyecekler değildir*" dediği kaynaklara geçmiştir (Sürücüoğlu ve Özçelik, 2008: 1289-1310).

Kül-Tigin Abidesinin güney yüzünde;

“Tanrı buyurduğu için, kendim devletli olduğum için, kağan oturdum.

Kağan oturup aç, fakir milleti hep toplattım.

Fakir milleti zengin kıldım.

Az milleti çok kıldım.

Yoksa bu sözümde yalan var mı?” (Ergin, 2011:19).

Bu dizelerden anlaşılmaktadır ki Türk hakanının temel vazifesi aç milleti doyurmak, halkının refah seviyesini yükseltmektir. Ancak bu sayede il tutulabilir, devlet nizama erişebilirdi. Gerek İslam öncesi olsun gerek İslam sonrası tüm Türk hükümdarlarını, diğer milletlerin imparatorlarından ayıran birincil vasfı milleti üzerindeki sorumluluk bilincidir. Türk milletinin sofrası Türk hükümdarının nazarı altındadır.

Avrupa Hun hakanı Atilla’ya elçi olarak giden Romalı Priskos, Atilla’nın ziyafet sofrasında gördüklerini şu şekilde nakletmiştir;

“Selam merasimi bitince sakiler çekildiler. Önce Atilla’nın önüne bir masa getirildi. Sonra diğer misafirlerin önlerine masalar konmaya başlandı. Neredeyse üç veya dört adamın önüne bir masa konulmuştu. Herkes kendi masasına konan yemekten yemekteydi. İlk önce salona Atilla’nın hizmetçisi bir tepsi et ile girdi. Sonra bize hizmet edenler ekmek ve yemek getirerek, masalara koydular. Bize ve diğer barbarlara çok leziz yemekler getirdiler. Bizlere (mekânda bulunan Hunlar da dâhil) gümüş tabaklar da, Atilla’ya ise tahta tabaklar da et getirdiler. Atilla her cihette mutedil ve kanaatkâr idi. Misafirlerine altın ve gümüş kadehler verildiği halde onun kadehi tahtadan idi (Yılmaz, 2016: 142-164).

Bu kayıtlardan anlaşıldığı üzere yemeklerin geliş sırası adeti ve etin sofranın en kıymetli ögesi olması coğrafya fark etmeksizin tüm Türk töresinde aynı cihetteydi. Bunun bir diğer örneğini Abbasi Halifesi tarafından Bulgarlara elçi olarak gönderilen heyette bulunan İbn Fadlan’ın seyahatnamesinde de görebilmekteyiz. Fadlan, Bulgar hükümdarının kendilerini karşılamak üzere oğullarını ve kardeşlerini gönderdiğini, karşılama ekibinin onlara et, ekmek ve karadarı ikram ettiklerini nakleder. İbn Fadlan’ın Bulgar hükümdarının sofrasına dair anlattıkları şöyledir;

“Hükümdar sofranın getirilmesini emretti. Sofrada sadece kızarmış et bulunuyordu. Sofra ona takdim edildi. Önce bir bıçak alıp bir lokma et yedi. Sonra bir parça daha et kesip elçi Sevsen el-Rassi’ye verdi. Sonra hemen küçük bir sofraya getirilip onun önüne kondu. Adetleri böyledir. Hükümdar bir lokma taktim etmeden kimse yemeğe başlamaz. Kime bir lokma verirse hemen ona bir sofraya getirir” (İbn Fadlan, 2017: 20-23).

Seyyah, hükümdarın diğer beylere ve oğullarına da sırayla paylar verdiğini ve onların önlerine de sofralar getirildiğini, yemeği biten herkesin sofradan artakalanları evlerine götürdüğünü kaydetmiştir (İbn Fadlan, 2017: 20-23). Bu kayıtlardan da anlaşıldığı üzere Türklerde sofraya adabının ve yemek yeme sırasının hiyerarşik bir düzeni bulunuyordu. Hükümdarın yemek ülüşünde (pay) ilk sıraları alabilmek önemliydi. Yusuf Has Hacip ise Kutadgu Bilig adlı eserinde yemek adabıyla ilgili şunları dile getirmektedir;

“Hangi türde yemeğe gidersen git

Yemek yerken edeple hareket et. (4594)

Büyükler yemeğe el uzatmadan

Sen uzatma bak budur bilinen. (4596)

Yemeği yerken çarpma sofraya üzerine

Sıcak yemeği ağızla üfleme. (4602)

Töresizliktir bu, yürü töreye göre

Töresiz kişiler zarar verir başka kişilere. (4603)” (Yusuf Has Hacip, 2017: 344).

Yusuf Has Hacib Kutadgu Bilig’de ayrıca ölü yemeği (yog/yug aşısı), düğün yemeği (küdenke aşısı), sünnet yemeği (sünnet aşısı), ad, san alma yemeği (at aşısı), doğum yemeği (toğum aşısı) ve arkadaş yemeği (koldaş aşısı) olmak üzere altı farklı ziyafet çeşidinden bahsetmiştir (Sürücüoğlu ve Özçelik, 2009: 2062-2074).

Türk hakanları, Oğuz töresi gereği halka açık ziyafet (toy/şölen) verirler ve sonrasında sofraya ve saray eşyasının yağma edilmesine müsaade ederlerdi. Yağmalılar bu gelenek Oğuz Kağan’dan beri uygulanmaktaydı (Turan, 2003: 123). Hakanların verdikleri bu toylara “ulu toy” adı verilirdi. Oğuzların büyük hakanı Bayındır Han her yıl ulu toy verir; Oğuz beylerini ve boylarını ağırlardı. Toylarda beylerin oturacakları yer (orun) ve yiyecekleri etin miktarı (ülüş/ülüg) önceden belirlenmiş olurdu. Toy davetine icabet etmemek saygısızlık ve devlete isyan kabul edildiği gibi, toya davet edilmemek de bir isyan sebebiydi (Koca, 2012: 270-272). Ulu toylarda hakanların ve önde gelen büyük beylerin yemeklerine “aşatma”, et yedirmeye “cedir”, hakanların önlerine getirilen sofralara “işküm”, yakın arkadaşların kış mevsiminde birbirleri için verdikleri toylara “suğdıç” denmiştir. Türk halkı arasında çeşitli sebeplerle verilen toylarda et yemekleri en çok hazırlanan ve tercih edilen yemeklerden olmuştur (Doğan, 2020: 409-423).

Türk tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Uygurların Mani dinini kabul etmeleriyle yaşam şekillerinde önemli değişimler vuku bulmuştur. Karabalsagun kitabesinde; “*Evvelce et yenen bir memlekette şimdi pirinç yenecek; evvelce insan öldüren bir millet artık hayır ve sulh içinde yaşayacaktır*” ifadeleri geçiyordu. Mani dininin tesirine rağmen Uygurların tabiatları gereği et yeme alışkanlıklarından tamamen vazgeçmemişlerdir (Turan, 2003: 87; Barthold, 2004: 66).

Et tüketimi bu denli yoğunken, beslenen hayvanların sütünden yapılan ürünlerde Türk sofrasının başlıca gıdalarını oluşturuyordu. Yoğurt bu besinlerin başında geliyordu. Türkler tarafından dünyaya tanıtılan yoğurt, kelime olarak da tüm dillerde Türkçe olarak kullanılmaktadır. Yoğurttan yapılan ayran en çok tercih edilen içeceklerdendi. Ayrıca keçi sütünden yapılan yoğurtun kurutulmasıyla elde edilen kurut, sefere çıkan Türk askerinin pastırma ile beraber ağızını oluşturuyordu. Yoğurttan elde edilen tereyağı Türk yemeklerinin ana malzemesiydi. Sütten elde edilen keş, çökelek gibi peynirler; kefir ve kaymak Orta Asya’da olduğu gibi günümüz Türk sofrasının en gözde ürünlerindedir. Buğday, arpa ve çavdar unundan yapılan ekmekler Orta Asya’dan Anadolu’ya formunu koruyarak geleneksel Türk sofrasındaki yerini muhafaza etmiştir. Bunların içinde buğday unundan yapılan ekmek en çok tercih edildi. Kaşgarlı Mahmud, Oğuzların buğdaya “aşlık” dediğini kaydeder (Baykara, 2001: 106-109). Taze kısrak sütünden yapılan kırmızı geleneksel Türk bozkır içkisiydi. Hunlar, Kırmızı kiraz ve kayısı ile tatlandırır. Bu içki Çin kaynaklarında “lo” adı ile geçmektedir. Arpa ve darıdan yapılan “begni” isimli içki Gök Türkler arasında yaygındı. Oğuzlar boza yapıp çokça tüketiyorlardı. Uygurlar Türkistan’da üzüm yetiştirip bundan pekmez ve şarap yapıyorlardı. Ayrıca bal şarabı da Türkler arasında yaygındı (Kafesoğlu, 2016: 305-306). Türklerin en meşhur yemekleri arasında tutmaçın özel bir yeri vardır. Yufka, mercimek, sarımsaklı yoğurt ve kıymadan yapılan bu yemek birçok kaynakta geçmektedir. Göçebe bozkır yaşamında en çok tüketilen et yemeklerinden biri topuk kemiğinden yapılan paça çorbası (topuk süngük)dür. Buğrada ünlü bir Türk yemeğidir. Gömeç

(küle gömülerek yapılan yumuşak ekmek), güllaç, kıyma, mantı, çörek, umaç katık, çağır, kavurd, bulamaç ve börek en çok tüketilen Türk yemeklerindendi (Sümer, 1999:379-380).

Türklerin İslamiyet’i kabulü yaşam tarzlarında büyük bir inkılap vücuda getirmiştir. Onların Türk-İslam temelli devletler kurmaları, göçlerle yeni mevkilere yerleşmeleri, yeni kurdukları otoritelerde farklı etnik grupları bünyelerinde barındırmaları ve Arap-Fars kültürleri ile etkileşime girmeleri farklı alanlarda olduğu gibi yemek kültüründe de büyük bir gelişme yaşanmasına sebep olmuştur. Bu gelişmelerin yanı sıra beslenme alışkanlıkları, ürün tercihleri ve sofrada adabının temel kaideleri özünü korumayı başarmıştır. Yemek çeşitliliği gelişirken Türk töresi devamlılık göstermiştir.

Şamani kağanların yaptıkları gibi Müslüman Türk sultanları da halka karşı olan vazifelerini ihmal etmemiş; onlara yurt tutturmuş, doyurmuş ve korumuşlardır. Bu vazife, Karahanlı hakanlarından, Selçuklu sultanlarına; Türkmen beylerinden Osmanlılara kadar devam eden bir miras olmuştur. Nizamülmülk, Melikşah’ın cihan milletlerinin babası olduğunu bu veçhile babalık şefkatinin ve sofrasının da büyük olması gerektiğini belirtmiştir. Nizamülmülk, Melikşah namına yazdığı Siyasetname ’sinde; *“Padişahlar daima iyi sofraya kurmak zahmetine katlanmışlardır; öyle ki, sabahleyin hizmete gelen kimseler, orada bir şeyler yerlerdi”* demiştir. Tuğrul Bey, büyük sofralar kurdurur ve türlü yiyecekler hazırlatırdı. O av merasimine çıktığı vakit kafilesinde yirmi katır yükü yiyecek bulunurdu. Çölde, türlü yiyecek ve içeceklerle kurulan sofralar karşısında bütün emirler ve Türkler hayret içerisinde kalırlardı (Nizamü’l-Mülk, 2018: 106-107). Tuğrul Bey zamanında diğer Türk hakanlarında olduğu gibi büyük toylar düzenlenir; çeşitli Türk yemekleri hazırlanır ve halkın istifadesi sağlanırdı. Tuğrul Bey, Horasan’da büyük bir toya katılmıştı. Kendisine ikram edilen badem helvası için: *“iyi tutmaç imiş ancak sarımsağı eksik”* dediği kaynaklara geçmiştir (Sümer, 1999: 380).

Sultan Alparslan’da halka açık büyük toylar verirdi. Karahanlı hükümdarlarının da büyük toylar düzenlediği, ziyafetlerde halkın gönlünün hoş edildiği bilinmekteydi. Nizamülmülk, sultanın sofrasının halka açık olmasının, onların gönüllerinin hoş edilmesinin önemini Türkistan seferinde tanık olduğu bir vaka ile açıklamakta ve Melikşah’a bu hususta nasihat etmektedir;

“Biz Semerkand ve Özkent’e yaptığımız yolculuklarda bir bazı boş boğazlardan şunu işitmişliğimiz vardır; “Çiğil ve Maverâünnehir ahalisi her daim, buradan onca sultan geçmesine rağmen uzun zaman sofralarında boğazımıza bir lokma ekmek girmesi nasip olmamıştır” derler. Sultan cihan dedikleri ailenin reisidir. Dolayısıyla onun reisliği, himmeti, mürüvveti, sofrası ve ikramı bu nispette cümle padişahlardan daha fazla ve ala olmalıdır” demektedir. (Nizamü’l-Mülk, 2017: 171)

Ayrıca büyük vezir, sultanın sofrasına ahalinin evinden bir şeyler getirmemesini aksine sultanın sofrasının halk tarafından yağma edilmesinin bir Türk ananesi olduğunu belirtir (Nizamü’l-Mülk, 2017: 171, 185-186).

Sultan Muhammed Tapar 1118 senesinin Kurban Bayramında, Oğuz töresi gereğince halkın da katıldığı büyük bir toy düzenlendi. Ziyafetten sonra halk sultanın sofrasını yağma etti (Sevim ve Merçil, 2020: 255). Ziyaroğullarından Emir Keykâvus, oğlu Giylanşah namına bir Kabusname adıyla bilinen bir siyasetname yazmıştır. Eser Mercimek Ahmed tarafından II. Murad adına Farsçadan Türkçeye çevrilmiştir. Eserde sofrada adabı, misafir ağırlama ve onların gönüllerini hoş etme hususlarında kıymetli nasihatler bulunmaktadır. Müellif konukların yemiş vaktinde geldiklerinde onlara sucuk ikram edilmesini, şarap meclisi kurulduğunda şarabın bol olması gerektiğini söyler (Keykâvus, 2007: 77-83).

Venedikli tacir ve elçi olan Josaphat Barbaro, Akkoyunlu sarayına elçi olarak gönderilmiş ve Uzun Hasan’ın yanında bir müddet bulunmuştur. Bu esnada Türklerin sofrada adabına dair kaydettiği bilgiler dikkat çekicidir;

“...Her birinin içinde muhtelif şekillerde beyaz şekerler konulmuş sekiz tane küçük tahta tepsi getirdiler. Bunun biraz uzağında küçük kaplar içerisinde elvan renkte tatlılar ve akide şekerleri bulunuyordu. Çeşitli tatlı ve meyvelerle dolu pek çok kap getirdiler. Şah daha önceki sekiz tepsinin ona buna taksim edilmesi işini kendi üzerine aldı. Ben birinci kişi olduğumdan bana da bir tepsi ihsan edildi. Geriye kalanları huzurda bulunanların makam ve derecesine göre taksim ettiler” (Barbaro, 2016: 66).

Bu bilgilerden yola çıkarak Bozkır kültürü sofranın XV. yüzyılda Akkoyunlu sarayında da devam ettiğini görebilmekteyiz.

2. Anadolu’da Türk Yemek Kültürünün İnkişafı

Anadolu’nun Selçuklular eliyle Türkleşmesi, Anadolu tarihinde büyük bir dönüm noktası olduğu gibi Türk kültür ve medeniyetinde de ciddi tesirlere sebep olmuştur. Türk yemek kültürü, İslamiyet’in tesiri, Arap, Fars ve Bizans kültürleri ile girilen etkileşimler coğrafyanın sunduğu yeni ürünler ile çeşitlilik kazanmıştır. Ziyafet verme adeti ve toyun töresi öz kültürdeki yerini muhafaza etmiştir. Gerek Anadolu Selçuklu sultanları olsun gerek Türkmen beyleri ya da Osmanlı sultanları halkın doyurulmasını kendilerine vazife addetmişlerdir.

Anadolu’da Selçuklu döneminde büyük ya da küçükbaş hayvanların etleri, sütleri, baklagiller (fasulye, mercimek, nohut), tahıllar (arpa, buğday, çavdar, pirinç, mısır), sebzeler (pırasa, soğan, sarımsak, ıspanak, patlıcan, havuç, şalgam, kabak, tere, turp), meyveler (ayva, nar, elma, armut, şeftali, üzüm, dut, kayısı, incir, kavun, karpuz, keçiboynuzu, kestane, ceviz, badem, fındık, fıstık, turunçgiller, hurma), yabancı baharat çeşitleri (safran, kimyon, susam, şeker, tuz) mutfakın temel malzemesini oluşturuyordu. Et yemekleri en çok tercih edilen yemeklerdendi. Ayrıca kesilen hayvanların sakatatlarından yapılan yemeklerde Orta Asya’da olduğu gibi Anadolu’da da sevilerek tüketiliyordu. Yoğurt her öğün sofrada bulunan öğelerdendi. Ekmek yapımı Orta Asya’da da yaygındı ama Anadolu’da Türk sofrasının ayrılmaz bir parçası olmuştu (Seçim, 2018: 122-132; Akın, Özkoçak ve Gültekin, 2015: 34-51).

Anadolu Selçuklulardan itibaren Türk kimliğine bürünmüştü. Anadolu’nun farklı yörelerindeki besin çeşitliliği sayesinde mutfakta pişirilen yemeklerin de sayısı artmıştı. Anadolu’da Hititlerden itibaren kullanılan zeytinyağı Türk yemeklerine de girdi. Ege bölgesi başta olmak üzere ot ve sebze yemeklerinin sayısı arttı. Tuzlu su balıkları Karadeniz başta olmak üzere sofraları süsledi. Türk mutfakında çorba çeşitliliği bakımından bir zenginlik oluştu. Tarhana çorbası başta olmak üzere yoğurtlu çorba, un çorbası, mercimek ve pirinç çorbaları Selçuklu döneminden itibaren günümüz sofralarına kadar ulaştı. Çeşitli tahılların unlarından yapılan gıdaların başında ekmeğin geliyordu. Tandır ekmeği, saç ekmeği, tepsi ekmeği, ekşili ekmeğin en yaygın olanlarıydı. Etli, yağlı ve yoğurtlu olarak yapılan mantılar, hamurdan kesilen eriştelere yapılan makarna ve çorba çeşitleri vardı. Keşekten yapılan “herise” Selçuklu döneminin önde gelen yemeklerindendi. “Tutmaç”, eski Türklerden Osmanlı saraylarına kadar varlığını sürdürmüştür. Yahni sevilen et yemeklerindendi. Et suyuna ekmeğin doğranarak yapılan “tirit”; patlıcan, kabak ve kıyma ile yapılan “kalye”; un, şeker ve yağ ile yapılan “bulamaç”; kebablar, ıspanak ve pirinç ile yapılan “borani” dönemin önde gelen yemekleriydi. Orta Asya’dan beri Türklerde avcılık meşhurdur. Avlanan hayvanların (tavşan, geyik, kuş türleri) etlerinden yapılan yemekler sevilmekteydi. Pastırma ve sucuk yapma geleneği de Anadolu’da devam eden ananelerden biriydi. Çeşitli meyvelerden yapılan pekmez ve hoşaf; gül, bal ve limon ile yapılan “gülbeşeker”, helvalar, nişasta ve şeker ile yapılan “paluze” dönemin meşhur tatlılarındandı. En çok tercih edilen içecekler arasında; ayran, hoşaf, boza, şarap ve şerbet vardı. Anadolu Selçuklu döneminin ilk yıllarında kırmızı tüketiliyordu. Ancak ilerleyen yıllarda Anadolu sofrasındaki yerini kaybetmiştir (Tezcan, 1982:112-132; Merçil, 2000: 146; Gürsoy, 2004: 93; Ünver, Alçay, Yalçın, vd., 2015: 85-95).

Türklerde atlı bozkır kültüründen itibaren avcılık mühim bir yerdedi. Av merasimlerinde büyük eğlenceler tertip edilir; avdan sonra düzenlenen toyda av etleri pişirilirdi. Karahanlılarda ve Büyük Selçuklularda da aynı gelenek büyük bir özenle uygulanırdı. Tuğrul Bey, askerleri ile birlikte ava çıkar; sonrasında büyük ziyafetler tertip edilirdi. Sultan Melikşah'ın da ava düşkünlüğü kaynaklara geçmiştir. Anadolu Selçuklularında av merasimleri ile ilgilenen bir emir bulunurdu. Örneğin Alaeddin Keykubâd zamanında Saâdettin Köpek bu merasimlerin tertibinde görevliydi. Av merasimlerinde eski Türk töresi gereği her kabilenin mevkiine (orun) göre hissesi (ülüş) pay edilirdi (Turan, 2014: 27-30).

Selçuklular ve sonrasında Anadolu'da iki öğün bulunmaktadır. Bunlar; sabah (kuşluk) ve akşam (zevale) yemekleriydi. Gün içerisinde sofraya kurulmasa bile ayran, şerbet ve meyvelerle açlık bastırılabilirdi. Zevale yemeği akşam karanlığına kalmadan yenirdi (Ünver, 1982: 1-13).

Anadolu Selçukluları zamanında Oğuz töresi gereği Sultan Melikşah'tan itibaren Cuma sabahları büyük ziyafetler verilir; çeşit çeşit yemekler yapılırdı. Kurulan sultan toyunda devrin âlimleri şer'i meseleleri tartışırdı (Aksarayî, 2000: 66) .

Sultan İzzeddin Keykâvus, Erzincan Meliki Fahreddin Behramşah'ın kerimesiyle izdivacı sebebiyle verilen düğün toyunda beş yüz bine yakın altın şerbetliklerde şerbet sunuldu ve iki yüz elli kadar ılıcalarda şeker hazırlandı. Her zatın önüne rütbesinin büyüklüğü kadar tabaklar verildi. Bu hal ile eski Türk töresi sultanın düğün toyunda yaşatılmış oluyordu. Sultan ve mahiyeti Erzincan'a ulaştığında şehir halkına bir hafta boyunca ziyafetler verildi (İbn Bibi, 2021: 66).

Sultan Alâeddin Keykubâd, 1237 senesinde Kayseri'de bayramın üçüncü gününde büyük bir ziyafet verdi. Sultan, bütün elçileri, hanları ve beyleri ziyafete çağırdı. İçkiler içildi ve türlü yemekler ikram edildi. Eğlenceler ve oyunlar tertip edildi. Hatta sultan bu oyunlara bizzat icabet etti. Sultan ziyafette çeşniğiri Nasreddin Ali tarafından pişirilip ikram edilen bir kuş etindeki zehir sebebiyle Hakka yürüdü (Ahmed bin Mahmud, 1977: 152; Yımanç, 2014: 118; İbn Bibi, 2021: 151).

Rükneddin Kılıç Arslan, Pervane'nin Aksaray'da verdiği büyük toya katıldı. Ziyafette ikram edilen şaraptan zehirlenerek aynı gece vefat etti (Aksarayî, 2000: 65).

Anadolu'da büyük toylar düzenleyip ziyafet verme, halkı doyurup gönüllerini hoş etme adeti Türkmen Beyliklerinde de devam etmiştir. İbn Battuta, Kastamonu ziyaretinde Candaroğlu Süleyman Paşa'nın her gün ikinci vakti halka açık ziyafetler verdiğini, bu sofranın köylü, kentli, misafir olan herkese açık olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Süleyman Paşa'nın her sabah hususi bir meclis tertip ettiğini, devlet adamlarına yemekler verdiğini kaydetmiştir (İbn Battuta, 2000: 440).

Anadolu'da Selçuklulardan başlayıp Osmanlıya kadar varlığı devam eden imarethanelerde ihtiyaç sahibi halk doyurulur ve türlü ihtiyaçları karşılanırdı. İmarethanelerde kuşluk yemeği saatlerinde çoğunlukla tek öğün yemek verilirdi. İmarethanelerin vakfiye esasları içerisinde aşhanelerin çalışma şartları belirlenmiş olurdu. Örneğin Karaman'da İbrahim Bey Vakfiyesinde ihtiyaç sahiplerine üç gün boyunca has simit, çörek ve türlü yemekler ikram edilirdi. Kandil ve bayram gecelerinde helva dağıtılırdı. Kastamonu'da Candaroğlu İsmail Bey Vakfiyesinde; ekmek kırmızı buğdaydan yapılırdı. Bal, ceviz, peynir, buğday çorbası, pirinç çorbası ve et yemekleri ihtiyaç sahiplerine ikram edilirdi. Kütahya'da Germiyanoğlu Yakup Bey imarethanesinde ihtiyaç sahiplerine her gün dört ekmek ve iki kap yemek verilirdi. Yemek vakitlerine yetişemeyenlere ise bal, peynir ve pide verilirdi (Ünver, 1982: 1-13).

İbn Battuta ve el-Ömerî'nin, Anadolu'da ki sosyal hayat hakkındaki notları oldukça dikkat çekicidir. İki eserde de Anadolu'da ki bolluk ve bereketten, ahalinin refahından ve hayır işlerinin çokluğundan bahsedilir. Hanlar, imarethaneler, halka açık ziyafetler Türk gelenek ve göreneklerinin maddi kanıtlarıdır. el-Ömerî Anadolu'da ki gıda çeşitliliği konusunda şunları kaydetmiştir;

“Anadolu’da her türlü meyve ve sebze yetişir. Sahil şeridinde az miktarda narenciye de yetişir. Burada ki at, koyun ve sığırlar hesaba kitaba sığmaz. Sayıca en fazla ve en doğurgan olanı koyundur. Suriye, Diyarbakır, İran ve Irak’ın sürü ve et ihtiyacı Anadolu’dan karşılanır. Bu ülkedeki koyunlar, eti ve yağı en lezzetli olan koyunlardır. Balları kar gibi beyazdır. Anadolu’da gıda malzemelerinin fiyatları oldukça ucuzdur. Bunun çeşitli sebepleri vardır; düşük vergi, bol mera, aktif ticaret ve deniz limanları. Hububat fiyatları Mısır ve Şam’a oranla daha düşüktür. Et ve süt neredeyse bedavadır. Anadolu’da herkesin sağımlık koyunu vardır. Bu sebeple kimse ne süt satmaya ne de almaya tenezzül etmez. Balda aynı diğer ürünler gibi ucuzdur. Meyveler ve sebzeler sezonunda boldur” (el-Ömeri, 2014: 144-146).

el-Ömeri’nin Anadolu hakkındaki notları dönemin iktisadi hayatı ve beslenme çeşitliliği konusunda bize önemli bilgiler vermektedir. Türkler; ete, süte, tahıl ürünlerine, bala, türlü meyve ve sebzelere çok uygun fiyatlarla rahat bir şekilde ulaşabiliyorlardı. Bu da Türk sofrasında ürün çeşitliliğinin artmasına sebep oluyordu.

Göçebe bozkır kültürünün etkisi Akkoyunlarda ve Karakoyunlularda düzenlenen toylarda kendisini daha çok hissettiriyordu. Kara Yusuf Bey, oğlu Kara Budak’ı veliaht göstermek için Diyarbakır’da düzenlediği toyda 300 at ve 3000 koyun kestirmiş, türlü yemekler ikram edilip, içkiler içilmiştir. Çeşitli eğlence ve oyunlarla ahalinin gönlü hoş edilmiştir. Aşık Paşazade, Osmanlı Devletinin temel kaidelerini anlatırken nevbet, bayrak ve sofraya usullerini bir arada değerlendirmiştir. Her gün ikinci vakti nevbet çalındığından, umumi sofraların kurulup halkın doyurulduğundan bahsetmiştir. Osman Gazi, her ay toylar düzenler fakirleri yedirir ve giydirdi. Oğuz töresi gereği diğer Osmanlı sultanları da imaret ve zaviyeler inşa etmiş fakirleri doyurmuşlardır. Büyük ziyafetler tertip etme ananesi Osmanlılarda da devamlılık göstermiştir (Turan, 2003: 126-127).

II. Murad döneminde Avusturya’dan elçi olarak gelen De La Brukiyer, Edirne sarayında verilen ziyafetle ilgili olarak; dörder kişilik yuvarlak siniler etrafında oturduklarını ve etli pilav yediklerini anlatır. Yavuz Sultan Selim zamanında sarayda 23 çeşit yemek çıkardı. Sultan, içlerinden bir tanesini seçerdi (Tezcan, 1982: 112-132).

Osmanlı saray mutfağı, Türk mutfağındaki gelişiminin doruk noktasıydı. Yabancı devlet adamları Osmanlıya yaptıkları ziyaretlerde Osmanlı mutfağından o denli etkilenmişlerdir ki kendi aşçılarını yetiştirmek üzere Türk aşçıları yanlarında götürmek istemişlerdir (Güde, Kayaardı, Uyarcan, vd., 2021: 216-226).

Fatih döneminde kurulmuş olması muhtemel olan Matbah-ı Amire’de saray ahalsinin yemekleri hazırlanırdı. Matbah-ı Amire’nin içerisinde bulunan Kuşhane bölümünde ise sadece sultanlara özel yemekler yapılırdı. Matbah-ı Amire’nin bir diğer bölümü Helvahanedir. Burada çeşitli reçeller, şerbetler, hoşafklar, tatlılar ve macunlar yapılırdı. Fatih döneminde verilen ziyafetlerde çeşitli et yemekleri, farklı pilav türleri, şerbetler ve tatlılarla donatılmış ziyafet sofraları hakkındaki bilgiler yabancı elçilerin notları arasında yerini almıştır. Fatih döneminden itibaren Osmanlı sultanları yemeklerini haremleleriyle ya da tek başlarına yemişlerdir. Sultan Abdülaziz döneminde (1861-1876) bu gelenek bozulmuştur. Abdülaziz, İngiltere veliahtı VII. Edward ile beraber ziyafet sofrasında bulunmuştur. Fatih Sultan Mehmed, kanunnamesinde Osmanlı Devletinde uyulması gereken yemek adablarından, sofraya düzeninden ve protokol kurallarından bahsetmiştir (Ersoy, 2002: 222-229).

Et, saray mutfağının da temel ürünüydü. Çoğunlukla koyun ve kuzu eti tercih edilirdi. Saray için günlük 500 kadar koyunun kesildiği kaynaklara geçmiştir. Sığır etinden pastırma yapılırdı. Dana etinin saray mutfağında farklı şekillerde kullanımı 19. yüzyılı bulmuştur (Akın, Özkoçak ve Gültekin, 2015: 33-52).

Tatlılar, saray mutfağının önemli bir bölümünü oluşturuyordu. Helva çeşitleri sadece sarayda değil halk arasında da çok seviliyordu. Özellikle bayramlarda “zülbaye” helvası yapılırdı. Aşureda Osmanlı

döneminin en çok tüketilen tatlılarındandı. Şeker kamışı Osmanlıda az bulunan bir üründü. Bu sebeple tatlıların içine bal, pekmez veya tatlı meyveler eklenirdi. Ana maddesi pirinç, süt ve şeker olan muhallebi ve türevleri hem halk arasında hem de Osmanlı sarayında büyük ilgi görüyordu. Lokma, kadayıf ve lalagada çokça tüketilen tatlılar arasındaydı. Baklava ise 18. yüzyıldan sonra ilgi görmeye başlamıştır (Demirgöl, 2018: 105-125).

Osmanlı İmparatorluğunda sınırların genişlemesiyle beraber ürün ve yemek çeşitliliği de artmıştır. Balık, Fatih Sultan Mehmed döneminden başlayarak saray mutfağındaki yerini almıştır. Ayrıca baharat çeşitlerinin bol bulunduğu Mısır'ın fethiyle Osmanlı mutfağında 200'den fazla farklı türde baharat kullanılmaya başlanmıştır. Kıbrıs'ın fethiyle şeker Anadolu'da ve Osmanlı sarayında daha fazla tüketilir olmuştur. 17. yüzyıla gelindiğinde ise yeni dünyanın fethi, Avrupa ile artan ticaret faaliyetleri ve gelişen sınırların etkisiyle Osmanlı mutfağına yeni ürünler girmeye başlamıştır. Kahve bu yüzyılda Osmanlı sarayında ünlü olmuştur. Ana vatanı Afrika olan bamya, kuru haliyle sarayda tüketilmeye başlamıştır. Ayrıca mandalina, muz, portakal ve domates kullanımı bu dönemde yaygınlaşmıştır. Önceleri yeşil olarak tüketilen domates ilerleyen zamanlarda kırmızı olgunlaşmış haliyle sofraları süslemiştir. Salça kullanımı Osmanlı İmparatorluğunun son yıllarına denk gelmiştir (İlban, Güleç, ve Çolakoğlu, vd., 2021: 269-288).

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı saray mutfağında sadeleşmeye gidilmiştir. II. Mahmud, 1810 yılından itibaren ziyafetlerde 25 çeşit olarak yapılan yemeklerin sayısının 13'e indirilmesini istemiştir. İlerleyen yıllarda bu sayı 8'e kadar düşmüştür (Baykara, 2001: 102).

Türklerde sofraya hazırlama adeti Osmanlı sarayında da devam etmiştir. Geniş bir örtü üzerine 3-4 kişilik yuvarlak sehpa yerleştirilir, sini adı verilen tepsi ile yemekler servis edilirdi. Osmanlı sarayında protokol için hazırlanan şöenler ve halka açık ziyafetler de yemek çeşitliliği oldukça zengindi. Türk ananesinin devamı olarak tekke ve zaviyelerde çeşitli imarethanelerde vakıflar aracılığıyla halka ücretsiz yemekler dağıtılırdı. Türk misafirperverliği de Orta Asya'dan itibaren aynı özen ve ciddiyetle devam etmekteydi. Misafir ister saray sofrasına ister Anadolu sofrasına otursun lezzetli ve bol çeşitli yemeklerle ağırlanırdı. Bu dönemde ürünleri pişirme, muhafaza etme ve sunum yöntemleri de gelişmişti (Seçim, 2015: 122-132).

3. Türkistan'dan Kuzey Batı Anadolu'ya Yeme-İçme Alışkanlıklarındaki Benzerlikler

XI. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu, Selçuklular eliyle Türk kimliğine bürünmeye başlamıştır. Kuzey Batı Anadolu ise sistemli iskân politikasının uygulanması ile hızlı bir şekilde Türkleşmiştir. Kastamonu, Çankırı ve Bolu Bizans sınırında bulunan bir uc merkezi olduğu için buradaki Türk nüfusu erken dönemlerden itibaren yoğunluk kazanmıştır. Moğol istilası döneminde gelen yoğun göçler sayesinde ise bölge ilk dönemlerden itibaren bir Türk yurdu profiline bürünmüştür (Yakupoğlu, 2009: 60-70). Bölgedeki Türk nüfusunun yanı sıra Türk kültürü de tesirini aynı cihetle göstermiştir. Halk yerleştiği ve ya kurduğu yerleşim birimlerine Türkçe isimler vermiş, Türk töresine göre giyinip, yiyip-içip yaşamışlardır. Bölgedeki Selçuklu, Danişmendli, Çobanoğulları ve Candaroğulları hâkimiyetleri ile Türk varlığı ve kültürü muhafaza edilmiştir.

Bu bölge de Anadolu'nun diğer kısımlarında olduğu gibi et, tahıl ve süt ürünleri ağırlıkta olarak bir mutfak kültürü oluşmuştur. Sebzelerden yapılan yemekler, çeşitli meyvelerden yapılan hoşaf, pekmez ve şerbetler sofraları süslemektedir. Helva ve hamur işi yoğunlukta tatlılarda Batı Anadolu'nun yemek kültürüne zenginlik katmaktadır. Bu haliyle Kuzeybatı Anadolu sofrası hem Anadolu'nun geneliyle hem de Türkistan coğrafyasıyla büyük bir benzerlik içerisindedir. Ayrıca bölgedeki sofraya adabı, düğün cenaze gibi merasimler ve misafirperverlik anlayışı da aynı özellikleri taşımaktadır.

Türk milletleri farklı devletler kurmuş olmalarına rağmen aralarındaki kültür bağı büyük bir derinlik arz etmektedir. Mutfak kültürü ise bunun en bariz örneğidir. Pilav tüm Türk ülkelerinde yapılan, özel

merasimlerin tamamında sofrada yerini alan bir üründür. Farklı yapılaş tarzları ve başka başka isimler almasına rağmen sofranın merkezinde yerini alır. Pilava Kazaklar; “palav”, Özbekler; “polov”, Kırgızlar; “aş, polove şirin” demektedirler. Hamur işi olarak yapılan yemeklerde ise mantı ortak olan yemeklerden bir başkasıdır. Farklı iç malzemeleri, farklı pişirme teknikleri ve farklı boyutlarda yapılmasına rağmen geleneksel bir Türk yemeğidir (Çelik, 2017: 312; Aydoğdu ve Mızrak, 2017: 66-94).

Bugün Türkistan coğrafyasının önemli bir bölümünü Kazak kültürü oluşturmaktadır. Geleneksel Kazak sofrası at etiyle yapılan yemekler ve kıymız dışında Kuzeybatı Anadolu ile aynı malzemeler etrafında şekillenmiştir. Et yemekleri, süt ürünleri ve tahıl yemekleri bu mutfakın temelidir. Kazak mutfakında etler; kaynatma, kızartma ve haşlama olmak üzere üç farklı yöntem ile hazırlanır. Bunların en yaygını haşlamadır. Suda haşlanan etin içerisine sebzeler ve baharatlar eklenerek farklı türde yemekler hazırlanır. Kazak kültüründe et kavurmasına “*kurdak*” denir. Kastamonu, Çankırı, Bolu ve Sinop’ta koyun, keçi ya da sığır etinden yapılan kavurmalar sevilerek tüketilmektedir. Özellikle koyun etinden yapılan kebablar iki mutfakta ortak öğesidir. Örneğin Kastamonu yöresinin kuyu kebabı oldukça ünlüdür. Koyun kesilip hazırlandıktan sonra bir kuyuya sallandırılarak pişirilir. Bu tarz kebab pişirme yöntemi Anadolu ve Türkistan’da oldukça yaygındır. Her iki mutfakta da pirinç pilavı önemli bir yer tutmaktadır. Her iki coğrafyada da farklı tarzlarda pişirilen pek çok pilav bulunmaktadır. Mantı ortak yemeklerden biridir. Kazakistan’da yapılan mantılar Anadolu’ya oranla daha büyüktür ve buharda pişirme yöntemiyle de farklılık göstermektedir. Ancak özellikle Kuzeybatı bölgesinde yapılan mantıya geleneksel “*tüşpara*” mantısı benzemektedir. Kastamonu’nun yöresel yemeklerinden olan Küre usulü gözleme, Kastamonu, Çankırı ve Karabük’ün Bazlamaçı ve katmeri Kazak mutfakındaki “*kattama*” ve “*şelppek*” ekmekleriyle aynıdır. Kazak mutfakında genellikle pirinç, süt ve şekerden yapılan botka tatlısı Türk mutfakında ki sütlaç ile aynıdır. Sütlaç Kuzeybatı Anadolu bölgesinde de en çok tüketilen tatlı türlerinden birisidir. Kazak kültüründe düğün, sünnet ve ölüm merasimlerinde tıpkı Anadolu’da ve hatta göçebe bozkır kültüründe de olduğu gibi konuklara yemek ikram edilir. Kazak kültüründe yemeğe katılmış saygın kişilere aile büyüklerine kesilen hayvanın başı ikram edilir. Buna “baş tartu” denir (Sarışık ve Tagmanov, 2020: 1387-1401; Aydoğdu, Yaşarsoy ve Mızrak, 2019: 22-51).

Türkistan coğrafyasının önde gelen Türk uluslarından biri de Kırgızlardır. Bugün Tanrı Dağlarının eteklerinde yaşayan Kırgızlar, göçebe Türk kültürünü ve eski ananeleri hala yaşatmaktadırlar. Kırgızların yemek kültürü de Orta Asya dönemindeki özelliklerini büyük ölçüde korumakla beraber yemek çeşitliliği de gelişmiştir.

Kırgız mutfakında baklagil, sebze ve yeşillik tüketimi azdır. Tatlılarda da fazla çeşit bulunmaz. Koyun eti ağırlıkta olmakla beraber at eti de sevilerek tüketilir. Bu özelliği ile Kuzeybatı Anadolu’dan ayrılır. Kırgızlarda “*kuurdak*” olarak geçen kavurma, Kırgız sofrasının en çok tüketilen yemeklerindedir. Kuurdağın Kırgızistan’da birçok farklı yapılaş şekli vardır. Temelde kuşbaşı doğranan et iç yağı ve tereyağı ile kavrulur. İsteğe göre içerisine çeşitli sebzeler eklenir. Lavaş ekmeğinin içine konulup yenilebildiği gibi biraz sulu olarak tüketilen türleri de mevcuttur. Kırgızların kuurdak dediği kavurma Kuzeybatı Anadolu bölgesinin tamamında tüketilmektedir. Kırgızlarda “*Taş Kordo*” olarak bilinen kül çöreği Kastamonu, Çankırı ve Safranbolu yörelerinin de meşhur yemeklerinden olan kuyu kebabının aynısıdır. Kırgızlarda “*Paloo*” diye adlandırılan pilav; soğan, havuç ve pirinç ile hazırlanır. Kuzeybatı Anadolu bölgesinde de farklı tarzlarda hazırlanan birçok pilav bulunmaktadır. Tıpkı Kırgızlarda olduğu gibi Kuzeybatı Anadolu’da da düğünlerde, sünnet törenlerinde ve cenaze yemeklerinde olmazsa olmazdır. Kırgızistan’ın bir diğer yemeği de “*Oromo*” isimli içi çökelek peyniri ile doldurulmuş, rulo şeklinde bir mantıdır. “*Mastoba*”; pirinç ve et ile yapılan, soğuduktan sonra içerisine ekşi süt ya da ayran eklenen geleneksel bir yemektir. “*Bici*” ise; kalın bağırsağın içinin pirinç, çeşitli sakatatlar, kıyma, sebzeler ve baharatlarla doldurulması ile hazırlanır. Kırgızistan’da yapılan mantıya Sinop mantısı oldukça benzemektedir ancak pişirme yöntemi açısından farklılıklar vardır. “*Kuurma Şorpa*” ise patates, havuç ve soğanın et suyu içerisinde pişirilmesi ile yapılan bir çorbadır.

“Lagman” klasik bir Orta Asya yemeğidir. Eriştenin üzerine haşlanmış et doğranarak servis edilir. Mayalı hamurun içine kıyma ve ya kuşbaşı et koyularak tandırda pişirilen yemeğe ise “samsa” denir. “Beşparmak” ise Kırgızistan’ın en meşhur yemeğidir. Kazakistan’da da aynı derecede ünlü olan yemek geleneksel bir Orta Asya yemeğidir ve Türk kimliğini yansıtmaktadır (Aydoğdu, Yaşarsoy ve Mızrak, 2019: 22-51; Çelik, 2017: 314-317; Aydoğdu ve Mızrak, 2017: 64-96).

Kırgızlarda çok çeşitli bir ekmek kültürü bulunmaktadır. “Kömöç nan” isimli ekmek iki tava arasında ya da kazanda pişirilir. “Nan löpoşka” Anadolu’da ki tandır ekmeğinin aynısıdır. “Katlama” ve “maytokoç” Kuzeybatı Anadolu’da yapılan gözlemlere benzemektedir. Kırgız mutfağında süt ve süt ürünlerinin kullanımı oldukça yoğundur. Et genel olarak haşlama ya da kebab olarak tüketilmektedir. At eti ise toyların vazgeçilmezidir (İnce, Gök ve Samatavo, vd., 2020: 360-382; İsakov, 2011: 24-31).

Kırgızlarda yemek kültürünün en önemli öğelerinden biri de misafirperverliktir. Eve gelen misafir ve bineği yedi gün boyunca en iyi şekilde ağırlanır. Eve konunun gelmesi bereket kabul edilirdi ve mutluluk sebebi olur (Akgöz, Asanova ve Aşkanbeava, 2018: 423-436).

Türkistan’ın kadim Türk uluslarından biri de Özbeklerdir. Özbek mutfağı ılıman iklimin sunmuş olduğu imkanlar dahilinde geniş bir ürün çeşitliliğine sahiptir. Özbekistan’da koyun popülasyonunun fazla olması sebebiyle koyun eti bu mutfağın ana malzemesidir. Hamur işi ve et ürünleri ile yapılan yemekler tüm Türkistan’da olduğu gibi Özbek yemek kültüründe de önemli bir yer işgal etmektedir. Ülkede sebze ve meyvelerinde bol miktarda bulunması zengin bir Özbek mutfağının oluşmasına sebep olmuştur. Yine bu coğrafya da turunçgiller yetişir, süt ve süt ürünlerinin kullanımı oldukça sıktır. Bazı et yemeklerine elma, şeftali, erik, ayva gibi meyveler eklenir. Aynı usul bazı çorbaların yapımında da vardır. Çankırı yöresinde de erik ve ayva ile yapılan meşhur et yemekleri vardır. Pişirme yöntemi ve malzeme olarak da aynıdır. Yaz aylarında biber, soğan, patlıcan, domates gibi sebzelerden dolmalar hazırlanır. Özbek pilavı ise Özbek mutfağının en güzide ürünüdür. Ünü ülke sınırlarının dışına çıkmıştır. Ancak bu pilav tek bir tarzda hazırlanmaz. Çok fazla çeşidi mevcuttur. Özbek Pilav geleneği ve kültürü 2016 yılından itibaren “İnsanlığın Somut Olmayan Kültür Mirasının Temsili” listesindedir. Ayrıca bir yıl sonra 60 Özbek aşçı tarafından hazırlanan Özbek Pilavı, 7360 kilogram ile “dünyanın en büyük pilavı” seçilmiş ve Guinness Rekorlar Kitabına girmiştir. Özbekistan’da bugün 60’dan fazla pilav çeşidi mevcuttur (Yurt ve Achilova, 2022: 398-411).

Özbek sofrasında birbirinden ünlü yemekler mevcuttur. *Kavatak*; asma yaprağının içine et sarılır ve pilavla beraber servis edilir. Etin haşlanıp pilavla beraber sunulmasına “*kavatak palav*” denir. Özbek mutfağında hamur işlerinin et veya sebzelerle birlikte pişirildiği pek çok yemek mevcuttur. Çeşitli desenli ekmekler Özbek sofrasını süslemektedir. At şekli verilen hamurun tandırda pişirilmesi ile yapılan ekmeğe “*at nan*” denir. “*Quş tili*” (Kuş dili); yağ ve yumurta ile hazırlanan hamur üçgen veya kare şekillerde kesilerek pişirilir. Kuş dili, Kastamonu yöresinde yapılan “sakala çarpan” yemeğine benzemektedir. Tek farkı pişirilen hamurun üzerine peynir eklenmesidir. Bir diğer hamur yemeği ise “*narindir*”. Narin; ince olarak açılıp kısa kısa kesilen hamurun etle karıştırılması ile hazırlanır. Özbeklerde birçok farklı mantı çeşidi mevcuttur. Kuzeybatı Anadolu bölgesinden farklı olarak bu mantılar daha büyüktür ve buharda pişirme yöntemi ile pişirilir. İç malzemesi et, süt ürünleri ve çeşitli sebzelerin karıştırılması ile hazırlanabilir. “*Sıqman*” hamurun elde sıkılıp suda pişirilmesi ile hazırlanan sulu bir hamur yemeğidir. “*Yorgam*” kesilen hayvanın karnının temizlenmesinden sonra içerisine kıyma ve çeşitli sakat atların doldurulması ve üzerinin işkembe ile sarılması ile hazırlanır. Kebablar Türkistan coğrafyasının her yerinde sevilerek yenir. Özbek mutfağında da kebab çeşitleri mevcuttur. “*Kazan Kabab*” kuşbaşı kesilen etlerin kazanlarda kavurulması ile yapılır. Kastamonu, Sinop, Çankırı, Bolu ve Karabük’te bu tarzda hazırlanan pek çok et yemeği mevcuttur. Toprak güveçlerde hazırlanan et yemekleri de kazan kababın aynı ürün ve benzer pişirme teknikleri hazırlan başka bir versiyonudur. Özbek sofrasında yapılan “İspanaklı Bolani”, Kuzeybatı Anadolu’da yapılan ıspanak ekmeğinin malzeme ve pişirme tekniği açısından bir benzeridir. “*Çüçvere, mastava, şalva, maşhorda, maşkiçri*” diğer ünlü Özbek yemeklerindedir (İkramova, 1967: 790-795).

Türk töresi gereği Özbeklerde toy (ziyafet) verme geleneği toplumsal düzen içerisinde önemli bir yer işgal etmektedir. Tüm toylarda pilav yapılıp dağıtılır. Örneğin kız istemelerde “*Fatiha aşısı*”, gelin baba evinden çıkarılırken “*kız aşısı*”, “*nikah aşısı*”, “*damat aşısı*”, “*sünnet aşısı*” bunlardan bazılarına örnektir. Özbeklerde Nevruz kutlamalarının özel bir yeri vardır. Bayramdan bir gün önce buğday ıslatılıp “*sumalak*” (buğday suyundan yapılan yemek) yapılır. Türü eğlence ve oyunlar tertip edilir. Cenaze törenlerinde de pilav yapılıp dağıtılır. Cenazenin ertesi günü koyun kesilir ve eti haşlanarak çorba yapılır. Tüm törenlerde aile büyükleri yemeğe başlamadan yemek yenmez. Misafir ağırlamak ise Özbeklerde özel bir yere sahiptir. “*Misafir atadan uludur*” sözü bunun en güzel örneğidir (Yüce ve Khamrabaeva, 2020: 319-341).

Uygurlar sosyo-kültürel açıdan dikkat çeken Türk topluluklarından biridir. Erken dönemlerden itibaren yerleşik hayata geçmeleri, ipek yolu güzergahında bulunmaları, Budizm, Manihanizm ve İslamiyet gibi farklı dinlerin etkileri altına girmeleri, tarımsal faaliyetleri, başka kültürlerle etkileşimleri sayesinde zengin bir kültür birikimine sahip olmuşlardır. Uygur mutfağı diğer Türk topluluklarının mutfaklarıyla benzer özellikler taşımaktadır. Et ve hamur işi ağırlıklıdır. Pilavlar etli ve sebze olarak hazırlanır. Türkistan’ın birçok yerinde olduğu gibi Uygurlarda pilava “aş” derler. En çok kullanılan sebze havuçtur. Et yemeklerinde, pilavlarda ve çeşitli çorbalarda çoğunlukla havuç vardır. Örneğin “*şoyla*”; pirinç, et, havuç, soğan ve çeşitli baharatlarla hazırlanan geleneksel bir Uygur yemeğidir. “*Sütlü pilav*” sevilerek tüketilen başka bir yemektir. Soğan turp ve pirinç pişirildikten sonra üzerine süt eklenerek tüketilir. “*Tandır kebabı*”; Orta Asya’dan Anadolu’ya kadar en çok yapılan kebab türüdür. Uygur mutfağında da özel bir yere sahiptir. “*Petir mantı*” içi kıyma ile hazırlanıp buharda pişirilen bir mantı türüdür. Kuzeybatı Anadolu bölgesinde yapılan mantılardan tek farkı boyutu ve pişirme tekniğidir. Malzemeler tamamen aynıdır. “*Hoşan*” ise yine farklı bir mantı çeşididir. Hamuruna koyun yağı ilave edilir. Açılan hamurun içine yine koyun etinden yapılmış olan kıyma koyulur ve sıcak su içerisinde haşlanarak pişirilir. “*Poşkal*” ise yumurta ile yoğurulmuş mayalı hamurun açılarak saç üzerinde pişirilmesi ile oluşturulur. Kastamonu bölgesinde de mayalı ve yumurtalı hamur açılarak saç üzerinde yağda pişirilir. Bu bakımdan iki yemek birbirlerini anımsatmaktadırlar (Serbest, 2022: 133-143). “*Zanna*” ise yine mayalı ve yumurtalı hamurun çubuk şekline getirilip yağda kızartılması ile yapılır. “*Tokaç*” ve “*girdenan*” ise küçük tombul ekmeklere verilen isimdir. Bu ekmekler Kuzeybatı Anadolu’da yapılan bazlama ekmeklerine benzemektedir. “*Uygur Pilavı (Türkistan Pilavı)*” ise; et, soğan, havuç ve pirinç ile pişirilen. Tüm toylarda ana yemek olarak ikram edilir. Uygurlarda toylar sosyal hayatı merkezindedir¹. Yardımlaşma usulü ile yapılan et yemekleri, pilav ve mantı çeşitleri konuklara ikram edilir. Yardımlaşma ve misafirperverlik Uygur kültürünün temelinde vardır (Balcı, 2021: 25-32).

Çalışmamızda Türkistan coğrafyasında yaşayan dört Türk ulusunun yeme-içme alışkanlıkları, sofrada adaptasyonu ve gastronomi özelliklerinden yola çıkarak Türkistan’daki yemek kültürü hakkında genel bir portre oluşturmaya gayret ettik. Elbette Türkistan bu dört ulustan ibaret değildir. Ancak tarih ve kültür birliği, coğrafyanın sunduğu imkanlar, ortak inançlar sayesinde yemek kültürleri büyük ölçüde birbirlerine benzemektedir.

Kuzeybatı Anadolu bölgesinin yemek kültürü ile Türkistan coğrafyasındaki Türk ulusların yemek kültürleri arasında benzerlikler bulunmaktadır. Kuzeybatı Anadolu bölgesinde et ve hamur işi ağırlıklı bir beslenme mevcuttur. Ancak çeşitli sebzeler, süt ürünleri, deniz mahsulleri, tatlı su balıkları yemek kültüründe önemli bir yer işgal eder ve çeşitliliği artırır. Ayrıca bölgede sofraları süsleyen yöresel tatlıların sayısı da bir hayli fazladır.

Kuzeybatı Anadolu bölgesinde yapıldıkları şehirlerle özdeşleşmiş yemeklerine verilebilecek bazı örnekler şunlardır; “*Çankırı Kıymalı*”; kapalı bir pide türüdür. Türkistan coğrafyasında hamur ve

¹ Uygurların toy, tören ve bayram gelenekleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Adem Öger, Uygur Türklerinde Tören ve Bayramlar, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.

kıyma ile pide tarzı yapılan ve tandırlarda pişirilen pek çok yemek vardır. “*Etli Pirinç Pilavı*”; Kuzeybatı Anadolu bölgesinin tamamında düğün, sünnet ve cenaze merasimlerinde ikram edilen temel yemeklerden biridir. Bu özelliği ile Türkistan bölgesiyle benzerdir. Çankırı bölgesinin ünlü yemeklerinden biri de “*etli yaprak sarmadır*”; pirinç, yarma ve kıymanın asma yaprağına sarılması ile hazırlanır. Çankırı yöresinde kış aylarında tüketmek üzere et kavurması yapma geleneği köklerini göçebe bozkır kültüründen alarak günümüzde de hala devam etmektedir. Ayrıca hamurdan çeşitli şekillerde erişte kesilerek kış ayları için hazırlık yapılır. Yine bu bölgede kış için et kurutulduğu gibi birçok sebzenin de kurutulması yapılır. Bağ kavurması, Fırında Çankırı güveci, kestaneli güveç, böğür dolması, sebzeli kebab, erikli et yemeği, ayvalı et yemeği Çankırı’nın ünlü et yemeklerinden bazılarıdır. Malzeme ve yapılış açısından Türkistan’ı andırmaktadır. Islama, tirit ve Çankırı mantısı et ve hamur işinin birleştiği özel yemeklerdendir. Kütüklü pilav ise et ile yapılan bir pilav türüdür. Türkistan’da emsali çoktur. Çankırı’da 25 farklı çeşit tatlı vardır; helva çeşitleri ön plandadır ve kökeni 12. yüzyıla dayanır (Çankırı Yöresi Yemek Kültürü, 2014: 7-96).

13. yüzyıl kaynaklarında “Türkmenlerin Başkenti” olarak geçen Kastamonu yöresel yemekleri ile hem geleneksel Türk mutfağının güzide bir örneğidir hem de Türkistan sofrası ile benzer yanları vardır. Kastamonu yöresine ait; Taşköprü kuyu kebabı, Kastamonu etli ekmeği, Kastamonu tiridi; hindi eti ve yufka ile yapılan “*banduma*”, kül çöreği, fırında paça, bazlamaç, caba güveci, eğsili pilav, kuyu kebabı, küre mantısı ortak malzeme ve pişirme teknikleri ile Türkistan yemeklerine benzer kabul edilebilir. Kastamonu mutfağının geniş bir tatlı menüsü vardır. Kastamonu çekme helvası şehir mutfağının klasiklerindedir. Ayrıca tuzlu ve tatlı su balıkları ile yapılan yemeklerde yörede çoğunlukla tercih edilir (Kastamonu Yemekleri, 2014: 15-125).

Kuzeybatı Anadolu bölgesinin tarihi ve kültürü ile önde gelen şehirlerinden biri de Bolu’dur. Bolu mutfağı et ve hamur işi ağırlıklı bir mutfaktır. Bolu Mantısı, Yedigöller kebabı, Bolu köftesi, Abant kebabı, Mengen pilavı, Paşa pilavı ve çiğ börek Bolu mutfağının en ünlü yemekleridir. Bolu kebabları Anadolu’nun sevilen kebab türlerindedir. Et ve hamur ağırlıklı sofrası Türkistan coğrafyası ile benzerlik taşımaktadır (URL 1).

Karabük yemek kültüründe de et ve hamur işleri geniş bir yer tutar. Bütün et yemeği, ekşili köfte, bandırma, çeşitli sebzelerin et ile pişirilmesiyle yapılan orman kebabı, pirinç, yarma ve kıyma ile yapılan etli yaprak sarma, dana eti ile yapılan keşkek, kuyu kebabı, saç kavurma etli bulgur aşısı şehrin meşhur et yemekleridir. Özellikle kavurma, kuyu kebabı, bütün et yemeği Kırgız, Kazak ve Özbek sofralarında da aynı usulle yapılmaktadır. Peruhi ve Haluşka bu sofranın ünlü mantılarından. Boyut olarak Türkmenistan mantılarına benzer, malzemeleri aynıdır ancak pişirme yöntemleri ve şekilleri farklıdır. Peruhi üçgen, haluşka yuvaraktır. Göbü; mayalı hamurdan yapılan rulo şeklinde bir börektir. Gaygana; kızgın yağda pişirilen yuvarlak olarak açılan hamurdan yapılır. Bunun dışında bazlama, gözleme ve katmer bu bölgede yapılan hamur işlerindedir (Halaç, 2011: 27-72).

Sinop mutfağı da Kuzeybatı Anadolu bölgesindeki diğer iller ile aynı özellikleri taşımaktadır. Balık yemeklerinin sayısı fazladır. Örneğin Sinop’a özgü papaz yahnisi palamut balığından yapılmaktadır. Tavşan kavurması, ördek dolması ve bildircin farklı yemeklerdendir. Sinop mantısı ise boyut olarak Türkistan mantılarına benzemektedir (Genç ve Seçim, 2019: 302-319).

Sonuç

Orta Asya’nın iklim koşulları ve göçebe hayat tarzının sunduğu imkanlar, Türklerin yeme-içme alışkanlıklarının oluşmasını büyük ölçüde etkilemiştir. Göçebe hayata en uygun olan at ve koyun Türk uluslarının beslenmesinin temelini oluşturmuştur. At, gündelik hayatta; ulaşımda, yük taşıma ve orduda önemli bir yere sahiptir. Ayrıca eti sevilerek tüketilmiş; sütünden yapılan kıymız ise geleneksel Türk içkisi olarak varlığını bugün hala Türkistan coğrafyasında korumuştur. At eti ve kıymız tarihi kaynaklarda, yabancı elçilerin seyahat notlarında ve Türk tarih ve kültürünün önemli bir mahsulü olan

destanlarda geniş bir yer işgal etmiştir. Bugün Türkistan coğrafyasında at eti ve kıymız değerini korumaktadır. Ancak Türkiye’de yüzyıllardır tüketilmemektedir. Anadolu ile Türkistan halkları arasındaki yemek kültüründe en bariz fark at eti ve kıymız tüketimidir. Eti en çok tüketilen bir diğer hayvan ise koyundur. Koyunun sütü de farklı kullanım alanları ile Türk sofrasındaki çeşitliliği arttırmıştır. Yoğurt Türklerle özdeşleşmiş bir üründür. Tüm dünya dillerinde Türkçe olarak kullanılması bunun en güzel örneğidir. Peynir çeşitleri, kefir ve ayran ise süttten elde edilen diğer ürünler olarak Türk sofrasında öteden beri önde gelen ürünlerdendir. Et ve süt ürünleri kurutulularak da kış için saklanmış; sefere giden askerin ağızını oluşturmuştur. Türk toplumlarında bir diğer besin kaynağını da tahıllar oluşturur. Bu durumda et yemekleri ve hamur işleri Türk sofrasının merkezindedir.

İlk Türk devletlerinden itibaren halkı doyurmak, umumi ziyafetler vermek en eski ananelerdendir. Toylarda kesilen hayvanların etlerinden dağ büyüklüğünde yığınların oluştuğu, dereleri dolduracak kadar kıymız içildiği destanlara konu olmuştur. Toylardan sonra sofranın yağmalanması ise en eski adetlerden biridir. Bu sayede Türk hakanı; boy reislerinin, komutanlarının ve halkının gönlünü hoş etmektedir. Hakanın sofradaki eti kişilerin mevkilerine (orun) göre pay (ülüş) etmesi sosyal ve idari açıdan ipuçları vermektedir. Toya çağırılmayan boyların, ülüşünü alamayan beylerin bunu bir isyan sebebi saymaları ise gayet tabii idi. Yağmal toy verme adeti Karahanlılarda, Selçuklularda, Anadolu Selçuklularında, Türkmen Beyliklerinde, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletlerinde ve Osmanlıda aynı özen ile devam etmiştir. Hükümdarın halk üzerindeki sorumluluğu sadece umumi toylar vermekle sınırlı kalmamıştır. Hâkimiyeti altındaki ülkelerin neredeyse her yerinde pek çok imarethane açılmış, halk yedirilmiş ve giydirilmiştir.

Anadolu’da Türk varlığı kendini hissettirmeye başlamasıyla beraber Türk kültürü de gelişme kaydetmiştir. Türk mutfağı, Arap, Fars, Bizans, gibi köklü medeniyetlerle etkileşime girmiş, Anadolu’nun kadim uygarlıklarında geriye kalan öğeleri kendi bünyesine eklemiştir. Ayrıca Anadolu’da yaşayan farklı etnik grupların yeme içme alışkanlıkları da Türk yemek kültürüne çeşitlilik kazandırmıştır. Anadolu’nun sunduğu imkanlar neticesinde sebze ve balık yemeklerinde, tatlılarda ve içeceklerde ürün çeşitliliği büyük oranda artmıştır. Buna rağmen et yemekleri ve hamur işleri Orta Asya’da itibaren en çok tüketilen yemekler olmaya devam etmiştir. Anadolu; etin, süt ürünlerinin, tahılların, meyve ve sebzelerin, balın ve balık çeşitlerinin bolluğu ve uygun fiyatı ile kaynaklara geçmiştir. Osmanlı mutfağı ise Türk yemek kültürünün zirvesini oluşturmuştur.

Kuzeybatı Anadolu bölgesi Anadolu’ya yapılan ilk Türk akınlarından itibaren yoğun bir Türkmen nüfusuna sahip olmuştur. 24 Oğuz boyunun tamamının ve çeşitli Türk uluslarının buraya yerleştiği kaynaklarda sabittir. Bu sayede Türk kültürü bölgede hızlı bir şekilde kendini göstermeye başlamış, Türkmen yemekleri yüzyıllardır bu coğrafyada yapılmaya devam etmiştir. Bu sebeple Türkistan yemekleri ile Kuzeybatı Anadolu yemekleri benzerlikler taşımaktadır. Kuzeybatı Anadolu bölgesi, çeşitli sebze yemekleri, balık ürünleri, geniş tatlı menüleri, çorbaları ve değişik aperiatifleri ile Anadolu’nun önde gelen yöresel mutfaklarından. Et ve hamur işi yemekleri mutfak kültüründe geniş bir yer tutar. Bu yemeklerin birçoğu örneklerle de açıklandığı üzere Türkistan coğrafyası ile benzerdir ve geleneksel Türk sofrasının devamı niteliğindedir.

Türkistan coğrafyasının yemekleri genel olarak et ve hamur işi ağırlıktadır. Kavurma, haşlama ve kebaplar en çok tercih edilen et yemekleridir. Sebzeler genel olarak et yemekleri içerisinde veya yanında pişirilip servis edilir. Türkistan coğrafyasında geniş bir pilav menüsü mevcuttur. Kuzeybatı Anadolu bölgesinden farklı olarak havuç, soğan gibi sebzelerle pişirme yöntemi çoğunluktadır. Ancak etli pilav iki coğrafyada da ortaktır. Dügün, sünnet ve cenaze merasimlerinin ana yemeğidir. İki coğrafyanın da hamur işi yemekleri ünlüdür. Ekmek Türk sofrasının vazgeçilmezidir. Türkistan coğrafyasının bir diğer simge yemeği mantılardır. Malzemeler aynı olsa da boyut, şekil ve pişirme tekniği açısından Kuzeybatı Anadolu bölgesinden ayrılır. İçerisine et koyularak yapılan börekler ve çörekler şekil ve pişirme tekniği olarak benzerdir. Ancak doğal olarak isimler farklıdır. Türkistan’da at

eti ve kıymız sevilerek tüketilirken bu durum Anadolu'nun hiçbir bölgesinde görünmez. Türkistan'da tatlı çeşidi azdır. Buna karşılık olarak sadece Çankırı'da 25 çeşit tatlı bulunmaktadır. Kuzeybatı Anadolu'nun en meşhur tatlısı un helvasıdır. Her şehirde hatta her ilçede kendine has bir şekilde yapılmaktadır. Kuzeybatı Anadolu'da içerisine et eklenmeden sadece sebze veya otlardan yapılan yemeklerin sayısı da bir hayli fazladır. Balıkta bölgede yoğunlukla tüketilir. Türkistan coğrafyasında da tatlı su balıkları tüketilmektedir.

İki bölge arasındaki yeme içme alışkanlıkları dışında sofrada, misafirperverlik, özel günlerdeki adetler çok benzerdir. Örneğin; misafir iki bölgede de hane için bereket sayılmaktadır. Düğün, sünnet, kına ve cenaze gibi merasimlerde halka açık ziyafetler verilir. Bu ziyafetlerde pilav ve et yemekleri dağıtılır. Yemeğe her zaman sofrada ki büyüğün başlaması ile başlanır. Yeme alışkanlıkları ve yemek adetleri iki farklı bölgede de köklerini göçebe bozkır hayatından almaktadır. Ve günümüzde birçoğu hala yaşatılmaktadır.

Türkistan'da yaşayan Kazak, Kırgız, Uygur ve Özbek uluslarının yeme-içme alışkanlıklarında Kuzeybatı Anadolu bölgesiyle olan benzer ve farklı noktaları çalışmamızda açıklamaya gayret ettik. Elbette Türkistan coğrafyası bu dört halktan ibaret değildir. Ancak biz çalışmamızda haddi aşmamak maksadı ile bu dört halktan örnekler vermeyi uygun gördük. İki coğrafyada da yemekler birebir ölçekte benzer demek mümkün değildir. Ancak yemek kültürünün Orta Asya'da itibaren özünü koruduğu ve büyük benzerlikler taşıdığı aşikârdır.

Kaynakça

- Ahmed bin Mahmud. (1977). Selçukname. (Merçil, Erdoğan, Çev.). C. 2. İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Akgöz, Erkan. Asanova, Kımbat. ve Aşkanbeava, Kıyal. (2018). Yöresel Yemeklerin Sürdürülebilir Turizme Etkisi: Kırgız Mutfağı Örneği. *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*. (19). 423-436.
- Akın, Galip, Özkoçak, Vahdet. ve Gültekin, Timur. (2015). Geçmişten Günümüze Anadolu Mutfak Kültürünün Gelişimi. *Antropoloji*. (30). 34-51.
- Akın, Galip. Özkoçak, Vahdet. ve Gültekin, Timur. (2015). Geçmişten Günümüze Geleneksel Anadolu Mutfak Kültürünün Gelişimi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*. (30). 33-52.
- Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud-i. (2000). *Müsâmeretü'l-Ahbâr*. (Öztürk, Mürsel. Çev.). Ankara: TTK Yayınları.
- Aksoy, Mustafa. (1998). Türklerde At Kültürü ve Kıymız. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*. 142. 38-44.
- Alçay, Ayla Ünver. Yalçın, Semiha. Bostan, Kamil. vd. (2015). Orta Asya'dan Anadolu'ya Kurutulmuş Gıdalar. *ABMYO Dergisi*. (40). 83-93.
- Aydoğdu, Aydoğan. Mızrak, Metin. (2017). Yöresel Yemeklerin Sürdürülebilirliğinde Standart Reçetelendiriminin Önemi: Kastamonu Mutfağı Örneği. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 9(20). 66-394.
- Aydoğdu, Aydoğan. Yaşarsoy, Emrah. ve Mızrak, Metin. (2019). *Kastamonu Yemekleri*. (Mısırlı, İrfan, Ed.). Kastamonu: Detay Yayıncılık.
- Balcı, Fatih. (2021). Doğu Türkistan'dan Göç Ederek Kayseri'ye Yerleşen Uygur Türklerinin Özel Gün ve Gecelerdeki Yeme-İçme Adetleri Üzerine. *5. Uluslararası Bilimsel Çalışmalar Kongresi*. 25-32.
- Barbaro, Josaphat. (2016). *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*. (Gündüz, Tufan. Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınları.

- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. (2004). Orta Asya Türk Tarihi Dersleri. (Dağ, Hüseyin, Çev.). Ankara: Çağlar Yayınları.
- Baykara, Tuncer. (2001). Türk Kültür Tarihine Bakışlar. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Beşirli, Hayati. (2010). Yemek, Kültür ve Kimlik. Millî Folklor Dergisi. 22(87), 159-169.
- Bolu Valiliği,, <http://www.bolu.gov.tr/bolu-mutfagi> adresinden 12.09.2023 tarihinde alınmıştır.
- Çankırı Yöresi Yemek Kültürü. (2004). Çankırı Belediyesi Eğitim ve Kültür Müdürlüğü. Çankırı.
- Çelik, Fatih. (2017). Kırgız Türklerinin Mutfak Kültürü ve Sofra Adabında Öne Çıkan Unsurların Sosyo-Kültürel ve Dil Bilimsel Bakımdan İncelenmesi. 8. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi. içinden (ss 311-324). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Demirgöl, Furkan. (2018). Çadırdan Saraya Türk Mutfağı. Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi. 3(1). 105-125.
- Doğan, Recep. (2020). Türkistan'dan Anadolu'ya Türk Yemek Kültürü. Türkistan'dan Anadolu'ya Türk Kültürünün Devamlılığı Öğrenci Sempozyumu Bildirileri, (Ed. Dıngıl Ilgın, Fatma Aysel) içinde (ss 409-423). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Eberhard, Wolfram. (1943). Eski Çin Kültürü ve Türkler. (Berk, İkbal, Çev.). DTCF Dergisi. 1(4). 20-29.
- Eberhard, Wolfram. (1996). Çin'in Şimal Komşuları. (Uluğtuğ, Nimet, Çev.). Ankara: TTK Yayınları.
- el-Ömeri, Şihabeddin b. Fazlullah. (2014). Mesâlikü'l-Ebsâr (Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım). (Batur, Ahsen, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (2011). Orhun Abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ersoy, Yasemin. (2022). Türk Mutfak Kültürü. Türkler. C. 4. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Genç, Nadide Afra. Seçim, Yılmaz. (2019). Sinop Yöresel Mutfağının Unutulmaya Yüz Tutmuş Tatlarının Değerlendirilmesi. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi. (44). 302-319.
- Güde, Gülşen. Kayaardı, Semra. ve Uyarcan, Müge. vd. (2021).Tarihin Gelişim Sürecinde Türk Yemek Kültürü ve Beslenme Alışkanlıklarının Değişimi. Food and Health. 7(3). 216-226.
- Gürsoy, Deniz. (2004). Tarihin Süzgecinde Mutfak Kültürümüz. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Halaç, Hüsniye. (2011). Karabük-Safranbolu Yemekleri. Ankara: Anıt Matbaa.
- İbn Battuta. (2000). Seyahatname. (Aykut, A. Sait, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Fadlan. (2017). Seyahatname. (Şeşen, Ramazan. Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- İbn-i Bibi. (2021). Selçukname. (Yinanç, M. Halil, Çev.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- İkramova, Novbahar. (1967). Özbek Türkçesinde Yemeklerde Ad Koyma İlkelerine Dair Bazı Düşünceler. (Çevik, Ertan, Akt.). Özbek Tili ve Edebiyatı Dergisi. 790-795.
- İlban, Mehmet Oğuzhan. Güleç, Emin. Çolakoğlu, Fatih. vd. (2021).Türkistan'dan Günümüze Türk Mutfak Kültürünün Gelişimi: Geleneksel Türk Mutfağının Günümüz Yeme-İçme Alışkanlıklarındaki Yeri. Türk Dünyası Araştırmaları. 127(251). 269-288.
- İnce, Cemal. Gök, Tolga. ve Samatova, Gülmira. vd. (2020). Kırgızistan Gastronomi Haritası. Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi. 3(3). 360-382;
- İsakov, Baktıbek. (2011). Kırgız Konar Göçerlerinde Kasaplık Geleneği: At Kesme Âdeti. Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi. (2). 24-31

- İzgi, Özkan. (1989). Çin Elçisi Wang Yen-Ten'in Uygur Seyahatnamesi. Ankara: TTK Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. (2016). Türk Milli Kültürü. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kastamonu Yemekleri. (2019). Mısırlı, İrfan Ed.). Kastamonu: Detay Yayıncılık.
- Keykâvus. (2007). Kabusnâme. (Gökyay, Orhan Şaik. Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Koca, Salim. (2012). Toy. TDV İslam Ansiklopedisi. C. 41. İstanbul.
- Merçil, Erdoğan. (2000). Türkiye Selçuklularında Meslekler. Ankara: TTK Yayınları.
- Nizamü'l-Mülk. (2017). Siyasetname. (Ayar, Mehmet Taha. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nizamü'l-Mülk. (2018). Siyasetname. (Köymen, M. Altay. Çev.). Ankara: TTK Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin. (1971). Türk Kültürünün Gelişme Çağları. C. 2. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ögel, Bahaeddin. (1978). Türk Kültür Tarihine Giriş. C.4. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ögel, Bahaeddin. (2020). İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi (Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre). Ankara: TTK Yayınları, Ankara.
- Öger, Adem. (2013). Uygur Türklerinde Tören ve Bayramlar. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Rıza Nur. (2022). Uğuz Kağan Destanı. (Gündüz, Levent, Çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Sarıışık, Mehmet. Tagmanov, Urmanbek. (2020). Turkish and Kazakh Culture in of Gastronomy Properties: An Assessment on Similarities and Differences. Türk Turizm Araştırmaları Dergisi.4(2). 1387-1401.
- Seçim, Yılmaz. (2018). Selçuklu ve Osmanlı Mutfağının Gastronomi Açısından Değerlendirilmesi. Journal of Tourism Theory and Research. 4(2). 122-132.
- Serbest, Kamile. (2022). Uygur Mutfak Kültüründe Şifa Amaçlı Yapılan Yemekler, Halk Gastronomisi, (Ceylan, Ömür vd. Ed.) içinde (ss 133-143). İstanbul: Motif Vakıf Yayınları.
- Sevim, Ali ve Merçil, Erdoğan. (2020). Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilat ve Kültür). Ankara: TTK Yayınları.
- Sümer, Faruk. (1999). Oğuzlar (Tarihleri, Boy Teşkilatları ve Destanları). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Sürücüoğlu, Metin Saip ve Özçelik, Ayşe Özfer. (2008). Türk Mutfak Ve Beslenme Kültürünün Tarihsel Gelişimi. 38. İcanas Kongresi. (10- 15 Eylül 2007/Ankara). Bildiriler Maddi Kültür C. 3. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları. (4)3. içinde (ss 1289-1310).
- Sürücüoğlu, Metin. Saip. ve Özçelik, Ayşe Özfer. (2009). Yusuf Has Hacib'in Türk Beslenme Kültürüne Etkileri. 6. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri. C. 4. içinde (ss 2062-2074). Ankara: Ankara Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Tezcan, Mahmut. (1982). Türklerde Yemek Yeme Alışkanlıkları ve Buna İlişkin Davranış Kalıpları. Türk Mutfağı Sempozyum Bildirileri. içinde (ss 113-133). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Turan, Osman. (2003). Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Turan, Osman. (2014). Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar (Metin, Tercüme ve Araştırmalar). Ankara: TTK Yayınları.
- Ünver, A. Süheyl. (1982). Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılarda Yemek Usulleri ve Vakitleri. Türk Mutfağı Sempozyum Bildirileri. içinde (ss 1-13). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

- Yakupoğlu, Cevdet. (2009). Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-Bolu XII-XV. Yüzyıllar). Ankara: Gazi Kitapevi.
- Yılmaz, Ahmet. (2016). Atilla'nın Siyasi Hayatı, Şahsiyeti ve Karakteri, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 142-164.
- Yınanç, M. Halil. (2014). Türkiye Tarihi Selçuklular Devri. C. 2. Ankara: TTK Yayınları.
- Yurt, İrfan. Achilova, Diloron. (2022). Özbekistan'da Yöresel Bir Lezzet: Taşkent Düğün Pilavı. Gastroia: Journal of Gastronomy and Travel Research. 6(2). 398-411.
- Yusuf Has Hacib. (2017). Kutadgu Bilig. (Çakan, Ayşegül. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yüce, Mehmet. Khamrabaeva, Luiza. (2020). Özbek Türklerinin Milli Geleneklerine Genel Bakış. Akademik Bakış Dergisi. 319-341.

THE EFFECT OF THE PRESS AND CARICATURES IN THE TURKISH WAR OF INDEPENDENCE

Türk Görsel ve Yazılı Medyasının Ulusal Kurtuluş Savaşı'na Etkileri

Umut DİL

Lisans Öğrencisi, TED Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Politik Bilimler ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Ankara/ TÜRKİYE, umutdil99@hotmail.com

Kemal DİL

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Çankırı/ TÜRKİYE, kemaldil@yahoo.com

Abstract

With the defeat of the Ottoman Empire in the First World War, the Allied Powers and their allies invaded Anatolia and Thrace for various reasons. This situation caused a great reaction among the people of Anatolia and Thrace, and a great War of Independence was started under the leadership of Mustafa Kemal Pasha. This War of Independence struggle received support not only from a single part of society, but from all parts. The media played a major role in providing and maintaining this support to the National Struggle. During the National Struggle, Turkish media used various methods to inform the people, to motivate them and to create public opinion about the War of Independence. In order to motivate the public and the army, especially about the course of the war, caricatures were published in magazines and newspapers, praising the commanders, depicting the victories in the war and displaying the defeat of the enemies. These caricatures played an active role in increasing the motivation of the Anatolian people, most of whom were illiterate. In this context, this study will examine the effects of the caricatures on reading the course of the war and conveying it to the public, with 3 caricatures published in the "Gülyüz" magazine, one of the important humor magazines of the period.

Keywords: National struggle, Turkish media, Caricature

Introduction

After the 33-year period of autocracy, which continued after the abolition of the 1st Constitutional Monarchy, ended with the declaration of the 2nd Constitutional Monarchy in 1909, the pressure and censorship policies on the media lost their effect, and from this period, newspapers and magazines began not to send their articles to be audited((Akşin, 2021:56). As a result of this situation, there has been a great movement in the way of life of the society. Depending on these movements, a great press-publishing activity has occurred through magazines and newspapers. Publishing activity accelerated the re-dissemination of the caricature method and sense of humor(Alsaç, 1994:25). In addition, in this process, many magazines and books published in Europe were translated and brought to the Turkish media. Caricature method also got its share from this situation(Tyrkova, 2021:144). Especially in the time period leading up to the First World War, the Turkish media was influenced by the caricatures of

the European media. An example of this is the Bab-ı Ali raid, which was pictured in the French newspaper "*Le Petit Journal*" on February 9, 1913. In this drawing, the complex situation in Ottoman politics was emphasized by depicting the raid on Bab-ı Ali and the murder of the Minister of War, Nazım Pasha. After this process, this type of drawings began to be widely used by the Turkish media, especially during the First World War. Artists who have experienced the European Caricature method such as Sedat Nuri İleri and Scarselli can be given as examples of this period((Alsaç, 1994:26). Caricatures drawn for propaganda purposes, which were used to be seen during the First World War, evolved in a different direction after the war. After the Ottoman Empire lost the war and entered the armistice period and the Allied Powers and their allies began to occupy Anatolia, all parts of the society, especially the press, showed a great reaction to this occupation(Duru, 2020:34). Then the National War of Independence was started under the leadership of Mustafa Kemal Pasha. At this very point, caricaturists began to draw independence and liberation from occupation rather than making war propaganda. This situation created an undeniable motivation on the people and the army. In this context, the motivation created by the caricatures can be explained by the caricatures dated March 20 1922 , July 22 1922 and November 16 1922 drawn in the magazine "Gülyüz", published by Sedat Simavi, one of the important caricaturist and journalists of his time.

The National Movement Years and the Press

After the occupation of Anatolia by the Allied Powers and their allies Greece after the First World War, serious reactions arose in the Turkish press, especially in the Istanbul newspapers, *Tevhid-i Efkar*, *Vakit*, *İkdam* and *Akşam* newspapers, which were pro-National Struggle, had a great impact in this period (Criss, 2020:70). In addition, during this process, while the Greek press was openly publishing in favor of the occupation forces, some of the Jewish press published in favor of the National Struggle, stating that the rights of the Turkish people should be respected(Criss, 2020:72). On the other hand, women played a great role in the resistance against the occupation in Istanbul. The greatest example of this is Halide Edip and Teacher Nakiye Hanım, who gave speeches at the Sultanahmet Meetings. Nakiye Hanım, who came to the forefront in the protests against the occupation, was the subject of *Tasvir-i Efkar* newspaper from the Istanbul press and took an active role in consolidating the support provided to the National Struggle among the people(Criss, 2020:160). While this resistance was taking place in Istanbul, Mustafa Kemal Pasha, the leader of the National Struggle, came to Ankara after the Erzurum and Sivas Congresses and opened the Grand National Assembly of Turkey with the staff there, despite many negative situations. After the opening of the Turkish Grand National Assembly, the War of Independence became a full body with the establishment of the regular army by combining the local resistance units(Akşin, 2021:149). After this situation, both Mustafa Kemal and the journalists who managed to escape from the occupation forces and cross into Anatolia started to form international public opinion for the National Struggle. An example of this is when the Greek soldiers began to attack the interior of Anatolia since the summer of 1920, Mustafa Kemal's appeal to the societies in Asia and calling them to unite against the imperialist countries(İnalçık, 2020:24). This call had wide repercussions, especially in other Muslim countries. On the other hand, the Ankara Government, formed by the National Struggle staff, held talks with the British at the point of "prisoner exchange" in order to save the patriotic intellectuals who were taken prisoner by the British and sent to exile in Malta(Akşin, 2019:298). At this point, the intellectuals who could be rescued or escaped from Malta came to Ankara and supported the National Struggle. In addition to all these, weapons aid was received to be used in the national struggle by establishing and

developing relations with the Soviet Union. The reason for this is the thought that the Ankara Government is fighting against the imperialist powers (Armaoğlu, 2020:47). Efforts to establish relations between Soviet Russia and the Grand National Assembly of Turkey date back to the summer of 1919. Journalist Yunus Nadi wanted to go to Moscow to tell what was going on in Anatolia and wanted to establish a relationship between Turks and Soviet Russia (Aralov, 2022:9). However, it took the summer months of 1920 for these relations to become official before the governments. On the other hand, the establishment of such a relationship with Soviet Russia was of strategic importance in terms of securing the eastern borders. Soviet Russia did not recognize the old agreements made between the Turks and Tsarist Russia and left Kars, Ardahan and Artvin surroundings to the Turks (Korsun, 2020:37). In addition to creating an international public opinion, the majority of the National Struggle staff also rejected the proposals to be under the protection of another country (Karabekir, 2008:129). While the regular army was preparing for war, press members in Anatolia sent news bulletins to many cities, especially Istanbul, which was under occupation, by various secret means, and renewed the people's belief in independence. For example, news bulletins, magazines and newspapers published in Anatolia, which were brought to Istanbul by fishing boats, were secretly given to the people who came at certain hours (Topuz, 1973:125). It was very difficult to confirm the accuracy of the news at that time, when the means of communication were very limited, Anadolu newspapers were forbidden to enter Istanbul and the telegraph connection was destroyed. For example, although the Turkish army stopped the Greek advance in the First Battle of İnönü, which started on January 9, and a victory was won on January 11, it was correctly reflected in the press on January 14 (Akşin, 2019:96). Upon this situation, Anadolu Agency, which was founded by Mustafa Kemal himself after the First Battle of İnönü, published news bulletins in French to the outside World (Duru, 2020:103). This situation has been of great importance for the international development of the news bulletins, caricatures and newspapers of the Turkish media. After the Second Battle of İnönü was won by the Turkish forces, this time not only the Turkish bulletins, but also the media of many countries, especially the American sources, talked about the defeat of the Greek forces, and after this situation, the perspective of many countries towards the Ankara Government has changed (Duru, 2020:109). In addition, the pro-National Struggle French journalist Berthe Georges Gaulis came to Anatolia and toured the fronts in order to share what happened during the Second İnönü wars with the international public (Akşin, 2019:349). The "Gülyüz" magazine, which was started to be published by Sedat Simavi after these wars, was openly supporting the national struggle, although it was published in Istanbul. "Gülyüz" magazine supported the national struggle by publishing many caricatures specific to the War of Independence during the one-year period from the Kütahya-Eskişehir Battles to the "Büyük Taarruz". In the caricature in the 48th issue, published in the "Gülyüz" magazine on March 20, 1922, before the "Büyük Taarruz", Mustafa Kemal points to the Greek Armies and shows them the exit of the country. Here, the trust in Mustafa Kemal Pasha and the belief that the Greek forces will be defeated are emphasized. Again, before the "Büyük Taarruz", in the caricature in the 67th issue published in the "Gülyüz" magazine on July 22, 1922, while collecting the luggage of the Greeks, Mustafa Kemal asked them where they were going. Here again, it was emphasized that the Greek forces would leave Anatolia. As a matter of fact, after the "Büyük Taarruz" that started a month later on August 26, 1922, the Turkish forces won the war definitively (Erikan, 2021:387). In the atmosphere created after Büyük Taarruz, the Turkish army entered Izmir in a very short time and saved it from the occupation. This situation has also been accepted in foreign newspapers. For example, in the newspaper *Le Temps*, evaluations were made that the Greeks were definitively "defeated" and that the war was over (Akşin, 2022:131). After the liberation of Izmir from the occupation, Mustafa Kemal

Pasha prepared a declaration to the public and conveyed the victory and liberation from the occupation to the people (Akşin, 2022:135). In the process following this situation, Istanbul was taken from the Allied Powers and their allies without loss and was saved from the occupation (Canpulad, 2020:68). After that, Mustafa Kemal was portrayed as the nightmare of Ferit Pasha, who had served in the Istanbul government, in the caricature published on November 16, 1922 in the magazine "Gülyüz". Here, it is emphasized that Mustafa Kemal defeated not only the occupation forces, but also the rulers who were in favor of them.

Conclusion

As a result, the caricature method and the press tradition in Turkey date back to before the National Struggle. The 33-year autocracy regime interrupted the development of this tradition and methods. However, especially with the declaration of the Second Constitutional Monarchy, the pressure on the media disappeared. Depending on this situation, the Turkish media has accelerated its development and adapted itself to the innovations in the field of press and caricatures. Of course, these developments in the field of press have also affected the life of the society and there has been a great movement in the intellectual context in the society. Along with these movements, the media activity created through magazines and newspapers led to the development of the method of cartoonism and the sense of humor. The Turkish media, which closely follows the developments in Europe in the field of press and publishing, has been greatly influenced by European cartoonism in terms of the method of cartoonism. The art of caricature, which was used especially to make war propaganda during the First World War, evolved in a different direction after the war. The Occupation of Anatolia and Thrace by the Allied Powers and their Allies after the Ottomans were defeated in the war created a great reaction in every part of the society through the press. Therefore, the art of caricature, which was previously used for propaganda purposes, was used for independence and liberation from occupation during the years of the National Struggle. During the War of Independence, the Turkish media played a major role in providing the motivation of the people, providing accurate information, and providing support by creating international public opinion for the National Struggle. In addition, the members of the press who came to Anatolia after getting rid of the occupation forces during the war took an active role in the establishment of the media organs of the National Struggle and the representation of the War of Independence in the international public opinion. The magazine "Gülyüz", which started to be published in 1921, renewed the people's belief in the liberation from the occupation and in the leaders of the National Struggle with its publications and caricatures at this point.

References

- Akşin, Sina. (2021). *Kısa Türkiye Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Akşin, Sina. (2019). *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele Cilt IV Savaş Ve Etnik Temizlik: Yumuşatılmış Sevr Dönemi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Akşin, S. (2022). *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele Cilt V : Büyük Zafer: İyonya Niyetlerini Çökerten Muharebe (1921-1922)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Alsac, Üstün (1994). *Türkiye'de Karikatür, Çizgi Roman ve Çizgi Film*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Aralov, Semyon Ivanoviç (2022). *Bir Sovyet Diplomatının Türkiye Anıları: 1922-1923*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Armaoğlu, Fahir (2020). *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi: (1914-1995)*. İstanbul: Kronik Kitap

- Canpulad, Seyyid Ahmet (2020). *İstiklal Harbi'nde İranlı Bir Subayın Anıları*. İstanbul: Kronik Kitap
- Criss, Bilge (2020). *İşgal Altında İstanbul:1918-1923*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Duru, Orhan (2020). *Amerikan Gizli Belgeleriyle Türkiye'nin Kurtuluş Yılları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Erikan, Celal (2021). *Kurtuluş Savaşı Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- İnalçık, Halil (2021). *Atatürk ve Demokratik Türkiye*. İstanbul: Kronik Kitap
- Karabekir, Kazım (2008). *İstiklal Harbimiz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Korsun, Nikolay Georgiyeviç (2020). *Türk-Yunan Savaşı 1919-1922: Bir Rus Generalin Kızıl Ordu Komutanları İçin Hazırladığı Kitap*. İstanbul: Kronik Kitap
- Topuz, Hıfzı (1973). *100 Soruda Türk Basın Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi
- Tyrkova, Ariadna Vladimirovna (2021). *Bir Rus Gazetecinin Gözünden Jön Türkler ve İstanbul 1911-1912*. İstanbul: Kronik Kitap.

İKİ KARDEŞ CUMHURİYETİN KURTULUŞ SAVAŞI SIRASINDA ORTAYA ÇIKAN HALK BİLGİSİNDEN ÖRNEKLER

Examples of The Folklore That Emerged During The Independence War of The Two Fraternal Republics

Ülker ALİYEVA

Doç. Dr., Azerbaycan Ulusal İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, AZERBAYCAN,
ulker63@mail.ru

Abstract

After the First World War the interstate relations became strained again. As a result of the world wars the redistribution of territory, the establishment of existing conditions in accordance with the interests of the victorious countries, has led to the emergence of a sharp political and social situation. During this period the geopolitical interests of Turkey and Azerbaijan were the same as today. The two states that emerged on the eve of the collapse of the Ottoman Empire, namely the Republic of Turkey and the Republic of Azerbaijan, were able to stay on the field only as a result of unity. There was a closeness and connection between the establishment of Turkey as a Republic and the Republic of Azerbaijan. Its reason was all the people in these regions stood up and decided their own fate. For this reason, the folk activity that emerged at that time was also shaped during this period of political and social movement. During this period, sayings, stories, folk songs and anthems complemented each other in content. The national anthems and the anthems adopted after the establishment of the State Republic have emerged as a product of the people's thought, which was born from the wishes and dreams of the people. In addition, the stories and legends about the Caucasian Islamic army in Azerbaijan and the stories and legends originating from the Dardanelles army in Turkey were created as rich folklore products. At the same time the national anthem of Turkey, like the national anthem created in Azerbaijan in 1918, was a clear example of struggle and was a rare artistic product of folk thought that reached the creativity of thinkers and therefore became popular. In fact, these marches were important examples of ideas that brought all Turkish peoples together and restored the existence of the state. If it were the opposite, it would not be so easy to keep the entire nation together. In addition, all the folk knowledge products created on this eve led to the integration of nations and the impact of the struggle. In this study, as a contribution to the 100th anniversary of the Republic of Turkey, such folklore examples will be discussed and all aspects of the war will be studied.

Keywords: Azerbaijan, Turkey, Education, Wars of independence, Folk Science.

Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından devletlerarası ilişkiler yeniden gerginleşti. Dünya savaşları sonucunda toprakların yeniden dağıtılması, mevcut koşulların galip ülkelerin çıkarlarına dayalı olarak oluşturulması, keskin siyasi, sosyal ve sosyal durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu dönemde Türkiye ve Azerbaycan'ın jeopolitik çıkarları bugünküyle aynıydı. Her iki devlet, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün arifesinde ortaya çıkan Türkiye Cumhuriyeti ve Azerbaycan Cumhuriyeti, ancak birlik ve beraberlik sayesinde sahada kalabildi. Türkiye'nin Cumhuriyet olarak kuruluşu ile Azerbaycan Cumhuriyeti arasındaki zaman aralığı arasında yakınlık ve bağlantı vardı. Bunun nedeni, bu bölgelerdeki tüm insanların ayağa kalkıp kendi kaderlerini belirlemeye karar vermeleriydi. Bu nedenle o dönemde ortaya çıkan halk yaratıcılığı da bu siyasi ve toplumsal hareket döneminde oluşmuştur. Deyimler, hikâyeler, türküler ve marşlar içerik bakımından birbirini tamamlıyordu. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra kabul edilen milli marşlar ve marşlar, halkın istek ve

hayallerinden doğmuş, halkın düşüncesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Azerbaycan'daki Kafkas İslam ordusuyla ilgili hikaye ve efsaneler ile Türkiye'deki Çanakkale Boğazı askeri kaynaklı hikaye ve efsaneler de halk bilgisinin zengin ürünleri olarak oluşturulmuştur. Aynı zamanda Türkiye'nin istiklal yürüyüşü de, 1918 yılında Azerbaycan'da oluşturulan istiklal yürüyüşü gibi, mücadelenin ve mücadelenin açık bir örneği olup, halk düşüncesinin, düşünürlerin yaratıcılığına gelmiş ve dolayısıyla popüler hale gelmiş kıymetli bir sanatsal üründü. . Aslında bu yürüyüşler tüm Türk halklarını bir araya getiren, devletin varlığını yeniden tesis eden fikirlerin önemli örnekleriydi. Eğer tam tersi olsaydı tüm milleti bir arada tutmak bu kadar kolay olmazdı. Ayrıca bu arifede yaratılan halk bilgisinin tüm ürünleri, milletlerin bütünleşmesine ve mücadelenin etkisine yol açmıştır. Bu çalışmada Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. yılına katkı olarak folklorun bu tür örnekleri ele alınacak ve halk savaşının tüm boyutları ele alınacaktır.

Öncelikle her iki ülkede de ortaya çıkan halk deyişlerine dikkat etmek önemlidir. Çünkü halk bilgisinin temelini oluşturan halk deyimleri, araştırma konusu olarak etkinliğini her zaman kaybetmemektedir. Ancak bugün önemli bir konu geçerliliğini koruyor. Dolayısıyla bu sözlerin cumhuriyetler dönemine ait olduğunu açıklığa kavuşturmak gerekir. Bunun için metinlerin anlam ve içerik açısından incelenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu örneklerin o dönemde oluşturulmuş olma ihtimali şüpheye düşebilir. Aynı zamanda halk deyişlerinin yaratılmasının belirli yönlerini de dikkate almak gerekir. Yazarı olan deyimlerin aynı zamanda halk deyimi haline gelebildiği de bilinmektedir. Bunun için bu sözün halk arasında yaygınlaşması ve işlevsel olması önemli bir şarttır. Bu bağlamda aşağıdaki örneklere bakalım:

“Bir kez kaldırılan bayrak bir daha inmez!”

“Ya istiklal ya ölüm!”

Cumhuriyetler döneminde milli savaşlarda millet liderlerinin söylediği, mücadelenin ve mücadelenin temeli olan, ideolojik bir tez olarak tüm millete yayılan, popüler hale gelen ve prosedürden geçen sözlerin halk sözlerini incelemek doğaldır. folkloran. Bu deyimler çeşitli durumlarda halk deyimi olarak kullanışlı hale gelmiştir. Bu anlamda yukarıda bahsettiğimiz bu deyimlerin Cumhuriyetlerin kuruluş arifesinde halk deyimi haline geldiği ve günümüzde de işlevsel halk deyimi olarak etkinliğini kaybetmediği yadsınamaz.

“Bir kere kaldırılan bayrak bir daha inmez!” Söz, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin milli lideri M.A. Resulzade'nin Azerbaycan Cumhuriyeti Parlamentosu'nun açılışında yaptığı konuşmadan yayıldı. Azerbaycan Cumhuriyeti Parlamentosu kısa bilgisinde yer alan konuşmada şu ifadeyi görüyoruz: "Bağımsız Azerbaycan'ı temsil eden üç renkli bayrak Milli Konsey tarafından göndere çekilmiş olup, bu üç renkli bayraklar Türk özgürlüğünü, İslam kültürünü temsil etmektedir. ve modern Avrupa'nın iktidar otoritesi her zaman başımızın üstünden uçacak. Bir kere yükselen bayrak bir daha inmez! (Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti (1918-1920) Parlamentosu (Stenografik Raporlar). Cilt I, 1998: 26).

Bu sözün ilk kez Azerbaycan Cumhuriyeti Parlamentosu açılışında söylendiğinin steno verilerle de doğrulandığını da belirtmek gerekir. M.A. Resulzade, 10 Aralık 1918 tarihinde Azerbaycan Parlamentosu'nun ikinci oturumunda yaptığı konuşmada, "Bir kez yükselen bayrak indirilmez!" sözün dilde değil eylemde görülmesi gerekir (Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti (1918-1920) Parlamentosu (Stenografik Raporlar). Cilt I, 1998: 38).

Bu deyimi bizzat M.A. Resulzade çeşitli şekillerde kullanmıştır: “Bir kez kaldırılan bayrak bir daha inmez!”, “Bir kez kaldırılan bayrak indirilmez!”, “Bir kez kaldırılan bayrak bir daha inmez!” (Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti (1918-1920) Parlamentosu (Stenografik Raporlar). Cilt I, 1998:

26, 38; 2, 28; 3, 56) sözü edilen dönemde geliştirilip popüler hale getirilmiş, bir halk deyimi örneği haline gelmiş, son varyant ise halk dilinde daha çok işlevselliğini korumuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sırasında Türk topraklarının işgali sırasında MKA Atatürk'ün "Ya istiklal ya ölüm!" Slogan, Gazi yemini olarak her Türk dilinde etkili olmuş ve bu özelliğine dayanarak popüler bir deyim haline gelmiş, hatta savaşın kazanılmasında askeri-psikolojik önemli bir rol oynamıştır. N. Tuna'nın Kurtuluş Savaşı sırasında Mustafa Kemal Atatürk önderliğindeki Türk milletinin tercihinin "Ya istiklal ya ölüm!" olduğunu yazması tesadüf değildir. Onun sözlerinde ifade bulan Milli Mücadele'ydi (Kuvayimillie, Kurtuluş Savaşı'nda Düzenli Ordu ve Cepheler, 2014: II).

Bu bağlamda bu sözün M. K. Atatürk'e ait olmasıyla birlikte zaten folklor haline gelmiş, halkın ideolojik buluşma tarzını oluşturan stratejik bir algı haline geldiği anlam açısından yorumlanmıştır.

Azerbaycan Cumhuriyeti döneminde folklorla ilgili birçok etkili faaliyet gözlemlenmiştir. Akademik kaynaklarda bununla ilgili ciddi bilgilere rastlıyoruz. "Azerbaycan Cumhuriyeti Ansiklopedisi"nde o dönemin folklorunun halkın bilgeliğini ve mücadele ruhunu anlattığı belirtilmektedir. Ve başta masal, fıkra, oyun ve eğlence olmak üzere örnekler basılmıştır (Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ansiklopedisi. Cilt II, 2005: 188).

A. İslamzade, o dönemde M.A. Rasulzade'nin folklorun inceliklerinden yola çıkarak "Asrımızın Sayavuşu" adlı eserini yarattığını yazıyor. Yüksek bilimsel düşünceye sahip seçkin ideoloğun bu eserinde bilimsel-teorik bir sistem uyguladığını, folklor motifleri, bu motiflerin yazılı edebiyata geçişi ve döneminin siyasi manzarası arasında sıkı bir bağlantı kurduğunu belirtmektedir (İslamzade, 2019: 235).

Araştırmacı aynı zamanda bu eserin analizinde fikirlerini yerel dilde sunan M.A. Rasulzadeh'in bu eserde mitolojik motifler, destanlar, masallar, sözler vb. kullandığını belirtmektedir. gibi folklor alanlarını, türlerini ve olay örgülerini kullanmıştır (İslamzade, 2019: 235-239).

R. Gafarli'nin S. Gafarli ile birlikte Cumhuriyet döneminde yazan ve yaratan sanatçıların eserlerindeki arketipsel sembolleri keşfetmesi tesadüf değildir ve bu alan aynı zamanda kuramın içinde yer alan bir kavram olarak yapısal-anlamsal düzeyleri de ortaya çıkarmaktadır. mitolojik kompleks (R. Gafarli, S. Gafarli, 2019: 168-177).

F. Gasimova, Cumhuriyet döneminde halk edebiyatını geniş düzeyde inceleyerek bu dönemde folklorun önemli gelişimine dikkat çeker. Araştırmasında, bu dönemde Cumhuriyetin kurucularının birçok alanda aktif faaliyetlerine tanık olduğumuzu belirtiyor. Nitekim A. Javad, Y. V. Chamanzaminli, F. Kocherli vb. bu eserde yorulmadan çalışan yazar ve şairlerdendir. Folklorun toplanması, yayımlanması ve yazılı edebiyatta kullanılması konularının onlar sayesinde önemli bir gelişme gösterdiğini söyleyebiliriz (F. Gasimova, 2019: 38).

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin bağımsızlık döneminden bahsederken o dönemde oluşturulan marşlardan bahsetmenin önemli olması doğaldır. Yürüyüşlerin de belirli yazarlar tarafından oluşturulduğunu ancak yürüyüşün düzeninin halkın mücadelesinden geldiğini de belirtmek gerekir. Bu nedenle yürüyüşler popülerleşir, popülerleşir ve folklor haline gelir. S. Sharifova, Azerbaycan halkının tarihinin üç döneminde yürüyüşün daha aktif bir şekilde geliştiğine tanık olduğumuzu belirtiyor. Birinci dönem 1918-1920 yıllarına denk gelmektedir. Bu dönem, yani 1918-1920, Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin kuruluş ve gelişme dönemini kapsamaktadır. Yürüyüş, 20. yüzyılın başında Azerbaycan halkının ruhunda yer bulan milli mücadeleyi yansıtıyor (S. Şerifova, 2021: 55).

Araştırmacı aynı zamanda Abdul Rahman Dain'in (Abdul Rahman Abdul Rahman'ın oğlu) 1919'da yayınlanan "Asker Şarkıları" adlı kitabında ordu marşı örneklerinin toplandığını belirtmiştir (S. Şerifova, 2021: 56).

Bu kaynakta ayrıca 1919 yılında yayınlanan "Ordu Marşları" kitabında Ali Kami, İsmayıl Hagqi, Ahmed Kamal, Namık Kamal, Zülfügar Bey ve diğer yazarların ordu yürüyüşlerinin toplandığı belirtilmektedir. Ordu yürüyüşü dediğimizde bunları askeri yürüyüş olarak değerlendirmeliyiz (S. Şerifova, 2021: 55).

U. Hacıbeyov'un yazdığı "Milli Marş" da bu çalışmada ele alınmış ancak Rusya'nın Azerbaycan'ı işgal etmesinden sonra resmi olarak yasaklandığına da dikkat çekilmiştir (S. Şerifova, 2021: 54).

Asker marşı, ordu marşı veya spesifik olarak marş gibi farklı isimler altında icra edilen bu marşların halk arasında yaygın olarak var olduğu, hatta şarkı söylemede farklı varyantların ortaya çıkmasının bile halk yaratıcılığının poetikasından kaynaklandığı bilinmektedir. Milli şairimiz A. Cevad'ın yazdığı Azerbaycan Milli Ordusu'nun ilk yürüyüşünü anlatan A. Aşirli'nin, ordumuzun ilk yürüyüşünün farklı versiyonlarda yayınlandığını belirtmesi tesadüf değildir (Devlet Sembolleri ve Nitelikleri (Azerbaycan Ordusunun İlk Yürüyüşü): 9) .

Elbette bunun nedeni yürüyüşün halkın ağzında farklı şekiller alması, folklor haline gelmesi ve bu bakımdan farklı versiyonlarda karşımıza çıkmasıdır. Bir folklor olgusu olarak dikkat çeken marşların halkın hafızasından derlenen çeşitlemeleridir. Derlendiği dönemdeki sosyal ve politik görüşlerin de yürüyüşlerin farklı şekillerde ortaya çıkmasına neden olduğu açıktır ancak buradaki en önemli faktör tam olarak bir folklor işlemi olarak takip edilebilir. Kurtuluş savaşları sırasında halkın birlik, beraberlik ve eşitliğinin, folklorlaşma sürecini önceki dönemlere göre daha da hızlandırdığı bilinmektedir. türde folklorizasyonun gerekliliği ortaya çıkar.

Hikaye ve anlatılar, Cumhuriyet döneminde yaşanan olaylar ve Ermenilerin yaptığı soykırıma ilişkin halkın hafızasında kalan bilgilerin canlanmasında önemli rol oynamıştır. Tek fark, bu türlerde oluşturulan örneklerin kurgu ve sanatsal ihtiyaçlara göre değil, gerçek tarihi olaylara göre ortaya çıkmasıdır. Burada tarihsellik ve kronik önemli bir rol oynamaktadır. Ancak milli bir ürün haline geldiği için bu tür olayların örnekleri de folklorun bir parçasını oluşturmaktadır. Folklordaki tarihsellik konusuna da bu perspektiften yaklaşmak mümkündür. Bugün her köy, kasaba ve şehirde büyüklerin ve ihtiyarların gerçekleştirdiği soykırımlarla ilgili olaylar bağımsızlık dönemine ışık tutmakta, Ermeni karakterinin vahşetini ortaya koymakta ve ciltler dolusu tarih kitaplarına konu olmaktadır. Folklor ve tarih burada bir arada var. Bu bağlamda F. Bayat, yakın tarihe ilişkin çok sayıda sözlü tarih anlatısının, anıların, tanık ifadelerinin dikkate alınmadığını, 19-20. yüzyıl tarihinin hafızalarda var olan tarih olmadan yazıldığı yazıyor (F. Bayat, 2012: 80).

Demek ki bu spesifikasyonlara dayanılarak yazılan eserler tarihimizi yansıtmaya açısından hâlâ yeterli değildir. F. Bayat bu görüşünü temel alarak, tarihin babası olarak anılan Herodot'un tarih kitabını yazarken halkların sözlü tarihinden efsane, mit ve hikâye şeklinde bilgiler aldığını belirtmektedir (F. Bayat, 2012: 80).

Halkın hafızasındaki bilgilerin tarihsel bağlamda incelenmesi , sadece kaynaklara değil kroniklere, kısacası bu trajedileri yaşayan tanıkların anlattıklarına dayanmak önemlidir. Cumhuriyet döneminde yaşanan soykırımlar hakkında. Folklor ve tarih sorununa bu perspektiften yaklaşmak daha doğrudur. Elbette bu tür metinleri tek bir makalede sunmak mümkün değildir ancak bu yöndeki derlemeler ve çalışmalar da vardır ki, bu kaynaklara atıfta bulunulması, akıl yürütmemizin ve gözlemimizin doğruluğunu bir kez daha teyit etmektedir (Mart soykırımı - 100: Metodik Tavsiyeler, 2008; S. Ganiyev, 2003; A. Zeynalı, 2010).

Kafkas İslam ordusunun kurtuluş veya bağımsızlık savaşlarına gelişiyle ilgili hikâye ve hikâyeler halk arasında yaygındı. Ancak Kafkas İslam ordusunun Azerbaycan'a gelişi ve Nuru Paşa önderliğinde Azerbaycan'ın kurtuluşu için nasıl fedakarlık yaptığı hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Haziran ayında Azerbaycan'a yardıma gelen Türk birliklerinin Gence vilayetine girdiğini akademik bir kaynaktan okuyoruz. Nuru Paşa komutasındaki Kafkas İslam ordusunun karargahı Gence şehrinde bulunuyordu (Azerbaycan Tarihi. Cilt V. (1900-1920'ler), 2008: 268).

Kafkas İslam Ordusu sadece Bakü'de değil, Azerbaycan halkına soykırım yapan Ermeni-Bolşevik düşmanlarına karşı da kanlı bir savaş yürütmüş, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin fedakar evlatlarıyla birlikte tüm Azerbaycan'ın kurtuluşunda özel rol oynamıştır. Azerbaycan ve zaferi garantiledi. Bakü ve genel olarak Azerbaycan'ın kurtarılmasına ilişkin M. A. Rasulzadeh, Türkiye'nin Azerbaycan'ı kurtarmaya doğru zamanda başladığını yazdı. Bakü'yü Azerbaycanlı katillerden temizleyip kendisine verdi (M. A. Resulzade, 1991: 37).

A. Aşirli, Kafkas İslam Ordusunun Bakü'ye tam olarak A. Cevad'ın yukarıda bahsedilen yürüyüşünü okuyarak girdiğini yazıyor: “Kafkas İslam Ordusu Kurdemir, Göyçay, Ağsu, Ağdaş ve Şamahı'da Azerbaycan'ın toprak bütünlüğü için kesin bir zafer kazandığından beri Temmuz 1918'in sonlarında, marşın basımı bu tarihe denk geldiğinden, Milli Ordumuzun tam da bu marşın sesine göre Bakü'ye girdiğini söyleyebiliriz” (Devlet Sembolleri ve Nitelikleri (Azerbaycan Ordusunun İlk Yürüyüşü): 9).

Bu yürüyüşün Türkiye-Azerbaycan birliğinin gösterilmesi açısından icrasının doğru olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü yürüyüşün 12 Haziran 1918'de Gence'de yazıldığını kaydeden Ahmet Cevad da bu yürüyüşün şöyle yazdığını yazıyor: “Kafkas İslam Ordusu komutanı Nuru Paşa'nın isteği doğrultusunda Azerbaycan Türk Ordusu için dedim,” (Devlet Sembolleri ve Nitelikleri (Azerbaycan Ordusunun İlk Yürüyüşü): 9).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kafkas İslam ordusunun Bakü'ye gelişiyle ilgili çeşitli halk hikâyeleri kaydedilmiştir. M. Süleymanov bu örneklerden bazılarına “Duydum, Okudum, Gördüm” (M. Süleymanov, 1987: 160-168) adlı kitabında yer vermiştir.

Folklorik estetik, Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı'nda da kendini göstermektedir. Daha önce de gösterdiğimiz gibi bu durum toplumun bütünleşmesi sonucu ortaya çıkmış, sözlü geleneğin farklı düzeyleri daha aktif bir işlevle ortaya çıkmıştır. Folklorun en önemli örnekleri elbette Türklerdir. Çünkü Türk, Türk'ün silahıdır. Bu bir savaş çılgıdır, bir zafer şarkısıdır. Türkler, Kurtuluş Savaşı'nda halkın tekdüze bir şekilde tek bir fikir etrafında toplanmasında önemli rol oynamıştır. F. Acun, “Kurtuluş Savaşı Türküleri” diye bir kitabının olduğunu yazıyor (İstanbul, 2006). Müzik öğretmeni Hamdi Tanses tarafından yayımlanan bu kitapta Milli Mücadele dönemine ait türkülerin sözleri, notaları ve hikâyeleri yer almaktadır (F. Acun, 2016: 85).

Bu kitabın, Kurtuluş Savaşı'nda ortaya çıkan Türk şarkılarının yanı sıra folklor örnekleri açısından da değerli bir kaynak olduğunu belirtmek gerekir. F. Acun, tarihimizin bu çok önemli ve kritik dönemine ilişkin Türkçe, şarkı, ağıt ve marş türündeki eserlerin bir araya getirilmesi açısından önemli olan bu eserin araştırmamız sırasında kullanıldığını yazıyor (F. Acun, 2016: 85).

Bu nedenle F. Acun'un bu araştırmasını kullanarak Kurtuluş Savaşı ile ilgili örneklere dikkat çekerek belli bir izlenim yaratmaya çalışacağız. F. Acun'un Merdan Güven'in yazdığı “Türküler Dile Geldi” (İstanbul 2009) kitabından da yararlandığını belirtmek gerekir (F. Acun, 2016: 85). F. Acun, eserde yer alan türkülerin; Ankara'nın Taşına Bak, Kolumu Salladım Toplar Oynadı, Yörük Ali Türküsü, İhsan Çavuş, Demirci Efe ve Cafer Efe türküleridir (F. Acun, 2016: 86).

Araştırmacı ayrıca Turku'nun metnini de göstermiştir (F. Acun, 2016: 86).

Ankaranın taşına bak,
Gözlerinin yaşına bak,
Biz Yunana esir olduk,
Şu feleğin işine bak.
Ankarada Sincan yolu,
Yunan tuttu sağı, solu.
Biz Yunana esir olmayız,
Yetiştiriyor aslan ordu (F. Acun, 2016: 86).

Türklerde Musafa Kemal Atatürk'ün hikâyelerini de görebiliriz:

Ankara' da şanlı ordu
Her tarafa çadır kurdu
Gazi Paşa harp edecek
Hep askerler hazır oldu
Pek şanlıyız (Türk oğluyuz) (F. Acun, 2016: 86).

Başka bir örnek:

Yağmur yağar için-için,
Kemal ağlar millet için,
Kemal Paşa yemin etti,
Şu Bursayı almak için,
Pek şanlıyız (Türk oğluyuz) (F. Acun, 2016: 86).

Türklerde de ağıs'a rastlıyoruz. Elbette savaşta ölüm vardır ve akıllar bunun üzerine kurulur. Ancak bu ağıtlarda gazinin büyüklüğü, Yüce Allah ve Vatan uğruna şehit olma duygusu da hissedilmektedir:

İstihkama indirdiler,
Kanlı gömlek geydirdiler,
Melül olma garip anam,
Bir oğlunu öldürdüler,
Pek şanlıyız (Türk oğluyuz) (F. Acun, 2016: 86).

Bu türküler ve bu türkülerin hikâyeleri araştırma kapsamına alınmıştır (Acun, 2016: 87, 88, 93, 97, 101, 103, 108), vb. Ancak bu yönün metin düzeyinde araştırılması gelecek araştırmaların konusudur.

Bu çalışmada kısa da olsa Türkiye'nin "İstiklal Marşı"ndan bahsetmek önemlidir. 19 Mayıs 1919'da Ulu Önder Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde başlayan Kurtuluş Savaşı'nın tarihte eşine az rastlanır bir milli dayanışma ve mücadele örneği olduğu yönünde kaynaklardan bilgi alıyoruz. Büyük şair Mehmet Akif Ersoy'un yazdığı İstiklal Marşı, 1921 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından milli marş olarak kabul edildi. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemini ve ruhunu en iyi şekilde anlatan eser, Osman Zeki Üngör (İstiklal Marşı, 2021: 1) tarafından bestelenmiştir.

Görüldüğü gibi bu yürüyüşün belirli yazarları vardır ancak halk dilinde Kurtuluş Savaşı'nın kabul edilen yürüyüşü olarak birlik yürüyüşü olarak kabul edilmiş ve milli mücadelenin ahlaki ve psikolojik itici unsuru olması bu yürüyüşün gerçekleşmesini sağlamıştır. yürüyüşün folklor haline geldiğini. Yani bu yürüyüş, çeşitli durumlarda, yazarlarının adı anılmadan bile milli düşüncenin bir ürünü olarak halk dilinde etkin olmuştur ve hala bu özelliğini taşımaktadır. Daha sonraki dönemlerde bile bu eserdeki tek tek mısralar farklı anlamlara sahip halk sözleri olarak göze çarpmaktadır. Örneğin, "Korkma, solmayan bu şafaklarda yüzün, bir iğne alın" "Çok eski zamanlardan beri özgür yaşadım, özgür yaşayacağım." "Hangi deli beni zincirleyecek? Şaşırdım!", "Göğsüm gibi iman dolu bir sınıırım var", "Medeniyet!", "Medeniyet!", "Kim bilir belki yarın... hatta yarın" vb. yüksek yaratan marş satırları. Kurtuluş Savaşı sırasında ruhlar işlendiği şekliyle günümüzde çeşitli durumlarda kullanılan ayrı halk deyişleri olarak geçerliliğini korumaktadır, bu da bu marşın halk tarafından benimsendiği, popülerleştirildiği, folklorlaştırıldığı anlamına gelmektedir.

Kurtuluş Savaşı sırasında halk bilimi metinlerine, özellikle hikâye ve anlatılara, hatta bazı yerlerde yerel dilde yaşanan olayların sanatsal yansıması olan efsane türüne bile atfedilebilecek sayısız hikâye vardır. H. Erdem bu örneklerden, hikayelerden ve olaylardan yola çıkarak "Kurtuluş Savaşı Hikayeleri" kitabını oluşturdu. Kitapta "İzmir'in Kanı Ağlıyor", "Topkapılı", "Onur ve Bayrak", "Kara Fatma", "Malgaç Baskını", "Yıldırım Kemal Şahin Bey", "Kartal Pençesi", "Sandalyedeki Kadın", "Yalnız Kahraman", "Çiğiltepe" hikâyelerine yer verildi (H. Erdem, 2002).

Genel olarak bu türden çok fazla kitap var, bunlar Kurtuluş Savaşı sırasında ortaya çıkan Folklor örneklerini içeriyor.

Böylece iki kardeş cumhuriyetin bağımsızlık ve kurtuluş savaşında ortaya çıkan folklor örnekleri farklı bağlamlarda işaretlenebilir. Aynı zamanda her iki Cumhuriyetin kökeni ve kaderi aynıydı. Birbirleriyle aynı düşmanlarla mücadele eden Türkiye ve Azerbaycan'ın sadece siyasi ve ideolojik görüş açısından değil aynı kökenden, aynı dilden, aynı dinden, aynı kültürden ve aynı kültürden gelen ortak özellikleri. edebiyat bu tür ilgili metinlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. M. A. Resulzade ve M. K. Atatürk'ün popüler bir söylem haline gelen ideolojik tezi olarak "Bir kez kaldırılan bayrak bir daha inmez", "Ya istiklal ya ölüm!" Nasıl ki deyimler aynı vakaların örnekleriyse, Kafkas İslam ordusuyla ilgili hikayeler de bu döneme aittir, dolayısıyla sadece Azerbaycan'ın değil, elbette Türkiye'nin örnekleridir. Daha ziyade Türkiye-Azerbaycan kardeşliğinden doğan folklor malzemeleri, ulusal bağın sanatsal ifadeleridir. Bu açıdan bakıldığında gelecekte bu yönde araştırmalar yapılması ve her iki devlette yaşanan süreçlerin tek bir kültür, dil ve folklor olgusu olarak ele alınması ve analiz edilmesi önem arz etmektedir. Ancak bu yöndeki metodolojik araştırmalar doğru sonuçların ortaya çıkmasına yol açabilir. Gelecekte bu yönde daha fazla araştırma konusunun olacağını umuyoruz.

Kaynakça

- Acun, F. (2016). Milli Mücadele Dönemi Türküleri Üzerine Örnek Bir Çalışma. *Folklor/Edebiyat*, 22/87.
- Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti (1918-1920) Parlamentosu (Stenografik Raporlar)*. Cilt I. (1998). Bakü: Azərneşr.
- Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ansiklopedisi*. Cilt II. (2005). Bakü: Lider.
- Azerbaycan Tarihi*. Cilt V. (1900-1920'ler). (2008). Bakü: Karaağaç.
- Bayat, F. (2012). Sözlü Gelenekte Yaşayan Yakın Tarih. *ANAS Folklor Enstitüsü ve ANAS A. A. Bakikhanov Tarih Enstitüsü'nün "Folklor ve Tarihimiz" Konulu Bilimsel Konferansının Materyalleri*. Bakü: 79-85.
- Devlet Sembolleri ve Nitelikleri (Azerbaycan Ordusunun İlk Yürüyüşü)*, https://files.preslib.az/projects/remz/pdf/remz_himn.pdf
- Erdem, H. (2002). *Kurtuluş Savaşı Öyküleri*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Gafarlı R., Gafarlı S. (2019). Cumhuriyet şairlerinin eserlerinde arketipsel simgelerin gelişim çemberi ve anlam yapısı / "Ulusal Kimlik Bağlamında Folklor" konulu Uluslararası Bilimsel Konferansın Materyalleri. Bakü: Bilim ve Eğitim: 168-177.
- Ganiyev, S. (2003). *Şamahı Soykırımı, 1918*. Bakü: Nurlan.
- Gasimova F. (2019). Cumhuriyet Dönemi Halk Edebiyatı / "Ulusal Kimlik Bağlamında Folklor" konulu Uluslararası Bilimsel Konferans Materyalleri. Bakü: Bilim ve Eğitim: 38-44.
- İslamzade, A. (2019). Rasulzade'nin "Asrımızın Sayavushu" Adlı Eseri ve Milli Devlet Düşüncesi ve Folklor. "Milli Kimlik Bağlamında Folklor" Konulu Uluslararası Bilimsel Konferans Materyalleri. Bakü: Bilim ve Eğitim: 235-239
- İstiklal Marşı*. (2021). Ankara, MSB (TC Milli Savunma Bakanlığı) Basım ve Yayın Müdürlüğü.
- Kuvayimilliyeye, Kurtuluş Savaşı'nda Düzenli Ordu ve Cepheleler*. (2014). Ankara: Genelkurmay Matbaası.
- Mart soykırımı - 100: Metodik Tavsiyeler*. (2008). Derleyen N. Alishova, Bakü.
- Resulzade, M. A. (1991). *Yüzyılımızın Seferberliği, Çağdaş Azerbaycan Edebiyatı, Çağdaş Azerbaycan Tarihi*. Bakü: Gençlik.
- Süleymanov, M. F. (1987). *Duyduklarım, Okuduklarım, Gördüklerim*. Bakü: Azərneşr.
- Şerifova, S. (2021). Azerbaycan Edebiyatında Marş Türünün Gelişiminin Özellikleri, *Kişilik ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (1): 51-71.
- Yagublu, N. (2013). *Muhammed Emin Resulzade Ansiklopedisi*. Bakü.
- Zeynalli, A. (2010). *Kürdemir Trajedisi ve Kafkas İslam Ordusunun Kurtuluş Savaşları (1918)*. Bakü: Şirvanneshr.

BÜYÜ RİTÜELLERİNİN ÖZELLİKLERİ (BATI VE TÜRK HALKLARININ FOLKLORUNA DAYANARAK)

Features of Witchcraft Rituals (Based on Folklore of West and Turkic Peoples)

Vefa İBRAHİM

Azerbaycan Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakü/ AZERBAYCAN, vefa-ibrahim@mail.ru

Abstract

Folklore genres are divided into two parts: archaic and contemporary genres. In archaic folklore genres temptations, spells, fortune-telling, oaths, prayers, applause and curses occupy a wide place. However, this division is conditional, since the process of folklore formation has been going on throughout history, new examples are regularly added to these genres. In the oral activity of different peoples, magic and witchcraft are supposedly aimed at removing misfortune from people, protecting them from disease, bringing happiness to them, getting rich, successful hunting, rich harvests, etc., it is presented as an expression formula for a certain magical force that has its power. Even from the ancient times people addressed to various witchcraft rituals to achieve their dreams and desires. The witchcraft rituals has been associated with the most ancient magical imaginations.

The magic-symbolic rituals, ceremonies and rites, colorful taboos, which have found a place in the way of life of both Turkic peoples and other peoples, should be regarded not only as a primitive imaginations and beliefs, but also as an attempt to ensure the safety of people in a difficult, frightening moment, to protect them.

It is precisely because of such a noble, humanistic goal that even after a long time after its creation, these rituals and ceremonies, taboos and prohibitions do not lose their relevance and are accepted by many people, even applying them in everyday life and gaining the right to life.

In the presented article the problems such as the essence, types and functions of witchcraft rituals, fortune-telling, praise or condemnation in the folklore of the West and the Turkic peoples are investigated.

Keywords: folklore, witchcraft, period

Özet

Folklor türleri arkaik ve çağdaş türler olarak ikiye ayrılır. Arkaik folklor türlerinde büyüler, fallar, yeminler, dualar, alkışlar ve beddualar yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak bu ayırım şartlıdır, folklor oluşturma süreci tarih boyunca devam ettiğinden bu türlere düzenli olarak yeni örnekler eklenmektedir. Farklı halkların sözlü edebiyatında sihir ve büyücülüğün insanlardan mutsuzluğu gidermesi, onları hastalıklardan koruması ve mutluluk getirmesi, zengin olması, başarılı bir av ele geçirmesi, çok hasat etmesi vb. güce sahip belli bir büyüülü gücün ifade formülü olarak sunulur. Eski zamanlardan beri insanlar hayallerini ve arzularını gerçekleştirmek için çeşitli tılsımlara başvurmuşlardır. Büyücülük en eski büyüülü kavramlarla ilişkilendirilmiştir.

Hem Türk halklarının hem de diğer halkların yaşam tarzlarında kendine yer bulan büyü-simgesel ritüeller, ayin ve törenler, renkli tabu ve yasaklar, yalnızca orijinal ilkel fikir ve inançların sakinleri olmakla kalmaz, aynı zamanda toplumların güvenliğini de sağlar, insanları zor ve korkulu bir anda korumaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilmelidir. Tam da böylesine asil, insani bir amaca yönelik olduğu içindir ki, yaratılışının üzerinden uzun zaman geçmesine rağmen bu ayin ve törenler, yaşama hakkı günlük yaşamda uygulanarak tabu ve yasaklar önemini yitirmemiş ve pek çok kişi tarafından kabul görmüş hatta değer kazanmıştır.

Makalede Batı ve Türk halklarının folklorundaki büyülerin özü, türleri ve işlevleri, büyülerin kehanet edilmesi, tanımlanması veya kınanması gibi konular öğrenilir.

Anahtar sözcükler: folklor, büyü, zaman

Eski dönemlerde insanlar ebedi dünyanın gizemli büyüleri anları üzerinde uzun gözlemler ve deneyler temelinde halk yaratıcılığı yaratmışlar. Sayısız inançları, denemeleri, ritüelleri, deyimleri, anlatıları yaratarak törenleri, kutlamaları ve bayramları, oyunları ve eğlenceleri, performansları gerçekleştirmişler. Zaman-zaman büyüklerimizin bu manevi kültürü folklorlaşmış, zamanımıza ulaşmış, halkımızın mitolojik düşüncesine, sözlü halk sanatına yansımıştı. Değerini hiç bir zaman kaybetmeyen bu manevi hazine, insanımızın yaşam tarzı, gündelik hayatı, geçimi, arzu ve istekleri, dünya görüşü, inancı ve diğer gerekli konularda birçok büyük anlam ve noktayı aşmaktadır. İnsanın kaderine, sosyal hayatına, işine, toprağına, hayatın lüzumlu nimetlerine olan düşkünlüğünden, insanı kötülüklerden uzaklaştırma arzusundan, helale, iyiliğe, güzel ahlaka çağırma arzusundan bu eşsiz inciler doğmuştur.

Folklor türleri arkaik ve çağdaş türler olarak ikiye ayrılır. Arkaik folklor türlerinde büyüler, fallar, yeminler, dualar, alkışlar ve beddualar yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak bu ayrım şartlıdır, folklor oluşturma süreci tarih boyunca devam ettiğinden bu türlere düzenli olarak yeni örnekler eklenmektedir. Farklı halkların sözlü edebiyatında sihir ve büyücülüğün insanlardan mutsuzluğu gidermesi, onları hastalıklardan koruması ve mutluluk getirmesi, zengin olması, başarılı bir av ele geçirmesi, çok hasat etmesi vb. güce sahip belli bir büyü gücün ifade formülü olarak sunulur. Eski zamanlardan beri insanlar hayallerini ve arzularını gerçekleştirmek için çeşitli tılsımlara başvurmuşlardır. Büyücülük en eski büyü kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.

Hem Türk halklarının hem de diğer halkların yaşam tarzlarında kendine yer bulan büyü-simgesel ritüeller, ayin ve törenler, renkli tabu ve yasaklar, yalnızca orijinal ilkel fikir ve inançların sakınları olmakla kalmaz, aynı zamanda toplumların güvenliğini de sağlar, insanları zor ve korkulu bir anda korumaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilmelidir. Tam da böylesine asil, insani bir amaca yönelik olduğu içindir ki, yaratılışının üzerinden uzun zaman geçmesine rağmen bu ayin ve törenler, yaşama hakkı günlük yaşamda uygulanarak tabu ve yasaklar önemini yitirmemiş ve pek çok kişi tarafından kabul görmüş hatta değer kazanmıştır.

Araştırmacı P.N.Boratav halk biliminde büyüleri olumlu ve olumsuz olarak iki kategoriye ayırarak tasnif etmiştir:

Olumlu büyüler

1. *Eşine ve ailesine ilgi göstermeyen erkekleri evlerine bağlama amaçlı;*
2. *Eşine ve ailesine kötü/sert davranan erkekleri yumuşatma amaçlı;*
3. *Sevilen kişiden karşılık görme amaçlı;*
4. *Gurbete giden kişinin tez dönmesini sağlama amaçlı;*
5. *Kaybedilen para veya değerli eşyaları bulma amaçlı;*
6. *Sütü kesilen annenin sütünü geri getirme amaçlı;*
7. *Tüm dileklerin gerçekleşmesi amaçlı;*

8. Davası olanın kazanması amaçlı;
9. Kötü büyülerin etkisini engellemek amaçlı;

Olumsuz (kötü) büyüler:

1. Dil bağlama amaçlı;
2. Uyku bağlama amaçlı. (Özhan Öztürk, 2016)

Doç.Dr. Afag Ramazanova “Azerbaycan merasim folkloru” kitabında büyü ile ilgili araştırmalar yapmış bir çok araştırmacıların kanaatlerine yer vermiş, büyüünün magik rituellar esasında yarandığını göstermiştir (Afag Ramazanova, 2002: 25).

Türk folklorşünaslığında büyü esasen iki farklı kategoride öyrenilmiştir:

- 1) Gündelik istifade edilen büyüler.
- 2) Tabiata tesir göstermek için yaranan büyüler;

Şifa bulmak için bitkilerle yapılan büyüler ise insan hayatında her zaman rol almış ve kategorilere bölünmüştür:

1. Zenginlik, aşk, güç ve şöhret sağlamak için kullanılan şans bitkiler;
2. Gömülü bir hazinenin ya da kayıp bir kişinin bulunması amacıyla kullanılan mucize bitkileri;
3. Cadı ve diğer kötü varlıklara karşı korunma amacıyla kullanılan bitkiler;
4. Ateş ve yıldırıma karşı koruyan bitkiler;

Folklor metnlerinde ve geleneksel kültürde büyü, “büyülü etki nesnesine zorunlu bir biçimde - talepler, emirler, teşvikler, istekler, ricalar, uyarılar, yasaklar” şeklinde doğrudan bir çağrı olan “bir tür ritüel-büyülü konuşma türü” içerir:

Üzərrik dənə-dənə,

Tökülsün hərzə çənə.

Qohum ola, yad ola

Gözü bu odda yana.

Başı börklü üzərrik,

Köməcli, köklü üzərrik.

Səni salıram bu oda

Görsət hökmü, üzərrik. (Afag Ramazanova, 2002: 27)

Büyünün varlığı çok eskiye dayansa da, yok edilmesi gereken bir düşman olarak algılanması daha sonraki dönemlere rastlar. En karanlık batıl inançların bile ötesinde sayılabilecek sapkın teolojik düşünce ile beslenen cadı ve ya büyü avı, Avrupa'nın en karanlık dönemi olarak tarihe geçmiştir. Batı halk edebiyatında büyülerin özellikle kadın ve kızlarla ilişkilendirilmesi, halk arasında onların şiddete maruz kalması inanç ve ritüellerde kendini göstermiştir. Kadınlar uğursuzluğun kaynağı, ters giden olaylara sebep, mevsimsel felaketleri tetikleyen, sebepsiz hayvan ölümleri getiren kişi olarak görülür ve cadı olarak damgalanırlardı. Mevsimsel felaketlerle birlikte gelişen kıtlık ve buna paralel olarak ortaya çıkan açlık tehlikesiyle karşı karşıya kalınması cadı avcılığının en hararetli dönemlerine rastlar, ne zaman felaketler için günah keçisi aransa kadınlar yakılırdı (Yücel Aksan, 2013, 355).

Batının ilkel toplumlarında da çoğu zaman kadın arzusu dışında büyücü olur, bedenindeki bir aksaklık veya hastalık onun ölümler dünyası ile ilişkisine yorumlanarak, doğaüstü bir gücün belirtisi sayılırdı. Ayrıca tarih boyunca ateşe hâkimiyetlerinden dolayı demirciler, ölümlerle içli dışlı olduğu için mezarcılar, hastalıkları sağaltabilen şifacılar, göçebe ve yabancılar büyücülükle ilişkilendirilmiştir. Avrupa folklorunda bazen de büyücüler güçlerini iyi ve ya kötü amaçlar için kullanmalarına bakılmaksızın cübbeli, sivri şapkalı, uzun beyaz sakallı yaşlı adamlar olarak tasvir edilmişlerdir. En ünlü efsanevi büyücüler Kral Arthur efsanesinde bahsi geçen Merlin ile Amerikalı yazar L. Frank Baum'un 1900 tarihli Oz'un Harika Büyücüsü (Wonderful Wizard of Oz) öyküsünde bahsi geçip, Yakut şehrinde yaşayan Oz diyarı büyücüsüdür. İlk efsanede Merlin Arthur'un iktidarını destekleyen gerçek ve kudretli bir büyücüken, ikincisinde Dorothy Gale adlı kız ile arkadaşları Oz'un büyücü kralından yardım isteyince kendilerinden tehlikeli bir görevi tamamlamaları istenmiş, istenileni yaptıklarında ise Oz büyücüsünün gerçek bir büyücü olmayıp küçük numaralarla insanları kandıran bir şarlatan olduğunu öğrenmişlerdir (Özhan Öztürk, 2016).

Büyücüler tüm toplumlarda insanlar arasından çıkmakla birlikte İngiliz yazar J.R.R. Tolkien *Yüzüklerin Efendisi* adlı roman serisinde Orta Dünya adını verdiği fantezi evreninde en önemli görevleri Maia Sauron ile savaşmak olan yarı-tanrı (Maiar) özelliğine sahip İstari adlı bir büyücü ırkı yaratmıştır. Orta Dünya'da Beyaz Saruman ile Gri Gandalf bu ırkın en ön önemli figürleri olup, Tolkien'in Gandalf karakterini yaratırken Fin destanı Kalevala'daki büyücü Vainamoinen'den esinlendiği sanılmaktadır (Özhan Öztürk, 2016).

Antropolog L.Levy-Bruhla göre bâtil inançlar, toplumun ortak inançlarının değişim geçirmiş halleridir. Bunlar telkin, taklit ve tavsiye yoluyla nesilden nesile geçerler. Çoğu bâtil inanç çocukluk çağında öğrenilir ve pek fazla eleştirilmeden hayat boyu sürdürülür.

Geleneksel kültürde, bir büyü bağımsız bir sözlü ritüel olabilir, aynı ritüel pratik eylemdeki bir cümle olabileceği gibi, daha karmaşık sözlü formların ayrılmaz bir parçası da olabilir:

Bat, bat come under my hat

And I'll give you a slice of bacon;

And when I bake I'll give you a cake

If I am not mistaken.

Ladycow, ladycow, fly from my hand,

Tell me where my true love stands,

Up-hill, or down-hill, or by the sea-sand,

Ladycow, ladycow, fly from my hand.

There came three Angels out from the East;

The one brought fire, the other brought frost –

Out fire; in frost,

In the name of the Father, and Son, and Holy Ghost. (Indo-European Folklore, p. 183)

Devonşaye çocukları karanlıkta bir yere gitmek zorunda kaldıklarında ise yardım için Puck'a veya Robin Goodfellow'a (bir tür peri) seslenirdiler:

Bucky, Bucky, biddy Bene,

Is the way now fair and clean?

Is the goose gone to nest,

And the fox gone to rest?

Shall I come away? (The Folklore record, p. 56)

İngilterede bir çok büyü türleri gençler arasında çok yaygın olmuştur. Örneğin kızlar, iğneni fitilden geçirerek bir mumu deler, böylece sevdiyi gençin kalbini delip geçdiklerini sanıyordular. Daha sonra bir sonraki büyüyü söylerdiler, mum yandığında sevdiğinin yakınlarda görünmesi gerekiyordu:

It's not this candle alone I stick,

But heart I mean to prick,

Whether he be asleep or awake,

I'd have him come to me and speak. (Indo-European Folklore, p. 181)

Büyüler, kural olarak, hastalıktan iyileşmek veya bazı durumları düzeltmek için büyülü bir amaç için yaratılmıştır. Tipik olarak, bu tür büyülere fiziksel aktivite, şifalı iksirlerin hazırlanması, belirli kelimelerin tekrarı veya büyüün nesnesine özel kelimelerin yazılmasıyla ilgili yazılı talimatlar eşlik ediyordu:

“Take some earth, throw it with your right hand under your right foot and say:

I take under foot, I have found it

Lo, earth avails against every spirit

Against malice and mindlessness,

And against the mighty tongues of man. (The Folklore Record, JSTOR Essential Collection, 1878-1882, p. 56-72)

Hemen hemen tüm büyüler, dilin büyülü işlevinin bir tezahürü olan çağırma unsurlarını içerir. Bu unsurlar yalnızca yardım için başvurdukları çeşitli tanrıların adlarını değil aynı zamanda çeşitli nesnelere de temsil eder. Bazı büyülerde özellikle önemli olan, bir iksir veya iksir hazırlamak için kullanılan bitkilerin ve şifalı bitkilerin adlarıdır:

Forget not, Mugwort, what thou didst reveal,

What thou didst prepare at Regenmeld.

And thou, Plantain, mother of herbs,

Open from the east, mighty within

Remember, Mayweed, what thou didst reveal,

What thou didst bring to pass at Alorford:

That he never yielded his life because of infection,

After Mayweed was dressed for his food. (The Folklore Record, JSTOR Essential Collection, 1878-1882, p. 72)

İksiri hazırlarken, çağırmanın duyulabilmesi için büyünün her bitki üzerinde üç kez söylenmesi gerekirdi. Tarım, Anglo-Sakson kabilelerinin faaliyetlerinin çoğunu işgal ettiğinden ve ekonomik yaşamlarının önemli bir bileşeni olduğundan, toprak verimliliğinin artırılmasına ihtiyaç vardı. Bu amaçla ruhlara ve pagan tanrılara yapılan çağrılarının izini süren özel büyüler kullanılırdı. Böyle bir büyü, toprak verimliliği büyüsüydü (verimsiz topraklar İçin), esas olarak Hristiyan formülleri olan ve İsa'ya, Meryem Ana'ya ve azizlere hitap eden diğer üç şiirsel metinle birlikte, bir tarım ritüelinin parçası olan, tüm eylemleri metnin düzyazı kısımlarında ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Tarlanın dört köşesinden bir parça çim kesilir, üzerine her cins hayvandan tereyağı, bal, süt, maya ve her türlü şifalı ot konur. Bütün bunlara kutsal su serpilir ve dualar edilir. Çim parçaları daha sonra kiliseye taşınıyor ve orada ayın yapıyor. Bundan sonra eski yerine yerleştirilirler ve büyü söylenir:

Erce, Erce, Erce, Mother of Earth,

May the Almighty grant you, the Eternal Lord,

Fields sprouting and springing up,

Fertile and fruitful,

Bright shafts of shining millet,

And broad crops of barley

And white wheaten crops

And all the crops of earth

Hail, Earth, mother of all;

Be abundant in God's embrace,

Filled with food for our folk's need. (The Folklore Record, JSTOR Essential Collection, 1878-1882, p. 60)

Araştırmacı Jacob Grimm “Erke” çağrısının Alman bereket tanrıçasının adı olduğuna ve eski “toprak ana” kültüne (Alman folklorunda Herke veya Erke) kadar uzandığına inanıyordu. Bu bakış açısı folklorcular arasında yaygınlaştı, ancak bazıları (J. de Vries, F. Grendon) burada büyülü formülün bir kalıntısı olan anlamsız ses kombinasyonlarını görmeye daha meyilli. Allahdan yer yüzünün bereketini isteyen bir çağrı, törenden sonra dua okumak da dilin büyülü işlevinin bir tezahürüdür. Daha sonraki büyüler giderek daha fazla dua temeline sahip oluyor. Bu, yolculuğa çıkmadan önceki büyüdür (Yolculuk Büyüsü). Koruma ve kutsama isteyen Hristiyan azizlere yapılan çağrılarını içerir:

But keep me hale, Almighty, Son and Holy Ghost,

Worthy Lord of all wonder,

So I have heard, heaven's creator.

Abraham and Isaac

And such men, Moses and Jacob,

And David and Joseph,

And Eve and Anna and Elizabeth,

Sarah and also Mary, mother of Christ,

And also the brothers, Peter and Paul,

And also thousands of your angels,

I call on to defend me against all foes.

That Matthew be my helmet, Mark my byrnie,

Light, life's strength. Luke my sword,

Sharp and sheer-edged; John my shield. (The Folklore Record, JSTOR Essential Collection, 1878-1882, p. 60)

Bazı büyüler, yardım edebilecek bir nesneye ve ya kişiye değil, sorunun ve ya hastalığın kaynağına yapılan bir çağrıyı içerir. Yani, örneğin, Wen'e karşı büyüde hastalığın atılması, ona doğrudan başvurulması, bedeni terk etme talebi yoluyla gözlemlenir:

Wen, wen, little wen,

Here you shall not build, nor have your abode,

But you shall go north to the hill nearby

Where, benighted one, you have a brother. (The Folklore Record, JSTOR Essential Collection, 1878-1882, p. 58)

Her bir halka göre her varlığın bir ruhu vardır ve bu ruh her an onları etkileyebilecek mistik bir güce sahiptir. Bu nedenle insanlar olumsuz vakalarda ve ya olumsuz olması mümkün durumlarda bu ruhlara dua ederek onlardan yardım dilerler. Bu yardım dileme isteği bazen kişinin bizzat iştirak ettiği sözle (dua) ile gerçekleşebileceği gibi bazen aracı yoluyla da gerçekleştirilebilir. Geçiş dönemleri denilen kriz dönemlerini atlatmak için de özellikle bu dualara başvurarak bu ruhlardan gelebilecek kötülükler engellenmeye çalışılır, böylece insanın geleceğinin daha iyi olması garanti altına alınmış olur.

Kaynakça

Özhan Öztürk. Dünya Mitolojisi. Nika Yayınları. Ankara, 2016, 1264 s.

Afaq Xürrəmçızı. Azərbaycan mərasim folkloru, Bakı 2002, 210 s.

English folk rhymes, ed. G.F. Northall, London, 1892.

Yücel Aksan, 1450-1750 Yılları Arasında Avrupa'da Cadılık, s. 357, Tarih İncelemeleri Dergisi XXVIII / 2, 2013, 355-368.

Bronislaw Malinowski, Büyü, Bilim ve Din, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 157-159.

The Folklore Record, JSTOR Essential Collection, 1878-1882, p. 56-72.

RUSYA DEVLET KÜTÜPHANESİNDE MUHAFAZA EDİLEN TÜRKÇE YAZMA ESERLER

Turkish Manuscripts Stored in The Russian State Library

Vusala MUSALI

Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi ÇTL Bölümü, Kastamonu/ TÜRKİYE tezkiresinas@gmail.com

Umut Barış USTABULUT

Öğr. Gör., Bayburt Üniversitesi Görsel-İşitsel Teknikler ve Medya Yapımcılığı Bölümü, Bayburt/
TÜRKİYE, umutbarisustbulut@gmail.com

Özet

Yazma eserler her bir halkın kültürel mirasının bir parçasıdır. Türk dünyası da yazma eserler açısından önemli zenginliğe sahiptir ve bu eserler dünyanın çeşitli kütüphanelerinde korunmaktadır. El yazması eserlerin bir kısmı savaş ganimeti, yağmalanma, hediye edilme, satın alınma vd. sebeplerle istinsah edildikleri coğrafyada değil farklı ülkelerde muhafaza edilmektedir.

Türkiye'nin kültürel mirasının en önemli bir parçası olan yazma eserler de dünyanın çeşitli kütüphanelerini süslemektedir. Söz konusu yazmaların katalogları yayımlandığı sürece bu eserle ilgili bilgilere ulaşılmış oluyoruz. Aksi durumda bu el yazmaları hedef kitleye ulaşmamış oluyor.

Rusya Devlet Kütüphanesinde muhafaza edilen Türkçe el yazması eserler de hem konu, hem içerik hem de sanat tarihi açısından önem arz etmektedir. Kütüphanedeki farklı dört koleksiyonda tarih, edebiyat, hukuk, sanatla ilgili 60'da fazla Türkçe el yazması bulunmaktadır. Rusya Devlet Kütüphanesinde bulunan yazmalar üzerinde kataloglama çalışması yürütülmediğinden alan araştırmacıları bu eserlerden habersizdirler.

Türkiye'nin kültürel mirasının bir parçası olan ve Rusya Devlet Kütüphanesinde muhafaza edilen Türkçe yazmalarının listesi kurumun envanter defteri esas alınmak suretiyle tarafımızdan hazırlanmıştır.

Sempozyuma sunmak istediğimiz bildiri de ilk önce Rusya Devlet Kütüphanesinin tarihi hakkında bilgi vermeyi, Türkçe el yazması eserlerin kütüphaneye nerden dâhil olduğunu açıklamayı ve Türkçe yazmalar hakkında sistematik bilgiyi ilk kez olarak akademik camiaya sunmayı düşünüyoruz. Konu aynı zamanda Türkiye'nin yurt dışındaki kültürel varlıklarının listelenmesi açısından da önem arz etmektedir.

Söz konusu kütüphanedeki Türkçe el yazmalarının günümüze kadar katalogu hazırlanmadığı için araştırmacıların bu eserlerle buluşma fırsatı olmamıştır. Bu da sunacağımız konunun bulgusunu teşkil etmektedir.

Anahtar kelimeler: Rusya, Türkçe, Kütüphane, Yazma, Eser.

Abstract

Manuscripts are part of the cultural heritage of every nation. The Turkic world is also rich in manuscripts, and these works are preserved in various libraries around the world. Some of these manuscripts have survived in different countries than the geography where they were copied, due to spoils of war, robbery, donation, purchase and other reasons.

Manuscripts, which are an important part of Turkey's cultural heritage, also adorn various libraries around the world. Since catalogs of the manuscripts under review have been published, we have access to information about this work. Otherwise, it becomes very difficult for the target audience to obtain information about the specimens in question.

Turkish manuscripts stored in the Russian State Library are also important in terms of subject matter, content, and art history. This library houses more than 60 Turkish manuscripts related to history, literature, theology and art in four different collections. Since the Russian State Library has not published a catalog of Turkish manuscripts, researchers know nothing about these works.

We have prepared a list of Turkish manuscripts that are part of the cultural heritage of Turkey and stored in the Russian State Library on the basis of the institution's inventory book.

In the paper that we would like to present at the symposium, we intend to first provide information about the history of the Russian State Library, explain how the Turkish manuscripts came to the library, and present systematic information about the copies in question to the academic community for the first time. This issue is also important from the point of view of listing Turkey's cultural assets abroad.

Since the catalog of Turkish manuscripts in the mentioned library has not yet been compiled, researchers have not had the opportunity to get acquainted with these works. This is the novelty of the article that we present.

Keywords: Russia, Turkish, Library, Manuscript.

Giriş

Türkçe kaleme alınmış yazma eserlerin, Türk müelliflerinin eserlerinin, Osmanlı coğrafyasında istinsah edilmiş eserlerin dünyanın en önemli kütüphanelerinde bulunduğunu bilmekteyiz. Fakat varlığından habersiz olduğumuz kültürel mirasımızın kıymetli bir kısmında habersiziz. Bu eserlerin muhafaza edildiği ülkelerin, şehirlerin, kütüphanelerin, koleksiyonların bulunması da işin başlangıcıdır. Belirlenen eserlerin öncelikle listelerinin hazırlanması, akabinde bibliyografya ve mufassal kataloglarının işlenmesi bu çalışmanın yol haritasını teşkil etmektedir.

Rusya'nın Moskova, St. Petersburg, Tataristan, Dağıstan, Başkurdistan ve d. Şehirlerindeki kütüphanelerde çok sayıda Türkçe elyazmaları bulunmaktadır. Rusya kütüphanelerinde muhafaza edilen Doğu yazmaları ile ilgili İlya Zayçov'un bazı çalışmaları bulunmaktadır. Çoğu kütüphanelerde bulunan el yazmalarının listesi hazırlanmamış ve envanter defterlerinde bile kayıt altına alınmamıştır. Rusya Devlet Kütüphanesi'nde muhafaza edilen Türkçe el yazmalarının kataloğu şimdiye kadar hazırlanmamıştır. Kütüphanedeki F.256. N.P. Romyantsev (№ 829, 832, 835, 836, 837, 838, 839, 841-845) ve F.201. A.S. Norov koleksiyonunda (№46) bulunan yazmalar tarafımızdan temin edilmiştir. F.185. Türkçe ve diğer doğu dillerindeki el yazmaları koleksiyonundaki yazma eserle ilgili bilgi kütüphanenin envanter defterinden temin edilmiştir.

Kütüphanenin Tarihi

Dünyanın en büyük ulusal kütüphanelerinden biri olan Rusya Devlet Kütüphanesi ilk olarak 19. yüzyılın ortalarında St. Petersburg'da diplomat, şansölye, Kont Nikolay Petroviç Romyantsev'in (1754-1826) büyük kütüphanesinden oluşan yazma eser ve kitaplarla müze olarak kurulmuştur. Kont Romyantsev'in koleksiyonu, 22 Mart 1828'de I. Nikolay'ın kişisel kararnamesi ile kurulan Romyantsev Müzesi koleksiyonunun temelini oluşturdu. 23 Kasım 1831'de St. Petersburg'daki Romyantsev konağında bulunan Müze ziyaretçilere açıldı. 1845'te Romyantsev Müzesi, İmparatorluk Halk

Kütüphanesi'nin bir bölümüne dönüştü. 1853 yılına Rumyantsev Müzesi'nde 966 elyazması, 598 harita ve atlas, 32.345 cilt basılı yayın bulunuyordu. Koleksiyonun Moskova'da daha fazla talep göreceği düşüncesiyle 23 Mayıs 1861 tarihinde Bakanlar Komitesi, Rumyantsev Müzesi'nin Moskova'ya devredilmesine ilişkin bir kararı kabul etti. Moskova'nın en ünlü binalarından biri olan Paşkov'un Evi, koleksiyonların barındırılması için tahsis edildi. Bu binada, Moskova Halk Kütüphanesi ve Rumyantsev Müzesi koleksiyonu bir araya getirilmişti. İmparator II. Aleksandr, 19 Haziran 1862'de "Moskova Halk Müzesi ve Rumyantsev Müzesi Yönetmeliğini" onayladı. Moskova Halk Kütüphanesi ve Rumyantsev Müzesi, elyazmaları, nadir kitaplar bölümünü de içeriyordu. 1913 yılından itibaren Moskova Halk ve Rumyantsev Müzeleri, devlet seviyesinde alınan karara göre "İmparatorluk Moskova ve Rumyantsev Müzesi" olarak anılmaya başlandı. Müze koleksiyonu her geçen sene büyüyordu.

Temmuz 1925'te, SSCB Merkez Yürütme Komitesi, Rumyantsev Müzesi'nin tasfiye ederek kütüphanenin temelinde V. I. Lenin'in adını taşıyan SSCB Devlet Kütüphanesi'nin oluşturulmasına yönelik bir karar aldı. 1992 yılında V.I.Lenin'in adını taşıyan SSCB Devlet Kütüphanesinin ismi değiştirilerek Rusya Devlet Kütüphanesi'ne dönüştürüldü.

Rusya Devlet Kütüphanesinin Yazma Eserler bölümünde yaklaşık 652,6 bin el yazma eser muhafaza edilmektedir. Kütüphanede I. Petro, Mihail Kutuzov, Rumyantsev-Zadunaisky, Gabriel Romanoviç Derjavin, Aleksandr Sergeyeviç Griboyedov, Mihail Lermontov ve diğer ünlülerin koleksiyonları bulunmaktadır.

Rusya Devlet Kütüphanesi El Yazmaları Bölümü Türkçe El Yazmaları

Rusya Devlet Kütüphanesi El Yazmaları Bölümü'nde çeşitli koleksiyonlarda Türkçe el yazmaları saklanmaktadır. Koleksiyonları aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

F.256. N.P. Rumyantsev koleksiyonu № 829, 832, 835, 836, 837, 838, 839, 841-845

F.68. Genelkurmay Koleksiyonu № 492, 494, 496

F.201. A.S. Norov koleksiyonu №46

F.185. Türkçe ve diğer doğu dillerindeki el yazmaları koleksiyonu.

F.256. N.P. Rumyantsev koleksiyonu

Bu koleksiyonda N.P. Rumyantsev'in çeşitli zamanlarda elde ettiği el yazmalar (№ 829, 832, 835, 836, 837, 838, 839, 841-845) muhafaza edilmektedir. Koleksiyondaki eserler:

N 829. İbn Hallikân. Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân tercümesi. Muhammed b. Muhammed Rodosîzâde tarafından tercüme edilmiştir. 1676-77 yılında istinsah edilmiştir. 453 varaktan ibarettir.

N 832. Kitab-i Cihânnâme. 17. Yy. 109 varak. Nestalik. Sonu yoktur. Peygamberlerin hayatı ele alınmıştır.

N. 833. Muhammed-Avabi-Aktaşî. Derbendnâme. 1816.

N. 834. Mecmua. 1821 istinsah tarihi. 10 varak. Nesih hattı. 1 b-3a yaprakları arasında Hz. Huh ve oğulları ile ilgili efsane, 3 b-6 b varakları arasında Türkistan'daki belde isimleri, Çaç (Şaş) padişahları

ve Cengizogulları anlatılmaktadır. 8 a- 10b varakları arasında Kafkasya bölgesindeki coğrafi isimler yer almaktadır.

N.835. Vâkîdî, Fütûhu's-Şâm Tercümesi. 1684 istinsah edilmiştir. 558 varak. Nesih. Yusuf bin Ahmed.

N.836. Muhammed ibn Muhammed Edirnevi. Nuhbetü't-Tevârîh ve'l-Ahbâr. İstinsah 1203/1788. 337 varak. Nestalik. Müstensih Seyyid Hasan Efendi.

N. 837. Kitab-ı Tarih-i Taberî. 1724-25 yılında istinsah edilmiştir. Nesih hattıyla yazılmıştır. Müstensih Lutfi. 337 varaktır. Eserin Türkçeye tercümesidir. 1b- 188b varakları arasında I. cilt, 189b – 337b varakları arasında II. cilt bulunmaktadır.

N. 838. Kitab-ı Tarih-i Taberî. 1728 yılında istinsah edilmiştir. 265 varaktır. Nesih hattıyla istinsah edilmiştir. Yazma eserin III. ve IV. Ciltlerini ihtiva ediyor. 1b – 146b III. cilt, 147b – 265a IV. Cilt.

N. 839. Kitab-ı Tarih-i Taberî.1728 yılında istinsah edilmiştir. Müstensih Lutfi. 232 varak. 1b – 105b V. Cilt, 106a -232b VI. Cilt.

N. 841. Hz. Muhammed ve Sahabelerinin Tarihi. Yazarı belli değildir. 95 varaktan oluşmaktadır. XVIII. yüzyılda istinsah edilmiştir. Nesih. Arka kapak kopmuştur.

N. 842. Tevarih-i Muhtasar. 1797 yılında istinsah edilmiştir. 48 varak. Nestalik hattı. Müstensih Kadirkul ibn Hamza.

N.843. Tarihi Rivayetler. 49 varak.

N. 844. Rağıp Paşa. Tahkîk ü Tevfîk. 115 varak. 1736-1800 yılları arasında yazılmıştır. Nestalik.

N. 845. Kabalistik ile ilgili mecmua. 1782 yılında istinsah edilmiştir. 78 varak.

F.68 Genelkurmay Koleksiyonu № 492, 494, 496

Genelkurmay Koleksiyonu 1811 yılında oluşturulmuştur. Koleksiyonda Türkçe sadece 3 el yazması bulunuyor.

N.492. Şiirler ve dualar. XVII. yüzyılda istinsah edilmiştir. 122 varak. Elyazmasında; Şemal, Kuran-ı Kerim tefsiri, Gazali'nin duaları, Bûsîrî'nin Hz. Peygamber için yazdığı ünlü Kasîdetü'l-Bürde kasidesinin tercümesi, Münâcât-ı Mûsâ, dört mezhebin kurucusu olan imamların hayatı, Mucizât-ı Enbiya, Fezâil-i Âşûrâ, İslamiyet öncesinde yaşamış olan ve Müslümanlar tarafından kabul gören peygamberlerin listesi bulunmaktadır.

N. 494. Dîvân-ı Sultan Veled. XIX. yüzyılda istinsah edilmiştir. 252 varaktır. Elyazmasında Mevlana'nın da şiirleri bulunmaktadır. 244. varaktan itibaren şiirlerin bazısının Türkçe tercümesi bulunmaktadır.

N. 496. Kur'ân-ı Kerîm tefsiri. XIX. yy. 172 varak.

F. 201. A.S.Norov Koleksiyonu

N. 46-47. Kitab-ı Tarih-i Taberî. 1821-1822 tarihinde istinsah edilmiştir. 338 varak. Eserin ilk 2 cildinin tercümesini ihtiva ediyor.

F.186 Türkçe ve Diğer Doğu Dillerindeki El Yazmaları Koleksiyonu

N. 1. Tercüme-i Tibyân. Ayıntâbi Mehmed Efendi'nin (ö. 1111/1699) Kur'ân-ı Kerîm'in ilk Türkçe matbu tefsiri olan eser. 323 varak. I. cilt.

N. 2. Tercüme-i Tibyân. Ayıntâbi Mehmed Efendi. II. cilt. 294 varak.

N. 3. Matematikle ilgili serlevhası olmayan elyazması.

N. 4. Osmanlı padişahlarının resimlerinden oluşan elyazması. 97 varak. Toplamda 32 portre bulunmaktadır.

F. 68. N. 5. Polonya-Türkiye savaşı. 334 varaktan oluşmaktadır.

N. 6. Peygamberlerin hayatı üzerine kıssalar. 1847 yılında istinsah edilmiştir. Hacmi 50 varaktır. Nüsha ciltsizdir.

N.7. Mecmua. Mektuplardan oluşmaktadır.

N. 8. Şiirler. 46 varak.

N. 9. Trabzon İmâret-i Hatuniye vakf defteri. 10 varaktan oluşmaktadır.

N. 11. Küçük Kaynarca Antlaşması. 26 varak.

N. 12. İnşa Mecmuası. XVI-XVII. yüzyıl. 167 varak. Mecmua Krimskiy'e mahsus olmuştur.

N. 13. Edebi eserlerden örnekler, şiirler. XVIII. yy.

N. 14. Türkçenin gramerini öğreten ders kitapları.

N. 15. Balkanlardaki bir vilayetteki cizye vergisi ödeyicilerinin listesi. İstinsah tarihi: 1217/1802. 8 varak.

N. 16. Mustafa Necip Efendi Tarihi. Vak'a-ı Selimiyye (1221-1223). 74 varak.

N. 17. Zeyl-i Nâbî. Nâbî'nin Zeylü's-Siyer-i Nebevî adını verdiği bu eser Zeyl-i Siyer-i Veysî olarak bilinmektedir. 232 varak. Elyazması S.M. Şapşal'ın koleksiyonunda bulunmuştur.

N. 18. Ahmet Mithat Efendi. Zübdetü'l-Hakâik. 237 varak. 1941 yılında kütüphaneye dâhil olmuştur.

N. 19. Abdullah bin Muhammed bin Ali Nasrullâhî. Zübdetü'l-Âsâr. 369 varak. Elyazması S.M. Şapşal'ın koleksiyonunda bulunmuştur.

N. 20. Fuzulî Divan'ı. XVII. yüzyıl. 133 varak.

N. 24. İnşa mecmuası. Dönemin ileri gelenlerinin mektupları. İstinsah tarihi: XVIII.-XIX. yüzyıl.

- N. 25. Lâmiî Çelebi. Tercüme-i Nefehâtü'l-üns.
- N. 26. Tıp kitabı. Reçeteleri ihtiva ediyor.
- N. 27. Şiir, şarkı, Kur'an-ı Kerim'den ayetler, dualar.
- N. 28. Külliyyat-ı Ragıp Paşa. 1289 yılında istinsah edilmiştir. 137 varak.
- N.35. Hacı Abdurrahim Efendi Hacı Molla Abdullazade. Rus çarı tarafından 1905 yılında verilmiş olan Özgürlük Manifestosu hakkında.
- N. 36. Hacı Abdurrahim Efendi Hacı Molla Abdullazade. “Dua kitabı”. 1902 senesinde Şamahı'da vuku bulan deprem felaketine maruz kalmış olan insanlara gösterdikleri yardım için İmparatora ve tüm çar ailesi için hayırlı duaların yer aldığı kitap.. 1902. 43 varak.
- F. 789. N. 42. Mecmua. Elyazmasında 4 eser yer almaktadır. Ahmed Bîcan Envârü'l-âşıkîn (2 -19); İstanbul Tarihi (20 – 28); Alaşehirli Veysi Efendi Vâkıa-nâme (29 – 68); Lutfi Paşa Âsafnâme (69 – 81).
- N. 80. Leyla ve Mecnun. 17. yy. 141 varak.
- N. 82. Lügat-i Ni'metu'llâh. 1854. 184 varak.

Sonuç

Günümüze kadar Rusya Devlet Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümündeki Türkçe elyazmaları üzerinde tasnif ve kataloglama çalışması gerçekleştirilmemiştir. Rusya Devlet Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümünde muhafaza edilen Türkçe eserlerin araştırılması zamanı elliye yakın eserin varlığı belli olmuştur. Eserler ister yazıldığı coğrafya, konusu, müellifi, istinsah tarihi, temellük kayıtları açısından kıymet arz etmektedir. Listelediğimiz yazmaların büyük bir kısmı Osmanlı coğrafyasında istinsah edilmiştir. Eserlerin kütüphaneye dahil olma tarihleri de envanter defterinde yer almaktadır. Bu eserler alan uzmanlarına belli olmadığı için araştırılmalar zamanı dikkate alınmamıştır.

Rusya'daki her bir kütüphanede bulunan Türkçe elyazmaların listelenmesi, “Rusya Kütüphanelerindeki Türkçe El Yazmaları Bibliyografyası”nın hazırlanması katalog çalışmalarının altyapısını teşkil edecektir. Sonuç olarak bu eserler alan uzmanlarının istifadesine sunulacaktır.

Kaynakça

- Ersoy, Ersen (2018). Yurt Dışındaki Türkçe Yazmalarla İlgili Bazı Tespit ve Öneriler”, Prof. Dr. Tahir ÜZGÖR'e Armağan, s. 273-296.
- Трифоненко, Мери. Восточные рукописи и старопечатные материалы в собраниях Российской государственной библиотеки : История формирования, состав коллекции и методологический аспект описания : диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.09. - Москва, 2003. - 132 с
- Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. Т. 1. Вып. 2. М., 1986.
- Каталог (1880). Систематический каталог Библиотеки Главного штаба : Ч. 1-. Ч. 2. Отдел общий.: - 1880. - XXIII, 927 с.

- Зайцев И.В. (2007). Арабские, персидские и тюркские рукописи и документы московских собраний: итоги и перспективы изучения (опыт справочно-библиографического указателя) // Письменные памятники Востока, 2(7), С. 252—278.
- Зайцев И.В. (2017). Изучение и каталогизация собраний арабских, персидских и тюркских рукописей в Российской Федерации за истекшие 25 лет (1991-2016). Россия и мусульманский мир № 10 / 2017.
- Зайцев И.В. (2007). Несколько тюркских исторических рукописей из собрания Отдела рукописей Российской государственной библиотеки (Москва) // International Congress of Asian and North African Studies. XXXVII. Proceedings. Vol. I. Moscow.

Yazma Eserlerden Örnekler



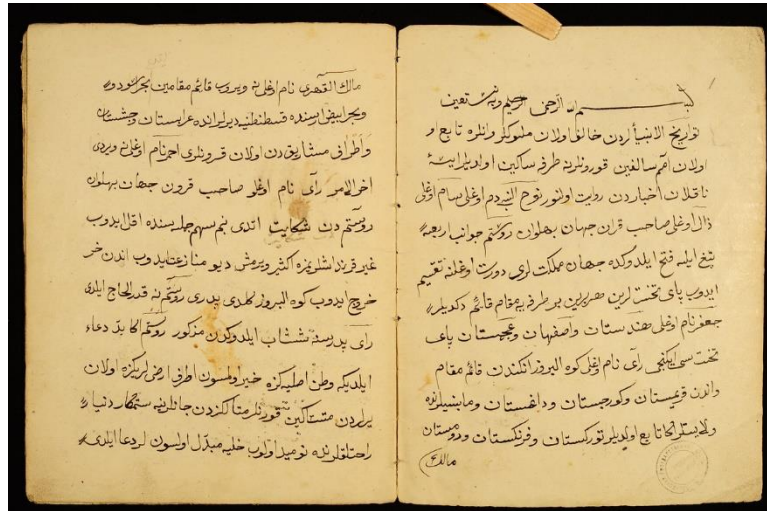
N 829. İbn Hallikân. Vefeyâtü'l-a'yân tercümesi.



N 832. Kitab-i Cihânnâme.



N. 834. Mecmua.



N. 834. Mecmua.



N.835. Vâkıdî, Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi.



N.836 Muhammed ibn Muhammed Edirnevi. Nuhbetü't-Tevârih ve'l-Ahbâr.



N.843. Tarihi Rivayetler.

TÜRK MÜFESSİR DAHHÂK B. MÜZÂHİM VE TEFSİR-U DAHHÂK

Yahya ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Çankırı/ TÜRKİYE,
yahyaarslan@karatekin.edu.tr

Özet

Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti, İslam'a büyük katkıları olan bir medeniyettir. Bu medeniyetin oluşmasına Mâverâünnehir bölgesinde bulunan Semerkant, Buhara, Horasan, Rey ve Belh gibi birçok şehir öncülük etmiştir. Bu şehirler İslam Medeniyeti'nin gelişmesine katkı sağlayan büyük âlimler yetiştirmiştir. İslam'ın yayılmasında ve gönüllerde inkişaf etmesinde önemli bir role sahip olan bu âlimlerden birisi de Dahhâk b. Müzâhim'dir (ö. 105/723). Tam adı Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî'dir. Horasan'ın meşhur âlimlerinden olan Dahhâk, aynı zamanda tâbiinden olup müfessirlerin birinci tabakasındadır. Dahhâk, sahabenin birçoklarından rivayette bulunmuştur. Daha sonra gelen birçok âlim de ondan rivayette bulunmuştur. İlme, eğitime çok değer veren, âbid ve zâhid olan Dahhâk, tefsir sahasında büyük bir şöhrete sahiptir. Süfyân-ı Sevrî'nin, tefsiri Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr ve Dahhâk'tan öğrenin dediği dört önemli müfessirden birisidir. Onun, Tefsiru Dahhâk adında iki ciltlik bir tefsiri bulunmaktadır. Böylesine önemli bir âlimin tefsirinin özellikleri, metodu, âyetleri açıklama şekli gibi hususlarda bir çalışmanın bulunmaması bizi bu tefsiri inceleme ve tanıtmaya yönlendirmiştir. Bu bildiride, hayatı hakkında iki-üç sayfayı geçmeyecek kadar bilgi bulunan, tefsiri hakkında ise çalışma yapılmayan Dahhâk'ın hayatını ve tefsirinin tanıtımını yapmak amaçlanmaktadır. Bu amacımızı gerçekleştirmek için ise metot olarak Tefsiru Dahhâk odak nokta seçilecek, bu tefsir, tefsir ilmi kurallarına göre taranacaktır. Çalışmamız kapsam bakımından, Dahhâk hakkında tanıtıcı bilgileri ve tefsirinin tanıtımını içerecektir. Bu bağlamda tefsirin içeriği, metodu, kimlerden rivayette bulunduğu, Kur'an ilimlerine yaklaşımı ve âyetleri izah biçimi gibi hususlar değerlendirilecektir. Neticede tâbiinin değerli âlimlerinden olan Türk asıllı Dahhâk b. Müzâhim ve tefsirinin önemi dikkatlere sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Dahhâk b. Müzâhim, Tefsiru Dahhâk, Türk İslam medeniyeti.

Abstract

Central Asian Turkish Islamic Civilisation is a civilisation that has made great contributions to Islam. Many cities in the Mâverâünnehir region such as Samarkand, Buhara, Horasan, Rey and Belh pioneered the formation of this civilisation. These cities have raised great scholars who contributed to the development of Islamic Civilisation. One of these scholars, who had an important role in the spread of Islam and its development in the hearts, was Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723). His full name is Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî. Dahhâk, who highly valued knowledge and education and was a âbid and zâhid, had a great reputation in the field of tafsir. He is one of the four important commentators whom Süfyân-ı Sevrî said to learn tafsir from Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr ve Dahhâk. He has a two-volume tafsir called Tefsiru Dahhâk. The lack of a study on the characteristics of such an important scholar's tafsir, his method, and the way he explained the verses has led us to examine and introduce this tafsir. In this paper, it is aimed to briefly introduce the life and especially the tafsir of Dahhâk, about whose life there is not more than two-three pages of information and whose tafsir has not been studied. In order to realise this aim, Tefsiru Dahhâk will be chosen as the focal point. Our study will include introductory information about Dahhâk and the introduction of his tafsir. In this context, issues such as the content of the tafsir, its methodology, from whom it was narrated, its approach to Qur'anic sciences and the way it explains the verses will be evaluated. As a result,

the importance of the Turkish orijin Dahhâk b. Müzâhim, one of the valuable scholars of the tâbiîn, and his tafsir will be presented to the attention.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Dahhâk b. Müzâhim, Tafsiru Dahhâk, Turkish Islamic civilisation.

Giriş

İslam Medeniyeti'nin temeli, miladi 610 yılında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelen ilk vahiyle atılmıştır. İlk vahiyden sonra peş peşe gelen âyetler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsında İslam Medeniyeti'ni ilmek ilmek örmüştür. Mekke'de doğan İslam Medeniyeti, 12 yıllık Mekke döneminden sonra hicretle birlikte Medine'ye geçmiş, orada yine Hz. Peygamber'in önderliğinde büyüyerek hale hale genişlemiş ve kısa sürede tüm dünyaya yayılmıştır.

Arap Yarımadası'nda doğan İslam Medeniyeti, kalbini kendisine açanları kucaklamış ve onları İslam'ın nuruyla nurlandırmıştır. İslam'ın bu nurundan istifade eden milletlerden birisi de hiç şüphesiz Türkler olmuştur. İslam'ın ve İslam Medeniyeti'nin asırlar boyunca bayraktarlığını yapacak olan bu necip millet, miladi 751 yılında Talas Savaşı'nda İslam ve Müslümanlar ile tanışmıştır. Bu tanışıklıktan sonra fitratını bulan ve özüne dönen Türkler, İslam'dan beslenerek adım attıkları ve yurt edindikleri her yeri Müslümanlıkla yoğurmuşlardır.

Türklerin Müslümanlıkla yoğurdukları bölgelerden birisi de Mâverâünnehir'dir. Türklerin İslam ile şereflenmesinden sonra bu bölge İslam Medeniyeti'ne büyük katkılar sunmuştur.¹ Mâverâünnehir, Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan bölgeye denilmektedir.² Bu bölge İslam'a büyük hizmetlerde bulunacak ve dirayetli âlimler yetiştirecek olan Buhara, Semerkant, Taşkent, Bişkek, Fergana, Nesef, Tirmiz, Fârâb ve Horasan gibi birçok önemli şehirlerden oluşmaktadır.³

Türk İslam Medeniyeti'nin beşiği sayılabilecek Mâverâünnehir, bünyesindeki birbirinden kıymetli şehirlerde çok değerli âlimler yetiştirmiştir. İslam'a ve İslam Medeniyeti'ne, hatta dünya medeniyetine büyük katkılar sunacak olan bu âlimler, buldukları bölgelerin ihya ve imarıyla sınırlı kalmamışlar, sınırlarının ötesine, dünyanın dört bir tarafına nam salmışlardır. Buhârî, Dârimî, Mâtürîdî, Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Dahhâk b. Müzâhim bu âlimlerden sadece birkaçıdır.⁴

Birçok halka ve dine ev sahipliği yapan Mâverâünnehir, Dahhâk b. Müzâhim gibi büyük şahsiyetler sayesinde İslam hamuruyla yoğrulmuş ve kısa zamanda Allah'ın boyasıyla boyanmıştır. Bölge bu kadar önemli ve İslam Medeniyeti'nin Orta Asya'daki beşiği olunca biz de bu tebliğimizde bölgenin önemli şahsiyetlerinden Dahhâk b. Müzâhim'i ve en önemli eserlerinden birisi olan Tafsiru Dahhâk'ı sunmayı uygun bulduk.

Birçok ilim alanında önemli bir âlim olan Dahhâk b. Müzâhim, özellikle tefsir ilminde temel kaynak konumundadır. Horasan'ın meşhur âlimlerinden olan Dahhâk, aynı zamanda tâbiînden olup müfessirlerin birinci tabakasındadır. Dahhâk, sahabenin birçoklarından rivayette bulunmuştur. Daha sonra gelen birçok âlim de ondan rivayette bulunmuştur. İlme, eğitime çok değer veren, âbid ve zâhid olan Dahhâk, tefsir sahasında büyük bir şöhrete sahiptir. Hal böyle olunca bu tebliğde Dahhâk b.

¹ Yasin Yılmaz, "İslâm Medeniyetinin Ortaya Çıkışı, Temel Özellikleri ve Gerilemesiyle İlgili Bir Değerlendirme", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2021), 598.

² Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/177.

³ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", 28/177.

⁴ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", 28/178.

Müzâhim'i ve birçok müfessire kaynaklık eden, aynı zamanda ilk dönem tefsirlerinden olan tefsir eserini tanıtmayı amaçladık.

Bu amacımızı gerçekleştirmek için ise metot olarak Tefsiru Dahhâk odak nokta seçilecek, bu tefsir, tefsir ilmi kurallarına göre taranacaktır. Çalışmamız kapsam bakımından, Dahhâk hakkında tanıtıcı bilgileri ve tefsirinin tanıtımını içerecektir. Bu bağlamda tefsirin içeriği, metodu, kimlerden rivayette bulunduğu, Kur'an ilimlerine yaklaşımı ve âyetleri izah biçimi gibi hususlar değerlendirilecektir. Neticede tâbiinin değerli âlimlerinden olan Türk asıllı Dahhâk b. Müzâhim ve tefsirinin önemi dikkatlere sunulacaktır.

Bu kadar önemli bir âlimin hayatı ve eserleri hakkında yeterince çalışma olmaması üzücü bir durumdur. Hayatı hakkında Ömer Nasuhi Bilmen⁵ ve Muhammed Eroğlu⁶ kısa bir bilgi sunmuşlardır. Tefsiri hususunda ise Muhammed Şükrü Ahmed ez-Zaviye'nin yaptığı bir tahkik bulunmaktadır.⁷ Bizim elimizde de bu tahkikli tefsir mevcuttur. Yapacağımız bu çalışmada ilgili tahkikten istifade edilecektir. Bu tebliğimizde sahabeden beslenerek birçok alimin yetişmesine vesile olan Dahhâk b. Müzâhim'i ve Tefsiru Dahhâk'ı tanıtmak suretiyle alana katkı sağlamayı umut etmekteyiz.

1. Dahhâk b. Müzâhim

Bu başlık altında Dahhâk b. Müzâhim'in doğum tarihi ve yeri, ismi, hangi zamanda yaşadığı, yaptığı ilim yolculukları, hocaları, öğrencileri, vefatı ve kendi hususiyetleri gibi birtakım bilgiler sunulacaktır.

1.1. İsmi

Dahhâk b. Müzâhim diye meşhur olan bu kudretli âlimin tam adı Ebü'l-Kâsım (Ebu Muhammed) Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî'dir.⁸ Anlatıldığına göre, genelde dokuz aylık doğan diğer insanlardan farklı olarak annesinin karnında iki sene kalmıştır. Doğduğunda ise iki dişi bile çıkmıştır. Bu yüzden kendisinden kaynaklı tecrübeye dayanarak bir bebeğin anne karnında iki sene kalabileceğini savunmuştur. Diğer yandan doğduğunda güldüğü için annesi kendisine çok gülen anlamında Dahhâk ismini vermiştir.⁹ Ebü'l-Kâsım veya Ebu Muhammed ise künyesidir.¹⁰

1.2. Doğum ve Ölüm Tarihi

Dahhâk b. Müzâhim'in doğum tarihi hakkında net bir bilgi söz konusu değildir. Ancak Dahhâk kendisinden bahsederken ibn-i semânîn yani 80'in oğlu olduğundan, vücudunun çok güçlü ve dayanıklı olduğundan ve bir bineğe ihtiyacının bulunmadığından bahsetmektedir.¹¹ O zaman 80 veya sekseni biraz geçkin bir yaşta vefat etmiş olma ihtimali yüksektir. Ölüm tarihi hakkında hicri 102, 105

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/274-276.

⁶ Muhammed Eroğlu, "Dahhâk b. Müzâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/410-411.

⁷ Ebü'l-Kâsım Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk, thk. Muhammed Şükrü Ahmed ez-Zaviye* (Kahire: Daru's-Selam, 1999).

⁸ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1982), 13/291; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dairati'l Maarifi'n Nizamiye, 1908), 4/453; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/274; Eroğlu, "Dahhâk b. Müzâhim", 8/410.

⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/274; Eroğlu, "Dahhâk b. Müzâhim", 8/410.

¹⁰ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Tarihü't-Taberî* (Mısır: Daru Maarif, 1967), 11/683.

¹¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl*, 13/297; Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/45.

ve 106 tarihleri zikredilmektedir.¹² Genel kabul gören 105/723 tarihini esas aldığımızda doğum tarihini ölüm tarihine kıyasla tahmin etmek de mümkündür. Bu durumda 105'te vefat eden Dahhâk, 80 veya küsur yaşında vefat ettiğine göre hicri 20'li yıllarda doğmuştur diyebiliriz. Vefatıyla ilgili ileri sürülen diğer tarihleri de göz önünde bulundurduğumuzda doğumu hicri 20'li yıllara denk gelmektedir. Neticede ekseri ulemanın kabul ettiği 105 tarihinde vefat ettiğini esas aldığımızda ve hesabı da hicri yıla göre yaptığımızda 20/641 yılında doğduğunu söylememiz mümkündür. 723 ile 641'in farkına baktığımızda 82 çıkmaktadır. Böylece 82 yaşında vefat ettiğini de söylememiz mümkündür.

Ölümüyle ilgili çok acı bir husus da Dahhâk, Haccâc'ın korkusu ve zulümleri sebebiyle Belh şehrine kaçmıştır. Ancak orada yakalanarak zindana atılmış ve zindanda vefat etmiştir. Vefatından önce kardeşine vasiyette bulunarak zulümleri sebebiyle emirin, cenazesine katılmamasını, namazını kendisinin kıldırmasını da vasiyet etmiştir.¹³

1.3. Doğum Yeri ve Ailesi

Dahhâk b. Müzâhim ilim yolculukları sebebiyle farklı şehirlerde yaşadığı için doğum yeri hakkında da farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Önemli ilim merkezleri olan Küfe, Rey, Horasan, Semerkant ve Belh gibi şehirlerde bulunan Dahhâk, genel kabule göre bu şehirler içerisinde Horasan'da dünyaya gelmiştir. Diğer şehirlerde ise ilim öğrenmek kastı ile bulunmuştur. İsminde hem Horasânî hem de Belhî'ye nispet edilmesi de Horasan'da doğduğunu göstermektedir.¹⁴ O dönemde Belh Horasan'a dahildir. Dolayısıyla Dahhâk Horasan'da doğmuştur.

Dahhâk b. Müzâhim'in ailesine baktığımızda babasının soylu ve savaşçı bir Türk ailesine mensup olduğunu görmekteyiz. Zorluk ve sıkıntı veren anlamına gelen Müzâhim ismi savaşçı yapılarını göstermekte olup bu görüşü desteklemektedir.¹⁵ Dahhâk'ın Muhammed ve Müslim adında iki kardeşi bulunmakta olup Muhammed de kendisi gibi âlim bir zattır. Müslim hakkında ise fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu iki kardeşi anneleriyle birlikte Küfe'de yaşamışlardır.¹⁶

1.4. İlim Yolculukları

Horasan'da doğan Dahhâk b. Müzâhim, temel eğitimlerini buralarda aldıktan sonra ilmini arttırmak üzere birçok ilim şehrine yolculukta bulunmuştur. Aslında ilim öğrenmenin cilvelerinden birisi belki de en önemlisi ilim taliplilerinin ilmin merkezi olan şehirlere ve ulemanın huzuruna yolculuklarda bulunmasıdır. Dahhâk b. Müzâhim de Horasan'da ve Belh'te temel eğitimlerini aldıktan sonra Merv, Buhara, Semerkant ve Nisabur gibi şehirlere seyahatlerde bulunmuştur. Dahhâk bu şehirlerde uzun müddet kalmış ve ilim öğrenmiştir. O, ilmini ikmale erdirdikten sonra da bu şehirlerde talebeler okutmuştur. Bu şehirlere yaptığı ilim yolculukları ve buralarda okuttuğu dersler onun büyük bir alim, tefsirde kudretli bir imam olduğunu da göstermektedir.¹⁷

¹² Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalani, *Takribü't-tehzib* (Suriye: Daru Reşit, 1986), 280; İbn Hacer el-Askalani, *Tehzibü't-tehzib*, 4/454; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/274; Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/77; Eroğlu, "Dahhâk b. Müzâhim", 8/411.

¹³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/276; Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri: Tefsir ve Hadis İlminin Türk Asıllı İlk Öncüleri* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2016), 192.

¹⁴ Kitapçı, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, 190; Girîdî Sırrı Paşa, *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*, ed. İrfan Kara (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2021), 21.

¹⁵ Kitapçı, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, 190.

¹⁶ Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, 13/291; Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/46.

¹⁷ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/47.

1.5. Yaşadığı Dönem

Dahhâk b. Müzâhim, Emevîler'in¹⁸ hüküm sürdüğü dönemde yaşamıştır. Bu dönem, İslam fetihlerinin hızla arttığı, artan fetihlere bağlı olarak da Müslümanların hayatlarında hızlı değişikliklerin olduğu bir dönemdir. Yine bu dönem fikri hareketliliğin de en verimli dönemlerinden birisidir. Fetihler neticesinde farklı kültürlerle tanışan Müslümanlar, tanıştıkları kültürlerle etkileşim halinde olmuşlardır. Bu dönemin belki de en dikkat çeken yönü cedel¹⁹ ilminin çok yaygın olmasıdır. Müslümanlar gerek kendi aralarında gerekse diğer din mensuplarıyla çeşitli tartışmalar yapmışlardır. Bu tartışmalar neticesinde Hâricîler,²⁰ Şîa,²¹ Mürcie²² ve Mu'tezile²³ gibi çeşitli fırkalar ortaya çıkmıştır.²⁴ İşte Dahhâk böyle fikri hareketliliğin olduğu, gerek tarihi gerekse dini yönden gelişmiş bir dönemde yaşamış ve bulunduğu bölgede tefsir başta olmak üzere diğer ilimlerde de dirayetli bir duruş sergilemiş ve Ehl-i Sünnet²⁵ çizgisinden şaşmamıştır.

1.6. Hocaları

Dahhâk b. Müzâhim, sahabeden, tabiinin büyüklerinden istifade etmiş, onlardan ilim almış ve rivayetlerde bulunmuştur. Özellikle hocaları arasında Enes b. Malik, Said b. Cübeyr, Abdullah İbn Abbas, Abdullah İbn Mes'ud, Ebû Hüreyre, Ata b. Ebî Rebah, Abdurrahman b. Avsece, Tavus b. Keysan ve en-Nahhâi gibi şahıslar öne çıkmaktadır.²⁶ İlimlerinden istifade ettiği zatlara bakıldığında Dahhâk'ın ne kadar değerli bir âlim olduğu da ortaya çıkmaktadır.

1.7. Öğrencileri

Hayatını ilme adayan Dahhâk b. Müzâhim birçok kişiye ilim öğretmiştir. Binlerce öğrenci onun rahle-i tedrisinden geçmiş ve ondan istifade etmiştir. Bu öğrencilerden en meşhur olanları ise Galib b. Süleyman el-Ateki, Amr b. Abdullah el-Hemedani, Umare b. Ebî Hafsa, Alkame b. Mersed, Atiyye b. el-Haris, Abdulmelik b. Meysera, Salih b. Rüstem el-Müzeni, Said b. Sinan el-Bercemi, Hasan b. Yahya el-Basri ve Sabit b. Eslem el-Bünani gibi âlimlerdir.²⁷

¹⁸ 661-750 yılları arasında hüküm süren Emevîler hakkında detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87-104.

¹⁹ Cedel hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993), 7/208-210.

²⁰ Hâricîler hakkında detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 115-134; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/169-175; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 121; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 147-165; Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 454-455.

²¹ Şîa hakkında detaylı bilgi için bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 141-185; Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111-114; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 294-295; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 283-290; Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 451-454.

²² Mürcie hakkında detaylı bilgi için bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 135-140; Sönmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-45; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 237-238; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 177-193; Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 455.

²³ Mu'tezile hakkında detaylı bilgi için bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 59-86; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/391-401; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 229-230; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 195-217; Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 449-451.

²⁴ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/49.

²⁵ Ehl-i Sünnet hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/525-530; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 79; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 219-240; Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 440-442.

²⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 13/296-297; Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/62-66; Eroğlu, "Dahhâk b. Müzâhim", 8/410.

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 13/292.

1.8. Birtakım Hususiyetleri

Dahhâk b. Müzâhim tefsirde otorite sahibi bir âlimdir. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere başta sahabe olmak üzere birçok âlimden ilim talep etmiş, onlardan rivayetlerde bulunmuş ve kendisinden de yine birçok âlim rivayette bulunmuştur. Süfyan-ı Sevri'nin: “*Tefsiri Said b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Dahhâk olmak üzere dört kişiden alın.*”²⁸ sözü onun tefsir ilmindeki konumunu göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir.

Bir diğer husus ise Dahhâk b. Müzâhim'in tâbiünden olup olmamasıdır. Tâbiündendir diyenler olduğu gibi tâbiünden olmadığını savunanlar da vardır. Özellikle İbn Abbas'tan çok rivayette bulunmasını dikkate alarak İbn Abbas'la karşılaşmadığını, çünkü Horasan bölgesinde yaşadığını dolayısıyla tâbiünden olmadığını söylemişlerdir.²⁹ Ancak İbn Abbas'la karşılaşmamış olması diğer sahabilerle de karşılaşmadığı anlamına gelmemektedir. Zira vefat tarihi olan hicri 105'te birçok sahabe hayattadır. Hicri 68'de vefat eden İbn Abbas'la bile aynı dönemlerde yaşamışlardır. Said b. Cübeyr'den de rivayetleri çoktur. Hatta göç dalgalarıyla birlikte Arap şehirlerine geldiği ve oralarda kalarak Mevâlî'den olduğu da söylenmektedir.³⁰ Tüm bunların neticesinde Dahhâk'ın tâbiünden olduğu kanaati ağır basmaktadır.

Dahhâk'ın sikalığ³¹ konusunda da hemen hemen ittifak söz konusudur.³² Diğer yandan rivayet ederken mürsel³³ rivayette çok bulunmuştur.³⁴ Vera sahibi bir zat olan Dahhâk eğitim ve öğretime özellikle de Kur'an öğretimine çok önem vermiştir. 3000'den fazla çocuğun okuyabileceği bir mektep yaptırdığı, bu çocukları ücretsiz bir şekilde sadece Allah rızası için okuttuğu, öğrencileri ve onları okutan hocaları kalabalık olmaları sebebiyle eşeğiyle teftiş ve takip ettiği de anlatılmaktadır.³⁵ Neticede Dahhâk b. Müzâhim dengine ender rastlanabilecek bir âlimdir.

2. Tefsiru Dahhâk

2.1. Tefsirin Genel Tanıtımı ve Özellikleri

Dahhâk'ın meşhur tefsiri Tefsiru Dahhâk'a bakıldığında surelerin mushaf sırasına göre sıralandığı görülmektedir. Bu da Kur'an'ı tefsir ederken nüzül sırasına göre değil de mushaf sırasına göre tefsir ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Tefsiru Dahhâk Fâtiha Suresi'nden başlamakta ve Nâs Suresi ile nihayete ermektedir.

İki ciltlik bir eser olan bu tefsirde görülen en dikkat çekici hususlardan birisi de sureler tefsir edilirken bütün âyetlerin tefsir edilmemiş olmasıdır. Buradan da anlaşılmaktadır ki Dahhâk, tefsirine ihtiyaç

²⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, 13/293; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'n Nedveti'l Cedide, 1951), 2/189.

²⁹ Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, 13/294-297.

³⁰ Kitapçı, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, 190.

³¹ Detaylı bilgi için bk. Mahmûd Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-Hadis* (Riyad: Mektebetü'l Maarif, 2011), 172; Ahmet Yücel, “Sika”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/175-176; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2013), 104; Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: İFAV, 2015), 131; Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2016), 277.

³² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, 13/296; İbn Hacer el-Askalani, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4/454; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/274; Girîdî Sırrı Paşa, *Tabakât ve Âdâb-ı Mufessirin*, 21-22; Eroğlu, “Dahhâk b. Müzâhim”, 8/410.

³³ Detaylı bilgi için bk. Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-Hadis*, 87-91; Salahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52-54; Yücel, *Hadis Usûlü*, 177-179; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 213.

³⁴ İbn Hacer el-Askalani, *Takribü't-tehzîb*, 280; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/274.

³⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, 13/295; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/275-276; Kitapçı, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, 192; Eroğlu, “Dahhâk b. Müzâhim”, 8/411.

duyulduğunu düşündüğü âyetleri tefsir etmiştir. Okuyan herkesin anlayabileceğini düşündüğü, anlamı açık olan âyetleri tefsir etmemiş, bunların tefsirine ihtiyaç duymamıştır. Diğer yandan tefsir ettiği ayetlerin de tamamını tefsir etmemiştir. Bazen açıklama ihtiyacı hissettiği kelimelerin anlamını vermiş bazen kısa izahlar yapmış bazen de geniş açıklamalarda bulunmuştur.³⁶

Dahhâk bazı surelerin başında surelerin Mekkî veya Medenî oldukları hususlarında da açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak burada dikkat çeken husus, elimizdeki mushaflarda var olan bilgilerin aksini kabul ettiğini göstermek üzere bu bilgileri vermesidir. Mesela Mâide Suresi elimizdeki mushaflarda Medenî bir sure iken Dahhâk Mekkî demekte, yine Kadir ve Kureyş Sureleri Mekkî iken o Medenî olduğunu söylemektedir.³⁷

Dahhâk âyetleri tefsir ederken başta Kur'an olmak üzere sünnet, sahabe sözü, tabiin sözü, belagat incelikleri gibi kaynakları kullanmıştır. Bununla birlikte kendi görüşlerini de zikretmiştir. Yani Kur'an'ı Kur'an ile³⁸ Kur'an'ı sünnetle,³⁹ Kur'an'ı sahabe ve tabiin sözleriyle tefsir etmiştir.⁴⁰ Buradan ilgili tefsirin hem rivayet hem de dirayet tefsirlerinin özelliklerini taşıdığını söylemek de mümkündür.

Dahhâk âyetleri tefsir ederken sahabenin birçoklarından rivayetlerde bulunmaktadır. Bunların içerisinde özellikle İbn Abbas ve Said b. Cübeyr'den rivayetler diğer sahabeye göre daha fazladır. Tabiiinden olan Dahhâk'ın sahabeden rivayette bulunması, onlardan ilim almış olduğunu göstermektedir. Bu da tefsirdeki şöhretinin nedenini ortaya koymaktadır.

Diğer yandan Taberî,⁴¹ Begavî,⁴² İbnü'l-Cevzî,⁴³ Kurtubî,⁴⁴ İbn Kesîr,⁴⁵ Süyûtî,⁴⁶ Şevkânî⁴⁷ gibi âlimler de Dahhâk'tan rivayetlerde bulunmuşlardır. Bu da yine Dahhâk'ın tefsir alanındaki konumunu göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Zira bu âlimler tefsirde şöhret sahibi kişiler olup tefsirleri ise temel kaynak niteliğindedir.

Dahhâk tefsirinde kıraatla ilgili farklılıklara da değinmiştir. Hatta tefsirinde verdiği kıraat farklılıklarına bakıldığında bizzat kendisinin verdiği kıraatla okumayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Âl-i İmrân Suresi'nin 164. âyeti olan: مَنْ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ kelimesindeki fâ harfini fetha ile مَنْ أَنْفُسِهِمْ şeklinde okumuştur.⁴⁸ Bu da Dahhâk'ın kıraatlara da hâkim olduğunu göstermektedir.

Tefsirin en ilginç yönlerinden birisi de Hurûf-ı Mukattaa'larda yaptığı açıklamalardır. Mesela Kur'an'daki bütün الم lerin انا الله اعلم anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁹ Yine انا الله الصادق in المص

³⁶ Örnek için bk. Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/361-379.

³⁷ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/315, 2/981, 988.

³⁸ Örnek için bk. Mesela Bakara Suresi 28. âyeti Mü'min Suresi 11. âyetle tefsir etmiştir. Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/150.

³⁹ Örnek için bk. Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 2/833.

⁴⁰ Örnek için bk. Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/148-149.

⁴¹ Örnek için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 22/587, 23/42.

⁴² Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1999), 4/332.

⁴³ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), 3/246.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 17/130, 144.

⁴⁵ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 7/364.

⁴⁶ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 7/284.

⁴⁷ Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dımeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 4/224.

⁴⁸ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/265.

⁴⁹ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/142.

anlamına,⁵⁰ طه nın يا رجل anlamına,⁵¹ يا انسان in يا محمد veya anlamına⁵² geldiğini ifade etmektedir. Bu şekilde bütün huruf-ı mukattaalara mana vermektedir. Tefsirin kendi metni üzerinde huruf-ı mukattaaları izah şeklini görmek için Meryem Suresi'nin başındaki metni aşağıya vermek uygun olacaktır.

سورة مريم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ كَهَيْعَتِ ﴾ الآية 1 .

1509 - قال الضحاك : ﴿ كَهَيْعَتِ ﴾ كاف : كافي⁽¹⁾ .

1510 - وقال أيضًا : ﴿ كَهَيْعَتِ ﴾ ها : هادي⁽²⁾ .

1511 - وقال أيضًا : ﴿ كَهَيْعَتِ ﴾ عين : عدل⁽³⁾ .

1512 - وقال أيضًا : ﴿ كَهَيْعَتِ ﴾ صاد : صادق⁽⁴⁾ .

1513 - وعنه أيضًا : ﴿ كَهَيْعَتِ ﴾ قال : معناه : كاف لخلقه ، هاد لعباده ، يده

فوق أيديهم ، عالم بهم ، صادق في وعده⁽⁵⁾ .

2.2. Tefsirden Bazı Örnekler

Bu başlık altında tefsirden bazı örnek metinler verilecektir. Bir surenin tefsirini bütün halinde görebilmek için bu örnek kısa surelerden seçilecektir. İlk örnek Kevser suresi olacaktır.⁵³

سورة الكوثر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ إِنَّا أَنْعَمْنَا عَلَىكَ الْكُوثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ۝ إِنَّكَ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴾

الآيات 1 - 3 .

3010 - عن الضحاك : ﴿ إِنَّا أَنْعَمْنَا عَلَىكَ الْكُوثَرَ ﴾ قال : نهر في الجنة ، حافظه

قباب الدر ، فيه أزواج النبي ﷺ⁽¹⁾ .

3011 - وعنه أيضًا : ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴾ قال : صل لربك وسل⁽²⁾ .

3012 - وقال أيضًا : يعني بذلك نحر البدن ونحوها⁽³⁾ .

⁵⁰ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 1/361.

⁵¹ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 2/565.

⁵² Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 2/695.

⁵³ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 2/991.

Görüldüğü üzere Dahhâk âyetlerin hepsini tefsir etmemiş, aynı zamanda bütün kelimeleri de tefsir etmemiştir. Buradan da gerekli gördüğü yerleri tefsir ettiği ve az-öz şeklinde bir tefsir anlayışı sergilediği ortaya çıkmaktadır.

İkinci örnek ise Nasr Suresi olacaktır.⁵⁴

سورة النصر
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّكَ كَانَ تَوَّابًا ﴾ الآيات 1 - 3 .

3013 - قال الضحاك : ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴾ كانت هذه السورة آية لموت رسول الله ﷺ (1)

3014 - وعنه أيضًا : ﴿ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴾ قال : كانوا يسلمون أفواجًا : أمة أمة ، والأمة : أربعون رجلًا (2) .

Yukarıda Kevser Suresi için söylenenleri burada da söylemek mümkündür. Nasr Suresi üç âyettir. Ancak iki âyeti tefsir edilmiş, o âyetlerin de bazı kelimelerine izahlar getirilmiştir.

Üçüncü örnek ise İhlâs Suresi olacaktır.⁵⁵

سورة الإخلاص

3019 - قال الضحاك : هي مدنية (1) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَكُنْ لَكَ بَلَدٌ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ كُفُوًا أَحَدًا ﴾ الآيات 1 - 4 .

3020 - قال الضحاك : جاء ناس من أبحار اليهود إلى النبي ﷺ ، فقالوا : صف لنا ربك يا محمد لعلنا نؤمن بك ، فإن الله أنزل نعته في التوراة ، فأخبرنا من أي شيء هو؟ وهل يأكل ويشرب؟ ومن يرث السماء؟ ومن يرث الأرض؟ فأنزل الله هذه السورة (2) .

3021 - وعنه أيضًا : قال : قالت اليهود : يا محمد صف لنا ربك فأنزل الله : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾ فقالوا : أما الأحد : فقد عرفناه ، فما الصمد؟ قال : الذي لا جوف له (3) .

3022 - وعنه أيضًا : ﴿ الصَّمَدُ ﴾ الذي لا جوف له (4) .

⁵⁴ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 2/992.

⁵⁵ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsiru Dahhâk*, 2/994.

İhlâs Suresi'nde görüldüğü üzere sürenin Medeni olduğuna değinilmiş, nüzul sebebi verilmiş ve yukarıdaki örneklerde olduğu gibi bazı âyetler ve kelimeler tefsir edilmiştir.

Sonuç

İlk vahiyle başlayan İslam Medeniyeti Mekke'den Medine'ye oradan da dünyanın dört bir tarafına yayılmıştır. İslam Medeniyeti'nin etkisi altına aldığı yerlerden birisi de Mâverâünnehir'dir. Özellikle asırlar boyunca İslam'ın bayraktarlığını yapacak olan Türklerin İslam ile şereflenmesinden sonra bu bölge önemli bir merkez haline gelmiştir. Bu bölgede İslam Medeniyeti'ne büyük katkılar sunacak olan birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimlerden birisi de Dahhâk b. Müzâhim'dir. Dahhâk hicri 20'li yıllarda Horasan'da doğmuş ve yine hicri 105'te Belh'te vefat etmiştir.

Dahhâk tabiînden olup birçok alanda ilmi yeterliliğe sahip bir âlimdir. Özellikle de tefsirde ayrı bir şöhrete sahiptir. Bu sahada meşhur olan tefsiri ise iki ciltlik bir eser olan Tefsiru Dahhâk'tır. Dahhâk birçok sahabeden rivayette bulunmuştur. Kendisinden sonra gelen birçok âlim de ondan nakillerde bulunmuştur.

Dahhâk ilim öğrenmek için birçok şehre yolculuk yapmıştır. Aynı zamanda birçok âlim de kendisinden ilim talep etmek üzere onun yanına gelmiştir. İlmeye çok önem veren Dahhâk özellikle çocukların İslam ahlakıyla ahlaklanması ve İslami ilimlerde belli yeterliliğe ulaşması için ayrı bir gayret sarf etmiştir. Bu meyanda bin çocuğun okuyabileceği bir medrese yaptırmış ve o talebelerle bizzat ilgilenmiştir.

Dahhâk'ın önemli bir eseri olan Tefsiru Dahhâk, Mushaf sırasına göre tertip edilmiş bir tefsirdir. Bu tefsirde sürelerin tüm âyetleri tefsir edilmemiş hatta tefsir edilen âyetlerin de tamamı tefsir edilmemiştir. O, izahını gerekli gördüğü âyetleri ve âyet içerisinde de gerekli gördüğü kelimeleri açıklamıştır.

Dahhâk tefsirinde sure kimlikleriyle ilgili bilgiler de vermiştir. Fakat bu bilgileri tüm sure başlarında vermemiş, Mekkî denildiği halde Medenî, Medenî kabul edildiği halde Mekkî olduğunu düşündüğü surelerin başında bu bilgileri vermiştir.

Dahhâk âyetleri tefsir ederken başta Kur'an olmak üzere sünnet, sahabe sözü, tabiin sözü, belagat incelikleri gibi kaynakları kullanmıştır. Bununla birlikte kendi görüşlerini de zikretmiştir.

Dahhâk tefsirinde kıraatla ilgili farklılıklara da değinmiştir. Hatta tefsirinde verdiği kıraat farklılıklarına bakıldığında bizzat kendisinin verdiği kıraatla okumayı tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Tefsirin en ilginç yönlerinden birisi de Hurûf-ı Mukattaalar hususunda yaptığı açıklamalardır. Bu hususta her bir harf için bazı yorumlar yapmış ve onları tefsirinde ilgili yerlerde zikretmiştir.

Neticede büyük bir âlim olan Dahhâk tefsirde önemli bir konuma sahip olup Tefsiru Dahhâk ismiyle de meşhur bir tefsiri bulunmaktadır.

Kaynakça

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 9. Basım, 2016.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1999.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Dahhâk b. Müzâhim, Ebü'l-Kâsım. *Tefsiru Dahhâk, thk. Muhammed Şükrü Ahmed ez-Zaviye*. 2 Cilt. Kahire: Daru's-Selam, 1999.
- Eroğlu, Muhammed. “Dahhâk b. Müzâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hâriciler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Girîdî Sırrı Paşa. *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn*. ed. İrfan Kara. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2021.
- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbü't-tehzîb*. Suriye: Daru Reşit, 1986.
- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dairati'l Maarifi'n Nizamiye, 1908.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.
- Kılavuz, Saim. *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 27. Basım, 2017.
- Kitapçı, Zekeriya. *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri: Tefsir ve Hadis İlminin Türk Asıllı İlk Öncüleri*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Kutlu, Sönmez. “Mürce”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1982.
- Öz, Mustafa. “Şîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Mâverâünnehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Polat, Salahattin. “Mürsel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi-l Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'n Nedveti'l Cedide, 1951.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dîmeşk: Daru İbni Kesir, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tarihü't-Taberi*. 11 Cilt. Mısır: Daru Maarif, 2. Basım, 1967.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs*. Riyad: Mektebetü'l Maarif, 11. Basım, 2011.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/208-210. İstanbul, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Yasin. "İslâm Medeniyetinin Ortaya Çıkışı, Temel Özellikleri ve Gerilemesiyle İlgili Bir Değerlendirme". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2021), 591-612.
- Yiğit, İsmail. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 11. Basım, 2013.
- Yücel, Ahmet. "Sika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

TÜRK MİTOLOJİSİNDE ESKATOLOJİK BEKLENTİLER

Escathological Expectations in Turkish Mythology

Yavuz GÖZEN

Mesleki Eğitim Merkezi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Karabük/Türkiye,
yavuzgozen@hotmail.com

Özet

Her milletin kendine ait bir mitolojisi vardır. Türk milleti de güçlü bir mitolojiye sahiptir. Eskatoloji denilen kıyamete dair olacakların anlatıldığı mitoloji türü dünya üzerinde hemen bütün mitolojilerde kendine yer bulmuştur. Türk mitolojisinde kıyamet günü için "kalgancı çak" ibaresi kullanılır. Türk mitolojisinde eskatolojik beklentiler açıkça dile getirilmese de böyle bir beklenti her zaman Türk insanının zihin dünyasında var olmuştur. Çünkü insanlar nasıl var olduklarını merak ettikleri kadar dünyanın sonunu da merak ederler. Dünyanın sonuna dair cevap bekleyen sorular vardır. Bu soruların cevaplarını veren mitolojik anlatı türü eskatoloji olarak adlandırılır. Diğer mitoloji türlerinden ayrı olarak eskatoloji günümüze kadar varlığını devam ettirmeyi başarmıştır. Mitoloji insanların kültürel mirasının ürünüdür. Mitolojiden yola çıkarak, kültürün eski zamanlardaki haliyle bugünkü durumu karşılaştırılabilir. Böylece bugünle eski arasında ilişki kurulabilir. Toplumun dünyaya ve olaylara bakış açısı ve o toplumun karakteri anlaşılabilir. Mitoloji araştırmalarının temelinde yatan diğer bir sebep ise mitolojinin birçok insanın hayatına yön verebilme kabiliyetidir. En modern insan bile kendince kutsal gördüğü mitlerin etkisinden çıkamaz. Günümüz insanı felaket olaylarıyla karşılaştıkça eskatolojiye dair inancını da sağlamlaştırmıştır. Türk milleti kendi inanç örgüsü içinde eskatolojik beklentilere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, kıyamet, eskatoloji, Türk kültürü, mit.

Abstract

Every nation has its own mythology. The Turkish nation also has a strong mythology. The type of mythology that talks about the doomsday, called eschatology, has found its place in almost all mythologies around the world. In Turkish mythology, the phrase "kalgancı çak" is used for the Day of Judgment. Although eschatological expectations are not clearly expressed in Turkish mythology, such an expectation has always existed in the mental world of the Turkish people. Because people wonder about the end of the world as much as they wonder how they came to be. There are unanswered questions about the end of the world. The type of mythological narrative that gives answers to these questions is called eschatology. Apart from other types of mythology, eschatology has managed to survive until today. Mythology is the product of people's cultural heritage. Starting from mythology, the present situation of culture can be compared with the old times. Thus, a relationship can be established between the present and the past. The society's view of the world and events and the character of that society can be understood. Another reason underlying mythology research is the ability of mythology to shape the lives of many people. Even the most modern man cannot escape the influence of the myths he considers sacred. As today's people face catastrophic events, he has strengthened his belief in eschatology. The Turkish nation has eschatological expectations within its own belief system.

Keywords: Mythology, apocalypse, eschatology, Turkish culture, myth.

Giriş

Mitolojik bilgi insanlık tarihinin en eski zamanlarına dayanır. Yunan dilinde masallar, hikâyeler gibi anlamlara gelen “mythos” sözcüğüyle, söz anlamında kullanılan “logos” sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşan (Can, 2011: 1) mitoloji kavramı hakkında ilkel düşüncelerin ilk denemesini, sözlü olarak bir kuşaktan diğer kuşağa aktarmaya çalışan ilk bilimdir, kozmik bilgilerin sembolleştirilmiş şeklidir, kaynağıdır, denilebilir. (Bayat, 2007: 12). Türk mitolojisi de dünya üzerindeki en kadim mitolojilerden biridir. Bunun nedeni Türk milletinin dünya üzerindeki kadim medeniyetlerden biri olmasıdır.

Mitoloji türleri arasında eskatolojinin ayrı bir yeri vardır. Çünkü eskatoloji türü diğer mitolojilerden farklı olarak dünyanın sonunun nasıl olacağını anlatır. Diğer mitoloji türleri başlangıcı ve varoluşu anlatırken eskatoloji sonu ve yok oluşu anlatır. Dünya tarihi boyunca yok oluşun ve kıyametin vakti ve şekli mitolojilere konu olmuştur. Hemen bütün medeniyetler nasıl var olduklarıyla ilgili mitolojilere sahiptir. Aynı şekilde neden ve nasıl yok olacaklarına dair de mitolojileri vardır. Bu tür mitolojinin derinliğinde yatan sebep, hangi zaman ve zeminde olsun insanların yaşadıkları dünyanın adil bir dünya olmadığı inanışıdır. Kadim bir medeniyete sahip olan Türk milleti, tarihi kadar eski ve köklü bir mitolojik birikime sahip bir millettir. Fakat mitoloji birikimlerinde, eskatoloji mitleri biraz parçalı ve dağınık olduğu için Türk milletinin eskatolojik beklentileri hakkında, araştırmacılar biraz zorlanmaktadır. Bireysel olarak insanın sonu olan ölüm kavramı da eskatolojinin bir alanı olduğu için Türk milletinin ölüme dair inançları da bu bağlamda zengin bir içeriğe sahiptir. Türklerdeki öte dünyaya dair inançlar da eskatoloji alanında değerlendirilebilir. Ayrıca her yıl dünyanın yeniden yaratılması inancına dayanan nevrüz bayramı da Türk mitolojisinde eskatolojik bir mit olarak önemli inançlar arasında sayılabilir.

Dünyada yaşayan her milletin kendine has bir mitolojisi ve inanç sistemi vardır. Farklı topraklarda yaşasalar da insanların mitolojik inançları birbirleriyle çeşitli noktalarda benzerlikler barındırmaktadır (Batuk: 2003:25). Tökel; bütün milletlerin mitolojilerinde ortak olan motifler, mitlerin aynı kaynaktan çıktığının işareti sayılmıştır, şeklinde bir söylemle bu durumu beyan etmiştir (Tökel,2000:1). Birbirinden uzak toplumlarda, farklı zaman dilimlerinde şekil alsalar da mitler insanlık tarihinin ortak kültürel ürünlerindedir. Eliade, dinlerin kökene dair mitler anlattıklarını söyleyerek din ve mit arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu belirtir. Böylece mitlerin dinsel deneyimlerin ürünü olduğunu tespit eder. Bayat’a göre de mit, sözlü gelenekte dini inancın yeniden şekillenmiş biçimidir. Bayat, mit ve dinin başlangıçta birbiriyle çok içli dışlı olduğunu ama zamanla birbirinden ayrıldıklarını söyler. Zaman içerisinde mitolojik şuur yerini dini şuura, felsefi tefekkür de yerini ilmi tefekküre bırakmıştır. Bayat, mitin dine felsefeden daha yakın olduğunu söyler (Bayat,2005:79).

Mitolojik anlatı türlerinden ritüel mitleri, köken mitleri, teogoni mitleri, antropogoni ve kozmogoni mitleri gibi eskatoloji mitleri de bu meyanda değerlendirilen türlerdendir. Diğer mitlerden farklı olarak eskatoloji mitlerinde, yaratıcı dünyayı yaşanmaz bir hale getiren insanları cezalandırmakta, dünyayı arındırarak temiz bir hale sokmak için kıyameti getirmektedir. Böylece mit insana arınmış bir dünya sunar. Yeryüzünde yaşayan hemen bütün toplumların eskatolojik inanç, beklenti ve mitleri vardır.

Mitler ulusların kültürel kimliğinin parçasıdır. Milletlerin dünyaya bakış açılarını, yaşam felsefelerini, beklentilerini, doğayı ve insanı anlama ve anlatma biçimlerini bu kutsal anlatılar yoluyla ifadesini bulduğu söylenebilir. Sosyolojik ve kültürel değerler, dini yapı, folklor değerleri ve edebi birikimler mitoloji ve dinsel inançlar yoluyla yansıtılır. Mitler, dinden, gelenekten ve kültürden bağımsız düşünülmemelidir. Bu meyandaki kutsal anlatılar günümüzde varlıklarını hala sürdürmektedirler. Mitleri ilkel insanların hayat felsefesinde aramak ve günümüzde işlevlerini kaybettiğini iddia etmek büyük bir yanılgı olur. Eliade’nin vurguladığı gibi, bazı mitik öğeler ve davranışlar hala varlıklarını sürdürmektedirler. Özellikle de eskatolojik beklentiler modern toplumlarda hala yaygın bir şekilde inandırıcılığını devam ettiren mitlerdendir.

Her milletin kendine ait mitolojisi olduğu gibi Türk milletinin de güçlü bir mitolojisinin var olduğu gözden kaçmaz bir gerçektir. Eskatoloji mitleri mitolojinin bir kolu olarak dünya üzerindeki bütün kültürlerde kendine yer edinmiştir. Türk kültüründe eskatolojik bir beklenti olarak, “kalgancı çak” ibaresi Türk mitolojisinde kıyamet kavramı için kullanılır. Türk mitolojisinde eskatoloji anlatıları açık bir şekilde dile getirilmese de bu fikir her zaman zihin dünyasında var olmuştur. İnsanlar var oluşlarını merak ettikleri gibi yok olacakları zamanı ve zemini de merak etmişlerdir. Dünyanın sonu hakkında cevap bekleyen birçok soru vardır. Bu tarz soruların cevabı eskatolojik mitlerde bir beklenti olarak karşılık bulmuş olur.

Günümüzde bile birçok insan mitlerin etkisinde yaşamaktadır. Özellikle son yıllarda yaşanan felaketler ve salgın hastalıklar insanların eskatolojik inançlara olan bakış açısını sağlamlaştırmıştır. Bu meyanda Türk milleti de bir takım eskatolojik beklentilere sahiptir. Bu beklentilerin karşılığı olan eskatoloji türü günümüzde daha güçlü olarak varlığını devam ettirmektedir. Bugünle eski arasında ilişki kurmak ancak mitolojiden yola çıkarak mümkün olabilir. Böylece kültürün eski haliyle günümüzdeki durumunu karşılaştırmak mümkün olabilir. Mitoloji aracılığıyla toplumların dünyaya bakış açısının ve karakterinin anlaşılması mümkün olabilir. Mitoloji araştırmalarına yön veren bir sebep bu olduğu gibi diğer biri de mitolojinin insan hayatına yön verebilmesidir. Modern yaşamın bunalımları, toplumları farklı arayışlara sürüklemekte ve eskatoloji mitlerinin farklı biçimlerde tezahürünün yayılmasına olanak sağlamaktadır.

Eskatoloji Mitleri

Evrenin, dünyanın ve özelde insanın sonunu ve meydana gelecek olayları anlatan eskatoloji türü her toplumun mitik hafızasında yer bulmuştur. Ayrıca mitlerin birbirine benzerliği hakkında düşünce üretilirken eskatoloji mitleri örnek olarak gösterilir. Gerçekten Asya’dan, Avrupa’ya, Amerika’ya hatta Avusturalya kıtasına varıncaya dek dünyanın her bölgesinde farklı kültürlerde evrenin ve her şeyin sonuna dair anlatılan mitler birbiriyle benzerlik gösterir. Bu mitlerdeki ortak nokta, hepsinde korkunç bir sonbahar bahsediliyor olmasıdır. Kendilerine takdim edilmiş olan temiz dünyayı kirletmeleri insanların sonunu getirmektedir. Bu tarz sonlardan bahseden mitlerdeki ifadeye göre kurtarıcı olarak gelen önderle beraber bazı insanlar yaşamaya devam edecek, fakat azgınlığa devam eden kitleler tufanlar ve depremler gibi doğal veya doğaüstü felaketlerle yok olacaktır. Doğal afetlerin yanı sıra salgın hastalıklar ve modern dünyaya özgü mitler olan nükleer tehlike, küresel ısınma, meteor çarpması ve uzaylı saldırısı gibi insanlığı tehdit eden kıyamet teorileri çağımızdaki eskatoloji mitlerine örnek gösterilebilir.

Eskatoloji mitlerinin temelinde, dünyanın arınmaya ihtiyaç duyması özlemi yatmaktadır. Eliade bu durumla ilgili olarak; “Gerçek anlamda yeni bir şeyin başlayabilmesi için eskinin kalıntılarının tümüyle yok olması gerekir. Başka bir deyişle, mutlak bir başlangıç elde etmek istenirse, bu dünyanın sonunun kesin olarak gelmesi gerekir. Yeni yaratılış, bu dünya kesin olarak ortadan kalkmadıkça gerçekleşemez.” (Eliade,1993:52) demektedir. Böylece kötülük yok olacak ve iyiler ödüllendirilecektir. Yani eskatoloji mitlerinde dünyanın tamamen yok olması değil, mevcut dünyanın kötülüklerden arınıp yeni bir hayatın başlaması inancı vardır.

Dünyanın kötülüklerden arınması düşüncesi yeni yıl kutlamalarında ve Türklerin milli bayramı olan Nevruz ritüellerinde de karşımıza çıkmaktadır. Her yılın sonu veya kışın bitip baharın başlaması eski kötü günleri ve olumsuzlukları ortadan kaldırmakta, taptaze umutlar ve arınmış bir çağın başlaması beklenmektedir. Bu beklenti ritüellerde de kendini gösterilmektedir. Farklı kültürlerde farklı adlar altında olsa da her toplumun yeni yıl veya bahar bayramı kutlaması vardır.

Hooke, eskatoloji mitlerini anlatırken bunların kökenini Zerdüştlük inancına kadar dayandırır. Zerdüştlük inancına göre, dünya yaşamı iyilik ve kötülük tanrılarının çevrelerinde düalist bir inanç etrafında toplanmış sürekli bir savaşın devamıdır. İnsanların görevi iyilik güçlerinden yana tavır

almaktır. Kıyamet günü geldiğinde Ahura Mazda göndereceği ateş ve erimiş metal seliyle dünyayı kötülük güçlerinden arındıracaktır (Hooke,2002:19). Böylece dünya temizlenmiş olacaktır.

Kozmogoni mitleri ve eskatoloji mitleri adeta iç içe geçmiş gibidir. Bunun nedenlerinden biri de geleceğe dair beklentilerin içinde mutlaka kökene dönüş özlemi bulunmasıdır. Kaostan kozmosa doğru geçen dünyanın eskatolojik beklentilerinde tekrar kaosa döneceği düşünülür. Örnek olarak; Türklerin kutsal bayramları olan Nevruz bayramı gibi ve benzeri birçok ritüel eskatolojiye dair unsurlar barındırmaktadır. Teogoni mitleri ve kozmogoni mitleri de benzer ilişkiler barındırır. Dünyanın ve insanın yaratılışında Tanrı yaratıcı müdahale gücüyle sürece dahil olurken, teogoni mitleri ve yaratılışı ifade eden kozmogoni mitleri bu bağlamda örtüşme göstermektedir.

Eskatoloji, dünyanın sonuna dair bütün kavramları içine alan mitoloji türüdür. Diğer mitleri eskatolojiden ayıran en önemli unsur evrenin sonuna dair geliştirilen inançların mitik yönüdür. Dünyanın ve yaşamın sonunda meydana gelecek olaylar, kurtarıcı beklentisi, kıyamet ve öte dünyaya dair anlatılar eskatoloji mitlerinin kapsamına girer. Ölüm ve ahiret hayatı, hesap günü ve yargılanma gibi konular için de bu kavram kullanılmıştır. En erken dönemlerde ve modern zamanlarda yaşamın sonunu tasavvur eden inanç motifleri her zaman var olmuştur. İnsanlık kıyamet düşüncesini her zaman zihninde tasavvur etmiştir ve etmeye devam etmektedir.

Dünyanın bir sonunun olması gerektiği düşüncesi tarih, coğrafya, ilahiyat ve dinler tarihi, felsefe ve hatta fizik ilmine varıncaya kadar birçok bilim çevresini yakından ilgilendirir. Örneğin; coğrafya ilmi açısından küresel ısınma ve iklim değişiklikleri; fizik ilmi açısından, nükleer enerji ve silahlanma; ilahiyat açısından Tanrı'nın kontrolü tamamen eline almak istemesi ve insanlığı yok ederek ebedi hayatı başlatması eskatolojik beklentiler arasında zikredilebilir. Görüldüğü gibi çeşitli bilim dallarını ilgilendiren kıyamet teorileri dünyanın sonunu düşündürmektedir. Bütün bunlara ilaveten din açısından kıyameti zorunlu kılan etmenlerden bir diğeri de adalet inancıdır. Çünkü yeryüzünde tam bir adalet oluşmamaktadır. Zalimlerin ve bu dünyada hak ettiği cezayı görmeyenlerin ceza alması gerekmektedir. Tanrı'nın adaleti gereği kıyamet ve öte dünya inancı zorunlu hale gelmektedir.

Eskatoloji mitlerinin en bilineni ve yaygın olanı tufan olayıdır. Bütün dinlerde anlatılan tufan olayı birkaç istisna haricinde yeryüzündeki tüm milletlerin mitolojisinde kendine yer bulmuştur. İnsanlar haddini aşarak yoldan çıktığında ve kötülük yaptıklarında, Tanrı onları cezalandırmak istemiş ve insanları topluca suda boğarak yok etmek istemiştir. Tufan gerçekleştiğinde peygamber veya uyarılmış kişi insan türünü kurtarmak için gemi inşa etmiş ve inananlar kurtarılarak yaşamın devam etmesi sağlanmıştır. Su dünyadaki pislikleri götürmüş ve insanlığın temizlenmesini sağlamıştır. Arınmanın ve yaşamın sembolü olan su, yaşam serüveninin hem yok edicisi hem de başlatıcısı olmuştur.

Eskatoloji, modern zamanlar da etkisini kaybetmemiş aksine artırmıştır. Hollywood yapımı filmlerin birçoğunda dünyanın sular altında kalması ya da büyük bir meteorla yok olma tehdidi, depremler, uzaylı istilası, nükleer tehdit gibi senaryolar eskatolojinin kurgubilim düzeyinde olsa bile modern toplumların düşünce dünyasında hala varlığını sürdürdüğünü gösterir. Eski toplumların eskatolojik beklentilerinin yanına modern dünyanın eskatolojik beklentileri de eklenmiştir. Bu durumda eskatoloji mitleri, sadece ilkel inançlardan ibarettir demek yanlış olur.

Türk Mitolojisinde Eskatoloji

Türk inanç sisteminde çok tanrıcılık olmadığı görülür. Yunan tanrıları gibi insani vasıfları olan tanrılar panteonu söz konusu olmaz. Eski Türk dini, tek tanrıcılığa yatkındır. İslamlaşmaya yakın zamanlarda Gök Tanrı inancı olması bu fikri destekler niteliktedir. Göğün ulaşılmaz olması, güneş, ay, yıldızlar, bulutlar ve yağmur gibi varlıkların gökte bulunması veya gökten aşağı inmesi, insanları gök tanrı inancına götürmüş olabilir. Tanrı'nın gökte olduğu inancı, eskatolojik beklentilerin de gökten geleceğini düşündürmüş olabilir. Tufan ve kasırgalar, asit yağmuru, gökten taş yağması veya dünyaya

bir meteorun çarpması gibi olaylar ve felaketler gök yönünden beklenmiştir. Kutsal kitaplardaki kıyamet tasvirleri de hep gökle ilgilidir. Eğer evrenin yaratıcısı gökte ise, eskatolojik beklentilerin gökten gelmesi de doğaldır.

Eski Türk dini gibi Türk kozmolojisi de merkezîyetçi bir anlayışa göre şekillenmiştir. Buna göre dünyanın merkezinde Türk yurdu yer almaktadır. “Türk ordası” başka bir deyişle hükümdarlığın merkezi, dört yönün birleştiği yerde yani merkezde yerini almıştır. Bu merkezin kutup yıldızının altında bulunduğu tasavvur edilmektedir. Hükümdarları, Gök Tanrı’dan kut almıştır ve onun yüce görevlisi sayılmaktadır. Hunların hükümdarı güneş doğarken bu doğuya yönelmekteydi. Çünkü, Türk kağanlarının otağı doğuya açılmaktaydı. Aynı şekilde Hunların hükümdarı ay çıkarken batıya doğru yönelirdi (Çımaroğlu, 2008:137). Yönlerin farklı şekilde tezahürü güneş ve aya göre şekillenirdi.

Türk mitolojisinde dünyanın yaratılışına dair kozmogonik mitlerinin ortak yanı, hayatın sudan başladığı rivayetidir. Başlangıçta suyun var olduğu, tanrısal varlığın yeryüzünü sudan yarattığı miti, Orta Asya’daki eski bir mittir. Tunguzlar, Tanrının büyük suyu kurutarak yer yarattığını söyler. Yakutlar, yeryüzünün, denizden Tanrı tarafından hazır olarak çıkarıldığına inanır. Altaylılar, her şeyden önce suyun var olduğunu kabul eder. Tanrı Ülgen yer yaratmak için yanındaki kişiye, denizden toprak çıkarmasını emreder. Radloff Altay efsanelerinden şöyle aktarır: “Önce su vardı. Yer, gök, Ay ve Güneş yoktu. Tanrı (Kuday) ile bir “kişi” vardı...” (Şener,2000:66) Kişi diye bahsedilen aslında insanoğlunun ta kendisidir.

Türk eskatolojisinde “yedi” rakamı, tekrarlarla karşımıza çıkar. İslam inancında da birçok yerde yedi rakamı telaffuz edilir. Kıyametle alakalı rivayetlere göre; yedi gün yer sarsıntısı olur, yedi gün dağlardan ateş püskürür. Yedi gün boyunca yağmur yağar, fırtına olur. İslam inancında da yedi kat gök yedi kat yer tasvirleri sıklıkla ifade edilir. Aynı şekilde kutsal yedi uyurlar da gözden kaçmamalıdır.

Türk mitolojisindeki tufan mitine göre; Ülgen, tanrısal varlıktır. Tufan öncesi, Ülgen ve kardeşleri, bir gemi yaparlar. Hayvan türlerinden bir çifti gemiye alırlar. Yedi kardeş gemiden çıktıklarında, Tanrısal gücü olan Ülgen insanoğlunu yaratmak ister. Altından bir fincan içine çiçek koyar. Kardeşi olan Erlik, çiçeğin parçasını çalıp tıpkı Ülgen gibi insan yaratmak ister. Ülgen buna öfkelenerek yarattığı insanlara “ak kavim”, Erlik’in yarattığı topluluğa ise “kara kavim” adını verir. (Sakaoğlu ve Duymaz,2002:184) Kendi yarattıklarını doğuya, kardeşinin yarattıklarını batıya gönderir. Bahsi geçen mite göre tufandan sonra yeryüzünde insan türü yok olmuş ve Tanrı Ülgen, yeniden insan türünü yaratmıştır.

Tufan efsaneleri Altay Türkleri arasında; Verbitsky, Anohin ve Patonin tarafından da derlenmiştir. Verbitsky’nin derlemesine göre Ülgen, tufan olacağını, Nama’ya bildirmiş ve ondan bir gemi yapıp, kendi ailesini ve ehli hayvanları gemiye bindirmesini söylemiştir. Kutsal kitap metinlerine çok benzeyen bu mite göre, Nuh’un üç oğlu olduğu gibi Nama’nın da üç oğlu vardır. Bu mitte de tufan oluşmasında şiddetli yağmurla beraber, taşan yeryüzü suları etkili olmuştur. Suların çekilmesiyle Geminin Çomgoday ve Tuluttu dağlarına oturduğu rivayet edilir. Gilgamiş Destanı’na benzer şekilde önce kuzgun sonra karga ve ardından saksagan gönderilir. Son olarak güvercin, Nuh tufanına benzer şekilde Nama’ya tufanın bittiğini bildirir. İnan’ın da belirttiği gibi, tespit edilen tufan mitleri, Ortadoğu ve Türk mitolojisi arasındaki benzer yönlerin görüldüğü birer örnektir. (İnan,2000:22) Zaten bu mit birçok kültürde anlatılan bir efsanedir.

İnsan, suya karşı hep bir ilgi duymuş ve suya dair mitler sözlü kültürde önemli bir yer işgal etmiştir. Suyun korkutucu yönüyle beraber bereket unsuru oluşu ve hayatın kaynağının sudan geldiği inancı bu ilgiyi artırmıştır. Su kültü, mitolojiye dinlerin vahiy kültürüyle beraber girmiş ve kutsallık addedilmiştir. İnsanoğlunun ve hayatın sudan gelişi, Musa Peygamber’in kutsal metinlerde Kızıl Deniz’i yarararak geçmesini anlatan rivayet, üç kitabî dinin akarsulara yakın yerlerde ortaya çıkması, suyun rahmet ve bereket kabul edilmesini sağlamıştır.

Bilimsel olarak tufan mitinin gerçekliği sorgulandığında böyle bir olayın tarihte olabilirliği sonucu ortaya çıkar. Kuzey Afrika'dan geçen büyük bir fay hattı, Doğu Akdeniz'de bir depreme yol açarak dev bir tsunami oluşturmuş ve dev dalgalar, bu bölgeyi sular altında bırakmış olabilir. Nuh tufanındaki geminin, Cudi dağına oturduğu rivayet edilir. Bazı kutsal metinlerde bu dağ "Ararat" olarak adlandırılmıştır. Tufan hadisesinin anlatıldığı Hud Suresindeki kıssada, dev dalgaların her şeyi yuttuğu anlatılır. Fırat ve Dicle nehirlerinin de taşması sonucunda tufan olayının gerçekleştiği düşüncesi de gözden kaçmamaktadır.

Türk mitolojisindeki tufan mitinin Sümer ve Babil mitolojilerinden ve kutsal kitaplardan etkilendiği göz ardı edilmemelidir. Çünkü Türklerin yaşadığı coğrafyalar ve Orta Asya'nın iklimi göz önüne alındığında bir tufan hadisesinin bu bölgede meydana gelme ihtimali, bilimsel olarak zor gözükmemektedir. Tufan hadisesinin bilimsel olarak meydana gelmesi için açık denizlerin yakınında bir bölge olması, şiddetli yağmurlara açık olması ve sık sık sel baskınlarına maruz olması veya bir deprem kuşağının içinde olması gereklidir. Orta Asya bölgesi açık denizlere uzak bir bölgedir. Kurak bir bozkır iklimine sahip olduğu için şiddetli yağmurlar bu bölgede görülmez.

Eskatolojinin inceleme sahasındaki bir diğer konu ise ölüm gerçekliğidir. Eski Türk inançlarında ölümden sonraki hayata dair birtakım inançların olduğu bilinen bir gerçektir. Türkler, ölümün kaçınılmaz bir gerçek olduğunun bilincindedir. Ölümün bir son olmadığını aksine öte dünyaya geçiş olduğunu düşünürler. Ölümden önce, ölüm esnasında ve ölümden sonra bazı ritüeller gerçekleştirmişlerdir. Ölenin Tanrı katına uçtuğuna dair inançları vardır. Tanrı katından ölümlerinin kendilerini izlediklerini düşünürler. Bu düşünceler sonucu atalar kültü oluşmuş ve atalara saygıyı bu düşünceler beslemiştir. Günümüzde bile Anadolu'da, ölenin ardından kötü söz söylenmemesi geleneği bu inancın devamı olsa gerektir. İslam dininde de ölene saygı ve ardından konuşmama söylemleri bu inançlarla örtüşür.

Evrenin yaratılışı kadar dünyanın sonuyla ilgili eski Türk dinlerinin ilk dönemlerinde açık bir bilgi veya mitolojik rivayete çok rastlanmadığı için eski Türklerin kıyamet hadisesine kozmogoni ve yaratılış meselesi kadar ilgi duymadıkları söylenebilir. Türklerin dünyanın sonuna dair mitleri yoktur demek de doğru değildir. Türklerin kendi kültürlerine göre kıyamete dair mitlerinin yaygın bir şekilde olmasa da var olduğu bir gerçektir. Türklerde Ülgen ile Erlik mücadelesi ve dünyanın sonunda ikisinin savaşa girmesi mitolojik olarak anlatılagelen bir efsanedir. Ülgen ve taraftarlarının kıyamet öncesi savaştan galip çıkacağı ve evrenin sonundaki öte dünya yaşamında hâkim olacakları inancı Türk mitolojisinde bilinen bir inançtır.

Altay mitolojisinde bu dünyanın sonunun geleceği inancı mevcuttur. Kıyamet gününe verilen isim de "Kalgançı çak"tır. Bu kelimenin manası "Kalkacak olan çağ" demektir. "Kalgançı çak" inancına göre, zaman içerisinde insanoğlu azarak, günahlardan çekinmeyecek ve kötülük çoğalacaktır. Tanrı Ülgen günahkarlardan uzaklaşacak, kötü yönü temsil eden Erlik, yeryüzüne gelecek, yardımcısı Karaş, o gelmeden önce yeryüzüne gelerek dünyayı daha da kötüleştirecektir. İnsanoğlu, Tanrı Ülgen'i unutacaktır. İyi tanrılar insanlar tarafında olup kötü tanrılarla savaşacaktır. Erlik, Karaş ve Kerey, insanları karanlık tarafa; Ülgen, Mangdı-şire ve Maytere aydınlık tarafa ve iyiliğe sevk edeceklerdir. Yaşanan bu savaşta iki taraftan da ölenler olacaktır. Sonunda Ülgen tek kalacaktır. Daha sonra Ülgen, ölümlere kalkmalarını emrecek ve bütün ölmüşler yeniden diriltilecektir.

Başka bir rivayette; "Kalgançı çak geldiği zaman gök, demir; yer, sarı bakır olur. Hanlar hanlara saldırır, uluslar birbirine kötülük düşünür, katı taşlar ufalır, sert ağaçlar kırılır. Kişi bir arşın boyu kadar küçük olur. Ayak takımı bey olur. Baba çocuğunu, çocuk babasını saymaz. Yaban soğanı pahalı olur. At başı kadar altına bir kap yemek verilmez. Ayak altında altın unutulur, onu alacak kimse bulunmaz." (İnan,2000:24)

Başka bir mitte de “Kalgançı çak geldiği, kara yer ateşle kaplandığı zaman, büyük hakan ata tanrı kulaklarını tıkar, o çağda dünya bozulur; yer ve insan nesli mahvolur. Fitne fesat saçan rüzgâr, insanları heyecanlandırır. Töre bozulur. Tepeler çalkalanır; demir üzeninin dibi delinir. Ulus bozulur. Kara böcek kanatlanır, gözlerine kan dolar; kara su kanla karışık akar. Yer uğuldar, dağlar sallanır, çukurlar olur, hendekler yıkılır, gök gürler, kenarı açılır, deniz çalkalanır, dibi görünür, deniz dibinden dokuz parça kara taş çıkar, dokuz taş, dokuz yerinden yarılr. Her taştan dokuz çemberli dokuz sandık çıkar. Her sandıktan demir atlı dokuz kişi çıkar. Bu kişilerden ikisi başkan olur. Bunların bindikleri atların ön ayakları kılıçlı, kuyrukları kamalı olur. Ağaca rastlarsa ağacı keser, canlıya çarparsa canlıyı mahveder; ile güne rahat olmaz. Ay ve güneş aydınlık vermez, ışısız olur. Ağaçlar kökünden kopar, baba çocuğundan ayrılır. Bitkiler mahvolur, nesil kurur, analar sevgililerinden ayrılır, dul kalır.” (İnan,2000:25) şeklinde anlatılır.

Prof. Dr. Saadet Çağatay da “Altay Türklerinde Kıyamet Anlayışı” adlı sempozyum bildirisinde Verbitsky’den alınan eskatolojik kıyamet mitini daha değişik bir varyantla aktarmaktadır. Bu mite göre; “İblis Erlik, günahların gittikçe artması üzerine iki yardımcısı olan Karaş’ı ve Kerey’i yerin altından çıkartıp, onların yardımıyla insanları kendi iradesi altına almak istemektedir. Büyük tanrı Ülgen, Mangdı Şire’yi gökten indirir ve Kerey’i parçalar. Bunu gören Erlik, Mangdı Şire’yi öldürür. Bundan sonra Ülgen, ikinci kahramanı olan Maytere’yi, yollar. O, halk arasına karışır, birçok kimseyi kendi etrafında toplar. Erlik bunu görünce ona çok kızar. ‘Ben seni kılıcımla öldürebilirim’, der ve Maytere’yi parçalar. Onun yaralarından akan kan, dünyayı kırmızı boyar ve ateş gibi tutuşur. Bu alevler yeryüzünü kaplar, göklere kadar yükselir. Bu sırada büyük ilah Ülgen gelir, avuçlarına vurup; ‘Ölümler, kalkın!’ diye seslenir. Kimisi yerden çıkar, kimisi ateşten, kimisi sudan, kimisi de balığın veya bir vahşi hayvanın ağzından çıkar. Bu dünya yangınında yerin bozulmuş olan üst tabakası yok olur. Erlik ve kötü ruhlu insanlar yanıp ölürler. Bozuk tabakanın altından beyaz tabaka çıkar. Ülgen, bu tabakadan yeni ve iyi bir dünya yaratır.” (Çağatay,197:80).

Türk mitolojisindeki kıyamet mitlerinin bazılarının semavi dinlerin etkisiyle şekillendiği düşüncesi de mevcuttur. İslamiyet dinini kabul eden Türklerin eskatolojik beklentileri, Müslümanlıkla iç içe geçmiştir. Anlaşılan o ki, eski Türkler, dünyanın sonu ile alakalı fikirleri çok önemsememiş veya konuyla ilgili mitler bize gelinceye kadar senkretik bir hal almıştır. Dünyanın sonuna dair mitler dünyanın oluşumuyla ilgili mitler gibi çeşitli tahminlere ve tasavvurlara dayanır. Bayat’a göre, mitolojik rivayetlerin bütün varyantlarında kutsal dinlerin etkisi görülür. Her ne kadar semavi dinlerin zaman kavramı etkili olsa da mitolojik yani döngüsel zaman bu mitlerde hissedilir. (Bayat,2007:123) Nitekim mitolojik zaman anlayışında yaratılma hadisesi bir noktada başlar ve sonunda belli devirlerden geçerek kıyametle biter. Kıyametten sonra yeniden ve başka bir yaratılış başlar. Türk mitolojisindeki “Kalgançı çak” tasvirinde de döngüsel bir zaman söz konusu olduğu açıkça görülebilir.

Dede Korkut kitabında da kıyamet alametleri ile ilgili tasvirler belirgin bir şekilde görülür. Büyükle küçüğün, anayla kızın, babayla oğulun arasındaki sevgi ve saygının kalktığı, hürmetin olmadığı, erkeklerin kadınlara benzediği, dedikodu yaptığı zamanlardan bahsedilir. Oğuz düşüncesinde kardeş kıyımı ve savaş, kıyamet olarak betimlenir. Dede Korkut zaman içerisinde toplumun bozulmasını ve değer yargılarının yok olmasını veya değişmesini betimlemektedir.

Türk mitolojik düşüncesine bakıldığında zaman, dünyanın sonunun başka milletlerin ve dinlerin eskatolojik düşüncelerinde olduğu gibi cezalandırma temeli üzerinde olduğu görülür. Dünyanın düzeni bozulduğu zaman insanlar yoldan çıkar ve bu nedenle Tanrı, dünya yaşamına son vermek ister. Dünyanın yaşlanması sebebiyle yıkılmaya ihtiyaç duymasından ziyade iyilerin ve kötülerin ayırt edilmesi sonucu iyilerin Tanrı’nın mükafatını kazanması ve kötülerin ebedi ceza alması görülür.

Dede Korkut’ta anlatılan şekliyle insanların ahlaken bozulması sonucu ailenin ve toplum düzeninin bozulması yeryüzünün temizlenmesini veya yok edilmesini gerekli kılar. Toplumdaki ahlaki bozuklukların vurgulanması için kullanılan “dünyanın çivisi çıkmış”, “başımıza taş yağacak”,

“dünyanın sonu geldi”, “bunlar kıyamet alametleri” gibi sözler günümüzde sıklıkla kullanılan sözlerdir. Depremlerin meydana gelmesi veya tufan benzeri sel baskınları kıyamet habercisi olarak yorumlanabilmektedir.

Türk milletinin ahirete dair inançları, cennet ve cehennem, mahşer günü gibi eskatolojik beklentileri İslamiyet etkisinde değişime uğrayarak gelişmiştir. İslam dini, yapısı gereği kendi dışındaki bütün inançları batıl olarak kabul etmektedir. Bu nedenle Türklerin eskatolojik inançlarını ve beklentilerini İslam dini haricinde tutmak oldukça zor olacaktır. Çünkü zaman içerisinde Türk milleti tamamen İslam inancını benimsemiş ve kendi inanç dünyasını bu doğrultuda şekillendirmiştir.

Sonuç

Türklerin eskatolojik anlayışları ve cennet, cehennem düşünceleri, dünyanın sonuna dair mitleri İslam inancı ile bütünleşmiş durumdadır. Verilen örneklerde görüldüğü üzere, “Kalgançı Çak” mitlerine ve bu eskatolojiye paralel şekilde gelişen öte dünya, ahiret inancında, hesap verme gibi olgular detaylandırılmadan doğrudan cennet ve cehennem anlatılarına ve tasvirlerine yöneldiğini görülür. Eldeki materyaller ve dönemin seyyahlarının anlattığı bilgiler ve konunun uzmanlarının değerlendirmeleri göz önüne alınırsa eski Türklerin ahiret inancının yüzeysel olduğu ve hesap günü gibi olayları çok düşünmedikleri, kıyamet tasvirleri de dahil olmak üzere başka dinlerin, özellikle İslamiyet’in etkisiyle yeniden şekillendirilerek oluştuğunu belirtebiliriz.

Türklerin eskatolojik beklentilerinin İslam’ın kabulünden sonra yeniden şekillendiği açıkça görülür. Özellikle ilk Türk-İslam teliflerinde dünyanın geçiciliği, ahiretin ebediliği sürekli olarak vurgulanır. Türkistan menşeli, Anadolu sahasındaki ilk tekke ve tasavvuf hareketlerinde, kıyamet betimlemeleri çok fazla yapılmasa da ahirete hazırlık mahiyetinde tasavvufi hikmetli sözlere yer verildiği görülür. Türklerdeki bu düşünce tarzının oluşması doğrudan doğruya hayata bakış açılarıyla ilişkilidir. Türklerde var olan töre kavramı birçok sorunu çözdüğü için ahiret günü, ceza ve mükafat temaları pek fazla şekillenmemiştir.

Türk eskatolojisi şekillenirken toplumun kıyamete dair beklentileriyle beraber temas halinde oldukları diğer dinlerin ve başka toplumların mitolojilerinin de etkisi görülür. Bu dinlerden de en çok etki eden İslam dini olmuştur. Bunun yanı sıra Sümer mitolojisi ve diğer semavi dinlerin anlatıları da yer yer etki etmiştir. Özellikle tufan mitinde bu etkiler açıkça görülebilir. Diğer eskatolojik anlatılar da benzer şekilde etkilenmiştir. Eskatolojik beklentiler felaketi ve yok oluşu anlatırken, aynı zamanda, yenilenmeyi ve iyiliğe gitmeyi de teyit etmektedir. Kirlenen dünyanın temizlenmesi ve arınması, kötüleşen zamanlardan sonra daha adil ve mutlu bir dünya çıkması beklenmektedir.

Kaynakça

- Anohin, A. V. (2006). Altay Şamanlığına Ait Materyaller (Çev. Dr. Karadavut M. Z.J.). Konya: Kömen Yayınları.
- Batuk, C. (2003). Tarihin Sonunu Beklemek – Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bayat, F. (2006). Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı. İstanbul: Ötüken Neşriyat Yayınevi.
- Bayat, F. (2005). Mitolojiye Giriş. Çorum: KaraM Yayınları.
- Bull, M. (2005). Kıyamet Teorileri ve Dünyanın Sonları (Çev. Şener, İbrahim). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Can, Ş. (2011). Klasik Yunan Mitolojisi. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

- Çağatay, S. (1976). Altay Türklerinde Kıyamet Anlayışı I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri C. IV, -Gelenek, Görenek, İnançlar- Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Çınaroğlu, M. (2008). Türk Kültüründe Eskatoloji Mitlerine Dair Bir İnceleme. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eliade, M. (1993). Mitlerin Özellikleri. (Çev.: Sema Rifat). İstanbul: Simavi Yayınları.
- Gözen, Y. (2023). Metinlerarasılık Bağlamında Eskatoloji Mitleri ve Dini Literatürde Kıyamet Tasvirleri, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hooke, S. H. (2002). Ortadoğu Mitolojisi. (Çev: Şenel, A.). Ankara: İmge Kitabevi.
- İnan, A. (2000). Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Roux J. P. (1994). Türklerin ve Moğolların Eski Dini. (Çev.: Kazancıgil, Prof. Dr. Aykut). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Sakaoğlu, S. ve Duymaz, A. (2002). İslamiyet Öncesi Türk Destanları. İstanbul: Ötüken Neşriyat,
- Şener, C. (2000). Şamanizm: Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini. İstanbul: Ant Yay.
- Taş, İ. (2002). Türk Mitolojisinde Kozmogoni-Kozmoloji. Konya: Kömen Yayınevi.
- Tökel, D. A. (2000). Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar. Ankara: Akçağ Yayınları.

FECR-İ ÂTİ DÖNEMİNİN KADIN ŞAİRLERİNDEN: MEDIHA GÜZİN

Yavuz YILMAZ

Yeni Türk Edebiyatı Bilim Uzmanı, Çankırı/ TÜRKİYE, yavuzylmz2727@gmail.com

Serap ASLAN COBUTOĞLU

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çankırı/
TÜRKİYE.

Özet

Fecr-i Âti dönemi Türk edebiyatı, kadın yazar ve şairlerin yoğun olarak edebiyat çalışmaları yürütmeye başladığı bir dönemdir. Saray ve hükümete yakın, üst rütbelerdeki erkek aydınların yanında ve etkisinde edebî ürünler ortaya koymaya çalışan modern Türk edebiyatının ilk dönem kadın yazar ve şairleri, bu dönem içerisinde gerek gizli gerekse açıkta yayınsal faaliyetlerde bulunmuş, Fecr-i Âti gibi edebî toplulukların da etkisiyle imzalı imzasız birçok eser ortaya koymuşlardır. Mediha Güzin de Osmanlı Devleti'nin son yılları ile Cumhuriyet'in ilk yılları arasında önemli görevlerde bulunmuş olan Delilbaşı ve Danişmend soyadını taşıyan bir aileden gelmekle birlikte yine Fecr-i Âti döneminin önde gelen isimlerinden olan Tahsin Nahid, Ali Süha ve İsmail Hami Danişmend'e olan yakınlığıyla Fecr-i Âti dönemi matbuatında adı geçen kadın yazarlardan birisi olmuştur.

İkinci Meşrutiyet'in özgürlükçü havası, kadın yazarlar için edebiyat sahasında çeşitli fırsatlar doğurmuştur. Kadınların yazar kadrosunda yer aldığı dergi ve mecmular o dönemin basın yayın hayatına damga vurmuş, *Genç Kadın*, *Musavver Kadın*, *Kadınlık* gibi kadınlara mahsus dergiler birçok kadın yazarı bünyesinde bulundurmıştır.

Kadınlara ilgili konuların çoğunlukta yer aldığı, ilk kadın dergilerinden birisi olan *Kadın* dergisi başta olmak üzere *Kanad* ve *Tenkid* dergilerinde mensur şiir ve şiir türünde yazılar kaleme almış olan Mediha Güzin, modern Türk edebiyatının ilk kadın yazar ve şairlerinden birisi olmuştur. Çalışmada Mediha Güzin'in hayatı ve edebî şahsiyeti üzerinde durularak, yazarın bahsi geçen *Kadın*, *Kanad* ve *Tenkid* dergilerindeki mensur şiirleri tespit edilerek incelenmiş ve elde edilen netice Yeni Türk Edebiyatı araştırmacılarının dikkatine sunulmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mediha Güzin, Fecr-i Âti, Mensur Şiir, Ali Süha Delilbaşı.

Abstract

Fecr-i Âti period Turkish literature is a period when female writers and poets started to carry out literary works intensively. The first period female writers and poets of modern Turkish literature, who tried to produce literary works alongside and under the influence of male intellectuals in high ranks who were close to the palace and the government, carried out publishing activities both secretly and openly during this period, and with the influence of literary communities such as Fecr-i Âti, they produced many signed and unsigned literary works. Mediha Güzin comes from a family bearing the surnames Delilbaşı and Danişmend, who held important positions between the last years of the Ottoman Empire and the first years of the Republic, and she became one of the female writers mentioned in the press of the Fecr-i Âti period with her closeness to Tahsin Nahid, Ali Süha, and İsmail Hami Danişmend, who were among the leading names of the Fecr-i Âti period.

The libertarian atmosphere of the Second Constitutional Era created various opportunities for women writers in the field of literature. Magazines in which women were in management or in which women were the majority of the writers left their mark on the press life of that period, and magazines with only female writers such as *Genç Kadın*, *Musavver Kadın*, *Kadınlık* embodied many female writers.

Mediha Güzin, who wrote prose poetry and poetry genres in the Kadın magazine, which was one of the first women's magazines, and in Kanad and Tenkid magazines, where the majority of women's issues were covered, became one of the first female writers and poets of modern Turkish literature. In the study, with the emphasis on the life and literary personality of Mediha Güzin, the author's prose poems in the aforementioned Kadın, Kanad and Tenkid magazines were determined and examined, and the result obtained is intended to be presented to the attention of the New Turkish Literature researchers.

Keywords: Mediha Güzin, Fecr-i Âti, Mensur Şiir, Ali Süha Delilbaşı.

1. Giriş

Kadın yazar ve şairlerin Türk edebiyatındaki varlığının her ne kadar 20. yüzyılla birlikte görüldüğü kabul edilse de bu doğru bir yargı değildir. Zira Halk ve Divan edebiyatında kadın yazar ve şairlerin varlığına az da olsa rastlanılmakla birlikte, anonim halk edebiyatı ürünlerinde ninni, masal, ağıt gibi türlerin birçok zaman kadınlar tarafından dile getirildiği görülmektedir (Karataş, 2009: 1160). Divan edebiyatında Amasyalı Zeynep, Tanzimat döneminde Fatma Aliye'yle başlayan Türk kadınının Türk edebiyatına dahil (Aslan Cobutoğlu, 2019: 94-96) Servet-i Fünun ve Fecr-i Âti dönemi edebiyatıyla birlikte daha yoğun bir şekilde hissedilmiştir. Bu dönemlerde birçok dergi ve mecmua kadınlara mahsus hale gelmiştir. II. Meşrutiyetten sonra kadın kelimesinin geçtiği *Genç Kadın*, *Musavver Kadın*, *Kadınlık*, *Kadınlar Dünyası*, *Kadın*, *Osmanlı Kadınlar Alemi*, *Türk Kadın Yolu* gibi dergiler bu duruma örnek gösterilebilir.

II. Meşrutiyet'ten sonra hızla artan basın yayın faaliyetleriyle birlikte birçok kadın şair ortaya çıkmıştır. Bu durumu etkileyen en önemli faktör, kadınlara mahsus dergi ve gazetelerin o dönemde yayın hayatına başlamasındandır. *Kadın* dergisi bu yayınlar arasında önemli bir konumdadır. Mediha Güzin ile birlikte *Kadın* dergisinde kalem oynatmış olmasına rağmen, edebiyat tarihi ve literatürü bağlamında aynı kaderi paylaşmış olan bazı kadın şairler arasında Makbule Leman, Kadriye Hüseyin, İffet Neriman, Güzide Hanım, Fatma Müzeyyen, Fatma Asuman, Fahrünnisa, Fahire Osman, Emine Monla, Derviş Gülsüm Hanım, Cemile Hüsnü gibi isimler sıralanabilir. Bahsi geçen kadın şairler, Celal Sahir, Hüseyin Cahid, Köprülüzade Mehmet Fuat, Tahsin Nahid gibi dönemin tanınmış isimleriyle aynı dergide olmalarına rağmen aynı derecede ilgi bulamamışlardır. Bu durum, Mediha Güzin gibi birçok kadın şairimizin isminin sadece dergi sayfaları arasında kalmasına neden olmuştur.

Divan edebiyatından Fecr-i Âti dönemine kadar eser vermiş olan kadın şairlerin çoğu erkek şairlerin etkisinde ve büyük şairlere özenerek eser vermişlerdir. Bu durumun nedenleri arasında kadın şairlerin, kabul görmüş şiir anlayışına ayak uyduramayacak olmanın endişesini taşıyor olmalarından ileri geldiği düşünülebilir (Mutlu, 2006: 358). Bunların yanında Divan edebiyatındaki birçok kadın şair, aynı zamanda ilmiye sınıfına mensup yüksek rütbeli kişilerin yakınları ve soylu ailelerden oluşmaktaydı. Bu nedenle Divan edebiyatında şiir yazan kadınlarda belli bir etkilenmenin yanında, buldukları ortam itibarıyla şiir yazmaya müsait bir yaşam sürdürdükleri de yadsınamayacak bir gerçektir (Yavuz, 1997: 163).

Tanzimat'la birlikte sosyal ve kültürel değişimler sonucunda dil, edebiyat ve eğitim alanında yapılan çalışmalarla birlikte Batı'nın da etkisiyle çeşitli devlet ve özel okulların yanında evlerde ders veren öğretmenlerin sayısı da her geçen gün artmıştır. Bunun bir neticesi olarak edebî donanımı yüksek, kadın ve erkek yazarlar, Türk edebiyatının çeşitli sahalarında varlık göstermeye başlamışlardır. Bu nedenle 1900'lü yılların başında edebiyat sahnesine çıkan birçok kadın yazar ve şair, özel öğretmenler tarafından yetiştirilen veya yabancıların sahip oldukları kolejlerde eğitim görmüş olan sanatçılardır (Karataş, 2009: 1661).

Mediha Güzin de öğrenimini büyük çoğunluğuyla özel öğretmenler tarafından almıştır. Ünlü Türk edebiyatçısı ve tarihçisi İsmail Hami Danişmend'in kız kardeşi olması münasebetiyle evlerinde abisi için görevlendirilmiş olan birçok öğretmenden ders almış olan Mediha Güzin, o dönem büyük bir

ilgiyle takip edilen bir dil olan Fransızca'yı da yine bu şekilde öğrenmiştir. Güzin'in aldığı özel dersler, ileride kendisinin Fecr-i Âti dönemi edebiyatına dahil olmasını da sağlamıştır.

II. Meşrutiyet'ten sonra basın ve yayın faaliyetleri için uygulanan sansürün ortadan kalkmasıyla birlikte birçok dergi yayın hayatına başlamıştır. Özellikle Servet-i Fünun topluluğunun dağılmasıyla ortaya çıkan boşluğu doldurmak isteyen Fecr-i Âti grubunu oluşturan sanatçılar başta olmak üzere birçok edebiyatçı, muhtelif dergi ve mecmua faaliyetleri içerisinde bulunmuştur. Bu sanatçılardan bazıları ise Fecr-i Âtici olarak bilinen İsmail Hami Danişmend ve Ali Süha Delilbaşı'dır. Mediha Güzin'in, Fecr-i Âtici olmamasına rağmen Fecr-i Âti topluluğunun içerisinde bulunması ve topluluğun özelliklerini taşıyor olması, abisi İsmail Hami Danişmend ve eşi Ali Süha Delilbaşı'nın bu toplulukta rolleri sayesinde. Bu durumun en açık delilleri arasında Fecr-i Âti topluluğunun yayın organları arasında gösterilen ve İsmail Hami'nin, Ali Süha'nın görev aldığı *Kanad*, *Kadın* ve *Tenkid* gibi dergilerde mensur şiirlerinin yayınlanması gösterilebilir.

Fecr-i Âti döneminde ilgi gören bir anlatım olarak ön planda tutulmuş ve birçok şair tarafından uygulanmaya çalışılmış olan mensur şiir türünde Ali Süha, Tahsin Nahid, İsmail Hami'nin azımsanmayacak örnekleri vardır. Mediha Güzin'in çok yakınında bulunan bu isimlerin sanatçının mensur şiire yönelmesinde etkili oldukları düşünülmektedir. Zira Güzin, bahsi geçen isimlerle aynı dergide kalem oynatmış ve yazmış olduğu mensur şiirleri de yine bu isimlere ithaf etmiştir.

İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında varlığından söz ettirmiş olan kadın sanatçılarımızdan birisi olan Mediha Güzin'in edebî duruşu ve birikiminin gün yüzüne çıkarılması, bu alanda Türk edebiyatı tarihinde bu dönem içinde adı geçmeyen diğer kadın sanatçılarının da edebiyat tarihimize kazandırılmasında faydalı olacaktır.

2. Hayatı

Fecr-i Âti topluluğunun etkisinde eser vermiş olan Mediha Güzin, Anadolu'da kurulmuş olan Danişmendliler Beyliği'nin kurucularının torunlarından olup, soyu Danişmendlilerden Emir Melik'e kadar dayanmaktadır. Cebel-i Garbi Mutasarrıflarından Emir Mahmud Kemal Bey ve Çerkez asıllı bir aileden gelen Melek Hanım'ın kızı (Cevizliler, 2003: 203) olarak Çanakale'nin Biga ilçesinde 1 Temmuz 1891 yılında dünyaya gelmiştir ve İsmail Hami'nin kız kardeşidir. (Yılmaz, 2023: 14).

Türk tarihçiliği açısından önemli bir yere sahip olan İsmail Hami Danişmend, babasının memuriyet görevlerinden ötürü çocukluğunun büyük bir bölümünü Lübnan, Trablusgarp ve Şam'da geçirmiştir. Mediha Güzin'in çocukluğunun da abasının görevleri dolayısıyla bu şehirlerde geçmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira iki kardeşin de doğum tarihleri birbirine çok yakındır. Bu münasebetle çocukluğunda önemli bir eğitim almış olan İsmail Hami'nin, özel ders hocalarından aldığı derslerinde, yanında kız kardeşi Mediha Güzin'in de bulunması ve bu derslerden Güzin'in de faydalanması olasıdır.

İsmail Hami Danişmend, aynı zamanda İkinci Meşrutiyet döneminin önde gelen birçok yayın organında, özellikle Fecr-i Âti etkisinde yayın hayatını sürdürmüş olan dergilerde yazıları yayımlanan bir sanatçıdır. Bu dergilerden bazıları ise *Kadın* ve *Kanad* olmuştur. Ali Süha Delilbaşı ise İsmail Hami Danişmend'in yakın arkadaşlarından biridir. İki ismin birlikte hazırlamış oldukları bazı sözlük çalışmalarından ayrı olarak *Kanad* ve *Kadın* dergilerinde sorumlu müdür vazifesi yapmışlıkları da vardır. Mediha Güzin de bu dergilerde kardeşi İsmail Hami ile edebî yazılar yayımlamış olan bir sanatçıdır. Fecr-i Âti etkisinde edebî ve sanatsal çalışmaların bulunduğu bu ortam, nihayetinde Ali Süha Delilbaşı ile Mediha Güzin'in hayatlarını bir süre sonra birleştirmiştir.

Mediha Güzin'le ilgili kaynaklara bakıldığında hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Edebî kişiliği hakkında ise bilgi bulunmamaktadır. Ancak Ali Süha ve İsmail Hami'nin hayatları ele alındığında,

sanatçının hayatı hakkında bazı ayrıntılar yakalamak mümkündür. İsmail Hami Danişmend, 27 Ağustos 1948 yılında Necdet Menlioğlu'na verdiği bir röportajda Ali Süha Delilbaşı'dan eniştem şeklinde bahsetmiştir. Necdet Menlioğlu'nun bir dönem Türk edebiyatını meşgul eden olaylardan biri olarak tarihe geçen "Rabia Hatun kimdir?" sorusunu araştırdığı bir röportaj olan bu söyleşide İsmail Hami Danişmend, şu açıklamalarda bulunmuştur:

"Vesika istiyorsunuz. Ali Süha Delilbaşı eniştemdir. Nazan bir müddet hemşireme birlikte eniştemde kalmak için Ankara'ya gitmişti. Oradan bana yazdığı mektupların birinde, onun bir kıtası da mevcuttur (Menlioğlu, 1948: 4)."

Bahsi geçen röportajda İsmail Hami'nin Ali Süha'dan eniştem şeklinde bahsediyor oluşu, kız kardeşinin ya da yakın bir akrabasının Ali Süha ile evli olduğunu doğrulamaktadır. Ancak eşi Nazan Hanım'ın bir akrabasıyla Ali Süha'nın evinde kalması uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir. Bilahare Ali Süha'nın bu seyahat esnasında İsmail Hami'ye mektup yazması, ikilinin birbirine yakınlığını daha da artırmaktadır. Röportajda İsmail Hami, her ne kadar kız kardeşinin ismini vermemiş olsa da Mediha Güzin'in *Kanad* dergisinin ikinci sayısında "Kamerde Bir Mezar" adlı mensur şiirini *Kardeşim Hamiye* notuyla yayımlaması, İsmail Hami ve Mediha Güzin'in kardeş olduğunu ve o sıralarda Ali Süha ile evli olup Ankara'da yaşadıklarını doğrulamaktadır.

Mediha Güzin ve Ali Süha Delilbaşı'nın birlikteliklerinden bahseden en önemli kaynaklardan biri de *Kadın* dergisinin Ağustos 1912 tarihli "Kadının Haberleri" başlığıyla yayımlanmış olan bir haber metnidir.

"Muharrirlerimizden Mediha Güzin hanımefendiye tanırınız; nefis ve muvaffak mensureleriyle zarif ve nice fena sözleriyle gözlerimizi bize tamamen meçhul yani sayaların ve güllüklerin aşiyarı olan efkarlar uçurmayı bilen Mediha Güzin, edebiyatımıza büyük bir kabiliyet diye girdi. Müdirimiz Ali Süha Begi de hatt-ı zan ederim biraz daha eski bir zamandan beri tanıyorunuz; hayata dumanlı gözlerle bakan; eşyaya can veren, kalplerin en meziz elemelerini terennüm eden ince ve biraz garip bir muharrir. Bize pek çok defa sormuşlardı. Mediha Güzin'le Ali Süha hangisi yazıp diğeri imza ediyor? Yazılarında birbirine bu kadar çok benzeyen bu muharrirlerin hayatında, hayat yolunda birleşmeleri mukaddermiş. Ve bu mesud vekaye oldu. Aziz karilerim. Onlar temmuzun on dokuzuncu Perşembe günü nişanlandılar. Bu memleketimizde pek çok nadir tesadüf olunan izdivaçlardan biri olacak (Kadın, 1328: 8).

Ali Süha ve Mediha Güzin'in birlikteliklerinden ilk defa bahsedilen bu haber metninde, ikilinin yakın bir zamanda evleneceği bildirilmektedir. Ancak ileriki sayılarda *Kadın* dergisinde bu evliliğe dair bir habere yer verilmemiştir. Bu nedenle çiftin evlilik tarihlerine tam olarak ulaşamamıştır. Yazdıkları dergi ve mecmularla birlikte bu haber metninde "Bize pek çok defa sormuşlardı. Mediha Güzin'le Ali Süha hangisi yazıp diğeri imza ediyor?" şeklinde dile getirilen cümleden yola çıkarak, çiftin evlenmeden önce birbirine çok yakın olduğu anlaşılmaktadır. Ali Süha Delilbaşı'nın çeşitli dergilere yazdığı yazılarını Mediha Güzin'e ithaf etmesi de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Ali Süha Delilbaşı ile uzun bir birliktelik yaşayan Mediha Güzin'in fotoğrafı tespit edilememiştir. *Kanad* ve *Kadın* dergilerinin yazar kadrosunda bulunmasına rağmen o dönemde kadınların fotoğrafları açık bir şekilde paylaşılmadığı için dergi yazarlarının fotoğraflarının bulunduğu sayılarda kendisinin de ismi geçmesine rağmen fotoğrafı yer almamaktadır. Ancak aynı dergilerde Ali Süha Bey'in fotoğraflarına ulaşılabilir.

Çok kısıtlı bilgilere sahip olduğumuz Mediha Güzin'in hayatı hakkında önemli bulgulardan bazılarını ise Ali Süha Delilbaşı'nın yaşayan aile üyelerinden birisi olan Ertan Ali Delilbaşı aktarmaktadır. Delilbaşı'ya göre Ali Süha Delilbaşı ile Mediha Güzin'in evliliklerinden Türkan adında bir kız çocukları dünyaya gelmiştir. Çiftin başka çocukları bulunmamaktadır. İller Bankası çalışanı olan Hakkı Savran ile evlenen Türkan Delilbaşı'nın, Delilbaşı soyadını kullanmış olmasının sebebini ise

ikilinin evliliklerinden birkaç yıl sonra boşanmış olma ihtimaliyle bağdaştırmaktadır. 6 Ekim 1919 yılında dünyaya gelen Türkan Delilbaşı, 19 Mart 1980 yılında vefat etmiştir. Türkan Hanım'ın 12 Aralık 1944 yılında dünyaya gelen oğlu Can Savran, 1 Nisan 1960 tarihinde çok genç denebilecek bir yaşta hayatını kaybetmiştir. Mediha Güzin ve Ali Süha Delilbaşı tek çocuğu olan Türkan Delilbaşı ve torunları Can Savran'la aynı mezarı paylaşmaktadırlar. İstanbul Zincirlikuyu Mezarlığı'ndaki mezar taşlarında ise Cahit Sıtkı Tarancı'nın "Otuz Beş Yaş" şiiri yer almaktadır. İyi derecede Fransızca bilen Mediha Güzin, *Kadın*, *Kanad* ve *Tenkid* gibi Fecr-i Âti'nin yayın organları arasında sayılabilecek önemli dergilerde şiir ve mensur şiirler yayımlamıştır. Mediha Güzin, tek romanı *İkinci Gençlik* dahil olmak üzere yazdığı birçok edebî yazısını kendisine armağan eden eşi Ali Süha Delilbaşı'nın ölümünden birkaç ay önce 23 Kasım 1959 yılında vefat etmiştir.

3. Edebî Kişiliği

Mediha Güzin, *Kanad*, *Tenkid* ve *Kadın* dergilerinde mensur şiir ve şiirler kaleme almış kadın sanatçılarımızdandır. Edebî kişiliği üzerinde hiç durulmamış olan Mediha Güzin hakkında Nazım Hikmet Polat, Fecr-i Âti etkisinde *Kanad* dergisinde bazı mensur şiirleri yayımlanmış olan bir kadın şair olarak bahsetmektedir (Polat, 2006: 449, 450). Güzin, yazar kadrosunun büyük çoğunluğunu Fecr-i Aticilerin oluşturduğu *Kanad*, *Kadın* ve *Tenkid* dergilerinin yazar kadrosunda bulunmuştur. Bu durum, Güzin'in Fecr-i Âti Encümeni bildirisine imza atmamasına rağmen toplulukla bütünleşmesini sağlamıştır.

Mediha Güzin'in şiirlerine bakıldığında ise edebî kişiliğinin çoğu yerde Ali Süha Delilbaşı ile aynı çizgide olduğu görülmektedir. Bu durum, evliliklerine dair *Kadın* dergisinde yapılan haberde geçen "Bize pek çok defa sormuşlardı. Mediha Güzin'le Ali Süha hangisi yazıp diğeri imza ediyor? Yazılarında birbirine bu kadar çok benzeyen bu muharrirleri..." (*Kadın*, 328: 8) sözleriyle de açıkça belirtilmektedir. Fecr-i Âti dönemi edebiyatının bütün özelliklerini göstermiş olan Ali Süha Delilbaşı'nın karamsar ruh hali, yer yer Mediha Güzin'in mensur şiirlerinde de varlık göstermektedir. Yazar, yayımlamış olduğu mensur şiirlerde aşk, özlem, ayrılık ve ölüm gibi konuları işlerken tamamıyla bireyci bir sanat anlayışı içerisinde olmuş ve yazılarının tümünde bu çizgisini korumuştur. Bu nedenle Mediha Güzin'in çeşitli dergilere yazmış olduğu yazılarında çoğunlukla şahsi duyguları ele aldığı ve edebî kişiliğinin de bu yönde bir gelişim kazandığını söylemek mümkündür.

4. Süreli Yayınlarıdaki Eserleri

Mediha Güzin'in *Kanad* dergisinde dört, *Kadın* dergisinde üç, *Tenkid* dergisinde ise bir adet yazısı bulunmaktadır. Bunların beşi mensur şiir, ikisi deneme, sonuncusu ise şiir türünde kaleme alınmıştır. Bu türler arasında en çok dikkati çeken mensurelerdir. Şiire çok yakın bir üslupla, imge ve çağrışımların yoğun kullanımıyla düzyazı şeklinde ifade edilen ve birkaç paragraf ile birkaç sayfa arasında değişen metinler olarak adlandırılan mensur şiir veya mensureler, yoğun olarak Fecr-i Âti döneminde kullanılmıştır. Yazarın mensur şiirleri, *Kanad* dergisinde: "Aşk ve Gurur", "Kamerde Bir Mezar", *Kadın* dergisinde: "Salome'nin Kalbi" ve "Akşam" *Tenkid* dergisinde ise "Melal-i Ruhum" başlıklarını taşır. Literatürde bu eserlerin varlığına dair bir bilgi mevcut değildir.

4.1. Mensur Şiirleri

Fecr-i Âti edebiyatının ve özellikle o dönem mensur şiirlerinin genel muhtevasının melankolik bir duygu tarzıyla yazılmış olmaları, sanatçıyı; yalnızlık, mutsuzluk vb. temalara yönlendirmiştir. Güzin, mensur şiirlerini bireyci bir yaklaşımla ve toplumsal kaygılardan uzakta kaleme almıştır. Öyle ki mensur şiirlerinde sosyal hayatın izleri bile görülmez. Yazar, sadece benin dünyasında, bireysel duygular, düşünceler ve kaygılar üzerinde yoğunlaşmıştır. Aşk, yalnızlık, sevgiliye ve gerçek aşka kavuşamama, bilinmezlik içinde ve nedensiz bir melankoli, mensur şiirlerinin genel muhtevasını oluşturmuştur. Bu nedenle *yeis*, *meçhul*, *saf deniz*, *mehtap*, *gece*, *ruh*, *elem*, *ölü* gibi sözcükler, yazarın

mensur şiirlerinde sıklıkla kullanılan sözcüklerin başında gelmektedir. Gerek sözcük seçimi gerekse izleksel tercihler, Güzin’i, Fecr-i Âti’nin sanat anlayışına ve özellikle topluluk içinde mensur şiirci olarak bilinen Tahsin Nahid, İsmail Hami ve Ali Süha gibi isimlere yaklaştırmaktadır.

Mediha Güzin’in mensur şiirlerinde dikkati çeken içerik hususlarından biri de korku ve kaygı barındıran düşünceleridir. Yazarın “Kamerde Bir Mezar” adlı mensur şiirinde gökten inen şeytanlar, göklere kazılmış bir mezardan bahsedildiği gibi “Salome’nin Kalbi” adlı mensur şiirinde de dünya literatürüne korku, hırs ve şehvetin bir yansıması olarak geçen “Vaftizci Yahya’nın Kesik Başıyla Salome” adlı olayın betimlenmesi yapılmıştır. “Aşk ve Gurur” adlı mensur şiirinde ise gecenin çökmesiyle birlikte rüzgarın getirmiş olduğu huzursuzluk ve endişe anları betimlenmiştir. Mediha Güzin’in mensur şiirlerinde görülen bu farklılık, yazarı etkilediği isimlerden ayıran temel noktalardan biridir.

Mediha Güzin’in mensur şiirlerinde çok yoğun olmasa da Arapça kelime ve tamlamalara rastlamak mümkündür. Süslü bir anlatımın dikkati çektiği metinlerde anlaşılabilirlik ve kapalılık boyutları dönemine göre ileri bir seviyede değildir. Yazarın “Aşk ve Gurur” adlı mensur şiirinde:

“Kâinatı hep bu eski pencereden görürüm; hücremin çıplak duvarlarında Venüs’ün eski şairlerin, insaniyetin büyük zekâlarının resimleri vardır ve böyle kaç senedir onlarla o kadar muvazenet peyda ettim ki her zaman beni yeis kaplayınca onlar da melül ve mütefekkir bakarlar. Ben de bir nazra-yı tesliyet ararlar ve böyle biz, mütekabil bir tesliyetsizlik içinde aldanır, ruhumuzu uyuturuz. Bazen muvakkat ve müphem bir sürurun içindeyken de onlar benim gibi olurlar.” (Güzin, 1910a: 5).

Yukarıdaki satırlarda görüleceği üzere yer yer Arapça kelime ve tamlama kullanımının yanında uzun cümleler metin üzerindeki hâkimiyetini korumaktadır. Aynı paragraftan yola çıkarak yazarın, metnin akıcılığına önem verdiğini ve tasvir tekniğinden de oldukça yararlandığını, buna bağlı olarak gelişen sanatsal bir söyleyiş tarzının esas alındığını söylemek mümkündür. Güzin, mensur şiirlerini döneminin önde gelen mensur şiir yazarlarına kıyasla hacim olarak kısa tutmuştur. Yazılarının tümünde görülen bu özelliğin, yazarın o an içinden geçen duygularını kısa ve şairane bir üslupla anlatmak istemesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira yazılarının edebî gücünün yanında, yazar literatür bilgisine de hâkimdir, dolayısıyla istediği takdirde eserlerini uzun tutabileceği aşikârdır. O dönemde Fransızca lisan bilgisine Gustave Flaubert’in kaleme almış olduğu “Herodias” adlı öyküden yola çıkarak, “Vaftizci Yahya’nın Kesik Başı” hikâyesinden “Salome’nin Kalbi” başlıklı bir mensur şiir kaleme alması, yazarın geniş literatür bilgisinin en belirgin özelliklerindedir.

4.1.1. Aşk ve Gurur

19 Ekim 1910–11 Kasım 1910 tarihleri arasında yalnızca haftalık dört sayı çıkmış olan *Kanad* dergisi, Fecr-i Âti topluluğunun edebiyat sahnesinde olduğu bir dönemde etkinlik göstermiş ve gerek içerisinde barındırdığı şiirlerle gerekse dergide yazan şair ve yazarlarıyla Fecr-i Âti topluluğunun edebî anlayış ve zihniyetine uygun yayınlar yapmıştır (Türk, 2020: 1). Bu yüzden *Kanad*’ın savunmuş olduğu edebî fikir ve düşünceler günlük siyasi konuların ve genel politikanın dışındadır. Bu özelliğiyle *Kanad* dergisi Fecr-i Âti’nin *sanat şahsi ve muhteremdir* prensibine de bağlı kalmıştır. Mediha Güzin ise *Kanad* dergisinde mensur şiirlerini bu doğrultuda yazmış, toplum için bir gaye gütmeyen, çoğu zaman güzel çağrışımlar için kelimeleri bir araya getirmiştir.

Derginin son sayısında Mediha Güzin’in eşi Ali Süha, sorumlu müdür olmuştur. Kuruculuğunu Mediha Güzin’in abisi İsmail Hami Danişmend’in yaptığı *Kanad*’ın başyazarlığını ise Mediha Güzin ve Ali Süha çiftinin yakın arkadaşlarından olan Tahsin Nahid yapmıştır.

Mediha Güzin'in *Kanad* dergisinde üç adet mensur şiiri ve bir adet şiiri yayımlanmıştır. "Aşk ve Gurur" adlı mensur şiiri yazarın bu dergide yayımlanan ilk yazısıdır. Eser, Mensûre başlığıyla *Tahsin Nahid Bey'e* notuyla yayımlanmıştır (Güzin, 1910a: 5).

Mediha Güzin'in "Aşk ve Gurur" adlı mensur şiirinde evinin bir odasında dışarıyı seyreden ve çoğu defa çalmış olmasına rağmen kimseye kapısını açmayan bir kadının senelerce sürmüş olan bekleyişi anlatılır. Bu bekleyiş karmaşık duygularla ele alınarak ifade edilmiştir. Bu nedenle eserin geneline kapalı bir anlatım hâkimdir. Yokuşta bulunan bir evin deniz gören odasından dışarıya bakarken kapısının her daim kapalı olduğunu dile getiren anlatıcı, penceresinden denizi görmekle yetindiğini dile getirerek tüm dünyayı bu pencereden izlediğini aktarır. Ardından şairane bir üslupla yaşadığı hasreti şu mısralarla anlatır:

"Ve sonra kapıyı açmadan günler, haftalar geçti.. Bir gün yine kenarlarına kadar kimsenin çıkamayacağı tasavvur ettiğim hücremin kapısı vuruldu; açmadım; başka bir kere de iki nahif öksürük duydum; Şimdi kalbimde buna karşı bir rikkat uyanmıştı.. Bütün başka yerlere meçhul olan yeşil yaprakların döktüğü gölgeler altındaki kürsümden kalktım; kapıya doğru, bin şüphe-i hissiye, bin korku içinde üç mütereddit adım attım. Ve işte hepsi bu kadardı, açmadan döndüm..."(Güzin, 1910a: 5).

Her mensur şiirde çok kısa ve kapalı da olsa bir olay ya da olay kesiti bulunmaktadır. Mediha Güzin'in bu eserinde belli başlı bir olay örgüsü görülmesi de odasında bir bekleyiş içerisinde olan ve bu bekleyiş sırasında birçok kez kapısı çalınan bir kadının duyguları betimlenmiştir. Eserin üçüncü paragrafından itibaren meçhul bir elin odanın kapısını çaldığı ifade edilir. Anlatıcı ve aynı zamanda eserin kahramanı olan kadının, kapıyı çalan bu kişiye karşı tamamen yabancı kaldığı ve bu olayın hiç beklenmedik bir anda gerçekleştiği aktarılır. Kapıyı açmadan günler ve haftalar boyu farklı duygularla beraber melankolik bir ruh hâliyle hayatına penceresinden dışarıya bakarak devam eden kadının kapısı, bir daha çalmış olmasına rağmen açılmaz. Daha sonra anlatıcı rolündeki kadın, kapısının arkasından bazı öksürük seslerinden sonra içeri girmek için izin isteyenlerin sesini duymuş olduğunu aktarır. Fakat hiçbirinde kapıyı açmadan, birkaç adım geri atarak odasına döndüğü anlaşılır. Eserin sonuna gelindiğinde kapısına kadar gelen seslerin bir gece penceresinden dışarıya bakarken gece boyu esen bir rüzgârdan kaynaklandığını, senelerce beklemiş olduğu şeyin aslında *hiçlik* olduğunu, kapısını çalan ellerin ve titreyen öksürüklerin birer yalan olduğunu anlar. Aldanmış olmanın büyük acısını üzerinde taşıyan anlatıcı, kendisine acı gerçeği göstermiş olan rüzgârdan kurtulmak için penceresini sonsuza dek kapattığını ve dünyayı seyirden vazgeçtiğini belirtirken eser son bulur.

4.1.2. Kamerde Bir Mezar

Mediha Güzin'in *Kanad* dergisindeki bir diğer mensur şiiri *Kardeşim Hami'ye* notuyla İsmail Hami Danişmend'e ithaf etmiş olduğu "Kamerde Bir Mezar" adlı yazısıdır. Mediha Güzin'in anlam kapallılığı açısından en dikkati çeken mensur şiirlerinden birisi olmasının yanında Arapça ve Farsça tamlamaların da en yoğun şekilde kullanıldığı mensur şiirlerinden biridir. Hayalî ve olağanüstü olayların anlatıldığı mensur şiirin ilk mısralarında gündüz ve geceden şairane bir üslupla bahsedilirken daha sonra her ikisinin birleştikleri ve çeşitli beraberlikler kurdukları aktarılır. Mensur şiirin ilerleyen satırlarında ise gökten bazı kimselerin dünyaya olan müdahalelerinden bahsedilir ve korkulu bir olayın başlangıcı betimlenir. Ardından zulmeden şeytanların seher vaktinde ortaya çıkan kadınlardan birisini öldürüp kaçırdıkları anlatılır (Güzin, 1910b: 5).

4.1.3. Salome'nin Kalbi

Mediha Güzin'in mensur şiirlerinin yayımlandığı bir diğer dergi ise *Kadın* dergisidir. 24 Ağustos 1911 ile 22 Ağustos 1912 tarihleri arasında yayımlanmış olan *Kadın* dergisinin yazar kadrosunda Mediha Güzin ile birlikte İsmail Hami Danişmend de bulunmaktadır. Toplamda on sayı şeklinde yayımlanmış olan derginin müdürü ise Ali Süha Delilbaşı'dır.

Güzin'in, *Kadın* dergisinin 15. sayısında yayımlanan "Salome'nin Kalbi" adlı mensur şiiri, konusu itibarıyla önem arz etmektedir. Zira bu mensur şiirin gerçek hikâyesi binlerce yıl öncesine kadar gitmektedir.¹ Salome ve Yuhanna, Salome ve Vaftizci Yahya, Salome'nin İntikamı, Vaftizci Yahya'nın Başıyla Salome gibi birçok başlıkla literatüre girmiş olan ve Yeni Ahit'te geçen bir intikamı anlatan bu olay, birçok sanatçıya ilham vermiştir (Flaubert, 2019: 89-119).

Anlatıcı rolündeki yazar, bu mensur şiirinde tıpkı gerçek hikâyede olduğu gibi önce Salome'nin önüne altın tepsiyle getirilen Yahya'nın başından bahseder. Burada Salome'den çılgın, sevinçli olarak bahsedilirken aynı zamanda kesik baştan duyulan şehveti anlatan duygular da betimlenir. Anlatıcı daha sonra Salome'nin Yahya'nın kesik başını öptüğü sahneyi bir delilik olarak gözlemleyerek, bu sahnenin birçok kitaba ilham kaynağı olduğunu belirtmiştir. Salome ve Yahya arasında geçen bu olay, betimlenmeye devam edilirken yüzyıllar boyunca Yahya'nın Salome'nin kurbanı olarak tasvir edilen biri olmaması gerektiğini, asıl kurbanın Yahya'nın kesik başını Salome'nin önüne getiren zavallı erkekler olduğunu vurgular (Güzin, 1912b: 11).

"Bizim Matemimizi Yazan Kardeşime" notuyla yayımlanan Salome'nin Kalbi adlı mensur şiirin esasında kime yazıldığı ve "Bizim Matemimiz" adlı eserin kime ait olduğu bütün dergi taranmasına rağmen tespit edilememiştir. Ancak bu mensur şiirin önemli yanı, Güzin'in bilgi ve literatür tecrübesinin gün yüzüne çıkarmış olmasıdır. Zira Flaubert adlı Fransız yazarın hikâyelerine konu olan bir olaydan Güzin'in lisan bilgisiyle haberdar olduğu ve bu sayede olayı kaleme aldığı düşünülmektedir.

Mediha Güzin'in *Kadın* dergisinde yayımlanan bir diğer eseri ise Ali Süha Bey'e notuyla yayımlanmış olan "Akşam" adlı mensur şiiridir. Güzin'in bu mensur şiirinin edebî değeri oldukça yüksektir. Şairane bir üslupla kaleme alınan bu mensur şiirde tamamlanmış veya tamamlanmamış olan bütün cümlelerin sonu genellikle aynı sesli bir harfle bitmektedir. Hacim itibarıyla çok kısa tutulmuş olan bu mensur şiirin cümleleri Fecr-i Âti döneminin nesrine göre çok kısa tutulmuştur. Anlatıcının hangi duyguları işlediği anlam kapılığında dolayı anlaşılmasa da Fecr-i Âti nesrinin özelliklerini yansıtan *gölge, uzak, muhayyel, aciz, matem, mahzun, meçhul* ve *sükut* gibi sözcüklerden melankolik bir ruh halinin metne hâkim olduğu görülmektedir. Betimleme ise akşam karanlığıyla birlikte kaybolan gün ışığı ve insanların bunun karşısındaki acziyetiyle sınırlandırılmıştır. Anlatıcının kendisi de akşam karanlığıyla birlikte erimekte ve karanlığa karışıp sessizlik içinde yaşamaya devam etmektedir (Güzin, 1912c: 13).

4.1.4. Melâl-i Ruhum

Bezmi Nusret Kaygusuz tarafından çıkarılmış olan bir edebiyat dergisi olan *Tenkid* de Fecr-i Âti döneminde büyük ilgi görmüş süreli yayınlardan birisidir. Toplamda altı ayı olarak çıkarılan *Tenkid* dergisi, 1910 yılının Nisan ve Ağustos ayları arasında İstanbul'da yayımlanmıştır (Kılıçbay, 2020: 1). Ömer Seyfeddin, Refik Halid, Mehmed Rauf gibi önemli isimlerin yazdığı dergide Emin Lami, Hakkı Tarık, Ali Süha, Tahsin Nahid gibi birçok Fecr-i Âti yazarı da bulunmaktadır. Türk edebiyatının ilk eleştiri dergilerinden birisi olan *Tenkid* dergisinde dönemin matbuat dünyasından haberler verilmiş ve yine o dönemde yayımlanan edebî ürünlerin eleştirileri yapılmıştır. Mediha Güzin, *Tenkid* dergisinin

¹ İsa Peygamberi vaftiz eden bir din adamı olarak tanınan Yuhanna ya da Yahya ismiyle bilinen vaftizci Yahya, o dönem Hristiyanları tarafından bir aziz olarak kabul edilmekteydi. Vaftizci Yahya, Yahudiye kralı Herod'un Herodias ile olan evliliklerini kan bağı ve yakın akraba olduklarından dolayı lanetlemesi ve bu evliliğin uygunsuz olduğunu söylemesi üzerine hapsedilmiştir. Kral Herod'un vermiş olduğu bir kutlamada Herodias'tan olan kızı Salome'nin büyüleyici dansından oldukça etkilenen Herod, Salome'den bir dilek dilemesini ister. Salome, annesinin de etkisi ve isteği üzerine Vaftizci Yahya'nın başının bir tepside önüne getirilmesini ister. Böylelikle Herodias intikamını almış olurken, Vaftizci Yahya ise hırs, intikam ve şehvetin kurbanı olarak yüzyıllar boyunca sanatın çeşitli dallarında varlık göstermiştir. Özellikle ressamlar bu olayı büyük bir titizlikle tablolarına taşımıştır. "Vaftizci Yahya'nın Başıyla Salome, Caravaggio, 1610", "L'Apparition, Gustave Moreau, 1876", "Salome, Titian, 1515", gibi yağlıboya tablo eserleri buna örnek olarak sıralanabilirken, dünya edebiyatının yakından tanınan isimlerinden birisi olan Gustave Flaubert de bu olayı hikâye etmiş sanatçılardandır (Flaubert, 2019: 89-119).

Hediye 1. sayısına “Melal-i Ruhum” adlı mensur şiiriyle katkı sağlamıştır. Dergideki tek yazısı bu mensur şiiridir.

30 Haziran 1910 tarihli *Tenkid* dergisinin 1. Hediye sayısı ile okur karşısına çıkan Mediha Güzin, daha önce yazmış olduğu mensur şiirlere çok benzeyen bir yaklaşımla melankolik ruh hâlinin ağır olduğu bir mensur şiir daha kaleme almıştır. Lamia’ya notuyla yayımlanan mensur şiirin teması yalnızlık olarak belirlenmiştir. Gece, bu mensur şiirde de kendini sıkça gösteren sembollerden biridir. Yazar, eserin başında tabiatı tasvir etmektedir. Daha sonra gecenin başlamasıyla birlikte insanların evlerine, eşlerine ve çocuklarına kavuştuğunu, tabiattaki diğer canlıların ise yuvalarına sığındıklarını belirtirken, kendisinin gidecek bir yerinin olmamasından yakınmaktadır (Güzin, 1910: 3).

4.2. Denemeleri

4.2.1. İskambil

Mediha Güzin’in *Kanad* ve *Kadın* dergilerinde birer adet deneme yazısı mevcuttur. *Kanad* dergisinde yayımlanmış olan “İskambil” adlı denemesinde mermer masalar etrafında iskambil oynayan alelade insanları betimleyen yazar, bu yazısında oldukça sade, anlaşılır bir dil kullanmıştır. Mediha Güzin’in bu yazısı diğer yazılarından farklı olarak gündelik uğraşları konu almıştır. İskambil oyunundan bahsedilen bu yazının edebî değeri bir mensur şiir sayılmayacak kadar düşüktür. Bu nedenle deneme olarak kabul edilmelidir. Denemede özetle geniş bir salonda mermer masaların etrafında iskambil oynayan insanlardan ve anlatıcının istemeden de olsa bu iskambil oyununa dahil olmasından bahsedilmektedir. Yazar, sanatsal veya edebî kaygı taşımadan o an içinde bulunduğu durumu anlatma yoluna gitmiştir. Oldukça kısa hacimli olan bu deneme yazısı, o dönem Halide Salih adıyla kalem oynatan Halide Edip Adıvar’a ithaf edilmiştir (Güzin, 1910c: 5).

4.2.2. Evler

Diğer bir deneme yazısı ise “Evler” adındadır. Mediha Güzin’in bu denemesinde mensur şiir etkilenmeleri görülmektedir. Evlerin de insanlar gibi birer ruhunun olduğunu anlatan yazar, bazı evlerin mutlu, bazılarının ise mutsuz olduğunu dile getirir. Anlatım son derece sade ve kısa tutulmuş, çok az yabancı kelime kullanılmıştır. Denemelerinde, mensur şiirlerine kıyasla daha sade, anlaşılır ve basit konular tercih eden Güzin, dil ve üslubunu da yine bu çizgide tutmuştur. Yazar bu denemesinde evlerin de insanlar gibi olduğunu, kalplerinde farklı duygular beslediklerini aktarır. Terk edilmiş ve kullanılmaz durumdaki evleri acıyarak anlatırken insanların içinde yaşamış olduğu evler hakkında her türlü duyguyu içinde barındıran ve asıl yaşanılabilir olan evlerin bunlar olduğunu belirtmiştir (Güzin, 1912a: 20).

4.3. Şiirleri

4.3.1. Ben

Mediha Güzin’in şiir türünde de bir adet eseri bulunmaktadır. *Kanad* dergisinde yayımlanan eser, serbest şiir tarzında yazılmış olup, bir ölçüye veya kalıba bağlı kalınmadan, bir kafiye arayışı içine girilmeden uzun ve kısa dokuz dizeden oluşmaktadır. Şiir melankolik bir ruh hâliyle kaleme alınırken, rüzgâr ve gecenin getirmiş olduğu endişe duygusu, şiirin genel muhtevasıyla birlikte temasını belirten niteliktedir. *Kanad* dergisinin son sayısında yayımlanan “Ben” adlı bu şiirde, anlam kapalılığı görülmektedir. Bu nedenle şairin tam olarak hangi duygulara karşılık şiiri kaleme aldığı tespit edilmemiştir. Ancak “*Eski meçhul memleketler, hasta rüzgârlar, şikeste camlar*” gibi sözcüklerden şiirin melankolik bir ruh hâliyle kaleme alındığı ve Fecr-i Âti döneminin havasını yansıtır nitelikte olduğu anlaşılmaktadır (Güzin, 1910ç: 4).

5. Sonuç

Fecr-i Âti döneminde süreli yayınlarda bazı yazıları yayımlanmış olan Mediha Güzin, o dönemin tanınan çevrelerden birisi olan Danişmendliler ailesine mensup olmakla birlikte Türk edebiyatı ve Türk tarihçiliği açısından önemi büyük olan İsmail Hami Danişmend'in de kız kardeşidir. Ayrıca Fecr-i Âti başta olmak üzere Cumhuriyet döneminde birçok esere imza atmış olan ve önemli devlet görevlerinde bulunmuş Ali Süha Delilbaşı'nın da eşidir. Çocukluk yıllarını babasının memuriyetinden dolayı Osmanlı Devleti'nin çeşitli şehirlerinde geçirmiş olan Mediha Güzin, küçük yaşlardan itibaren özel öğretmenlerden dersler almış ve Fransızca öğrenmiştir.

Fecr-i Âti topluluğunun sanat anlayışına uygun eserler ortaya koyan Mediha Güzin, kâğıt üzerinde topluluğun bir üyesi olmasa da fiilen toplulukla bütünleşmiş bir isim olmuştur. Bu nedenle edebî kişiliği Fecr-i Âti topluluğuyla aynı çizgidedir. Fecr-i Âti dönemi edebiyatının etkisinde kalmış olan yazar, sosyal ve siyasi olaylara karşı kayıtsız kalmış, eserlerini bu minvalde ortaya koymuştur. *Kanad*, *Kadın* ve *Tenkid* dergileri Güzin'in yazılarının yayımlandığı dergilerdir. Yazar, bu dergilerde mensur şiir, deneme ve şiir türünde kalem oynatmış olmakla birlikte bu dergilerde çeşitli sorumluluklar almış olan Ali Süha ve İsmail Hami'den oldukça etkilenmiştir.

Fecr-i Âti dönemi edebiyatında yoğun ilgi gören bir tür olan mensur şiir tarzındaki düz yazıların hemen her şair ve yazar tarafından kullanılmış olması, Mediha Güzin için de bir tercih sebebi olmuştur. Bu nedenle Güzin, yazmış olduğu yazılarının çoğunu mensur şiir olarak kaleme almıştır. Fecr-i Âti edebiyatının ve özellikle o dönem mensur şiirlerinin genel muhtevasının melankolik bir duygu tarzıyla yazılmış olmaları, sanatçıyı, yalnızlık, mutsuzluk gibi temalara yönlendirmiştir.

Mediha Güzin, yayımlanmış olduğu mensur şiirlerde aşk, özlem, ayrılık ve ölüm gibi ortak konuları işlemiştir. Yazar, mensur şiirlerinde bireyci bir sanat anlayışı içerisinde olmuş ve yazılarının tümünde bu çizgisini korumuştur. Bu nedenle yazarın çeşitli dergilere yazmış olduğu yazılarında çoğunlukla şahsi duyguları ele aldığını ve edebî kişiliğinin de bu yönde gelişim kazandığını söylemek mümkündür.

Güzin, Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatının ilk kadın şairlerinden birisidir. *Kanad*, *Kadın* ve *Tenkid* dergilerinde altı adet mensur şiiri, bir denemesi ve bir adet şiiri yayımlanmıştır. Çalışmada yazarın hayatı ve edebî kişiliği üzerinde durularak, mensur şiir ve şiir türündeki yazıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece yazarın dergi sayfaları arasında kalmış olan edebî çalışmaları ortaya çıkarılmış, böylelikle yazıları dergi ve çeşitli mecmuaların sayfaları arasında kalmış olan onlarca kadın yazarımızın Türk edebiyatındaki yerine dikkat çekilerek, elde edilen netice edebiyat araştırmacılarının ilgisine sunulmuştur.

Kaynakça

- Aslan Cobutoğlu, Serap (2019). Tanzimat Dönemi Tercüme Faaliyeti İçerisinde Fatma Aliye Hanım ve Meram Tercümesi. *Türk Kültürü ve Edebiyatında Kadın* içinde (ss. 91-114). Ş. Çağın, D. Maktal Canko (Haz.). İzmir: Ege Üniversitesi. ISBN:978-605-338-282-9
- Cevizliler, Erkan. (2003). Sivas Kongresi Divan-ı Riyaset Katibi İsmail Hami Danişmend. *Atatürk Dergisi*, 3 (3), 203-217.
- Flaubert, Gustave (2011). *Üç Hikâye*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güzin, Mediha (1910a). Aşk ve Gurur. *Kanad*, (1), 5-6.
- Güzin, Mediha (1910b). Kamerde Bir Mezar. *Kanad*, (2), 5.
- Güzin, Mediha (1910c). İskambil. *Kanad*, (3), 5.

- Güzin, Mediha (1910ç). Ben. *Kanad*, (4), 4.
- Güzin, Mediha (1910). Melal-ı Ruhum. *Tenkid, Hediye Sayı* (1), 3.
- Güzin, Mediha (1912a). Evler. *Kadın*, (14), 20.
- Güzin, Mediha. (1912b). Mensure: Salome'nin Kalbi. *Kadın*, (15), 11.
- Güzin, Mediha. (1912c). Mensure: Akşam. *Kadın*, (16), 13.
- Kadının Haberleri (1328). *Kadın*, (10), 8.
- Karataş, Evren (2009). Türkiye'de Kadın Hareketleri Ve Edebiyatımızda Kadın Sesleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4 (8), 1652-1673.
- Kılıçbay, Mustafa (2020). *Tenkid Dergisi Üzerine Bir İnceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir.
- Menlioğlu, Necdet (1948). Bir Sırrı Çözüyoruz: İsmail Hami Ne Diyor?. *Tasvir*, (1106), 4.
- Mutlu, Ayten (2006). Puslu Aynadaki Yüz veya Antik Çağdan Günümüze Kadın ve Şiir. Nesrin Tağızade Karaca (Ed.). *Edebiyatımızın Kadın Kalemleri* içinde (ss. 352-364). Ankara: Vadi Yayınları.
- Polat, Nazım Hikmet (2006). Kanat Dergisi. *Türlük Bilimi Araştırmaları*, (19), 437-455.
- Türk, Hatem (2020). *Fecr-i Âti Dergisi: Kanad – İnceleme Tam Metin*. Ankara: Akademisyen Yayınları.
- Yavuz, Hilmi (1997). *Kendime İstanbul'a Kadınlara Dair*. İstanbul: Boyut Kitapları.
- Yılmaz, Yavuz (2023). *Ali Süha Delilbaşı'nın Edebî Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı.

ОТРАЖЕНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Reflection of Works by Nizami Ganjevi in Russian Literature

Yelena TEER/ Елена ТЕЕР

Doç. Dr., Azerbaycan Millî İlimler Akademisi, Nizami Gencevi adına Edebiyat Enstitüsü,
Bakü/AZERBAYCAN, helena.teer@gmail.com

Аннотация

Низами своими бессмертными творениями обогатил сокровищницу мировой культуры. Его богатое поэтическое наследие было и остается школой мастерства для многих художников слова, в том числе и для русских писателей и поэтов. В поэмах В. Хлебникова «Медлум и Лейли» (1911), «Дети Выдры» (1913), драме в стихах «Хосров и Ширин» (1941) Г.В. Птицына, а также поэме Г. Ушкова «Низами» (1941) удивительным образом представлен образ самого поэта, а также его гениальные поэмы. Эти произведения представляют собой своего рода русские ответы – назире на поэмы Низами. Поэму о беззаветной любви Лейли и Меджнуна В. Хлебников превращает в миф о «вечной любви», достигнутой отречением от земных радостей. А в поэме «Дети Выдры» В. Хлебников по-своему пересказывает главу о походе Искендера против русов из поэмы Низами «Искендер-наме», показав гибельность и смертоносность межнациональных распрей, войн и насилия вообще. Драма Г. Птицына «Хосров и Ширин» написана по мотивам поэмы Низами «Хосров и Ширин». Она насчитывает чуть более 2000 строк. В ней сохранена основная сюжетная линия оригинала, связанная с главными героями поэмы, и трактовка их образов. В произведении очень громко звучит патриотический мотив любви к Родине и приоритет общественного долга над узко личными любовными интересами. В поэме Г. Ушкова «Низами» азербайджанский поэт предстает перед нами как живой. Это не только великий поэт, сильный и гордый, но и тонко чувствующий, любящий и страдающий за свой несчастный и обездоленный народ и страну человек. Поэма состоит из введения и двух глав. В первой главе описана встреча поэта с шахом во дворце. Во второй главе поэт представлен в домашней обстановке, в кругу родных и близких друзей.

Ключевые слова: Низами Гянджеви, азербайджанская литература, русская литература, литературные взаимосвязи, поэтика.

Abstract

Nizami enriched the treasury of world culture with his immortal poems. His rich poetic heritage was and remains a school of skill for many artists of the word, including Russian writers and poets. In V. Khlebnikov's poems "Medlum and Leyli" (1911), "Children of the Otter" (1913), G.V. Ptitsyn's drama in verse "Khosrov and Shirin" (1941), as well as G. Ushkov's poem "Nizami" (1941), surprisingly presents the image of the poet himself, as well as his brilliant poems. These works are a kind of Russian answers- Nazire to Nizami's poems. V. Khlebnikov turns the poem about selfless love Leyla and Majnun into a myth about "eternal love" achieved by renunciation of earthly joys. And in the poem "Children of the Otter", V. Khlebnikov retells in his own way the chapter about Iskender's campaign against the Rus from Nizami's poem "Iskender-name". He shows the fatality and lethality of interethnic strife, wars and violence in general. G. Ptitsyn's drama "Khosrov and Shirin" was written based on Nizami's poem "Khosrov and Shirin". It has just over 2000 lines. It retains the main storyline of the original, associated with the main characters of the poem, and the interpretation of their images. The patriotic motif of love for the Motherland and the priority of public duty over narrowly personal love interests sound very loudly in the work. In G. Ushkov's poem "Nizami", the Azerbaijani poet appears before us as a living one. This is not only a great poet, strong and proud, but also a sensitive, loving and suffering person for his unfortunate and destitute people and country. The poem consists of an introduction and two chapters. The first chapter describes the poet's meeting with the shah in the palace. In the second chapter, the poet is presented at home, in the circle of relatives and close friends.

Keywords: Nizami Ganjavi, Azerbaijani literature, Russian literature, literary relationships, poetics.

Низами своими бессмертными творениями обогатил сокровищницу мировой культуры. Его богатое поэтическое наследие было и остается школой мастерства для многих художников слова, в том числе и для русских писателей и поэтов.

В России имя Низами становится известно уже в XIX веке.

В 1820 г. русский поэт В. Кюхельбекер, прочитав «Западно-восточный диван» Гете, сделал запись, в которой отметил имя Низами, дату его рождения, названия написанных им поэм. Позже в своей незаконченной поэме «Уже выиграл зефир прохладный» он так воспел героинь азербайджанского поэта:

Зулейха, Мириям, Ширин,
Цветы утраченного рая,
Пусть миг один в саду земли,
Благоухая, вы цвели.
В веках седых и отдаленных, -
Поэтов вами вдохновенных,
Востока племена почли (Турабов, 1981: 9).

Большой популярностью пользовалась поэма «Искендер-наме», в частности, глава «Поход русов против Берды». Этот фрагмент был переведен в России в 1828–29 гг. на латинский (Ф.Эрдман), французский (Л.Шпицнагель) и русский языки (Г.Оболенский; Д.Ознобишин). В 1833 г. была переведена глава «Красавица замка, или повесть о русской царевне» (Д.Ознобишин) из поэмы «Семь красавиц».

Русский писатель-революционер А. И. Герцен также упоминал Низами в своих произведениях. В рассказе «Легенда» (1835) он сравнил молодую красивую женщину с прекрасными девами Востока, о «которых пел Низами». А в рассказе «Первая встреча» (1836), описывая «Западно-восточный диван» Гете, говорит, что он «дышит запахом алоэ, стихами Саади и Низами» (Турабов, 1981: 10).

В 20-30-е гг. XX в. на русском языке продолжают публиковаться переводы из произведений Низами, такие как новелла из поэмы «Семь красавиц» (А.Е.Грузинский), отрывок из поэмы «Лейли и Меджнун» (Е.Э.Бертельс), сцена из «Хосров и Ширин» (А. Глоба) и др.

Творчество Низами в СССР стало достоянием широкого круга ученых, поэтов, писателей и читателей. Поэты и писатели создали много произведений, прославляющих не только творчество, но и образ самого Низами.

Написанные ими произведения о Низами, речи, доклады и статьи рисуют образ поэта, помогают глубже понять суть его творчества, способствуют популяризации азербайджанской классической литературы в мире.

Произведения этих авторов разнообразны по жанру и тематике, различаются они и по своим художественным качествам.

В 1947 г. в Баку издательством Детюниздат была выпущена книга под названием «Дороги молодости». Это был сборник посмертно изданных поэтических произведений поэта Георгия Ушкова, погибшего во II мировой войне.

Георгий Алексеевич Ушков родился в 1918 г. Жил в г. Баку. Окончил Бакинский институт языка и литературы. В местных газетах публиковал свои статьи, очерки и стихи. В апреле 1942 г. был призван в армию. Служил командиром снайперского взвода и печатал свои статьи в дивизионной газете «За Родину». 30 октября 1944 Г. Ушков погиб в бою на Литовской земле (Ушков, 2023).

В его небольшую по объему книгу – всего 36 страниц - была включена поэма «Низами», написанная автором еще в 1941 г. Как следует из названия, поэма посвящена великому азербайджанскому поэту Низами Гянджеви и является свидетельством глубокого знания и любви Г. Ушкова к творчеству великого азербайджанского поэта.

Поэма состоит из введения и двух глав.

В качестве эпиграфа Г. Ушков использовал слова самого Низами из поэмы «Сокровищница тайн», правда, не указав первоисточник:

Пока есть слово, да будет слава от слова.

Имя Низами благодаря его словам вечно юным да будет! (Ушков, 1947: 15).

Сравним с Низами:

تا سخن است از سخن آوازه باد
نام نظامی به سخن تازه باد (Незами, 1960: 50)

Введение написано 5-стопным ямбом, а основной текст – 4-стопным амфибрахийем. Во введении рифмы мужские, т. е. ударение падает на последний слог, а в 1 и 2 главе рифма перекрестная, мужская чередуется с женской. Поэтому основной текст звучит более плавно, размеренно.

Во введении автор описывает Ширван, называет его прекрасным и сказочным, восхищается красотой его природы, где:

В садах на землю падают плоды,
В колодцах слаще не сыскать воды (Ушков, 1947: 15).

Но народу здесь живется очень тяжело:

Здесь, как в темнице, исстари живет
Великий в горестях своих народ (Ушков, 1947: 16).

В темницу посажен Абу-аль-ала, мудрый Хагани должен усладить своими стихами «тупых и жадных» богачей. Поэтому живущий в скорби и тоске, не нашедший нигде правды «народ рождает своего певца».

Сюда, в Ширван, шах пригласил Низами. Эта встреча описана в 1-й главе. Глава начинается с описания осени:

Осенние зори прохладу несут,
Джейраны идут к водоюю.
И зрелый гранат на деревьях в лесу
Рубином повис над водою.
Проносится стая лесных голубей,
И тает в лазури без края,
И в небо стремглав поднимается лей,
Добычею легкой играя/.../
Джейран ли сражен или лопнул гранат.
Но кровью забрызганы травы.
Охотники скачут, и кони храпят,
И день оглашают кровавый. (Ушков, 1947: 16).

Это описание, на наш взгляд, перекликается с описанием осени в поэме «Лейли и Меджнун», где «с листьев падают кровавые капли» - خونابه شود ز برگ ریزان а «гранат из треснутой печени своей проливает кровавые слезы» -

نار از جگر کفیده خویش
خونابه چکانده بر دل ریش (Незами, 2023)

Автор поэмы постоянно использует прием контраста, чтобы подчеркнуть пропасть, которая разделяет народ и власть имущих. Так, во введении противопоставлена прекрасная, сказочно богатая природа Азербайджана и нищета простых людей, не имеющих возможности пользоваться ее щедротами.

В 1-й главе Н. Ушков также показывает роскошь, в которой живут богачи. Он мастерски описывает пир, на котором «веселятся в роскошном шатре Султанские гости, пируя» и где «В хрустальных кальянах дымится терьяк», «пенятся полные чаши», а гостям подается «сверкающий плов И нежный янтарь винограда». Но шаху (в поэме он назван султаном) невесело и скучно, и он требует, чтобы ему немедленно доставили проживающего неподалеку знаменитого поэта:

За этими башнями в шумной Гяндже
Живет одиноко и строго
Великий мудрец. Он народом любим.
Чуждаясь вина и веселья,
Он пишет стихи. И в сравнении с ним
Поэты мои – пустомели (Ушков, 1947: 17).

Низами предстает перед нами и гостями пира как «человек невеселый», у которого годы тяжелых раздумий и лет морщинами «легли над бровями». И хотя он беден, «в одежде из желтой овчины», он «гордо глядит на султана», ибо

что для поэта одежда и сан? -
Тверда и без них его поступь (Ушков Г, 1947: 17).

Он без страха рассказывает султану про народные страдания и нужды, ибо в этом видит свое предназначение:

Я беден, властитель, но я не краду
В саду изобилия розы,
Наверно, положено мне на роду,
Быть там, где страданье и слезы,
Чтоб в сердце бессонном и скорбном моем
По капле копить их летами,
Чтоб в час вдохновенья, под быстрым пером
Как жемчуг, они заблестали.
И пусть они точки, что светят во мгле,
Но я говорю им – летите,
Далеко летите по темной земле –
К дворцам, где живешь ты, властитель.
Чтоб весь твой могучий и царственный род
Хоть в песнях крылатых увидел,
Что правды лишилась земля, и народ
Живет в нищете и обиде (Ушков, 1947: 18).

От этих слов «холодно стало в высоком шатре», «замерли полные чаши в руках» и «звериная злоба и страх» охватили гостей. От таких дерзких речей владыка сначала приходит «в смятенье». Но затем, «пересилив себя» и отдавая должное смелости поэта, - «ты смел и находчив, великий поэт», - признает, что поэт ему «послан судьбою».

Во 2-й главе мы видим Низами в его привычной, домашней обстановке. В его обители полумрак, сюда не доносятся шум и крики толпы, здесь только «мудрость пергаментных книг» и «арабский, причудливый глобус». Это то место, где он любил и где потерял свою большую любовь:

Здесь чуткое сердце впервые любовь
Затронула дерзкой рукою,
И первой утраты смертельная боль
Навеки лишила покоя (Ушков, 1947: 19).

Это то место, где он написал все свои великие произведения:

Здесь миру открылось его мастерство,
Когда он словами играя,
Стихи для народа писал своего,
Как будто для чуждого края (Ушков, 1947: 19).

Обратим внимание на эту последнюю строку. Этими словами Г. Ушков тонко намекает на то, что поэмы писались не на родном азербайджанском, а на персидском языке.

К Низами приходят его друзья и соседи:

Одни принесли тебе масло и сыр,
Другие – приветное слово (Ушков, 1947: 19).

А вот и дорогой сын, «светоч», «как мать кареглазая, ловок», у которого «под тонким изломом упругих бровей Лучистая ласка смеется». И, глядя на него, стареющий поэт понимает, что жизнь прожита не зря:

Он весь повторение силы твоей,
Что больше к тебе не вернется.
Пусть черная старость настолько сильна, -
Что свалит коварным ударом.
Пусть жизненный кубок давно без вина, -
Он выпит тобою не даром (Ушков, 1947: 20).

Но кульминация этой главы в заключительных строчках поэмы. Предчувствуя свой уход, поэт провозглашает победу жизни над смертью и свое бессмертие:

Коль скажут, что розы затоптаны в снег, -
Не верьте лукавому слову:
Не вечен мороз. И всегда по весне
Они распускаются снова.
А если вам скажут, что мертв соловей, -
Засыпанный горной лавиной, -

То глупая басня: средь новых ветвей
Не молкнет распев соловьиный!
И если промчится молва меж людьми,
Что я умираю, - не верьте!
То только уйдет человек – Низами,
А слово поэта – без смерти (Ушков, 1947: 20).

Ориентализмы в тексте встречаются: кальян, джейран, плов, гурии, султан, палас, чинара, а также имена Ширин, Фархад, Низами. Но и без них автору вполне удастся создать картину восточного мира, в котором так естественно и гармонично выступает главный герой поэмы – Низами Гянджеви. Низами в этой поэме предстает перед нами как живой. Это не только великий поэт, сильный и гордый, но и тонко чувствующий, любящий и страдающий за свой несчастный и обездоленный народ и страну человек.

Как известно, творчество Низами оказало огромное влияние на литературы народов Ближнего и Среднего Востока. В соответствии с восточной литературной традицией на все поэмы Хамсе («Пятерицы») были написаны многочисленные ответы-назире и подражания на персидском и многих тюркских языках. Как справедливо пишет чл.-корр. Араслы Н.Г., «творить на темы Низами, создавать поэтические «ответы» (назире) на «Хамсе» стало распространенной традицией – труднейшим творческим испытанием. Знаменитые мастера слова проявляли на этом поприще свой поэтический талант, в результате чего появились многочисленные назире на «Хамсе», написанные на языках многих восточных народов» (Араслы, 2021: 7).

Как ни удивительно, имеются такие «ответы» и на русском языке. Речь идет о поэмах В. Хлебникова «Медлум и Лейли» (1911), «Дети Выдры» (1913) и драме в стихах «Хосров и Ширин» Г.В. Птицына.

Русский поэт и прозаик, один из крупнейших деятелей русского авангарда Велимир Хлебников (1885–1922), был тесно связан своей биографией с Востоком и черпал в нем свое вдохновение. При этом он был убежден, что Запад и Восток, при всех их различиях, едины в своей человеческой сущности. Эта идея была в значительной степени воплощена в его поэмах «Медлум и Лейли» и «Дети Выдры».

Поэма «Медлум и Лейли» восходит к мотивам гениальной поэмы Низами, которую Хлебников называл «лучшей повестью арамейцев». Но «Медлум и Лейли» отнюдь не перевод поэмы Низами и не пересказ ее сюжета, а попытка создания своего собственного видения этого сюжета.

Поэма написана в основном четырехстопным хореем. В ней отсутствуют специальные метафоры и эпитеты, свойственные восточной поэзии. Небольшое по объему произведение имеет ряд внешних несоответствий оригиналу Низами. Прежде всего, обращает на себя внимание различие и порядок имен в названии поэмы. Проф. П. И. Тартаковский называл «плодом фантазии Хлебникова» имя «Медлум». Действительно, проведенный нами дополнительный поиск также не дал никаких результатов. Место действия поэмы – Западный Иран (Курдистан). В поэме говорится о вражде между родами:

Где живут два рода в ссоре,
Где отцов пролита кровь.
Там узнает желчь и горе
И безрешная любовь.

И Медлум, и Лейли
Узнают роковое «нет» (Хлебников, 2023(b))

Однако Хлебников верно передает своеобразие пламенной любви, описанной Низами: самоотверженная и выстраданная любовь Медлума и Лейли приобретает у него «космический характер» (Степанов, 1975: 106). Поэму о беззаветной любви Хлебников превращает в миф о «вечной любви», достигнутой отречением от земных радостей:

К временам стародавним
Возвращается племя земли,
Камень беседует с камнем
О веселии вечной любви (Хлебников, 2023 (b))

У Хлебникова Лейли и Медлум после смерти превращаются в звезды, вечно мчащиеся навстречу друг другу:

Там, звездой мчась вдоль круга,
Над местами, где любили,
Пусть Медлум узнает друга
В ярком вечера светиле (Хлебников, 2023 (b))

По мнению Т. Гусейновой, произведение Хлебникова не о конкретных юноше и девушке, а о любви общечеловеческой. *«Медлум символизирует Восток, а Лейли – Запад. Поэт утверждает, что человечество, разделенное на Запад и Восток, едино и это единство создается любовью»* (Гусейнова, 2023).

По мнению проф. П. И. Тартаковского, *«линия, в движении которой Хлебников наиболее ощутимо пересекается с Низами, — это тема любви Медлума и Лейли, собственно, главная тема обоих произведений, что определяет и наибольшую частоту соответствий восточного «канона» и русского «назире» (ответа)»* (Тартаковский, 1987: 130)

В основе поэмы *«Дети Выдры»* лежит оронский миф о происхождении жизни на Земле. Однако это не простое воспроизведение мифологического сюжета. Поэма *«Дети Выдры»* состоит из глав – «парусов», как бы не имеющих между собой ничего общего, но все вместе они призваны продемонстрировать мысль о преемственности и взаимосвязи культур.

В «Третьем парусе» В. Хлебников по-своему пересказывает главу о походе Искандера против русов из поэмы Низами *«Искендер-наме»*.

Вот как царь Бердаи и Нушабэ призывают Искандра спасти Берда'а от русов:

Царь Искандр! Искандр, внемли
Крику плачущей земли...
Ты, прославленный людьми,
Дерзость русов покарай.
Меч в ладонь свою возьми,
Прилети с щитом в наш край. (Хлебников, 2023 (a))

Сын Выдры слетает с облаков и спасает от русов царицу Нушабэ и ее страну. А сам Искандер – Александр сражается с предводителем русов Кинталом, и победив его, не оставляет в живых,

как это происходит в поэме Низами, а казнит. По мнению проф. П. И. Тартаковского, для Хлебникова невозможно примирение с захватчиком, «судьбу мира и человека, - пишет он, - решают не романтические душевные порывы «идеального царя», а ход истории, представленный в 3 парусе не столько фигурой Искандера, сколько непосредственно авторской позицией Хлебникова» (Тартаковский, 1987: 135). Можно сделать вывод о том, что все внесенные изменения были произведены автором с целью показать гибельность и смертоносность межнациональных распрей, войн и насилия вообще.

Драма в стихах «Хосров и Ширин» была написана в 1941 г. талантливым русским востоковедом и переводчиком Г. В. Птицыным.

В 1937 г. он окончил персо-таджикское отделение факультета востоковедения Ленинградского университета. Затем учился в аспирантуре при Эрмитаже. Переводил произведения восточных авторов, поэтов и прозаиков. Именно тогда он перевел стихами некоторые главы из поэм «Сокровищница тайн» и «Хосров и Ширин». И по сей день эти переводы считаются лучшими. Как писал известный советский востоковед проф. А. Н. Болдырев, «хорошо владея языком классической литературы, Г. Птицын погружался в океан поэзии Низами, познавая и красоту его вечного слова, и то, как понимал ее сам Низами» (Болдырев, 1981: 135).

Вероятно, поэма «Хосров и Ширин» так впечатлила поэта, что он в течение нескольких месяцев написал одноименную трагедию в 4-х действиях. Есть сведения, что с автором обсуждали возможность ее постановки на сцене Ленинградского академического театра им. А. С. Пушкина: «Чистовую рукопись уже читали в редакциях литературных журналов, а народный артист СССР Л. С. Вивьен обсуждал с автором возможность постановки трагедии на сцене Ленинградского академического театра им. А.С. Пушкина» (Болдырев, 1981: 138). Война и трагическая гибель автора помешали осуществиться этим планам.

Надо подчеркнуть, что сам Г. В. Птицын указывал, что его произведение написано «по мотивам одноименной поэмы Низами», что давало автору возможность вносить некоторые изменения.

Обращает на себя внимание и то, что Г. В. Птицын определил свое произведение как трагедию. Азербайджанский литературовед док.ф.н. В. Девитт предполагала, что поэт видел сходство «старинного сюжета с тем, что он видел вокруг», т. е. массовые репрессии 30-х гг. XX в. (Девитт, 1991: 3). Нам, однако, более вероятным представляется, что такое жанровое определение Г. В. Птицыным своего произведения было связано с надвигающейся угрозой нападения фашистской Германии. В произведении очень громко звучит патриотический мотив любви к Родине и приоритет общественного долга над узко личными любовными интересами.

Драма Г. В. Птицына насчитывает чуть более 2000 строк. В ней сохранена основная сюжетная линия оригинала, связанная с главными героями поэмы, и трактовка их образов. В тексте отсутствуют рассказы о знакомстве Ширин с Хосровом, о Ширин и Фархаде, о Шекер и Хосрове и некоторые другие, не имеющие прямого отношения к обозначенному развитию сюжета.

Круг действующих лиц ограничен 9 персонажами: Хосров, Ширин, Шируйе, Михин-бану, Марьям, Шапур, Бузург-Умид, Гардуй - начальник стражи, Наместник Хорасана.

Пьеса начинается с Пролога, который представляет собой сцену, в центре которой сидит, склонившись над свитком, Низами и пишет. Потом он заканчивает писать и начинает говорить. Его речь посвящена любви. И это не что иное, как сжатый перевод главы «Несколько слов о любви» из поэмы «Хосров и Ширин». Сравним:

Любовь. Прекрасней я не знаю слова,
И в счете дней пусть мне не знать иного!
Одна любовь – небес алтарь высокий,
В земле любви рождаются мира соки. (Птицын, 1981: 140).

Низами:

У меня нет иного призвания, кроме (воспевания) любви,
Пока я жив, да не будет мне суждено иное дело.
Небесный свод признает один лишь михраб – любовь.
Без страданий любви этот мир не имеет достоинства. (Низами, 1985: 46).

Г.Птицын:

В имей, но трупом станет он. (Птицын, 1981: 140).

Низами:

Кто он хоть сотней душ, без любви он мертв. (Низами, 1985: 46).

И еще:

Полно одним стремленьем естество:
Любовью мудрые зовут его.
И я – не мог я без любви прожить
И сердце продал, чтобы жизнь купить.
Служа любви, я создал повесть эту,
Призыв любви я посылаю свету. (Птицын, 1981: 141).

Низами:

Удел всего в природе – тяготение,
Мудрецы называют это тяготение любовью/.../
Я не мыслил без любви жизнь свою,
Поэтому отдал сердце и получил душу /.../
Я препоясался любовью к сочинению этой поэмы,
И миру я явил дар страсти. (Низами, 1985: 47).

I акт начинается сценой пира Хосрова во дворце Ширин, где, узнав о мятеже Бахрама Чубине, Ширин упрекает Хосрова в бездействии и вынуждает его покинуть ее дворец. Хосров, обиженный, уезжает, женится на Марьям, дочери Византийского императора, и восстанавливает свою власть в Иране. Но любовь к Ширин не проходит, и он отправляет к ней Шапура:

Скачи, лети к ней, пусть она узнает,
Как шах Ирана без нее страдает.
Скажи – он царь, он вновь владеет троном.
Венцом, поднявшимся над небосклоном,
Но если станет мне она женой,
Склоню пред ней венец высокий свой. (Птицын, 1981: 167).

Ширин отвергает недостойное предложение, но в это время появляется Хосров и сообщает, что он свободен и теперь нет никаких препятствий для брака, потому что Марьям сбежала.

Как видим, здесь Г. В. Птицын отступил от поэмы Низами. Марьям не умирает, а вступает в тайный сговор с сыном Хосрова Шируйе, который помогает ей сбежать на родину. По ее наущению многочисленные войска Византийского императора нападают на Иран.

Чтобы спасти страну, Хосров должен отречься от престола в пользу сына. Ширин уговаривает Хосрова передать власть сыну, который обещает свою преданность отцу и народу, а сам в бокал с вином подсыпает ему сонное зелье. По приказу Шируйе Хосрова со скованными ногами бросают в темницу, а затем подосланный стражник убивает спящего Хосрова.

Совершив это злодеяние, Шируйе теперь надеется склонить Ширин к браку. Ширин соглашается при условии, что Шируйе с почестями похоронит отца, всю казну раздаст народу, а дворец уничтожит. Отцеубийца выполняет все требования. Ширин же входит в склеп, подходит к телу Хосрова, целует его, произносит следующие слова:

Я вновь с тобой, Хосров, любимый мой,
С тобой навеки обрету покой.
С тобой была я счастлива везде,
И в час удач, и в тягостной беде,
Я все с тобой, возлюбленный, делила,
Что ты любил, с тобой и я любила.
И если нас разъединил кинжал,
Пусть видят все – кинжал нам встречу дал. (Птицын, 1981: 244)

И закалывает себя. Вбежавшему Шируйе она успевает сказать:

Предатель подлый, разве слез потоком
Исправишь все, что ты свершил жестоко?!
А затем опускается на гроб Хосрова и умирает со словами:
О мой Хосров, любимый витязь мой,
Прими меня, твоя Ширин с тобой... (Птицын, 1981: 244)

Трагедия завершается появлением на сцене Бузург-Умида, который произносит прочувствованный монолог, в котором проклинает Шируйе и восхваляет любовь Ширин и Хосрова:

А ты, Хосров, Ирана славный шах,
И ты, Ширин, да славьтесь вы в веках!
Помянет пусть и старый, и молодой
Возлюбленных со светлою душой.
Пусть их любовь хранит столетний бег,
И тот, кто носит имя «Человек»,
Пусть благороден будет, как Хосров,
И как Ширин, пускай любить готов (Птицын, 1981: 245)

Обратим внимание, что у Низами эти картины отсутствуют. Однако важно то, что Г. В. Птицын в своей трагедии отразил все нравственные приоритеты, установленные в поэме Низами. Ширин у него является воплощением женственности и нравственной чистоты. Одновременно она олицетворяет не только душевную красоту женщины, но также силу и величие духа. Хосров же, под облагораживающим влиянием Ширин, преобразуется и становится достойным ее любви. Эгоизм и себялюбие уступают место человеколюбию и заботе о ближнем, о чем ярко свидетельствует сцена смерти Хосрова: истекая кровью, он не будит спящую рядом Ширин, чтобы попросить глоток воды:

Кто там? Ранен?.. Кровь течет...
О Шируйе... Всему настал конец,
Все тлен теперь... И счастье, и венец,
Любовь к Ширин... Но нет, любовь жива...
Ширин... Как больно... Глупые слова...
Как жажда гложет нестерпимо... Пить...
Глоток воды, чтоб смерть мне облегчить...
Но нет, пусть тайну охраняет мрак,
Пусть спит она, а я умру и так... (Птицын, 1981: 231)

С большим мастерством Г. В. Птицын воссоздал и другие образы поэмы. Преданный Шапур, любящая и заботливая Мехин-бану, мстительная Марьям, злобный завистливый Шируйе. При этом в трагедии отсутствует нарочитая восточная стилизация, поэт очень осторожно использовал восточные заимствования. Вот, например, Ширин:

Рубины губ сладки и горячи,
Нарциссы глаз – свежее звезд в ночи (Птицын, 1981: 145).

А как мастерски он вводит лирические отступления в драматическое действие, сколько волнующей поэзии в песне, которую поет Ширин:

Милый мой, весна настала, где же ты?
И цветы покрыли скалы, где же ты?
С первым снегом возвращусь я, обещал,
Снег сбежал водою талой, где же ты? (Птицын, 1981: 193)

Очевидно, что Г. В. Птицын проникся большой любовью к далекому прошлому Азербайджана, глубоко изучил суть изображаемых конфликтов, постиг характер героев, воссоздал благородный образ самого Низами.

Творчески восприняв и переработав его гениальное творение, он создал свой, «русский» ответ о великой любви, преодолевшей все преграды и победившей смерть.

Список использованной литературы

Араслы, Нушаба. (2021). Низами Гянджеви и турецкая литература. Баку: ЭЛМ ве тахсил.

Болдырев, Александр. (1981). Несколько слов о поэте Птицыне. (Русские советские писатели о Низами Гянджеви. Сост. С. Турабов). (сс.135-138). Баку: Язычы.

Гусейнова, Тойраханум. Больше, чем тюркский поэт. Взято 10-го сентября 2023-го года с адреса <https://www.kaspiy.az/bolse-cem-tyurkskii-poet>

Девитт, Вера. (1991). На крыльях любви к поэту. Газета «БАКУ». 10 октября. 3.

Незами, Гянджеви. (1960). Махзен-ул-асрар. (Метне елми во ентегади бесее ве ехтемам Абдулкерим Али оглу Ализаде). Баку: Нешрияте Ферхенгестане Улум Азербайджан. (علمی متن. الاسرار مخزن. گنجوی نظامی). (۱۹۶۰). آذربایجان جمهوری علوم فرهنگستان نشریات. باکی. زاده علی او علی علی عبدالکریم و اهتمام بسی انتقادی

Незами, Гянджеви. Лейли во Меджнун. (لیلی و مجنون). Взято 10-го сентября 2023-го года с адреса <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/leyli-majnoon/sh44>

Низами, Гянджеви. (1985). Хосров и Ширин. (Филологический перевод: Г.Ю. Алиев, М.Н. Османов). Баку: ЭЛМ.

Птицын, Григорий. (1981). Хосров и Ширин. (Русские советские писатели о Низами Гянджеви. Сост. С. Турабов). (сс. 140–245). Баку: Язычы.

Степанов, Николай. (1975). Велимир Хлебников: Жизнь и творчество. Москва: Советский писатель.

Тартаковский, Пётр. (1987). Социально-эстетический опыт народов Востока и поэзия Хлебникова в 1900–1910 гг. Ташкент: ФАН.

Турабов, С. (1981). От составителя. (Русские советские писатели о Низами Гянджеви. Сост. С. Турабов) (сс.5-72). Баку: Язычы.

Ушков, Георгий. Алексеевич. Взято 10-го сентября 2023-го года с адреса ru.wikipedia.org/wiki/Ушков,_Георгий_Алексеевич

Ушков, Георгий. (1947). Дороги молодости. Баку: Детюниздат.

Хлебников, Велимир. Дети Выдры. 3-й парус. Взято 10-го сентября 2023-го (а) года с адреса <http://hlebnikov.lit-info.ru/hlebnikov/stihi/sverhpovest/deti-vydry/deti-vydry-3.htm>

Хлебников, Велимир. Медлум и Лейли. Взято 10-го сентября 2023-го (b) года с адреса <https://ollam.ru/classic/rus/hlebnikov-velimir/medlum-i-leyli>

ORTAK TÜRK MİRASINDAKİ ÇEVRE SORUNLARI: TARİH VE PROBLEMLER

Environmental Issues in Common Turkish Heritage: History and Problems

Yusuf MAHMUDOV

Öğretmen, Azerbaycan Cumhuriyeti Bilim ve Eğitim Bakanlığı, Ekolojist, Tarih Üzerine Doktora,
AZERBAYCAN, diriliqurbani@gmail.com

Özet

Yüzyıllar boyunca edebiyat ve kültür incileri de dahil olmak üzere türklerin yarattığı sanat türleri, günlük yaşamlarına ve sosyal yaşamlarına nüfuz etmiş ve tarihin akışı içinde modern bilimin oluşumunda etkili olmuştur. Bu, nüfusun çevreye karşı tutumunun tarihini incelerken büyük önem taşımaktadır.

Araştırmamız, çağımızdan önceki binyıllarda yaşayan Sümerlerin doğaya kayıtsız kalmadıklarını ve bunu oluşturdukları folklor örneklerinde, örneğin “Bilqamis” destanında açıkça ortaya koyduğunu göstermektedir. Orhun-Yenisey anıtlarında (XII. yüzyıl) tasvir edilen türk kahramanlarının hikâyelerinde doğa-insan ilişkileri şaşırtıcı bir şekilde dikkat çeker. Boynuzların üzerindeki yazılar, canlılar arasındaki besin ilişkilerini, avlanmanın çevreye etkisini göstermekte, çeşitli bitki ve hayvan türleri hakkında bilgi vermektedir.

“Kitabi-Dede Korkut” destanından yola çıkarak yaptığımız araştırma, “doğaya inanç ve saygı, canlı ve cansız varlıkların kutsallaştırılması”nın oğuzların çevreye karşı olumlu tutumlarını yansıttığını göstermektedir. Destanda doğaya karşı şefkatli ve insancıl bir tavır canlı bir şekilde anlatılır. Aynı zamanda çevreye karşı kayıtsızlığı acı sonuçlarına da dikkat çekilmektedir.

Ortak Türk edebiyatına özgü olan aşık şiirlerinde doğal motifler ve insan-doğa ilişkileri özel bir yer tutar. Yunis Amre, Dirili Kurbani, Aşık Abbas Tufarganlı, Hasta Kasım, Aşık Ali, Aşık Alesker, Aşık Şenlik, Aşık Veysel gibi usta aşıklarımız çevreyi kapsamlı bir şekilde ele almış ve doğru sunmuşlardır.

Araştırmamıza göre şamanizm, eski türk tarihinde zengin bir inanç sistemi olarak çevre bilimine de katkı sağlamıştır. Canlı bir organizma olarak hayvanlara karşı tavırlarında bir yerlilik vardı. Doğaya inanç ve onu korumak için alınan önlemler şamanizm için tipikti. Eski türklerin inanç sisteminde tabiat ilahi bir varlık olarak görülüyordu.

İslam dininde çevre, özellikle insan ekolojisi ile ilgili fikir zenginliği, Kuran'daki hadislerin, sözlerin ve ayetlerin nüfusun manevi gelişiminde ve doğaya karşı olumlu bir tutum oluşmasında son derece önemli olduğunu göstermektedir.

Çevreye karşı tutumun ortak türk mirasında önemli konulardan biri olduğu sonucuna varılabilir.

Anahtar Kelimeler: Ortak türk mirası ve çevresi, “Bilqamys” ve “Kitabi-Dede Korkut” destanları, Orhun-Yenisey anıtları

Abstract

Throughout the centuries, the types of art created by Turks, including the pearls of literature and culture, penetrated into their everyday life and social life, and in the course of history, had their influence on the formation of modern science. This is of great importance in studying the history of the population's attitude to the environment.

Our research shows that the Sumerians, who lived in the millennia before our era, were not indifferent to nature, and they made it clear in the examples of folklore they created, for example, in the “Bilgamys” epic. In the stories of turkish heroes depicted on the Orhon-Yenisey monuments (XII century), nature-human relations attract attention in an amazing way. Inscriptions on the antlers show food relationships between living things, the impact of hunting on the environment, and provide information about various plant and animal species.

Based on the “Kitabi-Dede Gorgud” epic, our research shows that “faith and respect for nature, sanctification of living and non-living beings” reflect the positive attitude of the Oguz towards the environment. In the epic, a caring and humane attitude towards nature is vividly described. At the same time, the bitter consequences of indifference to the environment are noted.

Natural motifs and human-nature relations occupy a special place in love poems, which are typical for common Turkish literature. Our master ashuks such as Yunis Amre, Dirili Gurbani, Ashuk Abbas Tufarganli, Hasta Kasim, Ashuk Ali, Ashuk Alasgar, Ashuk Shenlik, Ashuk Veysel have a comprehensive approach to the environment and presented it correctly.

According to our research, shamanism, as a rich belief system in ancient Turkish history, has also contributed to the study of the environment. There was a nativeness in their attitude towards animals as a living organism. Belief in nature and measures taken to protect it were typical for shamanism. In the belief system of the ancient Turks, nature was regarded as a divine being.

The wealth of ideas related to the environment, especially human ecology, in the Islamic religion shows that hadiths, sayings and verses of the Koran are extremely important in the spiritual development of the population and the formation of a positive attitude towards nature.

It can be concluded that the attitude towards the environment has been one of the important issues in the common Turkish heritage.

Keywords: Common turkish heritage and environment, “Bilgamys” and “Kitabi-Dede Gorgud” epics, Orhon-Yenisey monuments

Giriş

Dünyanın her yerindeki Türkler de diğer milletler gibi ortak bir kültüre sahiptir. Bu durum tarihlerine, geleneklerine, sözlü ve yazılı edebiyat örneklerine ve çeşitli sanat türlerine yansımıştır. Tarihsel olarak şekillenen çevre konuları da burada yer almaktadır. İnsanların doğaya bakışı, eski çağlardan günümüze kadar meslekleri de dahil olmak üzere yaşam tarzlarıyla doğrudan ilişkili olmuştur. Bu nedenle farklı sanat türlerinde, en azından özü ifade eden şematik çizimler şeklinde insanın çevreye karşı tutumu hakkında fikirler buluruz.

Bu bakımdan folklor türü istisnai bir öneme sahiptir. Miti hayallerde, masallarda ve destanlarda, aşk tutkularında, halk oyunlarında ve mevsimlik şarkılarda, ninnilerde, ağıtlarda, anlatılarda ve efsanelerde ve atasözlerinde ifade edilen fikirlerin çoğu doğrudan insan-doğa ilişkileriyle ilgilidir. Genel olarak, ekoloji tarihi çalışmalarında, sözlü halk edebiyatı araştırma için birincil veri tabanı olarak hizmet eder.

Araştırmamız, ortak Türk mirasında çevre konularına odaklanmanın bu alanda bilimin gelişmesine katkıda bulunabileceğini göstermektedir. Ele aldığımız destanlar bu açıdan tipiktir. İlk olarak “*Kitabi - Dede Korkut*” destanına bakalım. Destanda yer alan biyolojik türlerin yaşam alanları ve ekolojik konumları hakkındaki fikirlerden birine bakalım. “*Kanturalı oğlanın kanlı ihtiyar oğlu*”nda “*bütün kuşların sultanı*” olarak tanımlanan kel karatavuşun ekolojisi şöyle anlatılır (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81):

*Sert kayaların üstüne yuva yapan,
Yüce Tanrıya yakın uçan ve kanatlarını çırpan,
Cıyıklama ve yere iniş,
Duru göldeki ördeği satın aldı,
Suyun dibine girip yüzen kuşu sürükleyerek,
Karnı acıktığında yukarı doğru uçar.
Bütün kuşların kralı karatavuktur...*

Kel karatavuk, yüksek ve sert kayalıklarda yaşayan ve sutarların yakınında beslenen yırtıcı bir kuştur. Destanda tipik saka kuşu olan bu türün morfolojisi, uçuşu, beslenmesi vb. biyoeolojik özellikleri doğru bir şekilde verilmiştir.

Proto-Oğuz fikirlerine göre, büyük doğanın, özellikle ağaçların, dağların ve suyun canlandırılması büyük bir yer tutar (Kitabi-Dede Korkut (1988): 4, 258). Su ve ağacın değerli bir kaynak olarak değerlendirilmesi, onların korunmasını gerektirir (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81):

Bahçe ve bahçe deyerli su!

Büyük atların içtiği su!

Veya

Bir dev - büyük denizlerde bir gemi, bir ağaç,

Büyük suların köprüsü bir ağaçtır...

Su Tanrı'nın yüzünü gördü,

Mekke ve Medine'nin kapısı bir ağaç

Burada, gemi ve köprülerin hazırlanmasında ahşabın önemine işaret edilmektedir. Su ve odunun (bitkinin) Tanrı katına yükseltilmesi, önemli bir yaşam faktörü olmalarından kaynaklanmaktadır. İnsanın toplumsal yaşamı için önemli olan bu kaynakların korunması *Dede Korkut'un* öykülerine, kutsamalarına ve alkışlarına yansır. Oğuz boyunun büyüğü, tüm hikâyelerin sonunda “*Yerli kara kemerler yıkılmasın, Kolgaliç'teki kalın ağaç kesilmesin, sazlıklardan akan güzel sular kurumasin*” gibi ifadelerle görevini sonlandırır (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81).

Eski Azerbaycan ve diğer Türk dilli halkların inançlarına göre dağ, ağaç ve su koruyucudur - onlar baba ve annedir, ülkeyi ve insanları korurlar (Seyidov, (1989): 184). Oğuz yurdunda bir ağacın kesilmesi ve suyun kuruması büyük bir trajedi olarak kabul edilir: “*Gölgeli ağacım kesildi Ozan, bundan haberin yok!*” Bu yüzden ağaç dikmek ve “*kuruyan nehirlere su bırakmak*” sevap olarak kabul edilir. Bir insanın tüm dileklerinin bu tür faziletli eylemler karşısında yerine getirilebileceğine inanmışlardır.

Doğaya olan çok güçlü inanç, Oğuzların iç gücünü birleştirmiş ve cesaretlerini artırmıştır. Destanda, düşman Uruz'u yakalayıp darağacının dibine getirdiğinde, Uruz'un acısını ağaca anlattığı ve kâfirden değil, ağaçtan yardım istediği belirtilmektedir (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81):

“Ağaç!” “Ağaç!” Korkma ağaç dersem!

... Beni senden ayırma, ağaç!

Eğer alırsan, bırak cesaretim seni yakalasin, ağaç!

Oğuz kahramanı Uruz, doğanın varlığına inandığı için ağaca güvenir. Destana göre öyle bir mucize olur ki; idam anında Oğuz beyleri gelir. Kafirler kılıçtan geçirilir. Uruz kıtlıktan kurtulur. Destandan da anlaşılacağı üzere Oğuz beyleri hiçbir zaman sebepsiz yere komşu topraklara saldırmamışlardır. Genel olarak Oğuzlar, *Dede Korkut'un* tavsiyelerine uygun olarak, kurnazlık ve hileden uzak, saldırganlığın doğasına karşı olumsuz bir tutum içindeydiler. Bu yüzden sadece yabancı topraklara yapılan baskın sonucu esir düşen kız - gelinini ve yağmalanan vatanlarını kurtarmak için karşı saldırıya geçmiş ve muzaffer bir ordu olarak geri dönmüştür. Bu da onların işgalci olmadıklarını, aksine insani niteliklere sahip barışçıl bir Türk boyu olduklarını göstermektedir.

Avcılığın çevre üzerindeki olumsuz etkisi “*Bekil oğlu İmran*” destanında da görülebilir. Destanda Oğuz boyunun muhafızı Bekil'in av hayvanları az olduğu için ok ve yay atmadığı, ancak tanınmak için kement kullandığı ve hayvanların kulaklarını deldiği anlatılır (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81). Ancak Kazan Han tarafından gücendirildikten sonra sadece çıplak, zayıf ve yaralı bir geyiğin peşine düşmekle kalmaz, onu gereksiz yere avlar ve yaralar. Bu nedenle doğanın kuralı tarafından cezalandırılır, “*sol oluğu*” sınırlanır.

Büyükbaba Korkut zamanında, rezervler oluşturulma amaçlarına bakılmaksızın var olmuştur. Kara Tekür, Alınca Kalesi'nde bir koru inşa eder. Destanda, “*Bu çembere kuşlardan, kazdan, tavuktan; geyik ve tavşanlardan doldurdu ve burayı Oğuz yiğitlerine tuzak olarak kurdu*” denilmektedir. Uş'un yaşlı oğlunun yolu, başıyla birlikte bu obaya düşer: “*Rezervin kapısını kırdılar. Sığın - geyik, kaz - tavuk kestiler, yediler - içtiler. Rezervde avlananlar sadece hayvanları yok etmekle kalmıyor, aynı zamanda avlarını pişirmek için ağaçları kesiyor, geride atık ve rezervde yangın olasılığına neden olan ateş izleri bırakıyorlar*” (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81). “*Kitabi - Dede Korkut*” da çevrenin sağlıksız koşullardan korunması, nüfusun sağlığı için önemli koşullardan biri olarak vurgulanmaktadır. Karaca Çoban, cesetleri toplayıp yakarak herhangi bir enfeksiyon tehdidinde neden olabilecek bulaşıcı hastalıkların doğal kaynaklarının oluşmasını engellemektedir.

“*Kitabi-Dede Korkut*” destanında avcılık ve şövalyelikle ilgili nitelikleri yansıtan zoomorfolojik imgelere yaygın olarak rastlanır (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81).

“*Beyaz kaya kaplanı*”, “*beyaz vaşak aslanı*”, “*korkusuz kurt yavrusu*”, “*beyaz şahin kuşu*” nun insanında köklerimiz var” diyen Oğuz, bu hayvanların gücün sembolü olduğunu ve kendisinin de onlara benzediğini hatırlatarak, onlar hakkında belli bilgilere sahip olduğunu vurguladı.

“*Kaplan geyik sürüsünü rahat bırakmazsa, aslan atın ovada otlamasına izin vermezse, çoban kurt korkusundan koyunlarını otlamazsa, kaz ve ördek boynuzgaga korkusundan suya gitmezse*” ifadeleri söz konusu hayvanların yırtıcı doğasına ve aralarındaki beslenme ilişkilerinin nesnellğine işaretir (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81).

“*Oğuzname*”de kendine benzeyen yavruların yaratılması, kalıtım faktörü ve genetik özellikler dikkat çekmektedir: “*Bir kurt yeniden kurt olur*”. (Mahmudov, 2021: 343-348) Bunu “*Dede Korkut*”da da buluyoruz. Hayatlarını at sırtında geçiren Oğuz beyleri “*boğaz ata binmeyi*” yasaklamışlardır:

Yemin ederim, bir daha ata binmeyeceğim.

Ata binsem bile, savaşımlara gitmeyeceğim.

Bu hem toplumsal hem de bilimsel kurallara uygundur. Oğuzlarda kısırlık bir başarısızlık işareti olarak kabul edilir ve kınanır. Oğuz beyleri “*kısır ata binmeyi*” ve “*kısır atın sırtında savaşa gitmeyi*” hakaret sayarlar (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81).

Yemin ettim, kısır bir ata binmeyeceğim,

Savaşlara kısır bir atın sırtında gitmeyeceğim.

Oğuzlar doğaya inanç ve umut olarak bakar, en zor anlarında ona yönelir, acılarını ve sevinçlerini onunla paylaşır, doğayı insanla eş tutar.

Annemin adını sorarsan, Kaba Ağaç!

Babamın adını sorarsan, - Kağan Aslan!

Doğanın kutsallaştırılarak (bazı bitki, hayvan ve yer adları şeklinde) insanlaştırılması korunma araçlarından biridir. Dünyaya natüralist bir bakış, doğadaki düzenlilikleri sezme ve onu söyleme Oğuz boyunun yaşam koşullarından ve yaşam biçiminden gelir (Mustafayev, Dirili (Mahmudov) (2003): 73-81).

Kırgız halkı tarafından yaratılan Manas destanı bir kahramanlık destanıdır. Dünyada “*Manas*” destanından daha büyük bir eser yoktur ve haklı olarak dünya edebi mirasının en büyük eseri olarak kabul edilir. Başka bir deyişle, “*Kırgız halkının yaşamının tüm yönlerini kapsayan bir ansiklopedidir*” (<https://fondoco.ru/az/manas-bogatyr-epos-manas-i-ego-znachenie-v-mirovoi-kulture/>). Edebiyatın yokluğunda yazılan bu destan, Kırgız halkının ekonomisi, günlük yaşamı, gelenekleri, insan erdemleri ve ahlaksızlıkları hakkındaki yargıları ve doğa hakkındaki fikirleri de dahil olmak üzere hayatını yeniden canlandırdı. Doğa, faunası ve florası destanda renkli bir şekilde sunulmuştur. Burada bekçi hayvanlar; insan gibi konuşan kanatlı akbalar dikkat çekiyor. Destanda insanı hayrete düşüren harikaların birçoğu canlı doğayla ilgilidir. Çevrenin hem abiyotik hem de biyotik faktörleri burada yansıtılır: Ayçüreğ’in kuğuya dönüşmesi, Almambet’in isteği üzerine havanın değişmesi, buna ek olarak sayısız vahşi hayvanın tasviri bize o dönemde yaşayan biyolojik türler hakkında eksiksiz bilgi verir. En güçlü ve korkunç hayvanların isimleri zikredilir: Arstan (aslan), cablan (leopar), kyokdzhal (gri yeleli kurt). “*Korkunç*” olarak kabul edilen bu hayvanlar, yırtıcı hayvanlar grubuna aittir ve dünya faunasında azalan bir tür olarak doğada yaşamaktadır.

Orta Asya ve Kuzey halklarının geyiği çiftliklerinde yiyecek olarak, taşıma aracı olarak ve sığırlarla birlikte bir taşıma aracı olarak kullandıkları bilinmektedir. Bunu “*Beyaz geyikten inek yaptım*” ifadesinde de görmekteyiz. Tıpkı “*Kitabi-Dede Korkut*”da olduğu gibi “*Manas*” destanında da doğaya güvenmek ve ona tapmak bir inanç olarak çevreye saygılı davranmaktan geçmektedir. “*Manas*” destanında Kırgızların eski Tengri inançlarının izlerine rastlamak mümkündür. Bu yüzden, seferlerden önce kahramanlar yere ve göğe tapar ve yemin ederler. Ve doğa anaya nankörlük edenler azarlanır: “*Açık gökyüzü onu cezalandırsın*”, “*Yeryüzü onu cezalandırsın*” (<https://fondoco.ru/az/manas-bogatyr-epos-manas-i-ego-znachenie-v-mirovoi-kulture/>).

Bu destanı incelemek, çevre sorunlarının küresel bir endişe kaynağı olduğu günümüzde çevre koruma alanında faydalı olabilir. Kırgız halkının yaşamının tüm yönlerinin - ekonomi, ev halkı, gelenekler, dünya görüşü ve çevreye doğa hakkındaki fikirlerinin destanda yansıtılması tesadüf değildir. Bu açıdan bakıldığında “*Manas*” destanı, çevreye karşı tutumun zengin ve doğru bir görüntüsünü oluşturan sözlü halk yaratıcılığının bir örneği olarak görülebilir. Bu eser, yüzyıllar boyunca halkın ekolojik kültürünün oluşmasında önemli olmuştur.

Destanda insan ekolojisi hakkında yeterince fikir var. Olumlu karakterlerin kahramanca nitelikleri - halklarına sonsuz sadakat duygusu, dayanıklılık, cesaret, zekâ, yiğitlik, gayret, işgalcilere ve hainlere karşı nefret, anavatana sonsuz sevgi ve onun çıkarları için hayatını feda etme - bunu söylemek için sebep verir. Onların bu karakteri çok çeşitli durumlarda kendini gösterir. Destanda, halk kahramanı Manas hakkında “*O, karışık kabilelerden bir halk yarattı*” denmektedir (<https://fondeco.ru/az/manas-bogatyr-epos-manas-i-ego-znachenie-v-mirovoi-kulture/>).

Bu da kahramanın büyüklüğünü göstermektedir. Bu, insan ekolojisinin öğretici bir örneği olarak düşünülebilir. Çalışmalarda destan kahramanı haklı olarak şu şekilde sunulmaktadır: “*Kırgız halkının arzu ve isteğinden doğan Manas, efsanevi yiğitliği ile boyunun ve milletin işgal edilmiş ata topraklarını kendisine iade eden, dağılmış boy ve kabilelerin akrabalarını toplayan ve onları etrafında toplayan Hızır peygamberden ölümsüzlük ve geri dönülmezlik aldı. Sözde “Kırgız halkı”, destansı bağlılığına tapan, halkının özgürlüğü ve vatanının refahı uğruna kanlı savaşlar veren, tek kelimeyle tarihe karşı tarihi görevini yerine getiren insanüstü bir kişidir*” (Manas, 2009).

Sözlü halk edebiyatı örneklerinde rastladığımız abıhayat suyu, insan ömrünün uzamasına neden olur.Cumhuriyetimizin doğası bu tür maden sularıyla doludur.“*Köroğlu*” destanında (Azerbaycan Destanları, 2005:192) bu sulardan birine rastlıyoruz. Destanın “*Alı kişi*” bölümünde Koşabulag'ın mucizevi suyundan bahsedilir: “*Yedi yıldan yedi yıla kadar Perşembe günleri doğu tarafından bir yıldız doğar, akşam tarafından bir yıldız doğar.*”*Bu yıldızlar gelir ve gökyüzünün ortasında çarpışırlar.Çarpıştıklarında, ışık köpürerek ve taşarak Koşabulag'a düşer.Koşabulag'ın o kabarcığında yüzen herkes öyle güçlü bir kahraman olur ki, dünyada eşi benzeri yoktur.Koşabulag'ın suyunu içen herkes aşık olur. Sesi o kadar güçlüdür ki, ormandaki aslanlar onun kükremesinden ürker, kuşlar kanat çırpar, atlar zıplar, katırlar toynak vurur...*”(Azerbaycan Dastanları, 2005: 16). Oğlu Rövsen'e (Köroğlu) Koşabulag suyunun iyileştirici özelliklerinden bahseden Kızıl Adam, bu suyu ilaç olarak ister (Azerbaycan Dastanları, 2005: 17). Ancak Rövsen suyu kendisi içmesine rağmen babasına götüremez. Köpük dağılır, su durulanır. Kanaatimizce Koşabulag'ın her yedi yılda bir Perşembe günü doğan ve batan yıldızların çarpışması sonucu köpüklü - şifalı suya dönüşmesi tesadüfen seçilmemiştir. Eski insanlar, doğa olaylarına neden olan insanüstü bir güç olduğuna inanıyorlardı. Profesör K.Mustafayev doğal kaynakları birkaç kısma ayırır: uzay kaynakları, iklim kaynakları, su kaynakları, yenilenebilir ve yenilenemez kaynaklar, kısmen yenilenebilir kaynaklar (Mustafayev, 1993). Yıldızların çarpışmasıyla oluşan ve Koşabulag'a dökülerek köpük oluşturan ışık - Güneş, yani ışık anlamına gelir.Güneş ışığı kozmik zenginliktir.Su ortamı da dahil olmak üzere çevre üzerindeki etkisi olumlu değişikliklere neden olur. Işığın içine dökülüp karıştırıldığı su kutsal sayılırdı. Çünkü insanı gençleştirir, ona güç, kuvvet ve dayanıklılık verir. Koşabulag'ın kabarcıklı suyu, yani abi-hayat suyu, şifalı (mineralli) sudur.

Adem'in toprağı

Dört melek aldı,

Suyu neye kattı?

Yapan ve yoğuran bilir. - diyor

Şiirde “*dört melek*” yaşamın temelini oluşturan başlıca dört elementtir; oksijen, hidrojen, karbon ve azottur. Y.İmre “*suyu ne yaptı?*” diyerek, modern bilimsel bakış açısıyla suda, koaservatlarda ortaya çıkan ilk yaşam formlarına atıfta bulunuyordu.

“Doğa – İnsan” ilişkisi Aşık'ın yaratıcı sanatında her zaman önemli bir yer tutmuştur.Portakal ve turuncu gibi subtropikal bitkiler, ünlü bir söz ustası, hakikat aşığı ve el şairi olan Dirili Kurbanî'nin (15. - 16. yüzyıllar) “*Sevinsin*” adlı şiirinde geçmektedir. Günümüzde tarımı yapılmayan bu bitkilerin o

dönemde yaygın olarak yetiştirildiği bilinmektedir. Kurabni'nin şiirlerinde modern Azerbaycan faunasına ait olmayan hayvanların isimleri de geçmektedir:

Bir sürü sorunum var, fazla sürmez,

Gergedan değilse, fil gönderin.

Bu şiirde gergedan ve fil isimlerinden bahsedilmesi, bu hayvanların ülkemiz faunasında daha önce var olduğunu ve sonra yok olduğunu göstermektedir. Ayrıca, buradan Kurbanî'nin filler ve gergedanlar hakkında belirli bir fikre sahip olduğu da görülebilir. Bu onun bilimsel bilgisi sayesinde mümkün olmuştur. Bir aşığın yüksek gözlem yeteneği, sonuç çıkarma yeteneği doğa ile ilgili olarak açıkça görülebilir. Yavrulara bakmak tüm canlıların bir özelliğidir. Dirili Kurbanî:

Karıncalar yuvalarını açtılar

Güzel bir keklik yavrusunu besliyordu.

- derken kastettiği buydu (Yusif Dirili, 2006: 313-318).

Modern dünya biliminin sonucuna göre hayat suda oluşmuş ve gelişmiştir. Dirili Kurai bir şiirinde yeryüzündeki yaşamın sudan kaynaklandığı düşüncesini şöyle ifade eder (Kurbanî, 2006: 93):

Kalbindeki En Yüce düşünce

Bu dünyayı en başından beri o yarattı.

Kendi adı bir iken,

Kendi balkonunu sudan çekti, yarattı.

Akademisyen Oparin'in hipotezine göre canlılık, abiyojenik olarak, yani cansızlardan evrimleşerek ortaya çıkmış ve üç aşamadan geçmiştir. Tüm aşamalarda dört yaşam faktörü: su, toprak, hava ve ışık (ısı) önemli rol oynadı. Kurbanî, "Dördüne" başlıklı açılış konuşmasında, canlı organizmaların varlığında dört değil sekiz faktörün rolünden bahseder (Kurbanî, 2006: s. 103).

Bu dünyayı sekiz şey işgal etti,

Abu, ataş, haki, baddi, hangi dördü?

Bizim görüşümüze göre geri kalan dört faktör biyosferi oluşturan organizma grubudur: bakteriler, mantarlar, bitkiler ve hayvanlar.

Doğadaki mevsimsel değişimleri canlıların yaşam biçimini etkileyen önemli bir faktör olarak anlayan Aşık Abbas Tufarkanlı (XVII. yüzyıl) bunu şiirlerinde ve şiirlerinde çok isabetli bir şekilde anlatmıştır (Mahmudov, 2014: 157-186):

Sonbahar olacak, bahçeler karla dolacak,

Bahçelere bahar gelecek.

Aşık, sonbaharda havaların soğuması nedeniyle vücuttaki su ve besin hareketinin zayıfladığını gözlemledi. Yavaş yavaş yaprakla temas kesilir, hazan olgusu başlar; yapraklar düşer ve ela rengine dönüşür. Şu anda horozlar odunsu hale geliyor. Kış hazırlıkları sürüyor. İlkbaharda rüzgârla tozlaşan

bitkilerin çoğu, daha yapraklarını dökmeden çiçek açar.Böylece baharın ilk işaretleri ortaya çıkmaya başlıyor. Havalar ısınıyor. Bu nedenle civcivler yuvalarından çıkar, göçmen kuşlar ise sıcak ülkelerden dönüp üremeye hazırlanır. Bitkilerin yapraklanır ve çiçeklenir. Aşık'ın “*Sis, gel-git bu dağlardan, bahar geldi, kar eğlenceli değil*” şiirinde baharın canlıların hayatındaki önemi üreme dönemi olarak nitelendirilir. Bizce bu bilimsel bir yaklaşımdır, çünkü ilkbaharda günler uzun ve yem bol olduğundan bazı bitkilerin çiçeklenmesi ile hayvanların yavrulaması aynı anda gerçekleşir (Mahmudov, 2014: 157-186):

İşte bahar mevsimi geliyor

Dağlara çıkmanın zamanı geldi.

Abbas Tufarkanlı'nın eserinde de uzun süreli gözlemlere dayalı kısırlık hakkında bilgiler bulmaktayız (Azerbaycan aşık şiir seçkileri, 2004: 162-163).

Selvi ağacı tüm ağaçlardan daha yüksektir,

Aslı kıt, dalda bar yok

Selvi çıplak tohumlu bir bitki olduğundan meyvesi yoktur. Bu nedenle âşık ona, “*Aslı kıt, dalda çubuk kalmayacak*” demiş. Ancak selvi, diğer açık tohumlu bitkiler(çam, köknar, karaçalı, sedir, mazı vb.) gibi tohumlarla çoğalır. Ancak bu türün bitkileri, aralarında selvi ağacının da bulunduğu, çiçek açmadıkları ve meyve vermedikleri için “*çiplaksız – baharsız*” olarak sunuldu.

Ayvaların yayılış gösterdiği bölge olan Karacaoğlan'ın (XVII. yüzyıl) şiirlerinde yerleşim doğru bir şekilde ifade edilir (Karacaoğlan, 2006:106):

Yavru ceylan çayırda yürür, tarlada yürür.

- fikrini ortaya koyuyor. Kanaatimizce önceki söz mecazidir.“*Ceylan yavrusu çayırlarda yürüyor*” ifadesi taksonun doğduğu ovayı geçim kaynağı olarak kullandığını göstermektedir.Ceylan bir ova hayvanıdır.Burada beslenir ve doğurur.Kendini savunmanın tek yolu hızlı koşmaktır.Bu nedenle sürünün tehlikeyi hemen hissetmesi ve gecikmeden uzaklaşması gerekir.Bu ancak düzlük alanda mümkündür.Karacaoğlan, hayvanın davranış özelliklerinin bazı yönlerini şu dizede açıklamıştır (Karacaoğlan, 2006: 244).

Yabancı bir avcıyı ceylan gibi hissedersin...

Burada ceylanın tehlikeye karşı duyarlılığını dürüstçe anlatmış, avcı-av arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Ceylanın bir ova bozkır hayvanı olduğu, ördeğin ise su havzası bölgesinde yaşadığı gerçeği Kerkük Türklerine ait şu şiirde daha iyi ifade edilmektedir (Kerkük folklor antolojisi, 1987: 52)

Ceyranam çöl dälisi

Sonayam göl dälisi

Qınamayn qardaşlar,

Olmuşam gül dälisi.

Aşıklarımızın şiirlerinde genetik kaygıların taşınması dikkat çekicidir. Mesela Aşık Şenlik (1850 - 1913) şu sonuca varıyor (Seçilmiş Aşık Şiirleri, 2011: 208):

Kendi acını öğüt,

Söğüt elma ya da ayva vermez.

Elmas hatırlatıcısını anlamıyorlar -

Oyunu oynasanız bile.

Bilindiği gibi her tür sadece kendi türüyle çiftleşir (üstün hayvanların türleri diğer türlerle çiftleşmez, çiftleşirlerse yavru vermezler, yavru alınsa bile kısır dırlar. Örneğin katır elde edilir) at ile eşeğin çiftleşmesinden kısır dır ve kendisine benzer yavrular üretir. Herkes ebeveynlerinden aldığı özellikleri miras alır. Bu nedenle aşık, bunun tersini imkânsız görür.

Büyük Türk şarkıcı Aşık Veysel'in eserlerinde canlı ve cansız doğaya yönelik tutum özel bir yer tutar (XIX – XX)(Aşık Veysel, Yunis Imre, 1982: 105):

Büyük bir ağaçtan bir yaprak düşerse,

O saatte acınızı hisseder, inler.

Açıkça belirtilmese de burada yaprağın bir organ olarak önemi (fotosentez, terleme ve üremedeki rolü) vurgulanmaktadır. Yaprakların erken dökülmesinin (herhangi bir nedenle kalın yaprakla birlikte kırılması ve düşmesi) bitkinin yaşam aktivitesi üzerindeki olumsuz etkisi belirtilmektedir.

Aşık Veysel'in “Kara toprak” şiiri toprağın her zaman iyi olduğunu belirtir. “İşkence yaparken bana gülerdi” diyen aşık, arazinin uğradığı zararı anlatıyor. Ancak bunun yerine toprağın sadık olduğunu vurguluyor (Aşık Veysel, Yunus İmre, 1982: 106):

“Bir tohum ekim, dört kavun verdi,

Benim sadık yarım kara topraktı” diyor.

Bir atasözüdür: “Yeryüzü diyor ki, beni öldür, ben seni diriltirim.” Yukarıdaki şiirde de böyle bir fikir buluyoruz:

Karın desteği, bel çevresi,

Yüzünü, tırnaklarını, elini kopardım.

Yine güler yüzle karşılandım

Benim sadık yarım kara topraktı.

Aşık Veysel'in “Ağaçlar” şiirinde halkın ekonomik faaliyetlerinin ormanlar üzerindeki olumsuz etkisi, ağaçların toplu olarak kesilmesi yansıtılmaktadır (Aşık Veysel, Yunis Imre, 1982: 108-109). “Yatağından bir balta vuruyor” diyor aşık, tahta yay, ud ve tef yerlilerinden ayrılıyor ve yakıcı bir sesle haykırıyorlar.

Aşık edebiyatında mükemmel şiirleriyle kendine yer edinen Aşık Ali (1801-1911), doğaya ve onun güzelliklerine kayıtsız kalmamıştır (Mustafayev, Memmedov, Mahmudov, 2017: 207):

Ses çıkarırsan kimse cevap vermez.

Feribotlarda tek başına durmak ve nöbet tutmak.

Bergin tekrar ormana ateş etti,

Senin ritminden nar dağları çiçek açar.

Aşık, övdüğü dağları bir bütün olarak doğanın sembolü olarak sunuyor. İlkbaharda gökyüzünün uğultusu ve şimşeklerin çakması canlılarda panik yaratır; karanlık orman sesi ve parlak ışığıyla aydınlanıyor, insanlar evden çıkmıyor, vapurlardaki keçiler nöbet tutuyor gibi görünüyor.

Aşık “*İncimesin*” şiirinde her böceğin belirli bir bitkiyi tozlaştırarak şekilde uyarlandığını doğru bir şekilde söylüyor. Ona göre arı “*her çiçeği sevmez*”, “*bir bülbül çiçeğin üzerinde uçuyor*” derken Aşık’ın şunu kastettiği anlaşılıyor (Mustafayev, Memmedov, Mahmudov, 2017: 207):

Arı her çiçeği sevmez,

Bahçıvan iris çiçeği olan bahçeyi çok severdi.

Uçan bir gülün tepesinde bir bülbül,

Cehalete kızmayın.

Çevreye karşı dikkatli davranmak, onu olumsuz etkilerden korumak her zaman akıllı insanları düşündürmüş ve bundan çıkış yolları aranmıştır. Canlı doğa üzerindeki antropojenik etki, iki ila üç yüzyıl önce daha çok avcılıkla ilgiliydi. O dönemde faunamızdan bazı türler yok oldu. Aşık Ali'nin eserinde bu tür örneklerin yeterince örneği mevcuttur (Mustafayev, Memmedov, Mahmudov, 2017: 208). “*Dağlar*”, “*Geyik*”, “*Keklik*” vb. bu fikir eklerde açıkça duyulmaktadır:

Gezginin kafası karışır, hediyeler atar, israf eder,

Alibosh'un sabrı tükeniyor.

veya:

Halk zıbaların ilki oldu,

İlkinden itibaren kanı yanlış okudum,

Eğer cellat boğuluyorsa oku okumalısın, geyik.

Ruhumu zehirle dolduruyorum,

Nifrinlar sayaya mar, Ali, keklik.

Görüldüğü gibi bu üç örnekte aşık, avcıyı cellatla, eylemlerini ise zehirle kıyaslayarak kınamaktadır. Bunu yaparken adeta doğa bağımlısı avcılarının ahlak dışı davranışlarını halkı tanıttırıyor ve onları doğayı korumaya çağırıyor.

Aşık sanatının önde gelen temsilcilerinden Aşık Alasgar (1821 - 1926), eserlerinde pek çok doğa imgesi kullanmış ve çevrenin korunmasını ifade eden pek çok düşünceyi dile getirmiştir (Aşık Alasgar, 2004: 56):

Tilki havalanıp aslanım der.

Tur Dağı'nda aç aslanlar yok oldu.

Burada, Azerbaycan'ın doğasında ender türlerden biri olan aslanın (şirin) bir zamanlar var olduğu, daha sonra bu türün faunadan kaybolduğu bildiriliyor. Nitekim aslan şu anda yerel faunanın nesli tükenen türlerinden biridir.

Kör aptal bir keklik alıp yedi.

Laçın öldü, o terler gitti.

Aşık Elesker ayrıca aşağıdaki ayetlerde organizmanın kalite özelliklerinin kalıtsal faktörler yoluyla sonraki nesillere aktarıldığını anlatmaktadır (Aşık Alasgar, 2004: 120-121)

Spermlerden eğri olanın çabuk gösterdiğini ispatla,

Her ağaç kökünden büyür, her meyve bir bitkidir.

Aşık'ın çalışmalarında iklim kaynaklarına yönelik tutum da dikkat çekmektedir (Aşık Alasgar, 2004: 101)

Kar elinden düştü

Mugan özlüyor, kar, kar.

veya:

Yaz ayları geldi, seni özledim

Der ki: - Yağmur yağacak, yağmur yağacak.

Doğada faktörlerin etkisi birbirine bağlıdır. Aşık Alasgar yarattığı bu şiirde bitkilerin gelişmesinde toprağın yanı sıra suyun da öneminden bahseder. Baharın gelmesiyle birlikte kurak bölgelerde yağmurların yağacağını, toprağın ıslanacağını ve bitkilerin normal gelişimi için optimal koşulların oluşacağını vurguluyor.

Zoofitomorfik mitlerde faunamıza dahil olan birçok bitki ve hayvan türünün yanı sıra nesli tükenmiş veya adlarını bilmediğimiz türlere de rastlıyoruz (Azerbaycan mitolojik metinleri: 1988, 61-75).

Türk halklarının mitolojik buluşma sisteminde insan-doğa ilişkileri ve yaşamın kökeni gibi konular özel ilgi görmektedir. Mitolojik inanışlarda ve yasaklarda çevrenin korunması dikkat çekmektedir. Bunlardan bazılarını bakalım (Azerbaycan mitolojik metinleri: 1988, 196):

№ 119. Narband ağacını kesmek günahı. Bir çocuk bunun bir ağaç olduğunu söyledi ve onu kestiğinizde inliyor mu? Gidip kesti. Kesilen yerden kan aktı. Aynı gün çocuk çıldırdı.

№ 120. Ardiç ağacını kesmiyorlar. Kim onu keserse günaha düşer. Kadın bir ardiç dalını kesip fırına atar. Akşam karısının çocuğu çılgık atarak sobanın içine düşüp yanıyor.

№ 269. Yılanın olduğu her evde bereket de olur. Ona ev yılanı diyorlar. Evcil bir yılanı öldürmeyecekler. Öldürdüğünüzde evden böcek sıkıntısı yaşanmaz. Bizim köyde biri birini öldürmüş, başına ne çok şey gelmiş.

№ 274. Bir hayvan kaybolduğunda solucanın ağzı ona değmeyecek şekilde kapatılır. Ancak hayvan bulunduğunda solucanın ağzını açmalısınız. Eğer günahsa solucan aç kalır.

№ 276. Ağaç, çimen, çiçek, her şey kendine göredir. Yeşil süre boyunca kırılmazlar. Bu dönemde huzur içindedirler. Kırıldığında öfkesini gözlerinde tutar ve kişiye küfreder.

№ 417. Danaghiran gülünü kesmeyin, ölümün köpeği vardır.

№ 421. Çınar ağacı kesilemez, yakılamaz. Günah olduğu için kişiye zarar verilebilir.

№ 425. Suyu tükürmek ve kirletmek yasaktır. Bu bir günahı.

№ 431. Yılanı öldüremezsiniz. Çünkü yedi kardeş oluyorlar. Gerisi o kişiyi nerede olursa olsun bulup cezalandıracaktır.

Av mitleri bu tür örneklerle doludur. İçlerinden biri (№ 127) diyor ki: Avcı Pirim yavru bir hayvanı vuruyor. Çocuğum olduğunu söyledikten sonra neden bana vurdun? Avcı Pirim'in kolu kurur. Elini hareket ettiremiyor. Allah'tan bağışlanma diler. Ov, seni affettim, bir daha böyle bir günah işlemeyin diyor. Avcının kolu iyileşir. “*Ta o zamandan beri bir köpek yavrusuna vurmadı.*” (Azerbaycan mitolojik metinleri: 1988, 35):

Orhan-Yenisey anıtları da yavruların bakımına dikkat ediyor: “*Ben yavru veren mutlu bir aygıyım.*” “*Çam çayırım, kuş ağaçlarının kışlama yerim, orada duruyorum ve tadını çıkarıyorum*”, diyor. “*Onu tanıyın, o iyidir.*” Veya diyor ki, “*Ne iyi ki, reşit olanı (yaşlı) yetiştiririm, aya ulaşmış olanı (genç yaşta) yok ederim. Onu tanıyın, o iyidir!*” Görüldüğü gibi ilk örnekte aygır (erkek at) verimli yavrular verme imkânına sahip olduğu için kendisini şanslı saymaktadır. Dolayısıyla kuş ağaçlarının kışlama alanı olan çam çayırından bir ödül var. İkinci örnekte ise ürememek, yaşlıya zarar vermemek, yok etmemek, gençleri öldürmemek, yani üremeye ortam oluşturmak, buna engel olmamak tavsiye edilmektedir (Rajabov A., Mammadov Y., 1993). Eski Türkler, hayvanlar hastalandığında kullandıkları şifalı bitkileri de biliyorlardı. 25. sayfada şunu okuyoruz: “*At doğu güneşinde zayıfladı. Zayıf ayakta kaldı. Allah'ın kudretiyle dağda bir pınar gördüğünü, ormanda su ve ter otu gördüğünü, kaçtığını, su içtiğini, ter otu yediğini ve ölümden kurtulduğunu söylüyor. Onu tanıyın, o iyidir.*” Güneşli, sıcak yerlerde, özellikle yaz aylarında, soğuk kış aylarına göre oransallık zayıflar ve incelir. Ölümcül derecede zayıflamış bir at, şifalı sular içerek ve ot yiyerek sağlığına kavuşur. Hasta bir hayvanın şifalı bitkileri seçip yiyerek kendi kendini iyileştirdiği bilim tarafından zaten bilinmektedir. O dönemde halkın bazı bilgilere sahip olduğu anlaşılıyor (Mahmudov Y.M, 2023: S.117-126).

Eski Sümerlerin yarattığı “*Bilgamiş*” destanında çevreye ilişkin ilginç fikirler inanılmaz derecede dikkat çekmektedir. Destan, canlı organizmaların biyolojisi, davranışları, beslenmeleri ve üremeleri de dahil olmak üzere yaşam tarzları hakkında bilgiler içerir. Biyoçeşitlilik ve insan ekolojisi, ölümsüzlük arayışı, çevreyi etkileyen faktörler burada yaygın olarak bulunmaktadır (Mahmudov Y.M, 2021: 840-847). Eserin kahramanı başkent Uruk'un hükümdarı Bilgamiş'tir. Yalnız olduğu için tanrılar Bilgamiş'a eşit güçte yarı vahşi yarı insan olan Enkud'u gökten gönderir. Onlar arkadaş. Bu yüzden birlikte zorlu yolculuklara çıkarlar. Bilgamiş, Enkud'u ormanın bekçisini öldürmesi ve sedir ağaçlarını kesmesi, kütüklerini yerden çıkarması ve Fırat nehrinin kıyısına getirmesi için kışkırtır. Ormana giden yol çok zordur. Ormanın koruyucusu Humbaba korkunç olduğundan patronu Şamaş'tan (Güneş Tanrısı Utu) yardım ister. Annesi Şamaş'ın onuruna bir un sunusu bırakır ve Bilgamiş ile Enkud'u gece dinlenmeye gittiklerinde aya götürmesi için ona yalvarır. Humbaba güvenilir, ısrarcı bir muhafızdır. Ormanın korunması konusunda taviz vermeyeceğini arkadaşlar çok iyi biliyor. Onun için de korkuyorlar ve heyecanlanıyorlar. Karışıklık ikisini de bunaltıyor. Bu durum Levha IV'te Bilgamiş'in üç rüyası ile doğrulanmaktadır (Bilgamiş destanı, 1999: 27-31). Arkadaşına bazen dağ çığıyla, bazen vahşi bir

boğayla göğüs göğüse mücadeleyle, bazen de ölüm yağmuruyla karşılaştıklarını anlatan Bilgamiş endişeleniyor. Humbaba'yı öldüren arkadaşlar Şamaş'ın koruması altında ormanı talan ederler. Tanrılar bundan hoşlanmaz. İstişarede bulunduktan sonra doğal kaynağa, yani ormana tecavüz eden bu insanlara karşı kararlı önlemler almaya karar verirler (Bilgamiş destanı, 1999: s. 43). Ondan önce, İhtar'ın (sevgi ve güzellik tanrıçası, ışığın vücut bulmuş hali) öfkeyle üzerlerine gönderdiği boğayı birlikte öldürmüşlerdi.

“- Anu, Ellil ve Şamaş bir şey hakkında konuşuyorlardı

Boğayı neden öldürdüler Humbaba?

Ellil'e dönerek:

Anu şöyle dedi:

“Dağlardan sedir çalanlar ölmeyi hak ediyorlar!

Ellil Enkudu'nun ölmesine izin ver o zaman dedi,

Yaşasın Bilgamiş!”

Ateş Tanrısı - Bilgamiş klanının koruyucusu olan Şamaş, koruyabilir ve öldürülmesine izin vermez. Sümer mitinde Güneş Tanrısı görevi gören Utu (Şamaş), aslında canlıların normal gelişimi için gerekli olan ışık enerjisi anlamına gelmektedir. Tanrılar tarafından ölüme mahkum edilen Enkudu, doğaya karşı olumsuz tutumunun cevabını alır. Enkudu'nun ölümü arkadaşı Bilgamiş'i sarstığı gibi onda da kaygıya neden olur.

Türklerin ortak bayramlarından olan Nevruz geleneklerinde insan ekolojisine ilişkin fikirler daha ön plana çıkmaktadır. İyi geleneklerin yayılması, gereksiz ve zararlı özelliklerin kınanması bu bayramın karakteristik özelliğidir. Nevruz'da “üzülmez”, “tartışmaz”, “küfür etmez”, “yemin etmez”, “dedikodu yapmaz”, “anne-baba mezarlarını ziyaret eder”, “akraba ve tanıdıklara nazik davranırlar”“, “başkaları hakkında kötü şeyler söylemez”, “konuşmazlar”, “ticaret yapmazlar”, “geçmişteki düşmanlıkları bir kenara bırakırlar”, “hasta ve yaşlılara sadaka gönderirler”, “yalan söylemezler”, “kinleri unuturlar”, “öfkeli olanları barıştırın”. Bu bayramda “Nevruz laneti bozulur, alkışlar sayılır” gibi faydalı, milli-manevi değerleri yansıtan adetler vardır (Nabiyev A. Nevruz Azerbaycan'da, 2012.; Nevruz Azerbaycan milli bayramı, 2011).

Nevruz örf ve adetlerine göre bu bayramda at, köpek, yılan öldürülmez, süt sığırları okşar, dut, incir, kestane ağaçları dikilir, cenaze için ağıl kesilir. Eve nergis getirmiyorlar, hendek kazmıyorlar, meşe ve kızılıçık ağaçlarını kesmiyorlar. Nesil ve üremenin devamını sağlamak için “Nevruz'da beşik yaparlar”, “Nevruz'da evler yaparlar”... Bir de sağlıksız şartlara karşı dediler ki: “Nevruz'da bahçeyi, bacayı temizlerseniz, tüm yıl boyunca hastalanmayacağız”. Nevruz öncesi mahalle, bahçe ve bacalarda temizlik çalışmalarının yapılması hem ekolojik hem de sağlık açısından faydalı olmuştur.

Nevruz törenleri ve geleneklerinde biyolojik çeşitliliğin pek çok örneğine rastlıyoruz (Mahmudov Y.M, 2022: 247-256). Bunlar arasında “Sevgilim, yarpizim hazır ormanda (“Nehrin Şarkıları)”, “Kaç kuzu, kaç keçi?”, “Darben'in Gomuşu”, “Kaç oğlumu, kuzumu kirdi” , “Koyunlarım, yavrurum”, “Kara gelinin ilacı”, “Ala Kalim acıktı”, “Noel Baba şeftalilerimi ve üzümlemlerimi yaktı”, “Kara tavuk kanadı”, ““Ördek, kaz”neyler (kosa-kosa)”, “İpek telli kuzu”, “Mavi samur, sarı samur, siyah samur, kahverengi şimşek, siyah samur, sarı samur, kahverengi samur”, “Kara ağızlı kurt”, “Kara arpam yensin, sarı buğday olsun süslenmiş”, “Üzerine fıstık gelsin (gölgelik töreni)”, “Nevruzgulu, bülbül, öküz, keçi, solucan, ceviz, fındık, badem, uzerrick, dut ağacı, İncil, kestane, meşe, at”, “Balığın başı

gelmiştir” (“Balıkçı şarkısı gibi bitki ve hayvan adları”), “Alagöz ineği, Govhar ineği”, “Cincilim, yarpiz, boğa, karaca, dağ keçisi” (“Kamandatma”), ve bunların işaretleri biyolojik çeşitlilik ve seçim çalışmalarında faydalı olabilir. Tarihsel olarak Nevruz adetleri, halklarımızın ekolojik bakış açısının gelişmesinde ve oluşmasında, canlı ve cansız doğaya karşı normal tutumun sürdürülmesinde son derece önemli olmuştur.

Ateşe tapınmada ateşe olan inanç, ışık ve ısının canlıların yaşamında abiyotik bir faktör olarak önemli olduğunu göstermektedir. Od-Ateş aynı zamanda ortamdaki zararlı mikroorganizmaları yaktığı için koruyucu-iyileştirici bir madde görevi de görür.

Genel olarak bu dinin “Avesta” kanunları derlemesi çevreyle ilgili pek çok fikir içermektedir ve buna daha önceki çalışmalarımızda da değinmiştik (Y.M. Mahmudov, 2001: 86-88) Zerdüş'te göre, “Dünyada başarılı bir düşünceyle yapılan amellerin karşılığı, hayvanlara komşu olan insanlara verilecektir...” Bununla Zerdüş, hayvanlara karşı şefkatli bir tutumu vaaz etmektedir. Şöyle diyor: “Yalnızca doğruluk otlarında hayvanları korumaya çabalayan insanlar yaşayacak.” Alman filozof Friedrich Hitchens, “Öyle Buyurdu Zerdüş” adlı felsefi kitabında Zerdüş'ün doğaya karşı tutumunu bu şekilde anlatır (Nietzsche F., 2009: 268-318): “İnsanların arasında olmak benim için hayvanların arasında yaşamaktan çok daha korkutucu.” Tarihsel olarak bu fikir, insanın doğaya karşı tutumunun gerçek bir göstergesi haline geldi. Bu düşüncenin devamı olarak Nietzsche, “Bu kuş yuvasını benim yanımda yaptı, bu yüzden seviyorum, onu koynumda tutuyorum” diyor ve Zerdüş, insanları doğayla normal ilişkiler kurmaya çağırıyor.

İslam'da çevrenin korunması her zaman vurgulanmıştır. Bu dinin kurucusu Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: “Allah'ın yüz çeşit rahmeti vardır. Hayvanlara ve yeryüzünde hareket eden her şeye iyilik etsin diye bunlardan birini insana verdi”(Ali M., 1997). Hayvanlara karşı kin ve öfke beslemeyi cehalet olarak değerlendiren İslam, “zayıf hayvanlarla uğraşırken Allah'tan korkmayı” tavsiye etmiştir. Peygamber Efendimiz (sav)'in vasiyetlerinden birinde şöyle buyrulur: “Ya Ali, dört şey tehlikeli ve aşırıdır: Doyduktan sonra yemek; Güneş ışığında bir lamba yakın; tuzlu toprağa tohum ekimi; anlaşılmaz olana iyilik yapmak” (Ya Ali, 1993). Bu ifadelerin her birinin bilimsel bir temeli vardır. Dolayısıyla tok olduktan sonra yemek yemek vücut sağlığı açısından zararlıdır. İkincisi, güneş ışığında bir lambayı yakmak modern anlamda enerji israfıdır. Üçüncüsü, toprağın tuzlanması günümüzün ciddi çevre sorunlarından biridir. Çünkü tuzlu toprak ürün vermez. Dördüncü eylem insan ekolojisi ile ilgilidir (Mahmudov, 2002: 104-105).

Peygamberimiz ayrıca Müslümanlara canlı hayvanı ateşle yakmayı, bal arısını öldürmeyi, içme suyu kuyusuna tükürmeyi, hayvanların üzerine dağ işareti yapıp yüzlerine vurmaya, meyve ağacı altına idrar yapmayı, su, yemek ve secde yerini üfleme yasakladı (Ahmedov A. İslami öğretim, 2001). Ekoloji ve sanitasyon açısından bakıldığında bu konular doğaya ve çevre sağlığına yönelik tutum doğrultusunda ifade edilen değerli görüşlerdir. Bugün bile önemlerini kaybetmemişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'nın mucizelerinden bahseden ayetler bulunmaktadır. Bunlardan birinde (Bakara Suresi, 60. ayet) şöyle buyrulur: “(Hatırla) Musa kavmi için su istediğinde, (Ona) 'Asanı o taşa vur' demiştik. Böylece ondan 12 çeşme aktı (Yakup'un soyundan gelen 12 kabile için). Her grup kendi içki yerini tanıdı (ve biz şöyle dedik: “Allah'ın rızından yiyin, için ve yeryüzünde bozgunculuk yapmayın”)) (Kuran-ı Kerim: 2004).

Hayvanlar da dahil olmak üzere ağaç ve bitkilerin kutsallık sembolü olarak görülmesi ve kült haline getirilmesi, tarihin en eski katmanlarından bu yana her zaman kendini göstermiş ve bunun sonucunda doğaya kazandırılmıştır. Canlı doğaya olan inancın Şamanizmde özel bir yeri vardır. Şamanın ruhu yalnızca taşlarda ve ağaçlarda bulunur (Şaman efsaneleri ve sözleri, 1993: 116). Ağaç kültü şaman efsanelerinde yaygındır. “Şaman Kyustex” hikayesinde “Ağaç yardım eder ve yolu gösterir. Kışın hava kararır ve yollarını kaybederler. Şamana donup burada kalacağımızı söylerler ve ruhları bize

yardım etmeleri için çağırırlar. Şaman söğüt ağacından bir dal kesip getirmesini emreder... ”Şaman elindeki söğütle kendi kendine bir şeyler söyledi. Hareketsiz dururken hızla üç kez geriye döndü ve sopayla siyaha vurdu. Tam o anda kilden kuzu büyüklüğünde yeşil bir alev belirdi. Yangın yolcuların gözü önünde durdu. Şaman yolculara şöyle dedi:

- Şimdi yangının peşinden gidelim. Bu alev hiçbir yere gitmeyecek ve sönmeyecek.

Alev önlerinde hareket etmeye başladı. Çok geçmeden Atıyısıt'in çiti ve evi ortaya çıktı. Alev burada ışık anlamına da geliyor. Işık ve ısı canlı organizmaların gelişimi için önemli faktörlerdir. Şamanizmde bu tür fikirler bilimsel öneme sahiptir.

Şamanların deyimlerinde Dağ Tanrısı-Dağ yiya, Su Tanrısı-Su yiya, Ağaç Tanrısı-Ağaç yiya gibi kavramlar eski Türklerin inancının ve doğaya olan saygısının göstergesiydi. Bu inançların kalıntılarını günlük yaşamımızda hala buluyoruz. Şaman efsanelerinde doğanın canlı ve cansız bileşenlerine yönelik tutum sadece mitolojistler, folklorcular, etnograflar için değil aynı zamanda doğa bilimcileri ve ekolojistler için de ilginç olabilir. Araştırmamız bunu gösteriyor. İnanışa göre şamanların koruyucuları bitki ve hayvan ruhlarıdır (Şaman efsaneleri ve masalları, 1993: 37-38).

Eski Türk edebi örnekleri arasında “*Bilgelik Şarkısı*”, “*Türk Budist Şiiri*”, “*Tövbe Duası*”, “*İlahi Sözler*”, “*Altın Köy*” vb. yer almaktadır. Yazılarda insan ekolojisine ilişkin fikirler dikkat çekmektedir. Örneğin: “*Bilgelik Şarkısı*”nda bilgi ve bilgelik çok takdir edilmektedir. Bilgili, eğitilmiş bir kişinin zenginlik kazanacağı belirtilmektedir (Jafarov N., 2004: 116):

-Bilgili ol canım

Bilgi ortağınız olur.

Bilen herkese

Bir gün devlet vurulur.

Bilginin arkasına

Taş çevrenirse kaş olur.

Cahillere

Altın koyarsan taş olur.

Eski Türk düşüncesinde bilgili olmak, görkemli olmak anlamına gelir. Okumak, öğrenmek ve bilgi sahibi olmak her zaman önemli ve faydalı görülmüştür. İslam Peygamberi ilme çok değer vermiş, “*Beşikten mezara kadar öğrenin*” buyurmuştur.

Türk insanının edebi yardımlarının diğer örneklerinde çevreye saygı, hürmet, dikkat ve özen göstermek ciddi bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Evcilleştirilmiş hayvanların aksine, vahşi doğada yaşayan vahşi hayvanlar hayatta kalma konusunda daha fazla endişe duyarlar. Yaşlı, ihtiyar, aç, susuz hayvanlarla ilgilenip onları beslemek sevaptır. Modern korunan alanlarda alınan önlemler bu tür sorunların çözümüne yardımcı olmaktadır. Ancak eski çağlarda bu mümkün değildi. “*Altın Kış*” hikâyesinde halkın bu konudaki tutumu şöyle yansıtılmaktadır: Çok güçlü yaratılmış, ancak onu kaybettikten sonra zayıflamış olan aç kaplan, açlık ve susuzluğun acısından dolayı üzgün ve ölmektedir. Ona yiyecek ve suyu bizden başka kim verecek, bu zavallı yaratık için kendini unutsun ve ömrünü uzatsın - dedi (Jafarov N., 2004: 303). Eski Türk inanışına göre hayvanları incitmek, eziyet

etmek ve öldürmek Allah katında günahdır. Doğaya zarar vermek, canlıları yok etmek iyiye işaret değil. “Tövbe Duası”nda, Tanrı Hüzmüz'ün, beş tanrının - Rüzgar Tanrısı, Rüzgar Tanrısı, Işık Tanrısı, Su Tanrısı, Ateş tanrısı. Hatasını anlayan insanlar, Allah'tan günahlarının bağışlanmasını dilerler: “Beş çeşit canlıya: iki ayaklılara, dört ayaklı yaratıklara, uçan yaratıklara, sudaki canlılara, yerde karınları üzerinde sürünen, suda dolaşan yaratıklara. Günah, Allah'ım, en büyüğünden en küçüğüne kadar bu beş canlıyı ne kadar korkuttuk, ürküttüysek, ne kadar vurursak vuralım, ne kadar acıtsak, ne kadar incitsek, ne kadar öldürsek de (bu kadar)), tüm bu canlılara borçlu kaldık. Tanrım, artık günahlarımızdan kurtulduk, yalvarıyoruz: günahlarımızı bağışla!” (Jafarov N., 2004: 290-292) Organizmanın gelişiminde özel önem taşıyan ışık, ısı, su, hava gibi abiyotik faktörlerin tanrılar şeklinde verilmesi tesadüf değildir. Ayrıca sembolik bir karaktere sahiplerdi ve gücü ifade ediyorlardı. Şamanizm de dahil olmak üzere eski Türk edebiyatında her ruh, şu veya bu şekilde doğanın kendisi anlamına geliyordu. Bu nedenle doğayı kutsal kabul etmişler ve çevresel faktörlere saygıyla yaklaşmışlardır.

Halk gelenekleri de çevrenin korunmasında eşsiz bir önem taşıyor. El geleneğine göre Eevcil bir köpeği vurmak veya öldürmek zulüm olarak kabul edilir.” İnanışa göre “Koyun ve sığırları vurmamak günah sayılıyor. Sağılan hayvanı yükleyip bindirmek de hatadır.” At, insanın sadık bir dostu ve yardımcısı olarak kabul edilir. Yeni bir filiz, yavru ağaç veya çalıya zarar vermek, anne karnındaki bebeği yok etmek de günah sayılır. Üreme sırasında bitki ve hayvanlara dokunmanın yasaklanması, türün korunmasına olumlu etki yaptı. Bu konuda kişinin manevi ve ekolojik eğitimi önemlidir. Bu nedenle yaşlılara, anne-babaya hürmet, çocuklara bakmak, dostluğa ve aileye bağlılık iyi, yalan, ikiyüzlülük ve kötülük ise kötü davranışlar olarak kabul edilir. Bize göre ahlaki nitelikleri, daha sonra “insan ekolojisi” adını verdiğimiz nüfusun çevreye karşı tutumunun doğru oluşmasındaki ana faktörlerden biriydi.

Sonuç

Araştırmamız, doğanın korunmasının, özel kural ve önlemlerin uygulanmadığı ilk çağlardan bu yana, popüler eleştiri ve doğal kaynakların kutsanmasıyla mümkün olduğunu gösteriyor. Halklarımızın ekolojik dünya görüşünün gelişmesinde ve oluşmasında, canlı ve cansız doğaya karşı normal tutumunda Nevruz gelenekleri son derece önemli olmuştur. Bu nedenle bu bayramla ilgili gelenek ve törenlerin ekolojik açıdan incelenmesi ve öğretim materyallerinde bunlara yer verilmesi yararlı olacaktır.

Tarihimizin yeni katmanlarının keşfedilmesinin yanı sıra “Avesta” çalışması, nüfusun ekolojik kültürünün oluşumu ve genç neslin ekolojik eğitimi üzerinde olumlu bir etkiye sahip olabilir.

“Dede Korkut” destanı, modern çağın ekolojik sorunlarını çözmek ve bitki ve hayvanların ulusal adlarını öğrenmek için eksiksiz bir kaynaktır. Bu açıdan kapsamlı bir çalışma önemli olabilir.

Araştırmalarımız İslam dininin çevrenin korunmasından bahsettiğini gösteriyor. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, Peygamber Efendimiz'in hadislerinde ve imamlarda insan ekolojisi ve antropojenik faktörlerin çevreye etkisi hakkındaki olumlu düşünceler, İslam dininin kuruluşundan günümüze kadar doğanın korunmasında büyük rol oynamıştır.

Eski Türkler çevrenin korunması, faydalı ve zararlı yönleriyle ilgili düşüncelerini anıtlara yansıtmaya çalışmışlardır. Ne yazık ki Orhan-Yenisey anıtları tarih ve dil bilimi açısından geniş çapta incelenmiş olmasına rağmen bu alanda henüz ciddi bilimsel araştırmalar yapılmamıştır. Kanımca bu, ekoloji bilimi ve tarihi açısından çok önemlidir.

Eski uygarlığın doğa-insan ilişkileri bu eserde de yansımaları bularak, Sümerler de dahil olmak üzere eski Türklerin yaşam tarzının incelenmesinin biyolojik çeşitliliğin korunmasına yardımcı olan önemli

faktörlerden biri olduğunu bir kez daha göstermiştir. modern çağın küresel sorunları arasında yer alıyor.

Vardığımız sonuç, organizmanın gelişiminde özel bir öneme sahip olan ışık, ısı, su, hava gibi abiyotik faktörlerin tanrılar şeklinde verilmesinin tesadüf olmadığıdır. Sembolikteler ve gücü ifade ediyorlardı. Şamanizm de dahil olmak üzere eski Türk edebiyatında her ruh, şu veya bu şekilde doğanın kendisi anlamına geliyordu. Bu nedenle doğayı kutsal kabul etmişler ve çevresel faktörlere saygıyla yaklaşmışlardır.

Yaygın Türk mitolojisinde ve klasik edebiyat örneklerinde hayatın kökenine dair bir dünya görüşü mevcuttu. İnsanoğlu, kökeninden yaşam tarzına kadar pek çok işaretini doğaya atfetmekten çekinmemiştir; doğadaki her şeyi görmüştür.

Bununla antik insan, kendisinin doğayla bir olduğunu, yani onunla özdeş olduğunu ifade etmek istemiştir. Böylece insan, doğayı kendi seviyesine yükselterek, onun güvenilir bir şekilde korunmasının temelini oluşturmuştur.

Kaynakça

- Ahmedov, Ahmedağa. (2001). İslami öğretisi. Bakü, Tabib.
- Ashiq Alasgar. (2004), Essaryi, Bakü, Şerq-Qerb.
- Aşık Veysel, Yunus İmre. (1982). İki zirve. Bakü, Yazıçı.
- Aşk şiirlerinden bir seçki. (2011). Cilt I., Bakü, Nurlan, Dünya Genç Türk Yazarlar Birliği Yayını.
- Avesta. Kitap I. (1995). Bakü, Azernaşr.
- Azerbaycan aşk şiirlerinden seçmeler. (2004). Cilt I., Bakü, Şerq-Qerb
- Azerbaycan destanları. (2005). IV c., Bakü, Lider.
- Azerbaycan mitolojik metinleri. (1988), Bakü, Elm.
- Bilgamys destanı. (1992). Bakü, Azerbaycan Ansiklopedisi.
- Caferov, Nizami. (2004). Eski Türk edebiyatı. "Türk Manici Baskısı", Bakü, AzAtam.
- Dirili, Yusif. (2006), Dirili Gurbani'nin eserlerinde çevreye yönelik tutum. Bir ağacın dalları. Dirili Gurbani Meclisi Almanacağı (Bilimsel, edebi ve sanatsal koleksiyon). Bakü, Tafakkur.
- Fondecu.ru, <https://fondecu.ru/az/manas-bogatyr-epos-manas-i-ego-znachenie-v-mirovoi-kulture/>
- Karacaoğlan. (2006). Şiirler. Bakü, Şerq-Qerb.
- Kerkük folklor antolojisi. (1987), Bakü, Azernaşr.
- Kitabi-Dede Korkut. (1988), Bakü, Yazıçı.
- Kur'ani-Kerim. (2004). Bakü, Çırag.
- Kurbani. (2006). Eserleri, Bakü, Şerq-Qerb.
- Mahmudov, Yusif. (2001), "Avesta"da Çevresel tutum. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin 83. kuruluş yıldönümüne adanan Cumhuriyet Bilimsel Konferansının materyalleri. Bakü, Ağrıdağ.
- Mahmudov, Yusif. (2002), Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen yüksek lisans öğrencileri ve doktora öğrencilerinin katıldığı bilimsel-pratik konferansın İslam dininde çevreye karşı tutum / materyallerle ilgili bazı konuları. Bakü, Borçalı.

- Mahmudov, Yusif. (2002). İslam Dininde Çevresel Tutumların Bazı Sorunları. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen yüksek lisans öğrencilerinin bilimsel-pratik konferansı ve tezlerinin materyalleri. Bakü, Borçalı.
- Mahmudov, Yusif. (2014). Azerbaycan Folklorunda Doğa ve Çevre Koruma Sorunları, Küçük Asya Çalışmaları (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi) // Kilis 7 Aralık Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. C.2, S.4, KİLİS, Temmuz.
- Mahmudov, Yusif. (2021). “Bilgamiş” destanı örneğinde eski Sümerlerin çevreye karşı tutumu.BİLTEK-V.Uluslararası bilim teknolojisi ve sosyal bilimlerde güncel gelişmeler sempozyumu. 3-5 Aralık Malatya-Yeşilyurt Belediyesi.
- Mahmudov, Yusif. (2021). Oğuznamalarda çevreye yönelik tutumlar ve çevrenin korunması sorunları. Alisher Navoiy adını taşıyan Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi. “Özbek dilinin gelişimi ve uluslararası işbirliği hikayeleri” konulu uluslararası konferans. 2021, 18 Ekim, s. 343-348.
- Mahmudov, Yusif. (2022). Nevruz törenlerinde insanların çevreye bakışı / 5.Uluslararası nevrüz bilimsel araştırmalar konferansı. 17-21 Mart, Antalya, Türkiye.
- Mahmudov, Yusif. (2023). Şamanizmde Doğa-İnsan İlişkileri ve Diğer Eski Türk Edebiyatından Örnekler. Uluslararası Türk Lehçeleri Dergisi (TÜRKLAND). 7. Cilt, 1. Sayı, s.117-126.
- Manas destanı. (2009). Bakü, Nurlan.
- Mustafayev, Qara. (1993). Ekolojinin özeti, Bakü, Şerq-Qerb.
- Mustafayev, Qara., Dirili (Mahmudov), Yusif. (2003). “Kitabi-Dada Korkud” destanında çevreye yönelik tutum. Bakü Üniversitesi Haberleri (Doğa Bilimleri Serisi), 1, 73-81.
- Nebiyev, Azad. (2012). Azerbaycan'da Nevruz. Bakü, Çırag.
- Nevruz Azerbaycan milli bayramı. (2011), Bakü, Tahsil.
- Nietzsche, Friedrich. (2009). Zerdüş öyle söyledi. Alman edebiyatının bir antolojisi.Bakü, Şerq-Qerb.
- Rajabov, Abulfaz., Memmedov Yunus. (1993) Orkhan-Yenisey anıtları. Bakü, Yazıçı.
- Şaman Efsaneleri ve Sözleri. (1993). Bakü, Yazıçı.
- Seyidov, Mirali. (1989). Azərbaýcan xalqının soýkökünü düşünerkən. Bakı, Yazıçı
- Ya Ali. (1993). Hz.Muhammed'in vasiyeti. “Dade Gorgud” dergisi, №.1, Bakü.

NİZAMİ GENCEVİ'NİN "HAMSE" TEMALARI: HACU-Yİ KİRMANİ'NİN "GÜL VE NEVRUZ"UNUN TÜRKÇE KAYNAKLARI

"Khamse" Themes of Nizami Gencevi: Turkish Sources of Khacu-yi Kirmani's "Gul and Nevruz"

Zahra ALLAHVERDİYEVA

Doç. Dr., Azerbaycan Ulusal Bilim Akademisi Nizami Gencevi Adına Edebiyat Enstitüsü, Bakü/
AZERBAYCAN, zahra.allahverdiyeva@mail.ru

Özet

Eski dönemlerden Doğu edebiyatının zengin içerik ve yapısının oluşmasında Türk kaynakları önemli yer almaktadır.

Nizami "Hamse"sinde eski türk kültürünün esaslı unsurları üzerinde araştırmalar yapılmış olmakla yanaşı, bazı açıklanması gereken masalalar da vardır. Orta Çağ edebiyatının semboller sistemi bağlamında Nizami konularına yanıt olarak yazılan eserlerde türk dastanları genellikle o dönemin metodolojik-edebi prensiplerine tabi tutulur ve bu menbeler türk halklarının tarihi, iktisadi, kültür yönlerden araştırılması işinde önemli kaynaklardır. Bu konuda 14. yüzyılda Nizami Gencevi'nin "Hamse" temaları ve fikirlerini devam ettiren İranlı şair Hacu-yi Kirmani'nin 'Gül ve Nevruz' eserinin tema ve olay örgüsü üzerine araştırmalar yapılıyor.

Türk araştırmacılarından Ali Duymaz, "Nevruz Bey'in Hikâyesi" adlı araştırma çalışmasında kahramanlık aşk destanları arasında Nevruz Bey'in hikâyesine yer vermekte ve bu temanın coğrafi açıdan yaygın olmadığını, her şeyden önce, bu destanın Azerbaycan, Doğu Anadolu, Türkiye - Ağrı'da "Nevruz ve Gandab" adı altında yayıldığını yazıyor. Bu hikayenin İğdır, Van ve Erzurum gibi merkezlerde yayımlanmış olduğunu ve özellikle Azeri Türkleri arasında yayıldığını ve Nevruz Bey'in "Türk dünyasının büyük bir bölümünde bilinen hikâyeler" grubu içerisinde yer alan konu olduğunu gösterir (D-r.Ali Duymaz.Nevruz bey hekayesi (inceleme-metinler) Türk halk edebiyatı,Milli Folklor Yayınları,Aydın,1996, sayfa 22- 49).

Sunulan makalede Hacu-yi Kirmani'nin "Gül ve Nevruz" eseri Türk destan kaynaklarına dayalı olarak incelenmiştir. Mesnevi'de Prens Nevruz'un aşk hikayesi - Jahanafruz Keşmiri'nin Gül'ün görünüşü ve ruh hali, Nevruz'un rüyası ve aşık olması, yakın arkadaşlarının onu melâmet (kınama) etmesi, Nevruz'un aşk yolculuğu ve diğer hikayeleri tasavvufi-felsefi bir karaktere sahiptir. Aynı zamanda, halk tasavvufuna özgü destan kökenli zengin unsurlar, bu temanın sözlü bir versiyonunun varlığına işaret eder.

Anahtar kelimeler: Nizami, Hacu, "Gül ve Nevruz"

Abstract

Turkish sources play an important role in the formation of the rich content and structure of Eastern literature from ancient times.

In Nizami's "Khamse", research has been done on the essential elements of old Turkish culture, but there are some masalas that need to be explained. In the works written in response to Nizami issues in the context of the symbol system of medieval literature, Turkish dastans are generally subject to the methodological-literary principles of that period, and these menbes are important sources in the study of the historical, economic and cultural aspects of the Turkish peoples. On this subject, research is being carried out on the theme and plot of the work "Gul and Nowruz" by Iranian poet Khaju-yi Kirmani, which continued Nizami Ganjavi's "Khamse" themes and ideas in the 14th century.

Ali Duymaz, one of the Turkish researchers, includes the story of Nevruz Bey among the heroic love epics in his research study called "Nevruz Bey's Story" and that this theme is not geographically widespread, first of all, this epic is in Azerbaijan, Eastern Anatolia, Turkey - Ağrı. He writes that it spread under the name "Nowruz and Gandab". It shows that this story was published in centers such as Iğdır, Van and Erzurum, and especially among Azeri Turks, and that Nevruz Bey is the subject of the group of "stories known in a large part of the Turkish world" (D-r.Ali Duymaz. Nevruz bey story (review- texts) Turkish folk literature, National Folklore Publications, Aydn, 1996, page 22- 49).

In the presented article, Khaju-yi Kirmani's "Gul and Nevruz" was analyzed based on Turkish epic sources. Love story of Prince Nevruz in Masnavi - Jahanafruz Kashmiri's appearance and mood of Gul, Nevruz's dream and falling in love, his close friends condemning him, Nevruz's love journey and other stories mystical-philosophical has character. At the same time, rich elements of epic origin peculiar to folk mysticism indicate the existence of an oral version of this theme.

Keywords: Nizami, Khaju, "Gul and Nevruz"

Giriş

Şerq ədəbiyyatının məzmun və süjetlərinin zənginləşməsində qədim türk folklor mənbələri mühüm rol oynamışdır. Qədim türk mədəniyyətinin əsas elementlərinin yazılı ədəbiyyata təsiri konusunda çoxsaylı araşdırmalar aparılsa da, araşdırılması önəmli olan bəzi sorunlar da var.

Dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin "Xəmsə" mövzuları üzrə orta əsrlərdə meydana çıxan məsnəvilərdə türk dastan elementləri, ümumən həmin dövrün metodoloji-ədəbi prinsiplərinə tabedir və bu qaynaqlar türk xalqlarının tarixi, mədəniyyəti və ədəbiyyatının öyrənilməsində mühüm mənbələrdir.

Orta çağlardan başlayaraq, Şerq xalqları ədəbiyyatının zəngin xəzinəsinə "Gül və Novruz"adlı yeni bir eşq dastanı da əlavə olunur ki, mövzunun yazılı ədəbiyyatda yayılması XIV əsrdə iki farsdilli müəllifin adı ilə bağlıdır. Onlardan biri Cəlaləddin Təbib-i Şirazinin 1334-cü ildə qələmə aldığı "Dastan-i Gül və Novruz" əsəridir ki, bu əsər XV əsrdə cığatay şairi Lütfi tərəfindən 814/1411-ci ildə tərcümə olunaraq yenidən işlənmişdir. Lütfi əsərinin nüsxə fərqləri əsasında elmi-tənqidi mətnini türk araştırmacısı Ləman Dinçer 1970-ci ildə İstanbul Universitetində hazırlamışdır.¹

İkinci yazılı mənbə isə Təbib Şirazi əsərinin yazıldığı tarixdən 11 il sonra, Xacu-yi Kirmani tərəfindən tamamilə fərqli məzmun, ideya və süjet xətilə qələmə alınan "Gül və Novruz" əsəridir.

Xacu-yi Kirmaninin tamamlə yeni tərzdə, məzmun və süjet baxımından fərqli və zəngin şəkildə qələmə aldığı "Gül və Novruz" məsnəvisi Nizamının "Xosrov və Şirin" əsərinə cavabdır və bu məsnəvinə şair 1341-ci ildə qələmə almışdır. Xacunun "Xəmsə"sində ikinci sırada duran bu əsər vəzn baxımından da "Xosrov və Şirin"inin ölçüsünə uyğun olaraq həzəc bəhrindədir.

Məsnəvidə Şahzadə Novruzun eşq hekayəsinin məzmununun semantik- struktur xüsusiyyətləri bu əsərin türk folklor qaynaqları ilə sıx bağlı olduğunu göstərir. Cəhanəfruz Kəşmirinin Gülün zahiri gözəlliyi və əhvalı haqqında məlumatda olan bənzətmələr, Novruzun yuxu görməsi və aşiq olması, yaxınlarının onu məzəmmət etməsi, Novruzun eşq yolunda səfəri və mücadilə etməsi, aşıqın dolaşdığı ərazilər-qədim türk məskənlərinin adlarının çəkilməsi və sair elementlər göstərir ki, bu mövzu türk

¹ Ləman Dinçer. Lütfi: Kitab-i Gül ü Nevruz (Tenkidli Metin-Nüsha Farkları), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Mezuniyet Tezi, İstanbul, 1970.

xalqları içərisində geniş yayılmış və ümumiyyətlə, Novruz bəy haqqında dastanın şifahi variantlarına da bağlıdır.

Əsas hissə

Xacu Kirmaninin “Gül və Novruz” məsnəvisi Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” poemasına yazılmış cavablar içərisində özünəməxsusluğu və yüksək sənət nümunəsi olmaqla seçilir. Aşıqanə-qəhrəmanlıq səpkili bu əsər Xorasan şahı -Sasani nəslindən olan Piruz şahın oğlu şahzadə Novruzun Rum Qeysərinin qızı Gülə olan məhəbbətindən bəhs edir.

Əsərin türk folklor mənbəyi olan “Novruz” xalq dastanı indiyədək Azərbaycan və Türkiyə alimlərinin diqqətini cəlb etmişdir. Azərbaycanın folklorşünas alimi Hümət Əlizadə 1928-ci ildə Aşıq Əhər tərəfindən söylənilən “Novruz” hekayəsini yazıya almışdır (Abbasov: 1979,s.499).

Görkəmli Azərbaycan alimi Məmməd Hüseyin Təhmasibin “Azərbaycan xalq dastanları” kitabında “Novruz və Qəndab” dastanının Azərbaycan variantları haqqında məlumatları mühüm əhəmiyyət kəsb edir. M.H.Təhmasib bu dastanın 1881-1914-cü illərdə çap olunmuş nüsxəsindən bəhs edir (Təhmasib:1972,s.9). M.Təhmasib şəxsi və rəsmi arxivlərdə saxlanılan, hələ çap olunmamış Novruz dastan mətnləri haqqında da söhbət açır. Bu mətnlər 1956-1957-ci illərdə Culfa, Naxçıvan Dəvəçi, Xudat, Sumqayıt, Cəbrayıl, Tovuzda yaşayıb -yaradan ayrı-ayrı aşıqlar tərəfindən söylənilmiş 9 dastan variantıdır (Təhmasib: 1972, s.11-12).

Türkiyə alimi Əli Duymaz öz tədqiqatında Novruz bəy dastanının Türkiyədə və Azərbaycanda yayılmasının coğrafi təsnifatını vermiş və dastan üzərində mühüm araşdırmalar aparmışdır. Türkiyədə Doğu Anadolu bölgəsində Novruz bəy hekayəsinin ilk dəfə türk xalq ədəbiyyatının görkəmli araşdırıcısı Partav Naili Boratav tərəfindən qeyd olunduğunu, lakin hal-hazırda bu nüsxənin mövcud olmadığını göstərən alim dastanın Atatürk Universiteti Fən ədəbiyyat fakültəsində hazırlanan 3 nüsxə mətni və onun tədqiqatçıları haqqında müfəssəl məlumat vermişdir (Duymaz:1996,s.50).

Azərbaycan alimi Sədnik Paşa Pirsultanlı bu dastanı “qəhrəmanlıqla məhəbbətin hüdudlarında duran dastanlar tipinə aid etmiş” (Pirsultanlı:2009, s.17), həmçinin bu dastanda baş verən hadisələrə əsasən onu “real tarixi dastan” (Pirsultanlı:2009, s.23) adlandırmışdır.

“Gül və Novruz” məsnəvisinin mövzusu orijinal bir əhvalat əsasında qurulsa da, Nizami əsərinə xas ülvəi eşq ideyası, kamil insan və ideal hökmdar problemi əsərin əsas qayəsini təşkil edir. Xacu əsərində maddi aləmdə qəhrəmanların can atdığı eşq məcazi anlam kəsb edərək ilahiləşdirilir; müəllif adil hökmdar, aşıq və həqiqət yolçusu Novruz şah surəti vasitəsilə ədəbiyyatda özünəqədər işlənmiş qəhrəman obrazını dövrünün tipik fəlsəfi-mədəni dəyərlərilə yenidən canlandırır.

Əsərin qəhrəmanı Novruz şahın Gülənin soracağı ilə Xorasandan Rum ellərinin sərhədlərinə qədər keçdiyi ərazi boyu baş verən əhvalatlarda bu regionlarda yaşayan xalqların bədii, fəlsəfi-dini təfəkkürünə məxsus əlamətlər, habelə yazılı və şifahi mənbələrdən faydalanmalar görünməkdədir.

Öncə onu qeyd etmək lazımdır ki, Xacunun əsərinin əvvəlində “Kitabın keçmişlərdə nəzmə alınması və öz halı haqqında söylər” adlı hissədə böyük Azərbaycan şairi Xaqaninin adını çəkməsi diqqəti cəlb edir:

سحر چون بلبان ارغنون ساز

به صد داستان بر آوردند آواز

بر آمد نکهت عود قماری

شده بر عود نالنده قماری
برین تخت روان با عسجدی جام
به خاقانی بر آمد شمس را نام
صبوچی کرده مستان سحر خیز
نواگر گشته مرغان شباویز

(Xacu:h.1370, s.15).

Səhər bülbüllər ərgənün çalan kimi,
Yüz dastanla avaza gəldilər.
Qumari çubuğunun ətri yayıldı.
Budaqların üstündə qumruların naləsi gəldi.
Əscədi camla döşənmiş bu dünyada,
Xaqaniyə Şəms adı ucaldı.
Səbuhi(səhər yelləri) məstləri oyatdı,
Gecə quşlarının nəvası kəsdi.

Burada şairin Xaqaninin adını çəkməsi və onun Şərq poeziyasında məşhur olan “Səbuh” obrazına işarə etməsi təsadüfi deyildir. Xacu təbiidir ki, Xaqani Şirvaninin Novruzıyyə məzmunlu şeirlərinə bələd olmuşdur. Hətta belə güman etmək olar ki, Gül və Novruz mövzusunda Xaqaninin də hər hansı bir irihəcmli əsəri mövcud olmuşdur. Təəssüf ki, hələ əlimizdə dəqiq mənbə yoxdur. Lakin Xaqaninin “Divanı”nda Novruz məzmunlu çoxsaylı beytlərin Xacu yaradıcılığında mühüm rol oynadığını müəyyən edirik. Xaqani Şirvanşah Axsitana və Şahbanu Səfvətəddinə həsr etdiyi mədhiyyəsində yazır:

عادت بود که هدیه نوروزی آورند
آزادگان به خدمت بانو ز هر دیار
نوروز چون من است تهی دست و همچو من
جان تهی کند به در بانوان نثار
طبع مراسم جان تهی تحفه سخن
نوروز راست جان تهی باد نوبهار

(Xaqani:s.106).

Adət bu idi ki, Novruz hədiyyəsi gətirər
Azad adamlar Banuya hər diyardan.
Novruz mənim kimi əliboş və mənim kimi
Quru canını banuların qapısına qurban edər.
Mənim quru canım (qurbanım) söz töhfəsidir,
İlk bahar yelinin quru canı (qurbanı) Novruz olur!

Şahbanu Səfvətəddinə həsr etdiyi başqa bir qəsidəsində Xaqani yazır:

نوعروسیست صورت نوروز
که بر آفاق زیور افشاده ست
گنج نوروز هرچه گوهر داشت
پیش بانوی کشور افشاده ست

(Xaqani:s.106)

Novruzun surəti cavan gəlidir
Ki, dünyaya bəzək saçar.
Novruzun xəzinəsində nə qədər gövhər varsa,
Ölkə Banusunun qarşısına səpələr.

Bütün bunlara baxmayaraq, Xacu həm də öz əsərini dastan xarakterində işləmiş və bu dastanın xanəndələr tərəfindən söyləndiyinə də işarələr etmişdir:

به داستان مطربان داستان ساز

چنین کردند ساز داستان ساز

Dastan qoşan müğənnilər saz ilə,

Bu hekayəni belə qoşdu-,

-deyə söyləmişdir.

Allahın lütfündən, onun mərifət xəzinəsindən bəxş olunmuş əsər qəhrəmanları ilahinin gözəllik və qüdrətini əks etdirirlər. Nizaminin təsvir etdiyi "dərya içli mərifət sahibi", yenilməz igid Xosrovun da, "qılıncı ilə atəşi ram edən" aşiq Novruzun da Tanrı nişanları vardır. Məsnəvidə ənənəvi və maraqlı cəhətlərdən biri doğulan uşağa adın seçilməsidir ki, bu ad əsərin qayəsini rəmzi şəkildə ifadə edir. Məs.Xosrovun atası onda "tamam şahlıq əlamətlərini görüb adını Xosrov Pərviz qoyur"(Nizami:1960 ,s.73). Xacu Kirmani də öz qəhrəmanının nəzir-niyazla doğulmasını təsvir edir. Həmçinin uşağın

adının qoyulmasını da Nouruz ayının yetişməsi, Gül fəslə ilə əlaqələndirir ki, bu hissə türk dastanlarından alınmışdır. Əsərdə nəql olunur ki, Piruz şahın dünyaya gələn oğlu bahar mövsümündə sultanlığa Novruz adı tuş gəldi. Baharın şəninə, bəxti baharda güldüyü üçün uşağın adını Novruz qoydular. Şahzadə cəsur bir igid olaraq böyüyür. Bütün elmləri öyrənib fəzl ələ gətirir. 10 yaşa çatanda yeddi ulduzun sirlərini öyrənir. Şair Novruzun igidliklərini belə təsvir edir:

کمر بگشودی از کوه کمرکش

بر تیغش برفتی آب آتش

Kəmərlə bağlamış dağın belindən kəməri açdı,
Qılıncının ucuyla, od suya çevrilirdi.

(Xacu:h.1370,s.29).

Şahzadə Novruzun Cahanəfruz Kəşmiridən Gül haqqında eşitməsi əhvalatının bir çox xüsusiyyətləri Azərbaycan xalqının məşhur “Novruz” dastanı ilə səsləşir. Xacu öz məsnəvisində Novruzun aşıqlığını aşığdakı süjet vasitəsilə təsvir edir: “Bir gün şahzadə Novruz atını səhraya sürür. Ənqa quşu kimi pərvaz edib gəzir. Cənub tərəfə çapıb behişt kimi bir bağ görür. Burada bir karvan mənzil eləmişdi. Karvan yükünün başçısı bir əmir idi. Yanında qullar dövrə vurmuşdular. O, nərgiz kimi sərxoş idi. Lalə rəngli gülgün mey içib, bülbüllərin sədasına qulaq asırdı. Əmir Novruzdu gördü. Sanki gecədə gündüzü gördü. Novruzda padşahlıq nişanəsini görən əmir yaxın gəldi, ona sitayiş etdi. Onu mədh edib şəninə afərinlər oxudu. Təbəssüm göstərərək şahzadə ilə badə nuş etdi. Şahzadə Novruz buyurdu ki, ey cavanmərd, bizim tərəflərə xoş təşrif gətirmisən. Əvvəl, adını söylə, kimsən? Əsil-nəcabətin hardandır? Məskənin hardadır? Əmir cavab verdi ki, hekayətim çox uzundur. Lakin sən soruşduğun üçün şahın arzusunu yerinə yetirərəm. Adım-Cahanəfruz Kəşmiridir. Öz şəhərimdə şəhriyarlıq edirdim. Qəfil bəxt məndən üz döndərdi. Öz uca təxtimdən düşdüm. Kəc nəzərlər məni uca bəxtimdən ayrı saldı. Dəhrim qaraldı, böyüklüyüm qalmadı. Xırda-para götürüb şəhərdən çıxdım. Naçar qalıb qürbətə üz qoydum. Səhər günorta, şam orda-burda mənzil etdim. Nə bir sərəncamım var, nə bir çıxış yolum. Mülk və padşahlıqdan keçdim. Torpağın mərkəzində dövrə vururam. Dağ və səhrada gəzməkdən qocalıq və dəlilik tutub. Bir iş bilən qocadan soruşdum: “Ey gizli əhvalatları bilən! Nə qissə, hekayə bilirsənsə, danış. O, mənə cavab verdi ki, nə söyləyim ki, bu söylənilən hekayə deyil:

چو ذوق شکر شیرین بدانی
چو خسرو جان شیرین برفشانی
گر از لیلی ببینی یک سر موی
شوی مجنون و در عالم نهی روی

(Xacu:h.1370, s.33).

(Şəkər zövqünü şirin bilsən,
Xosrov kimi Şirinin canını yandırarsan.
Əgər Leylinin saçının ucunu görsən,
Məcnun olarsan və dünyada tənha qalarsan).

Beləcə, Cahanəfruz Kəşmiri Novruza qocadan eşitdiyi Gül əhvalatını danışaraq Güllün camalını təsvir edir və Novruz Güllə aşıq olur. Təsvir olunan əhvalatlarda Azərbaycan türklərinin “Novruz” dastanı ilə oxşar məzmun və süjet gəlişmələri əsərin türk folkloruna bağlılığından xəbər verir. “Novruz” dastanında əhvalat belə təsvir olunur: “Diyarbəkirdə Kərim adlı bir paşa var idi. Paşanın varı, dövləti həddən ziyadə idi. Amma sinni keçmişdi, hələ də övladı yox idi. Kərim paşa mahalın ağsaqqal və qarasaqqalının tədbirinə görə dövlətinin yarısını fağır-füqaraya payladı ki, bəlkə, Tanrının ona rəhmi gəlib bir övlad verə.

Aylar, günlər keçdi, paşanın bir qəşəng, göyçək oğlu oldu. Oğlan Novruz bayramı günü anadan olduğu üçün adını da Novruz qoydular. Uşağı dayəyə tapşırıdılar. Dayə uşağı bəsləməyə başladı. Ta ki uşaq yeddi, səkkiz yaşına çatanda atası onu molla yanına oxumağa qoydu” (Novruz:2005,s.170)

Novruzun təhsil alıb kamala dolması, qohum-əqrəbanı yığıb məclis düzəltməsi, aşığın məclisə gəlməsi və dastan söyləməsi, dastanın Novruza əsər eyləməsi, Novruzun yuxuya getməsi, dərvişdən eşq butası alması və anasından izn alıb yola düşməsinin bəzi detalları “Gül və Novruz” məsnəvisində baş verən hadisələri xatırladır. Xacu qəhrəmanı Novruzun yaxınları ona öyüd-nəsihət etdikləri kimi, burada da ananın öyüd-nəsihəti mühüm yer tutur. Öz anasının nəsihətlərini eşitməyib, vətəninə ayrı düşən dastan qəhrəmanı Novruzun qürbətdə əhvalı Xacu qəhrəmanının halı ilə səsləşir:

Qadir sübhan, özün yaxşı bilirsən,

Necə pərişandır hallarım mənim.

Mən bülbüləm, güldən ötrü gəzirəm,

Saralıb, solubdu güllərim mənim.

(Novruz: 2005, s.177).

Dastan variantı və Xacu Kirmani əsərində aşıq, Şahzadə Novruzun eşq yolunda səfərə çıxması həm fərqli, həm də oxşar detalları ilə diqqəti cəlb edir. Maraqlı süjetdir ki, xalq dastanında Misirli Qəndabın eşqi yolunda gəmi ilə səfərə çıxan Novruz dəryada qəzaya uğrayır və bir taxta parçasının üstündə qərib bir yerdə sahilə çıxır. Qəvvəs Əhməd onu sahilə pərişan halda taparaq evinə aparır. Burada Novruz Qəvvəs Əhmədin gözəl qızı Gülşanı görür və Gülşan ona aşıq olur. Novruzun ona məhəbbəti olsa da, öz ilahi eşqi yolundan dönməyəcəyini, həm də Gülşanı unutmayacağını söyləyir:

Başına döndüyüm, ay nazlı dilbər,

Ağlama Gülşanım, gözlə, yar məni!

Gözü yolda qalan bir məşuqəm var,

Ağlama, Gülşanım, gözlə, yar məni!

Mən pozmaram bu sevdəyi-əzəli,

Yarım yada düşüb, yaram təzəli.

Unutmaram sənin təkəli gözəli,

Ağlama Gülşanım, gözlə, yar məni!

(Novruz:2005, s.180).

Əsərdə yer alan bir sıra çarpaz süjetlər göstərir ki, həm xalq dastanları və həm də Nizami mövzularında yazılan məsnəvilər bir-birinə təsir əsasında zənginləşmişdir.

Xacu Kirmani əsərində Şah Piruzun öz oğlu Novruzu eşq bəlasından qurtulmaq üçün dağda yerləşən ziyarətgaha yola salması bu əsərin həm xalq yaradıcılığı, həm də Nizami Gəncəvi poemaları ilə bağlılığını göstərir.

“Gül və Novruz” məsnəvisində təsvir olunur ki, “Bahar gəlmişdi və şah Piruz şadlıq edirdi. Novruz Piruz şahın yanına gəlib atasına öz əhvalını söylədi: “Sənin üçün hər gecə-gündüz novruzdur. Mənim üçün isə hər gecəm nalə və yağıdır. Bu müddətdə bəxtim qaraldı, vücudum əridi. Xəstə və bımaram. Hər an canıma elə atəş düşür ki, şahın düşmənlərinə nəsbib olsun.” Piruz şah oğlunun halını görüb ağladı. Lakin gözlərinin yaşını camaatdan gizlətdi. Oğlunun alnını öpdü və dedi: “Ey nuri-didəm! Ziyarətgahlara yola düş, el Kəbəyə, Hicaza yola düşən kimi.” O, oğlunun bu bələdan qurtulması üçün dualar etdi” (Xacu:h.1370, s.118-121).

Xacu əsərində şahzadə Novruzun yuxuda gördüyü iki yaşıl quşun özü ilə sevdiyi Gül olduğunu anlaması, onu öz eşqindən döndərmək üçün yaxınları tərəfindən nümunə gətirilən eşq dastanlarının məzmunu, Şahzadə Novruzun möbidlərlə quş ovuna çıxması və işrətlə məşğul olması, möbidləri məst halda orada qoyub, Ruma tərəf üz tutması, Novruzun Rum sərhəddinə çatması, Şirvin ibn Şirvanla qarşılaşıb onunla hər b etməsi və sair süjetlər türk xalqlarına, xüsusən Azərbaycan folkloruna sıx bağlıdır.

“Novruzun Rum sərhəddinə çatması və Şirvin ibn Şirvanla qarşılaşıb onunla hər b etməsi” hissəsi diqqəti cəlb edir. Nəql olunur ki, “Novruz Rum sərhəddinə çatır və Şirvin bin Şirvanla hər b edir. Onu məğlub edir. Şirvin ona yalvarır: “Mən Şirvan oğlu azadə Şirvinəm. Gah dağda gəzirəm, gah da fələyin gərdisində (dünyanı) dolanıram. Mənuçöhr nəslindən olan Səlim Rumi adında bir Qeysərin gözəl qızını sevirəm. Qızın adı Səlmidir.Ondan ayrı düşmüşəm.”

Şahzadə Novruz bu sözləri eşitək, qəlbi büryan oldu və ona aman verərək “Salamat qal, ey cavanmörd,”- söylədi və Şirvin ibn Şirvana kömək etməyi qərara aldı.

Nəticə

Araşdırmadan məlum olur ki, Novruz sultan haqqında türk xalq dastanları yazılı ədəbiyyata mühüm təsir göstərmişdir. Xacu Kirmani Nizaminin “Xosrov və Şirin” əsərinin ideyasına uyğun olaraq, bahar rəmzi, ədalət simvolu olan Novruz şah obrazını poemasının qəhrəmanı kimi seçmiş, bu əsərin süjet və strukturunu orijinal formada qurmuşdur. Şairin “Gül və Novruz” mövzusunda mükəmməl işlədiyi bu orijinal poema özündən sonra Şərq ədəbiyyatına mühüm təsir göstərmişdir.

Ədəbiyyat

Abbasov İsrəfil.(1979). Qeydlər və dastanların tərtibinə dair (s.492-503) Azərbaycan məhəbbət dastanları, Bakı, Azərnəşr.

Duyuz Ali.(1996). Nevruz bey hekayesi (inceleme- mətnlər),Türk halk edebiyatı, Milli Folklor Yayınları, Aydın.

Nizami Gəncəvi. (1960). Xosrov o Şirin, Bakı, Akademe-ye Olum-e Cümhur-e Azərbaycan.

Novruz.(2005).Azərbaycan dastanları, 5 cildə, I cild,Bakı, Lider nəşriyyatı.

Təhmasib Məmmədhüseyn.(1972). Azərbaycan xalq dastanları, Bakı, “Elm”.

Xacu. (h.1370).

خواجوی کرمانی، گل و نوروز، با اتمام و کوشش کمال عینی، تهران، چاپ دوم، 1370، 297س.

Xaqani:

خاقانی شروانی: <https://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghasidekh/sh106>

Pirsultanlı Sədnik Paşa.(2009).“Novruz- Qəndab” və digər məhəbbət dastanlarının müqayisəli tədqiqi, Bakı, Azərnəşr.

RAHMANKUL BERDİBAYEV VE ONUN TÜRKOLOJİK ETNO-FOLKLORİSTİKE KATKILARI

Rakhmankul Berdibayev and His Contribution to Turkological Ethno-Folkloristics

Zeine ORAZBEKOVA

Dr., Selcuk University Russian Language and Literature, Konya/ TÜRKİYE, zerainura67@mail.ru

Ainur ZHANGABAEVA

Doctoral Student, Istanbul University Research Institute of Turkology, İstanbul/ TÜRKİYE,
ainurzhanabayeva183@gmail.com

Abstract

Rakhmankul Berdybaev is an academician of a number of international academies, a scientist who has contributed to the Kazakh nation, the winner of the National Academy of Sciences named after Shokan Ualikhanov, Mahmud Kashkari international awards "For meritorious service to the Turkish world". Awarded the Order of "Parasat" and several medals.

Berdybaev, an outstanding scientist, figure, academician of the National Academy of Sciences of the country, came to literature with poetry and was recognized as a literary critic in the fifties. The scientist wrote 37 books and 1200 articles on various issues of Kazakh literary studies. "Literature and Life", "Novel and Time", "Contemporary Personality in Kazakh Prose", "Traditional Lessons", "From Legend to Novel", "Century of Ages", "Kazakh Historical Novel", "High Duty", " His monographs and books, such as "Zamana Sazy", "Mukhtar Peak" have made their way to the public. He wrote articles about the impact of the era on the writer's creativity, plot and character, contemporary image, genre characteristics. The scientist's complex researches, such as "Sarkylmas kazyna", "Kausar bulak", "Epos - the country's treasure", "Hunter tradition", "Problems of Kazakh Turkic epics" were dedicated to the study of the rich epic heritage of the Kazakh people.

The books "Nightingales of Gulstan", "From Baikal to the Balkans", "Light of the Stars" dedicated to the literature, spiritual ties, and historical roots of related Turkic peoples were published. In Ul'jandy scientist's book "If we want to become a country", the great ideals facing our people were boldly raised within the framework of spirituality.

He will remain in our memory as a bright representative of the glorious cohort of Orientalists, Turkologists of the classical type. Magnificent, unhurried, friendly. Rediscovering many things, possessing great erudition, he freely drew parallels in the field of comparative study of the Kazakh-Kyrgyz, Kazakh-Karakalpak, Kazakh-Nogai, Kazakh-Bashkir literary and folklore connections.

Keywords: Folklore, Turkology, Common Historical Studies.

Rahmankul Berdibayev (1927-2012), klasik tipteki şanlı oryantalistler ve Türkologlar topluluğunun parlak bir temsilcisi olarak hafızamızda kalacaktır. Türk filolojisi alanındaki buluşları bilimin ufkunu genişletmiştir. Rahmankul Berdibayev Türkistan bölgesinin Kokuş köyünde doğmuştur. Edebiyatçı, folklor araştırmacısı, eleştirmen, Türkologtur. Filoloji Bilimleri Doktoru (1970), profesördür (1983). Kazakistan Ulusal Bilimler Akademisi'nin saygıdeğer bir akademisyenidir. Kazakistan'da bilimsel liyakat figürüdür (1984). Türkiye Cumhurbaşkanı'nın "Türk dünyasına özel hizmetler için" ödülünü

almıştır. Bağımsız Kazakistan'ın en iyi devlet ödülleri olan "Vatan Madalyası" ile ödüllendirilmiştir.

Rahmankul Berdibayev, "Kazak destanı", "Sarkılmas kazına", "Kausar bulak", "Epos - ülkenin hazinesi", "Epos geleneği", "Aytıs'ın dünyası" gibi eserler yazmıştır. "Dostluk Gemisi", "Tükenmez Hazine" ve "Baykal'dan Balkan'a", "Yıldızların Işığı", "Ülke Olmak İstiyorsak" gibi eserleriyle de devam ettirmiştir. Tenkit, edebiyat, folklor ve Türkiyat araştırmaları alanlarındaki araştırmaları 42 kitap ve 1000'in üzerinde makale olarak yayımlanmıştır. Bunlara ek olarak Rahmankul Berdibayev, Muhtar Auezov'un 35 yıl boyunca Almatı'daki Kazak Halk Edebiyat ve Sanat Üniversitesi'ni yönetmesi ve Kazak halkının son 1500-2000 yıl boyunca tarihi ve kültürü üzerine 500 ders vermesidir. Bu çalışmasıyla, o dönemde Tüm Birlik "Eğitim" toplumunun en iyi ödülü olan Vavilov madalyasına layık görülmüştür.

Pek çok şeyi yeniden keşfederek, muazzam bir bilgi birikimine sahip olarak, Kazak-Kırgız, Kazak-Karakalpak, Kazak-Nogay, Kazak-Başkurt edebiyat ve folklor bağlantılarının karşılaştırmalı incelenmesi alanında özgürce paralellikler çizmiştir.

Kazakistan Cumhuriyeti Ulusal Bilimler Akademisi'nin üyesi Rahmankul Berdibayev'in Türkiye, Moğolistan, Tataristan, Özbekistan ve Rusya'dan halkbilimcilerle yaratıcı bağlantılar kurma konusundaki kişisel katkısı boldur. Kazak folkloru üzerine verdiği dersler sadece Kazakistan'daki öğrenciler tarafından değil, aynı zamanda ABD dahil birçok yabancı ülke (örneğin Seattle Washington Üniversitesi) tarafından da dinlenmiştir.

Tanınmış filoloji ustasının otoritesi büyük ve tartışılmazdı. Dışsal aşılmazlığın arkasında olağanüstü bir zeka, geniş bir bakış açısı ve nazik bir ruh gizliydi. Uluslararası akademilerin ve Aytmatov Akademisinin akademisyeni, Onurlu Bilim Adamı, Ulusal Bilimler Akademisi'nin Çokan Valihanov ödülü, Mahmud Kaşgari ödülü, "Türk dünyasına özel hizmetler için" uluslararası ödülü kazanan Berdibayev, kurucusu kendisi olan Halk Üniversitesi'nde, burada halk kültürü ve edebiyatını tanıtmaya konusunda beş yüzden fazla (ücretsiz) ders vermiştir. Akademisyene göre Kazak halkının tarihini Türk ülkelerinin asırlık tarihinden ayırmak mümkün değildi. Örneğin "Abay.kz" bilgi portalına verdiği röportajlardan birinde akademisyen şunları söylemiştir: Türk tarihinde 10 imparatorluğun bulunduğunu, bundan 2 buçuk bin yıl önce dünyanın yarısını işgal eden Hunlar hakkında birkaç nesil boyunca hiçbir bilgi verilmediğini, Attila'yı aşağılamakla sınırlı kalırsa yüzlerce imparatorun yaşadığını dile getirdi. Batı Avrupa'da Attila hakkında kitaplar ve romanlar yazıldı. O tarihten bu yana Türk Kağanlığı hakkında tek bir söz bile söylenmediğini söylüyorlar. Orta Asya'da Emir Temir imparatorluğu, Hindistan'da Babür imparatorluğu, Altın Orda imparatorluğu, Osmanlı imparatorluğu gibi Türk halklarının etkisi altında çok büyük imparatorlukların bulunduğunu söyleyerek, büyük imparatorluğun sadece bir kelimedenden ibaret olmadığını, bir medeniyet sembolü, bir devlet yapısı olduğunu, siyaset ve bilime sahip olduklarını unutmamak gerektiğini söyledi. (Aşımolu A. 2004a). Harezmi, Farabi, Beruni, İbn Sina başta olmak üzere, ilim ve eğitimi dünyaya yayan, bunu ispat eden bilim adamlarımızın isimlerini zikretti. 8. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar olan süreçte büyük şairler, düşünürler ve bilim adamları ortaya çıkmış olup, onların dünyanın öğretmenleri olduklarını unutmamak gerekir. Kitap ne yazık ki Türk halkının tarihine dair sıcak bir görüş vermiyor ve tam olarak araştırılmamış olması da can sıkıcıdır. Türk halklarının köklü akrabalığı ve birbirine bağlı engin manevi mirasımız dikkate alınırca büyük bir zincir oluşur ve Kazakça'nın ünlü "Kozı-Körpeş - Bayan sulu" destanına benzeyen eposları da göz önünde bulundurulursa folklorun Altay, Başkurt, Kırım ve Romanya Tatarlarında da bulunduğunu belirterek bazılarının hacminin daha büyük, birinin ise daha az korunduğu dikkat çekti. Yukarıda söylediklerimize ek olarak "Alpamıs" Kazak, Özbek ve Karakalpak dillerinde uzun bir destandır. Başkurt ve Tatar'larda efsane şeklinde korunmaktadır. "Dede Korkut" kitabında "Alpamıs" eposunun masalı anlatılmaktadır... Hem Tatarlar hem de Başkurtlar "Edige batır"ı kendilerine özgü olduklarını söylüyorlar. Çünkü bu milletlerin hepsi bir zamanlar Altın Ordu'nun parçasıydı. Etnik olarak aynı gruba aittir. Başkurdistan'da birkaç Kazak boyu kendi adlarıyla

anılmaktadır (Tama, Tabun, Jalayır, Kıpçak). Ve Kazaklarda ne kadar çok boy varsa, bunların çoğu da Kafkasya'nın nogaylarında yaşamaktadır. Peki etnik kökleri aynı olan ülkeler atalarının eposlarını söyleyemezse neyi söyleyecek? Birbirlerinden binlerce kilometre uzakta olsalar da uzun süredir paylaştıkları eposları unutmadılar. Onlarca insanda "Şora batır" var. "Alpamış batır" benimdir ya da "Kozı-Körpeş" benim diyemezsiniz. Çünkü bu eposlar sanki 'Ben Türk birliği zamanının şahidiyim' diyorlar. Öyle ise bu mirası ciltler halinde çıkarmak, bağlantıları incelemek ve halkımıza dağıtmak gerekmektedir. Rahmankul Berdibayev, ilkokul ders kitaplarında, lise derslerinde de bunlara yer verilmesi gerektiği görüşünü dile getirmişti. Toketeri son yıllarda Türk Türkleri, Kazak Türkleri, Özbek Türkleri, Uygur Türkleri ve Tatar Türkleri olarak anılmaya ve yazılmaya başlanmıştır. Bu çok yerinde bir ifade. Kelime ve fonetik farklılıklara rağmen Türk dili Kazak dili ile aynı temel köke sahiptir. 15. yüzyıla kadar ortak edebiyatımız olan "Kutadgu Bilig", Ahmet Yesevi'nin "Bilgelik Kitabı", Kâşgarlı Mahmud'un "Divânu Lüğati't-Türk" adlı eseri Türk halklarının ortak mirası sayılmaktadır (A. Aşimulı, 2004b). Söylenenlerin bağlamında bilim adamı Profesör Beysenbay Kencebayev'in bilimsel kavramına da değinelim. Kencebayev, Kazak edebiyatının temellerinin Türk Kağanlığı döneminde, yani 6-7. yüzyıllarda taş üzerine yazılan eserlerden başlatılması gerektiği yönünde cesur ve taze bir sorun ortaya koymuştur. Bu öneri hemen destek bulmasa da kapsamı giderek genişledi ve sonunda Kazak edebiyatının en az bin beş yüz yıllık mirasını inceleyen eserler ortaya çıktı. B.Kencebayev'in gündeme getirdiği sorunların metodolojik yenilikleri o kadar büyüktür ki, yalnızca eski edebiyat tarihine değil, aynı zamanda komşu ülkelerin bağlantılarına da farklı açılardan bakmayı mümkün kılmaktadır. Beysenbay Kencebayev, edebiyat çalışmalarının ufkunu genişleten ve daha sonraki çeşitli çalışmalara ivme kazandıran bu konuşmasında fikrini sistemleştirmişti. Dedi ki: "Bir şairin, halkı tarafından yazılı edebiyatın başlangıcı olarak tanınması için, onun adının tarihte yer alması ve eserlerinin halk ağzında yer alması yeterli değildir. Adını ve eserlerini korumanın yanı sıra eserlerinin yazılı edebiyat tarzında yazılmış olması gerekir. Yani şairin eseri sözlü olarak yayımlanmamalı, yazılı olarak yayımlanmalı, sözlü olarak yazılmamalı, kağıt üzerinde okunmalıdır; dinleyici kesim için değil öğrenci için yayınlanmalıdır (Z. Orazbekova, 2014a). Bunun üzerine Beysenbay Kencebayev düşüncelerini şöyle ifade etti: "Herhangi bir milletin yazılı edebiyatının bir şahsın, tek bir şairin, yazarın veya onun eserinin başlangıcı olması kanun değildir. Yazılı edebiyatın başlangıcı, ilk versiyonları, belagatli, keskin ve güzel bir üstadın yazdığı çeşitli din ve hukuk kitaplarının belagatli, keskin ve güzel kısımları, resmi yazı ve hükümler, şahsi mektuplar ve biyografiler arasından seçilebilir (Z. Orazbekova, 2014b) diye devam ediyor. Dünya edebiyat tarihindeki deneyim ve geleneklere odaklanıyor, 9-16. yüzyıllarda Rus halkının yazılı edebiyatının neredeyse tamamının kralların ve rahiplerin din ve hukuk kitapları, mektupları ve biyografileri sıralayan kroniklerden oluştuğunu örnek veriyor. Bunların yanı sıra Profesör Kencebayev şunları söyledi: "Bazı insanların yazılı edebiyatlarının ilk versiyonlarının kendi dillerinde, günümüz dilinde olması gerekmez; Başka bir dilde, bugünkü halkın anlamadığı bir dilde yazılmış, o halkın temsilcisi tarafından o halkın topraklarında yaratılmış, yaşamı, geleneği anlatan edebiyat versiyonlarının da olması mümkündür. " Kazak milleti pek çok boydan oluşur... Kazak halkının temeli sayılan Argın, Nayman, Kıpçak, Kerey boyları tarihte 8.-9. yüzyıllardan beri var olan boylardır. Bu kavimlerin ilk çağlarda yaşadıkları yerlerde yapılmış, o kavimlerin yaşamlarını ve geleneklerini anlatan yazılar, çizimler, yazılı edebiyat versiyonları varsa, bunlar o kavimler tarafından anlaşıldıktan sonra o kavimlerin yazılı edebiyat versiyonları olarak kabul edilir. kabileler ve daha sonra bu kabilelerin oluşturduğu halkın yazılı edebiyatıdır. Bu temel koşullar bize Kazak halk edebiyatının tarihini yaklaşık olarak 8.-9. yüzyıllardan itibaren başlatma hakkını verdi ve sağlam bir temel oluşturabilir." (Z. Orazbekova, 2014c). Profesör Kencebayev bu görüşleri şöyle açıklıyor: "Bu yazıtların, yazılı edebiyat versiyonlarının, edebi eserlerin çoğunlukla erken Çağatay ve Uygur dillerinde yazıldığı doğrudur ve herkesin bildiği bu diller, bir zamanlar Kazaklar da dahil olmak üzere tüm Orta Asya halklarının ortak diliydi, tıpkı Latince'nin bir zamanlar Batı Avrupa halklarının edebi dili olması gibiydi. Uygur ve Çağatay dilleri de aynı şekilde ortak bir dildi. Bir zamanlar Orta Asya halklarının dilleri edebi bir dile sahipti. Kuşkusuz bu yazılar, çizimler, yazılı edebiyat versiyonları, edebi eserler Orta Asya halklarının temsilcileri, Orta Asya kavim ve halklarının temsilcileri tarafından yaratılmıştır, bunlar modern Orta Asya halklarının temsilcileri tarafından yaratılmıştır, bunlar tüm modern

uygarlıkların ortak bir mirasıdır. Orta Asya halkları (Z. Orazbekova, 2014ç). Sonunda, bilgin çok derin sonuçlar doğurur: "Bir yandan, Orta Asya halklarının herhangi birinin modern edebi dilinin bazı unsurları genellikle yukarıda belirtilen yazıtlara ve yazılı literatür versiyonlarındaki çizimlere maruz kalır; diğer taraftan herhangi bir Orta Asya insanının olayları, yaşamları ve gelenekleri anlatılmaktadır. Bu sözlerin söylenmesinden bu yana geçen kırk yıl boyunca Sovyet edebiyatı tarihi çalışmalarının genişlemesi ve derinleşmesi, Profesör B. Kencebayev'in bilimsel anlayışının Kazak edebiyat çalışmaları biliminde yüksek bir görüş olduğunu kanıtlıyor. Bu bilim adamının oluşturduğu bilimsel okulun temsilcileri, yalnızca eski edebiyatın kaynaklarını değil, aynı zamanda uzun yıllardır "kapalı" olan Doğu edebiyatıyla temasların tarihini de incelemede tutarlılık gösterdi. Sonuç olarak Kazak edebiyatında Doğu etkisi sorunu anlatılmaya başlandı. Bu konuyu, Profesör Alma Kıraubayeva'nın "Kazak edebiyatında doğu hikayelerinin kökeni ve oluşumu" adlı çalışmasıyla kanıtlanmaktadır. Burada Kazak-Doğu edebiyatının asırlık bağlarına dair yeni bir anlayışın önünü açacak analizler var. Bunlardan biri masallardaki hikâyelerin eski doğu mitlerinden kaynaklandığı mantığıdır. Alma Kıraubayeva "Kazak hikayelerindeki mitsel çizgiler" diyor, "Gılgamet", "Avesta" ve onun daha önceki antik mitleri, eski Babil Asur kültürüyle birleşiyor.

Hikâyenin olay örgüsündeki düzenli satırlar: "kralın terk edilmiş çocuğu", "bir canavar büyüten çocuk", "mükemmel güzel kadın kahraman", "saray yaptıran kız", "İrambak'taki peri kızı", "bozkır adası", "rüya görmek", "kutsal yüzük", "ışıkta doğmak", "kralın karısının üvey oğluna aşık olması", "kutsal ağaç", "köpekler diyarı" ve diğerleri eski mitlerde bulunur. Ayrıca masallarda samruk, ejderha ve periler gibi mitolojik imgelere de rastlanmıştır. Alma Kıraubayeva'nın araştırmasında Türk halklarının edebiyatında Uyanış ve Nazire geleneğinin ortaya çıkışına dair pek çok ikna edici fikir bulunmaktadır. İslam ülkelerinin kültüründeki uyanışı İslam kültürünün gelişmesiyle ilişkilendirir. "12.-14. yüzyıl edebiyatında yeniden canlanan Nazira geleneği, Rönesans döneminde eski antik kültürün yeniden canlandırılması fikirleriyle uyum içindeydi. Nazira'nın ana temaları eski doğu hikayeleri, hikaye türleri - destanlardı. Hikâye Arap dilinde edebi bir akım olarak yayıldı ve Arap halifeliği ile Samanid krallığının kontrolü altına giren Fars edebiyatına kadar devam etti. Türk Rönesansı üzerindeki yaratıcı etkileri büyüktü. Türk şairleri, İran ülkesinin büyük ideallerini söyleyen Firdevsi örneğini yaratıcı bir şekilde benimsedi ve sürdürdü (Kazak Edebiyatının Tarihi, 1965) diye bitiriyor Alma Kıraubayeva. Doğu'dan yayılan masalların kökenini ve anlamını netleştirmeye yardımcı olacağını düşünüyoruz.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Kazak edebiyatının karmaşık sosyal ve politik koşullar altında geliştiği bilinmektedir. Kazak edebiyatının Orta Asya, Tatar, Başkurt, Azerbaycan halklarının edebiyatıyla ve bir bütün olarak Batı ülkeleri edebiyatıyla bağlantısı bu dönemde yaygınlaştı. Arapça, Farsça, Türkçe ve Hint türükülerinin seçilmiş versiyonlarının halk arasında yayılmasına ve Kazak edebiyatı fonuna kazandırılmasına büyük önem verildi. Abay'ın Doğu temalı "Masgut", "Azim", "İskender" gibi şiirler yazması, birçok şair tarafından Arap ve Fars halklarının hikâyelerinden yola çıkılarak hikâyeler, destanlar yaratılması, Kazak yazarlarının tanıdık olduğunu göstermektedir. Kazak şairleri, Firdevsi, Nizami, Neval'nin mirası olan klasik edebiyat versiyonlarını yaygınlaştırmaya özel önem veriyor ve eserlerinden beslenmeye çalışıyor. Bu durumda dini okullarda okuyan, Arapça, Farsça, Özbekçe, Tacikçe, Tatarca ve Azerice dillerini bilen şairler öne çıktı. Şairler, Doğu halklarının klasik edebiyatında yarattıkları eserlerinde dürüstlüğü, dostluğu, bilgiyi, yiğitliği ve onuru övmüş, kötülüğü ve ihaneti kınamışlardır. Bu tür eserlerde adaletin zaferi ve kötülüğün açığa çıkışı çoğunlukla masal şeklinde anlatılır. Tatar aydınlarının ve Kazan yayınevlerinin, diğer dillerden veya Kazakçadan tercüme edilen destansı öykülerin basılması ve dağıtılmasında çok yardımcı olduklarını belirtmekte fayda var. "Bin Bir Gece", "Şahnâme", "Totinâme", "Kalile ve Dimne" gibi doğu edebiyatının popüler eserlerinden yola çıkılarak pek çok eser oluşturulmuştur. Ünlü şairler Şadi Cangiruli ve Musabek Bayzakuli (Molda Musa), birçok destanda Doğu dini olaylarıyla ilgili masalları kullanmışlardır. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Kazan yayıncılarının Kazak dilinde yayınladığı kitapların toplam sayısı on bini aştı ve bunların bir kısmı doğu eserleriydi. Burada Kazak edebiyatına ne kadar çok yeni hazinenin eklendiğini görebilirsiniz. Ayrıca profesör Ötegen Kümisbayev, Doğu masallarına

dayanan hikayeleri dört gruba ayırıyor. "Birinci grupta aşk, erdem, dostluk ve iyilik hakkında şarkılar söyleyen didaktik masallar yer alıyor. Bunlar arasında "Leyla ile Mecnun", "Yusuf ile Ziliha", "Munglık-Zark", "Tahir-Zuhra", "Bozcigit" bulunmaktadır. İkinci sırada dini destanlar: "Sal-sal", "Seytbattal", "Cum-cuma", "Zarkum"... "Şakir" "Müritlet". Dördüncü grupta kahramanlık ve cesareti anlatan romantik destanların hikâyelerinin yer alacağı sonucuna varılmıştır (Kümbüşbayev Ö. 1994) Güney Kazakistan'da Molda Musa, Şadi, Maylı, Nuralı, Turmagambet gibi pek çok şairin eserleri, Kazak edebiyatını oryantal tarzda eserlerle zenginleştirmiştir. Birçok Kazak şairi bir "Şahname"nin hikâyesini destan olarak seslendirmiştir. Turmagambet Iztileuov, "Şahname"nin izinden giderek Kazakça bir versiyon yarattı. "Bin Bir Gece"nin heyecanlı bölümleri Kazaklar arasında tanıtıldı. Kısacası Kazak edebiyatının Doğu felsefesiyle bağlantısı özellikle bu dönemde güçlenmiştir. Kazakça'nın edebi dili Doğu'ya ait birçok mecazi ifadeyi içermektedir. Doğu edebiyatının dünyaya yayılan meşhur eseri Şehnâme'nin Orta Asya ve Kazakistan'ın pek çok halkı arasında efsane, destan, masal ve destan türünde hem sözlü hem de yazılı olarak yayılması süreci anlatmaktadır. Çağlar boyunca gerçekleşen edebi iletişimidir. Asıl, Türk edebiyatının bir parçası olan Kazak edebiyatının Doğu edebiyatıyla bağlantısı sayesinde çeşitli türlerle zenginleşmesi, eserlerin Doğu edebiyatına özgü gazel tarzında yazılmış olması bu bağlantıların çok yönlü olduğunu göstermektedir.

Yukarıda da söylediğimiz gibi, Akademisyen Rahmankul Berdibayev'in bilimsel araştırmaları memleketinin sınırlarının çok ötesinde bilinmektedir. Rahmankul Berdibayev'in aşağıdaki eserleri 1997, 2007, 2017 yıllarında Türkçeye çevrilmiştir. Özellikle «Baykal'dan Balkan'a», «Destan halk hazinesi», «Ulus olmak istersek» gibi eserleridir. Bunlardan ilki olan çeviriden bahsedecek olursak, «Baykal'dan Balkan'a» adlı kitabı 1998 yılında Türkiye'de tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bilim adamımızı Kazakistan ve Orta Asya'nın önde gelen bilim adamları arasında yer alması, bilimsel araştırmanın ve muazzam bilginin temel doğasını özellikle belirtmek gerekir: "Türk halklarının folklor ve edebiyatındaki ortak motifler, dünya medeniyetine katkıları ve ortak manevi değerlerin kökenleri, Rahmankul Berdibayev'in "Baykal'dan Baykal'a" adlı popüler bilim makaleleri derlemesinde karşılaştırmalı araştırmanın konusu oldu. Özel ifade, ifade gücü ve figüratif üslup bu kitabı karakterize ediyor. Türkistan tarihinden ilginç gerçekleri içeriyor..." Bu yazarın 1996 yılında basılan "Baykaldan Balkan'a" adlı derlemesi ise 1997 yılında Ankara Bilig Yayınevi tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu koleksiyon, Profesör Şerif Aktaş ve Himmet Kayhan'ın genel editörlüğünde, Ahmet Yesevi Yetkili Konseyi Başkanı Namık Kemal Zeybek, Profesör Şerif Aktaş ve Profesör Danday İskakul'un önsözleriyle çevrilmiştir. İncelenen kitap, Kazakça, Özbekçe, Türkmençe, Tatarca, Azerice, Türkçe, Kırgızca, Başkurtça vb. gibi Türk dillerini konuşan yaklaşık otuz halk ve halkın tarihi, etnik ve kültürel bağlarının kökenlerini anlatıyor. Bu kitabın derinlemesine araştırmacıları arasında Türk Mehmet Eren'in "Rahmankul Berdibayev, Baykal'dan Balkan'a adlı eseri üzerine" adlı eseri sayılabilir. Son olarak Mehmet Eren görüşünü şöyle dile getirdi: «Baykal'dan Balkan'a eseri Türk Dünyası için bir ansiklopedi niteliği taşımaktadır. Kardeş Türk halklarının geçmiş tarihini öğrenmek adına gelecek nesillere bir kaynak teşkil edeceği kanaatindeyim» şu sonuca varıyor (M. Eren, 2017).

Bu makalelerin kısa bir özetini yaparsak, Rahmankul Berdibayev her konu altında belirli bir halkın önemli etno-folklor özellikleri üzerine düşünür, örneğin:

«**Saha diye bir halk var**». Asya kıtasının kuzeydoğu bölgesinde yaşayan bu halk "Yakutistan" diye anlandırılır. Sahaların uzak oluşu, iletişim zorluğu gibi nedenler bu halkın kenara itilmesine, dil ve etnik yapı bakımından geç tanınmasına sebep olur. Sahaların XVIII. asrın sonu ve XIX. asrın başlarında tamamen asimile edilmeleri, ad ve soyadlarının Ruslaştırılması, halkın inançlarına Hristiyan geleneklerinin yerleştirilmesi onları, Türk ve Müslüman dünyasından oldukça uzaklaştırır

«**Altay gezisinden dönerken**». Kazaklara en yakın halklardan biri Altaylılardır. Bazı tarihçilerin ifadelerine göre Altaylılar, Altay ve Kazakistan'ı yurt edinen Türk boylarının çeşitli

tafalarından oluşur. Türk kökenli boylar birliğinin ortak bir adla adlandırıldıkları görülmektedir. Şimdiki Altaylıların etnik yapısında birçok Türk boyunun adına rastlanılmaktadır.

«**Uygurluğa katkıda bulunan**». Millet Uygurlar hakkında araştırmacılar geniş incelemeler yaparak onların etnik yapısı, dili, gelenekleri, kabul ettikleri dinler, geleceğe bıraktıkları maddi, manevi mirasları yönünde önemli bilgiler toplamışlardır. Uygur halkı zengin bir sözlü ve yazılı edebiyata sahiptir.

«**Destanlarda saklanan sır**». Hakaslar hakkında “Büyük Sovyet Ansiklopedisi” şöyle söyler: “Hakaslar, Hakas Özerk Bölgesinde, bir kısmı da Tuva Muhtar Cumhuriyeti’nde ve Krasnoyar bölgesinde yaşarlar. 1870 sayımlarına göre nüfusu 67 bindir. Kullandıkları dil Türk lehçelerinin bir koludur. 1917 Rus ihtilaline kadar, Minusin ve Abakan Tatarları veya genel olarak “Türk” adıyla tanınmışlardır”.

«**Kıtanın merkezinde**». Yeryüzündeki Türklerin bir bölümünü temsil eden Tuvalar (Tobalar) Asya kıtasının tam merkezinde yer almışlardır. Diğer Türklerden çok uzak ve alakasız kaldığı için Tuvaların dili, dini, nesli, aslı hakkında özel araştırmacıların dışında pek fazla bir şey bilinmemektedir.

«**Közkamanlar**». “Közkamanlık” terimi Manas Destanı’nda kullanılan bir terimdir. Közkamanlar aslen Kırgız olsalar da kendi örf-âdetlerini küçük görürler. Kendi milletinin tarihini bilmemek ve bilmek istememek közkamanlığın işaretidir. Onlar dünyadaki güzelliklerin hepsini başka memleketlerde arar, kendi memleketlerinde ise övünülecek ve örnek alınacak hiçbir şeyin olmadığını düşünürler.

«**Bir kitabın - iki sayfası**». Türk dünyası topraklarında asırlarca yaşayan büyük medeniyetin varisleri olan kardeş Özbek halkı ile ilişkilerimizin, yeni bir seviye kazanması, bağımsızlığımızın getirmiş olduğu meyvelerden biridir. Halk edebiyatının destan, masal, menkıbe, efsane, hikâye, atasözü gibi türlerinde büyük oranda benzerlik bulunmaktadır. Bunlar halklarımız arasındaki tarihi ve medeni alaka ve bağların güçlü olduğunun ispatıdır.

«**Karakalpak hazinesi**». Karakalpakların XVII. asrın sonlarında XVIII. asrın ortalarına kadar Sırderya boyunda ömür sürdüklerinin bilinmesi kökü bir olan akrabalık sırrını aydınlatmaktadır. Karakalpak sözlü edebiyatlarının diğer Türk halkları ile benzerliği tarihî tekevvününü ortaya koymaktadır.

«**Türkmen destanı**». Eski şecerelerde kazak ve Türkmen’in bir atadan çıktığına dair efsane mevcuttur. Türkmen ve Kazak boylarının, aşiretlerinin bazıları IX. Asırlarda Sırderya boylarında Oğuz-Kıpçak birliğine bağlı olduğunu tarihî kaynaklar doğrulamaktadır. İçinde “Korkut” adına bağlı Oğuz Destanı’nın ilk kısımlarında bu devre dair gerçeklere rastlanmaktadır.

«**Ruhu yıkılmayan millet**». Tatar adlı Türk ve Moğol boyları arasında VI-IX. asırlardan beri varlıkları bilinmektedir. Altın Ordu Devletini kuran Moğolların içinde de Türk dilli Tatarlar mevcuttur. XII-XIV. asırlarda bu büyük birliğin Kıpçakça konuşan büyük çoğunluğunun içinde de “Tatar” adı çok önemli bir yere sahiptir.

«**Nogay diye bir halk vardı**». Son birkaç asırdan beri sömürge olarak yaşayan Türk halklarının tarihindeki gerçekler üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bundan dolayı Nogaylar hakkında yazılıp söylenenler sadece şecere bilgileri vermeden öteye geçmez. Nogay halkının aslı Altın Ordu’nun Hanı Berke zamanında tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır ve “Nogay” ismiyle alakalı olduğu söylenmektedir.

«**Kumuklar**». Dağıstan'da yaşayan çeşitli milletler içerisinde Kumuklar ayrı bir yere sahiptir. Kumuklar bu bölgede eskiden beri değerli arazileri mekân tutmuşlardır. Kıpçakça konuşan Kumukların eski tarihi ile ilgili araştırmalar oldukça azdır. Kumuklarla alakalı kaynaklar hep Rusçadır.

«**İkiye bölünen ulus**». Karaçay ve Balkarların dillerinin de kaderlerinin de diğer Türk dünyası topluluklarına benzediği aşikârdır. Kafkasya'daki Müslümanların ana yurtlarından kovulmasıyla Karaçaylar Kazakistan'a, Balkarların çoğu da Kırgızistan'a göç etmek zorunda kalmıştır.

«**Azerilerin azatlığı için**». Dünya medeniyet tarihinde Azerbaycan Türklerinin çok önemli bir yeri vardır. Nüfus bakımından en kalabalık Türk halklarından biri sayılan Azerbaycan Türkleri zengin bir tarihe sahiptir. Ne yazık ki, bazı Türk toplulukları gibi Azerbaycan Türkleri de dünyanın değişik yerlerine dağılmıştır. Ana yurttan kalarak, ayrı bir topluluk hâline gelenler ise sadece Azerbaycan Cumhuriyeti'ndeki Azerilerdir.

«**Türk milletinin bir parçası**». Türk halkları içerisinde çok eski bir ulus olan Karayimlerin adı pek duyulmamıştır. Büyük Sovyet Ansiklopedisi'nde Karayimler için Kırım, Ukrayna, Litvanya ve Polonya'da yaşayan küçük halk ifadesi kullanılmaktadır. Karayim dilini, tarihini, kelime, ses, cümle yapısını ve diğer Türk dilleriyle ilişkisini ilk defa araştıran Kazak ilim adamı Kenesbay Musaoğlu'dur.

«**Kırım'ın çileli kaderi**». Asırlardır hür olarak yaşayan Kırım Tatarlarının son üç asırlık hayatı içler acısıdır. Bu acı ve işkenceyi açık bir şekilde yazan kitaplar yok denecek kadar azdır. Zorluklara rağmen Kırım Türkleri bağımsızlık için ağır bedeller ödemiş ancak hâlâ bir sonuca varılamamıştır. Bunun en büyük sebeplerinden biri Rusların Türk halklarının arasına ektiği nifak tohumlarındandır.

«**Uzakta da olsa yakın**». Türk halkları arasında asırlardır yıkılmayan ve bayrağı devamlı göklerde dalgalanan Türkiye ile ilgili okunan kitaplardan pek fazla bilgi alınmamıştır. Türk dünyası halkları "Türkiye uluslararası arenada büyük devletlere sırtını dayayarak, Orta Asya ve Kazakistan'ı istila edip, bütün Türklerin lideri olmak istiyor, ama bu isteklerine muvaffak olamadılar" gibi asılsız iddialarla uyutulmuştur.

«**Türk Kağanlığından Türkistan'a**». Miladi V-VIII. asırlarda yaşayan ve ünü bütün dünyaya yayılan Türk Hanlığı geleceğe çok değerli eserler bırakmıştır. Bunlar; Moğolistan sınırları içerisinde bulunan Kültigin, Bilge Kağan, Tonyukuk Abideleri kendi devirlerinin tarihini ebedileştiren eserlerdir. Günümüzde ise ortak geçmişi tekrar canlandırmak, dünyaya tanıtmak için hem Türkistan'a hem de diğer Türk dünyası ülkelerine ortak üniversiteler açılmaktadır. Bu üniversiteler sadece bilgi paylaşan değil öğrenci değişimi ile birbirine daha çok bağlı bireyler yetiştirmektedir.

«**Başkentle ilgili sözler**». Türkistan'la ilgili Fars, Arap, Çin, Moğol, Türk ve Rus kaynaklarında birçok malumat bulunmaktadır. Türkistan X. asra kadar "Yesi" olarak adlandırılmıştır. Daha sonra XII. asırdan itibaren şehrin şöhreti giderek yayılmış, Hoca Ahmet Yesevi'nin hicri 562 (miladi 1166-1167) yılında vefat etmesiyle mezarı ziyaret yeri hâline gelmiştir. Böylece küçük kasaba daha sonra şehre dönüşmeye başlamıştır.

«**Dertli şecere bütün**». Türk dünyası köklü bir geçmişe sahip olmasına rağmen zaman içerisinde meydana gelen zorunluluk, çaresizliklerden dolayı birbirinden oldukça uzaklaşmıştır. Bunun yanı sıra tarihini yeni nesillere aktaramaz hâle gelmiştir. Bunun nedeni Rusya'nın uygulamış olduğu böl-parçala-yönet politikasıdır. İlk başka alfabe değişikliği ile bütün bağları koparan Ruslar, eğitim politikalarıyla Türk tarihini değil, kendi tarihlerini empoze etmektedirler.

«**Ata yurdu özleyen**». Dış ülkelere dağılmış olan Kazakların ata yurduna dönmesi önemli meselelerden biridir. Bu hususu Kazakça yayımlanan gazete ve dergiler son yıllarda her yönüyle ele alarak, deliller getirerek irdelemiştir. Kazakistan'a gelmek isteyen vatandaşlara her türlü yardım yapılmaktadır.

«**Üç birlik**». Kazakistan bağımsızlığını ilan ederek anayasayı kabul etmiştir. Kendi ana dilini resmî dil olarak kabul etmiştir. Kültür zenginlikleri yeniden gün yüzüne çıkarılmıştır. Kaybedilen bağlar yeniden oluşturulmaya başlanmıştır. Bu zaman içerisinde Ruslar tarafından her türlü nifak tohumları ekilmiştir. Dini, dili, soyu, bir olan bu halklar çok basit bir bahane ile birbirine düşman edilmektedir.

«**Ülküler aldatmaz**». Zulmün kurbanı olan ve ata yurdundan kovulan, insani hakları çiğnenen bir halk da Ahıska Türkleridir. Bu halka en acı gelen ve merhametsizliğin en çok arttığı zaman Kasım 1944 tarihidir. 110 bin Ahıska Türkü iki saat içinde evinden, barkından uzaklaştırılarak, soğuk vagonlara kapatılıp Orta Asya'nın çeşitli yerlerine ve Kazakistan'a gönderilmişlerdir.

Tabii ki akademisyen kardeşimizin aşağıdaki eserlerinin Türkçeye çevrilmiş olması iyi bir şey. Fakat, Türk halklarının tarihi, etnogenezi ve kültürüyle ilgilenen geniş bir okuyucu kitlesi için tasarlanan bu bilimsel kamu yayınının, bugün daha derinlemesine çalışmaya ihtiyaç duyduğuna inanıyoruz.

Kaynakça

- Aşımolu A. (2004). *Varlığımız için hava gibi Türk birliğine ihtiyacımız var*. "Abay.kz" bilgi portalı.
- Berdibay R. (1996). *Baykal'dan Balkan'a*. Almatı: Kazakistan Yayınevi .
- Kümisbaev Ö. (1994). *Tereñ Tamurlar*. Almatı: Ğılım Yayınevi.
- Kazak Edebiyatının Tarihi*. (1965). Cilt 2. Sanat Yayınları.
- Orazbekova Z. (2014). *Molda Musa Baizakuly. Kazynaly Ontustik*. Cilt 232. Almatı: Nurly Alem yayınevi.
- Eren, M. (2017). Rahmankul Berdibay'ın, Baykal'dan Balkan'a Adlı Eseri Üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6/3: 2872-2879.

**ЖҮСІП БАЛАСАҒҰНИ «ҚҰТАДҒУ БІЛІГ» ЕҢБЕГІНДЕГІ МАҚАЛ-
МӘТЕЛДЕРДІҢ МӘДЕНИ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ**

Yusuf Has Hacip'in "Kutadgu Bilig" Eserindeki Atasözlerinin Kültürel Özellikleri

Zhanna ALASHBAYEVA

Turan Üniversitesi, KAZAKİSTAN, zhanna_ash@mail.ru

Özet

Bu yazıda Türk dünyasının ortak yadigarı olan Yusuf Has Hacip'in yazdığı "Kutadgu Bilig" şiirlerindeki atasözlerinin etnik ve kültürel özellikleri incelenmiştir. Bütün tarihî devirlerin özüne hâkim olan, toplumsal, siyasi vb. sosyal sorumluluklar bizim manevi hazinelerimizin temelidir. Öyle ki bugünkü dilimize, düşüncemize benzer yakın düşüncelere hitap eden sözlerin, hareketlerin ve bu düşünceyle alakalı olan hayallerin geleneksel birliğini oluşturmaktır. "Kutadgu Bilig" adlı kitabı tetkik etme faaliyetiyle ilgili bugüne kadar Reşit Rahmeti Arat, M. F. Köprülü, A. Dilaçar gibi yerli ve yabancı birçok bilim adamı çalışmalar yapmıştır. Kitapta padişah ve vezirlerin, han sarayındaki hizmetçileri ile hekimlerinin, ordu komutanlarının, uşakların, tabiplerin, aşçıların, çiftçilerin ve çobanların toplumdaki davranışlarını, eğitim düzeyini, haklarını ve sorumluluklarını açıklamaktadır. Bir devletin meşru toprağı, tarihsel, sezgisel, bilimsel düşüncelerinin ve şiir sanatının en iyi eserlerinin dünyaya gelmesinde katkı sağlamış bir medeniyetin verimli toprağı, tarihsel ve toplumsal huzurunun ve toplumsal siyasetin durumlarının kurallara uygunluğudur. "Kutadgu Bilig" adlı mesnevi, modern Türk halklarının tarihini, Orta Çağ'daki tarihî, toplumsal siyasetin ömrü, bilimi, edebiyatı ve medeniyet derecesi, gelenek görenekleri, inançları vb. büyük değer taşıyan kaynakları bolca veren eserdir. "Kutadgu Bilig" mesnevisinin bugüne kadar gelmiş, korunan üç nüshası vardır. Birincisi, Uygur harfleriyle yazılan Viyana nüshasıdır. İkincisi Kahire nüshasıdır. Bu nüsha, Arap harfleriyle yazılmıştır. Üçüncüsü Fergana nüshasıdır. Arap harfleriyle yazılan bu nüsha, Özbekistan'da bulunan Abu Rayhan Al-Biruni adındaki enstitüde korunuyor. "Kutadgu Bilig" adlı kitapta Kazak atasözlerinin, özlü sözlerin, nasihat sözlerinin doğasının Yusuf Has Hacip'in manevi ve sanatsal dünyasıyla yakıştığını belirten gerekçeler çok fazladır. Kutadgu Bilig'de şu an aynı şekilde atasözlerine Özbek, Kırgız, Tatar, Uygur gibi halkların edebiyatında rastlayabiliyoruz. Bunlar hikâyenin asıl tarihinin benzeridir. Eser, tarihî verilerle tam olarak yazılmıştır. "Kutadgu Bilig" kitabı, eski Türk uygarlığının evrensel, ahlaki ve manevi ideallerini derinden kapsamakta ve tüm insanlığın asil niteliğini yüceltmektedir. "Kutadgu Bilig" mesnevisi eski Türk kültürünü, imana ve insanlığa ait bütün kişisel özelliklerini nasihat olarak verir. "Kutadgu Bilig" adlı eserdeki asıl miras olan dil hazinesinin özellikleri, Kazak halkının ihtişamını yükseltmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Has Hacip, Kutadgu Bilig, Türk dünyası, atasözleri, kültürel özellikler.

XI ғасырдағы Жүсіп Баласағұнның өмірдің ең маңызды мәселелерін қозғаған «Құтадғу біліг» еңбегі қазіргі уақытта да мазмұны мен мәні өзекті шығармалардың бірі де бірегейі. «Құтадғу біліг» – қыпшақ-оғыз-қарлұқтық аралас тілдік жүйеде жазылған дидактикалық- философиялық еңбек. Оны ғұламаның сөзімен келтірсек:

Кітаптар көп арабша да, тәжікше,

Біздің тілде бұл жалғыз-ақ әзірше.

Біл, түркіше жырмен жазып арнадым,

Дұға қылсаң, мені ұмытып қалмағын (Баласағұн, 1986).

Екі жолдық өлеңнен тұратын дастан 85 бөлімнен, 6520 бәйіттен, яғни 13000 өлең жолынан тұрады. Дастан тілінде этикалық, моральдық-дидактикалық бағыттағы, яғни әділеттілік, байлық, ақыл мен қанағат т.б. қасиеттерге байланысты мақал-мәтелдер мол қамтылған. Шығарма тақырыбын В.В. Бартольд «Знание дарующее счастье» немесе «Знание образующее царей», С.Е. Малов «Книга счастья», А.А. Валитова «Басқару туралы білім», ирандықтар «Шахнамаи түркі», қытайлықтар «Адабул-мүлік» («Әкімдердің әдептілігі»), «Айнкүл мамлакат» («Мемлекет тәртібі») деп аударды. Тұңғыш рет орыс тіліне аударған С. Иванов «Благодатное знание» деп береді. Тақырыпты қалай алса да, адамдарға шынайы бақытты өмір сүрудің және екі әлемде бақытты өмір сүрудің қажетті жолын көрсетуді, әділ ел басқаруды мақсат етеді.

«Құтадғу білігте» қарастырылған негізгі мәселе – мінсіз қоғам құрудың кепілі – «мінсіз адам» (идеалды адам) (кесте 2). Жүсіп Хасиб өз заманындағы идеалды адам бойында болуы керек қасиеттерге назар аударды. Бұл адам барлық жаман қасиеттерден арылып, жақсы қасиеттермен безендірілген адам.

Кесте 2 – «Құтадғу біліг» ескерткішіндегі идеалды адамға тән қасиеттер

<i>МІНСІЗ АДАМ</i>	<i>Ол Аллаға берік, тақуалыққа ие адам</i>
	Ол өз заманының білімі мен бірнеше дағдыларын меңгерген ғалым және жазушы
	Ол бірнеше тілдерді біледі, поэзия, риторика, хен, дес, медицина, хейет, т.б. дағдылары бар
	Әділ, шынайы, салмақты, кішіпейіл
	Ол ұрламайды, өсек-өтірік айтпайды
	Жомарт және мейірімді
	Этикетке сәйкес әрекет етеді

Дастан басқарушы биліктегі білім ұғымы туралы ақпарат беретін және лингвистика мен философияның түйіскен жерінде маңызды ақпаратты ұсынатын түркі мәдени әлеміндегі ізашар жұмыс. Жүсіп Хас Хажиб тілге арнайы тарау (7-ші тарау) арнаған және өте әсерлі пайымдаулар береді, қазіргі лингвистикалық теориялардың түрлі іздері кездеседі (Құрышжанов, 1986). Тілдік детерминизм – лингвистикалық құрылымдар адамдардың ойлау және әлемді көру тәсілін анықтайды деген идеяны сипаттайды. XIX ғасырда әйгілі ойшыл, педагог, Вильгельм фон Гумбольдт әр тілде ерекше дүниетанымдық көзқарастың бар екенін ашып, оны «тілдің ішкі формасы» терминімен атады (имер, спраформ). Әр тілдің өзіндік түсіну және айту тәсілі бар деп түсіндіретін бұл көзқарас тіл білімінде әртүрлі атаулармен аталған.

Жүсіп Баласағұнның тіл құбылысына деген көзқарасы және оның тіл құдіретін терең түсінгенін айғақтайды. Хаджибтің пікірінше, тіл – ақыл, ал сөз – тілдің ою-өрнегі. Бұл тіліміз бен мәдени тарихымыз үшін өте маңызды. Тарихи түркі лингвистикасы үшін баға жетпес ресурс болып табылады. «Құтадғу біліг» тілі әлемдік білім мен мәдени түйсіктерді беруде түркі

тілі әлеуетінің шебер қолдануымен ерекшеленеді, бізге жаңа көкжиектерді ашуға мүмкіндік береді.

«Құтадғу біліг» құндылығы – жергілікті сипатқа ие болуы. Жүсіп Баласағұни сынды ұлы тұлғалардың өмірі мен шығармашылығы қазіргі қазақ даласымен, қазақ халқының тарихымен, қыпшақтық бояуы айқын тілдері де қазақ тілінің қалыптасу тарихымен ұласып жатыр. Бұл орта ғасыр ескерткіштері тілі мен қазақ тіліндегі мақал-мәтелдерді салыстыра зерттеудің тарихи-лингвистикалық негізін құрайды.

Әр халықтың өз даму тарихында басынан кешірген өмір жолы болады. Түркі халықтарының даму тарихын, өмір-тіршілігін, мәдени байланыс өресіндегі мәдениетінің қалыптасуы мен әрі қарай дамуы, оның тарихи-мәдени қайнар көздері, әлемдік мәдениеттегі алатын орны, Шығыс пен Батыс мәдениеттері арасында атқарып келе жатқан дәнекерлік қызметі, түркі халықтарының мәдени-өркениеттік болмысының көркейіп, одан әрі өрісін кеңге салуына тигізген әсері, қазіргі жағдайы мен шешуі кезек күттірмес мәселелері жайлы айтқан ой толғаныстары ойландырады (Досжан, 2015).

Жазба ескерткіштер тіліндегі әрбір мақал-мәтелдерден этностың рухани мәдениетіне, дүниетанымына, салт-дәстүр, әдет-ғұрып, наным-сеніміне т.б. қатысты мағлұматтардан этнос болмысын танимыз және де мақал-мәтелдердің қалыптасуын, шығу тарихын, қазіргі тілдегі қолданылуын, яғни ауыспалы мағыналарының қалыптасуын зерттеу арқылы мақал-мәтелдердің этнолингвистикалық сипатын анықтай аламыз (Байтелиева, 2007). Түркі жазба ескерткіштері тіліндегі мақал-мәтелдердің этнолингвистикалық сипатын анықтауда қазіргі қазақ тіліне жақындығы байқалады.

«Мақал-мәтел – маржан сөз, қоса көрме арзан сөз» деп халықтың өзі бағалаған даналық пен шешендіктің көрсеткіші болып табылатын паремиялардың мағыналық аясы ауқымды әрі күрделі. Адамның сан ғасырлық өмір тәжірибесінен туған ғибрат сөздердің семантикасы нақты бір мағынаны емес жағдаяттық мәндердің жиынтық қорытындысын береді. Демек мақал-мәтелдердің мағынасы этнос болмысын айқындайтын рухани-мәдени құндылықтармен, ата дәстүрмен тікелей байланысты қалыптасып, дамиды.

Түркі халықтарының ұлттық мәдениетінде, рухани өмірінде түрлі этникалық, шаруашылық тұрпаттардың (көшпелі, жартылай көшпелі, егінші, мал шаруашылығы және т.б.), діни ілімдердің (ислам, буддизм, бақсылық, православие) және өмір сүру жүйелерінің (этикет, білім беру, халық өнері және т.б.) бірлігі мен өзара байланысы шоғырланған. Түркі халықтарының ұлттық мәдениеті терең түрде синкреттік, полисемантикалық болып келеді және оның тұжырымдамасы көптеген, алуан түрлі дүниетанымдық, тілдік, философиялық, эмоционалды-экспрессивті, мән-мағынасы бар және өзге де бірліктерден құралады. Түркі мәдениетінің негізгі парадигмаларын неғұрлым объективті ұғыну орасан зор кеңістікті, әр түрлі этникалық, уақыттық, жергілікті компоненттер мен дала өркениеті иелерінің дара болмысын сипаттайтын ерекшеліктерді қамтитын ұғымдар кешенімен байланысты.

Н.Н. Семененконың айтуынша, семантика ұғымы паремияны сипаттау үшін әрдайым өзін-өзі қамтамасыз ете бермейді, өйткені олардың мазмұнының жоспары көрсетілген тілдік мәнге енбейді, бірақ көбінесе тұжырымның негізінде жатқан прагматикалық мағына мен танымдық модельмен анықталады (Семененко, 2010). Н.Н. Семененко мақал-мәтелдер, жұмбақтар мен белгілер негізінде паремиялардың функционалды-семантикалық қасиеттерін сипаттай отырып, бұл қасиеттер оларға тілдік номинация мен жеке тұжырымдардан тыс функцияларды орындауға мүмкіндік береді деген қорытындыға келеді (Семененко, 2011). Ғалым паремиялардың жекелеген түрлерінің категориялық мәртебесі мен функционалды ерекшелігі

олардың танымдық-прагматикалық табиғатымен, яғни этникалық мәдениетте қалыптасқан құнды білімді бейнелеу және шығару қабілетімен тікелей байланыстылығына мән береді.

Орта ғасыр түркілерінің этникалық мәдениетінде қалыптасқан білім мен тәжірибенің өзегіндегі «жақсы/мінсіз адам болу» идеясының паремиялар мазмұнында берілуі де халықтың біртұтас мағынаны сипаттайтын тілдік құрылымды шығара білу қабілетіне тікелей байланысты: *Tirig ölgü ahir töşengü yirig, Kişi ölse edgün kör atı tirig* (ҚБ,39-бет) `Тірі өлер, ақыры жер жастанар, Жақсы кісі өлсе, жақсы ат қалар` (АЕ, 98-бет, 9,237-бәйіт) *Ukuş birle aslur kişi artakı, Bilig birle süzlür budum bulgakı* (ҚБ,38-б.) `Ер кемісі ақылменен жоғалар, Ел бұлғаңы білімменен оңалар` (АЕ, 97-бет, 8, 221-бәйіт).

XI-XII ғасырларда қоғамның рухани өміріне ықпал еткен ірі тұлға – Жүсіп Баласағұни сынды түркі ойшылдары мен ғалымдарының даналық ойлары мен ғибратты сөздері, мақал-мәтелдері түркі халықтарының дүниетанымы мен мәдениеті, тұрмыс-тіршілігі мен әдет-ғұрпы, жалпы болмысы жайлы мол ақпарат береді. Ұлы ойшылдардың шығармаларында жалпытүркілік таным, мәдениет, тұтастық мәселелеріне айрықша мән беріледі. Бұл түркі халықтарының әлемдік өркениеттен алар орнын айшықтап көрсетуге бағытталған жалпытүркілік мүддеден туындайды. Олардың рухани-мәдени құндылықтарды сипаттайтын маңызды пайымдаулары мақал-мәтелдер арқылы тұжырымдалып отырады. Халықтың дара болмысын анықтауда мақал-мәтелдердің ақпараттық әлеуеті аса жоғары. Сондықтан XI-XII ғасыр түркі жазба ескерткіштері тіліндегі адами қасиеттерді сипаттайтын мақал-мәтелдердің этномәдени мазмұнын анықтау қазақ тіліндегі паремиялардың даму жолын анықтауға әрі ұлттың моральдық құндылықтарының бастау арналарын саралауға мүмкіндік беретін өзекті мәселелердің бірі.

Адам, қоғам және табиғат бір-бірімен тығыз тоқылған бір өрнек. Табиғат өмір сыйлайды және адамдардың өмір сүруі үшін барлық биологиялық қажеттіліктермен қамтамасыз етеді. Демек, адам биологиялық тұрғыдағы тірі жан болып табылады. Әрбір адам «тұлға» өзінің рухани және табиғи қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін әлеуметтік нормалар мен заңдылықтарға бейімделіп, көпшілікте өмір сүруге дағдыланады. Адам дүниеге келген сәттен-ақ өзінің бірегейлігі мен даралығын елге көрсетуге тырысады. Ал қоғам өз ережелері мен мінез-құлқ нормаларын айқындайды. Адам өзінің мінез-құлқы мен наным-сенімдері және кеңістіктегі әлеуметтік орнының арасындағы тепе-теңдікті сақтай отырып, мақсаттарына жету үшін еңбектенеді. Жалпы адам және қоғам тығыз байланысты құрылым, бір тұтас организм десе болады. «Адам» және «тұлға» мағынасын әлемнің барлық ғылыми салалары, өз тұрғысынан зерттеп, зерделеген. Философиялық тұрғыдан, тарихи мағынасынан, әлеуметтанудағы даму үрдісін, экономикалық тұрғыдан, антропологиялық жағынан да адам басты зерттеу объектісі болып табылады. Ал адамгершілік құндылықтары психология ғылымының объектісі ретінде бұл ерекше маңызға ие. Халықтың адами қасиеттер, жақсы әдеттері мен адамгершілікке жат қылықтары жайлы дүниетанымдық пайымдаулары негізінен тілден көрініс береді (сурет 3). Бұл орайда, терең мазмұнды мақал-мәтелдер алдыңғы қатарға шығады.



Қоғамдағы адами қатынастардың үйлесімділігін қамтамасыз ететін моральдық құндылықтар халықтың рухани мәдениетінің жоғарылығының негізгі көрсеткіштерінің бірі болып табылады. XI-XII ғасыр түркі ойшылдарының да басты мүддесі адамгершілігі жоғары ұрпақ қалыптастыру болғанын ескерткіштер тіліндегі адам тұлғасы мен адами қасиеттер, олардың жақсы әдеттері мен жағымсыз әрекеттеріне құрылған паремиялардың мазмұнынан аңғарамыз. Жалпытүркілік паремиялогиялық жүйенің семантикалық өзегі адами мүдделестік тұрғысынан тұлғаны қалыптастыратын рухани дүниеге, қоғамдық-әлеуметтік жағдайға байланысты қалыптасқан жақсы да, жаман қасиеттерге негізделі отырып, жалпы идеясы жағымсыз әдеттер мен қасиеттерден аулақ болуға, барлық жағдайда адамгершілікті сақтауға үндейді. Ұрпағының адамгершілік қасиеті жоғары, білімді, бақытты болуын аңсаған ата-бабамыздың даналық сөздері бүгінгі қоғам үшін де аса маңызды. Мақал-мәтелдер жинақтарын не жақсы, не жаман деген нұсқаулықтарға сәйкес адам мінез-құлқының алгоритмдерінің анықтамасы ретінде бағалауға болады.

Kişilik. Адамның рухани дүниесі, тұлғаның сапалық мәні оның адамгершілік қасиеттерімен өлшенеді. Түркі жазба ескерткіштер тілінде адамның сапа, қасиеттерінің жиынтығын *kişilik* «кісілік, адамшылық» сөзі береді: *Könilik kerek erke kopsa kutun, Könilik atı ol kişilik bütün* (ҚБ, 104-б.) `Әділдік – құт, құт құрығы – кішілік. Әділдіктің заты – тұнған кісілік` (АЕ, 153. XVIII. 865-бәйіт). қаз.т.: *Адамгершілік болмай, Әділдік болмас. Кіз ермеz bu yalnguk kişilik кіз ол, Az ермеz bu yalnguk könilik аз ол* (ҚБ, 104-б.) `Адам қымбат емес, қымбат адамдық, Адамдар аз емес, аз ғой адалдық (Кісілер көп, кісілікке кендеміз, Адалы – аз, адам атты пендеміз!)` (АЕ, 153. XVIII. 866-бәйіт). қаз.т.: *Адалдық жүрген жерде, адамдық жүреді. Kіші emgek іdsa кіші yurnınga, Yanutі kişilik кіlur ornınga* (ҚБ, 308-б.) `Кісіге, егер, сіңсе еңбегі кісінің, Еңбегінің хақын өтеу – кісілік` (АЕ, 332. XXXVIII. 2985-бәйіт). қаз.т.: *Еңбегіне қарай – құрмет, Жасына қарай – ізет.* Жазба ескерткіштерде *kişi* сөзі адам сөзінің орнына қолданылады. Қазақ тілінде *kişi*, *адам* лексемалары синонимдік қатар түзеді, *кісілік* сөзі де ескерткіш тіліндегі «адамдық қасиет, адамилық» мәндерін сақтаған. Сондай-ақ *кісілік* лексемасы «әлдеқандай болған, дандайсыған, кісімсіген мінез» (ҚТТС, 441) мағынасын да береді. Бұл *кісілік* сөзінің мазмұнындағы идеосемалардың бірнеше бағытта дамуға қабілетті полисемиялық сипатына байланысты. Түркі тілдері семантикалық жүйесіндегі гомогенді сөздердің қарама-қарсы мағыналарға ыдырауы жиі кездесетін құбылыс.

Орта ғасыр ескерткіштері тілінде рухани тәрбие көзі – адамгершілік. Адамгершілік – адам бойындағы ең асыл қасиет. Жазба ескерткіштерде адамгершілік мағынасында *karam* сөзі кездеседі: *Karam bir bina teg aңar hulim bunjad ol* `Адамгершілік бір үй, қарапайымдылық оның іргетасы сияқты` (hX, 38-б.). қаз.т.: *Kişineйілділік – кісінің көркі.* Ескерткіш тіліндегі мақал-

мәтелдердің мазмұны кісіліктің негізгі шарттары – ақыл, білім, білік, ізгілік, мейірім, батылдық, сабыр, әділеттілік т.б. екенін сипаттайды.

Bilig, ukuş. Адамның рухани байлығын көтеруге ықпал ететін маңызды қасиеттердің негізгілері ақыл, білім мен біліктілік екені даусыз. Орта ғасыр жазба ескерткіштеріндегі ақыл мен білімге қатысты мақал-мәтелдердің тірек сөздерін «ақыл, ұғым, түсінік» мағыналарын беретін *ukuş* → *uk+uş* және «білік, білім» мәнін білдіретін *bilig* → *bil+ig* лексемалары құрайды: *Ukuş kayda bolsa uluğluk bulur, Bilig kimde bolsa bedüklük olur* (ҚБ, 32-б.) `Ақыл қайда болса, ұлылық толады, Білім кімде, сол білікті болады` (АЕ, 90. VI. 154-бәйіт). қаз.т.: *Ақыл деген ағып жатқан дария, Кеме айдаушы кемеңгер бір қария. Ukuş birle aslur kişi artaki, Bilig birle süzlür budum bulgaki* (ҚБ, 38-б.) `Ер кемісі ақылменен жоғалар, Ел бұлғаны білімменен оңалар` (АЕ, 97. VIII. 221-бәйіт) (Кісі міні ақылменен күзелер, Халық міні білімменен түзелер). қаз. т.: *Ecmige el тоқмайды, Есерге жып тоқмайды. Ajun tutguka er ukuş bilse ked, Budun basguka er bilig bilse ked* (ҚБ, 38-б.) `Ақыл болса жаһан тұтпақ ерде ерек, Білім болса ел билемек ерде ерек` (АЕ, 97. VIII.224-бәйіт). қаз.т.: *Ақыл – алтын сандық, Адамына қарай ашылар. Ukuş ol yula teg karangku tüni, Bilig ol yarukluk yaruttı sini* (ҚБ, 44-б.) `Ақыл – шырақ, қара түнді ашатын, Білім – жарық, нұрын саған шашатын` (АЕ, 102. X. 288-бәйіт). қаз.т.: *Дүние ақылдыға жарық, Ақылсызға тамұқ; Білімдіге дүние жарық, Білімсіздің күні кәріп. Ukuşun agar ol biligin bedür, Bu iki bile er agirlik körür* (ҚБ, 44-б.) `Ақыл қолдап, біліммен ер жетілер, Екеуімен қәдірі артып, бекінер` (АЕ, 103. X. 289-бәйіт). қаз.т.: *Ақылы терең адамның, Аясы кең келеді. Тамыры терең шынардың, Саясы кең келеді. Ukuş bolsa asli bolur bolsa er, Bilig bolsa beglik kilur kilsa er* (ҚБ, 45-б.) `Ақыл болса, асыл болар – болса ер, Білім болса, бектік қылар – қылса ер` (АЕ, 103. X. 300-бәйіт). қаз.т.: *Ақыл ердің қорғаны; Білім – ер азығы, Ер – ел азығы. Sözüg yakşi sözle idi saknu öz, Ayittukta sözle yana terkin üz* (ҚБ, 118-б.) `Жақсы сөйлеп, сақта өзінді, бағамда, Сұраса – айт та, сөзді қысқа тәмамда (АЕ, 165. XIX. 1008-бәйіт). қаз.т.: *Көп сөйлеген білімді емес, Дөп сөйлеген білімді. Öküş söz eşitgil telim sözleme, Ukuş birle sözle bilig birle tüz* (ҚБ, 118-б.) `Көп сөйлеме, көбірек сөз тыңдағын, Ақылмен айт, білікпен сөз түз-дағы` (АЕ, 165. XIX. 1009-бәйіт) («Айтар сөзді сайлап алғын ақылмен, Жауабың дөп, қатар түссін нақылмен. Көп тыңдай біл, аз сөйлеп тез түсіндір, Ниет қойып, ой мен сезім күшін біл!»). қаз.т.: *Аз сөйле, көп тыңда; Ақылдыңың сөзі қысқа, Айта қалса, нұсқа. Yanut birdi ögdülmiş ilig kuti, Bilig hem ukuş ol bu erdem ati* (ҚБ, 185-б.) `Білім, сана – бұл өнердің нұсқасы` (АЕ, 219. XXVI. 1679-бәйіт). қаз.т.: *Өнер – ағып жатқан бұлақ, Ілім – жанып тұрған шырақ. Bilig tut ya erdem kişi ögrenür, Meger bu ukuş ol tadudin önür* (ҚБ, 200-б.) `Білікті ұстап, өнерді адам үйренер, Ал ақыл-ес жаралғаннан бірге өнер` (Өнер, білім үйренеді-ау, таң қалман, Сіңсе ғой ол адамға ақыл, талғамнан) (АЕ, 232. XXVI. 1825-бәйіт). қаз.т.: *Ақыл көпке жеткізер, Өнер көкке жеткізер. Ukuş bolmasa er özin tutnumaz, Bilig bolmasa er işin itnimez* (ҚБ, 291-б.) `Ақылы жоқ өзін ұстай алмайды, Білімі жоқ ісін істей алмайды` (АЕ, 315. XXXV. 2790-бәйіт). қаз.т.: *Ас тасыса, қатығы төгілер, Ашу тасыса, ақылы төгілер.*

Қазіргі қазақ тілінде орта ғасыр ескерткіштері тіліндегі *ukuş* лексемасы құрамындағы жалпытүркілік *uk* «ұқ» етістігі және одан жасалған *ұғым, ұғынықты* т.б лексемалар белсенді қолданылғанымен *ukuş* лексемасының негізгі мәні *ақыл* арабизмі арқылы беріледі: *Ақыл атыңды елге жеткізер, Білім басыңды төрге жеткізер.*

XI-XII ғасырлардағы түркі жазба ескерткіштерінде *bilig, ukuş* сөздеріне жалпы түркі тілдеріне ортақ *-luγ/-luq, liγ/-liq, lüg/-lük, lig/-lik* жұрнақтары жалғану арқылы жасалған *biliglig* (білімділік), *ukuşluğ* «ақылдылық» т.б. сөздер көптік, жинақтық мағынаны беріп тұр: *Ukuşlug kerek ked ödürse kişig, Biliglig kerek ked бүтүрсе işig* (ҚБ, 47-б.) `Ақыл керек, білім таңдап аларға, Білім керек, іске жақсы қарарға` (АЕ, 105. X. 327-бәйіт). қаз.т.: *Білімді бесіктен тесікке дейін ізден; Білікті білім біліп, зерделі ұғар, Жүзеге осы екеуі алып шығар; Basutci kerek erke yariçilar, Ukuşlug biliglig büğü ilçiler* (ҚБ, 57-б.) `Жәрдемшілер керек ерге қолдаушы, Білімді, ойлы, даналар – ел қорғаушы!` (АЕ, 114. XII. 427-бәйіт). қаз.т.: *Ел билеуге серік керек, жол жүруге*

көлік керек; *Biliglig ukuşlug kerek kilki tüz, Ukuşlug kişiler işi barça uz* (ҚБ, 291-б.) `Біліктілер түзу жолдан таймайды, Түзу жүрген ердің күні жайнайды` (АЕ, 315. XXXV. 2788-бәйіт). қаз.т.: *Білікті бір айтар, Бір айтса да нық айтар; Білікті адам қайда барса да, төрге шығады. Ukuşlug kişidin kişilik kelür, Biliglig kişiler kişisi bolur* (ҚБ, 298-б.) `Ақылдыдан адамшылық қалады, Біліктілер – адамдардың адамы!` (Ақылды-есті – кісілердің кісісі, Білімділер – кісілердің кішісі) (АЕ, 322. XXXVI. 2873-бәйіт). қаз.т.: *Кісінің кісілігі, Киімінде емес, білімінде. Ukuşluğ sunup alğusı az nengi, Biliglig aşıp az yigüsi mengi* (ҚБ, 631-б.) `Ақылдының қолын созып алары аз, Білікті – аш, талғайтын дәм-тамағы аз` (Ақылдылар – қалағанын таба алмас, Біліктілер – шөлін басып, қана алмас) (АЕ, 603. XXXXXXV. 6381-бәйіт). қаз.т.: *Ақылды адам ашықса, Ақылымен тоғаяр. Ақылсыз адам ашықса, Аз ақылы жоғалар.*

Ескерткіштер тіліндегі *biliglig* лексемасының мазмұнында «біліктілік», «білімділік», «ақылдылық» мәндері ғана емес, «жан-жақты түсінігі бар», «жақсы-жаманды ажырата білетін», «ақылды» семалары да сақталған: *Biliglig er öldi atı ölmädi* `Білімді адамның [өзі] аты өлмейді` (ҺХ, 25-б.). қаз.т.: *Білімді өлсе, Қағазда аты қалар. Ұста өлсе, Істеген заты қалар; Жақсының өзі өлсе де – сөзі өлмейді; Bүgü beg kim erse biligke yakın, Biliglig kişig kimiş özke yakın* (ҚБ, 41-б.) `Кім дана бек болса, жақын білімге, Біліктіні жақын тартар түбінде` (АЕ, 100. IX. 254-бәйіт). қаз.т.: *Ғылыммен жақын болсаң, қолың жетер, Залыммен жақын болсаң, басың кетер; Takı bir sebeb kolsa aglan bilig, Kіçigde tegürgü biligke elig* (ҚБ, 199-б.) `Бала білім жолын қусын десеңіз, Бесігінде-ақ ілім шоғын көсеңіз...` (Бала миы дақ тимеген қағаз нақ, Миға сөзін ұмытпасқа жазар бақ) (АЕ, 231. XXVI. 1822-бәйіт). қаз.т.: *Баланы жастан, қатынды бастан; Negü tir eştigil biliglig sözün, Yiyümedi küçkey ilin kiç uzun* (ҚБ, 220-б.) `Асыл сөз бар. Қыздырмасын елді – кек! Күшпен ұзақ ұстай алмас елді бек!` (АЕ, 251. XXVIII. 2031-бәйіт). қаз.т.: *Білегіңе сенбе, біліміңе сен.* Қазақ тілінде де *білікті* лексемасының мағыналық аясы кең, көрсетілген мағыналарымен қатар «өз ісінің шебері» мәнін де береді. Жалпы адамзаттық рухани құндылықтардың негізін құрайтын ақыл мен білім қазақ тілі паремнологиялық жүйесінен де ауқымды орын алады: *Жердің сәні – егін, Ердің сәні – білім, Білімдінің аты өлмейді, ғалымның хаты өлмейді* т.б. Қазақтың ұлы ақыны Абай он сегізінші қара сөзінде «Тегінде адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озады» [110] деген ойлары арқылы ақыл мен білімнің маңыздылығын айшықтай түседі.

Орта ғасыр түркі ескерткіштері тілінде білім мен біліктілікті үндейтін мақал-мәтелдер *biliglig↔biligsiz* жұптарының оппозициялық қатынасы арқылы да беріледі: *Biligligke bilgi tükel ton as ol, Biligsiz kilinçi yavuz koldaş ol* (ҚБ, 47-б.) `Біліктіге білім – күллі тон, асы, Білімсіздің қылығы – сұм жолдасы!` (АЕ, 105. X. 321-бәйіт). қаз.т.: *Жақсының білімі тозбайтын тоны, Жаманның ісі арылмас соры; Bahalıq dinar biliglig kişi, Bu zahil biligsiz bahasız bişi* `Білімді кісі қымбат бағалы динар сияқты, Білімсіз надан – құны жоқ бақыр` (ҺХ, 25-б.). қаз.т.: *Білім гауһар – бағасы жоқ. Надандық кесел – дауасы жоқ; Biligsiz tirigla jitig körgülüg* `Білімсіз тірісінде көрде жатқан өлік сияқты` (ҺХ, 25-б.). қаз.т.: *Білімдіге дүние жарық, Білімсіздің күні кәріп.* Бұл құбылыс қазақ тіліндегі мақал-мәтелдерге де тән: *Білім гауһар – бағасы жоқ. Надандық кесел – дауасы жоқ, Білімдіге дүние жарық, Білімсіздің күні кәріп. Biliglig biriña biligsiz miñin* `Білімді бір [кісіге] білімсіз мың` (ҺХ, 26-б.). қаз.т.: *Білімді бір, білімсіз мың.*

Ukuşlug↔Biligsiz жұптарының оппозициялық қатынасы арқылы да берілген мақал-мәтелдер кездеседі: *Ukuşlug kişike işi tar ukuş, Biligsiz kişike atı tar söküş* (ҚБ, 47-б.) `Ақылды ерге ақылы ес-дос болар, Наданға аты-ақ қоңыраулатып қас болар` (АЕ, 105. X. 320-бәйіт). қаз.т.: *Ақылдың ақылы өмір көрсе жетілер, Ақымақтың ақылы күннен күнге кетілер. Ukuşlug işi barça ülgülüg ol, Biligsiz işi barça telgülüg ol* (ҚБ, 194-б.) `Біліктімен ісің жанып тұрады, Білімсізден кілең сұмдық тұнады` (АЕ, 227. XXVI. 1777-бәйіт). қаз.т.: *Білімдімен дос болсаң, Сасқанда ақылын айтар. Білімсізбен дос болсаң, Топ ішінде бетің қайтар.* Ескерткіштер тіліндегі ақыл мен білімге, біліктілікке қатысты мақал-мәтелдердің этномәдени мазмұны: ақыл – шырақ, ақыл –

асыл; білім – мәңгі, білім – нұр, білім – жарық, білім – биіктік, білім–жетістік, білім – табыс т.б., яғни «білім мен ақылдың алмайтын қамалы жоқ» идеясын үндейді.

Edgü. Адами құндылықтардың ішінде ізгілік ерекше орын алады. Жазба ескерткіштердегі ізгілікке, адамның жақсы-жаман қасиеттеріне қатысты мақал-мәтелдерге антонимдік қатынастағы *edgü* «ізгі, игі, жақсы», *isiz* «жаман, жаман әдет» лексемалары және осы сөздерге -*lik*, -*lik* жұрнақтары жалғану арқылы жасалған *isizlik* «жамандық», *edgülik* «жақсылық, ізгілік» сөздері негіз болады: *Karîmaz bu edgü neçe yïllasa, İsizlik edikmez neçe edlese* (ҚБ, 48-б.) `Жақсы, қанша жасар, кәрі болмайды, Жаман қанша түзегенмен оңбайды` (Ізгі қанша көп жасасын – алжымас, Арам қанша баптағанмен – мандымас!) (АЕ, 107. X. 347-бәйіт). қаз.т.: *Жақсы адам қартайғанда дана болар, Жаманды құрметтесең пәле болар паремиясының мәніне сәйкес келеді. Tilekin bulur edgü künde yangi, İsizning küninge ming artar mungï* (ҚБ, 49-б.) `Жақсы күнде табар жаңа бір тілек, Жаман күнде мұңмен сөнер біртіндеп!` (АЕ, 107. X. 349-бәйіт). қаз.т.: *Жақсының жүрген жері жарық, Жаманның көрген күні тамұқ. Kişi edgü atin kör alkış bulur, Atikmiş isiz ölse kargış bulur* (ҚБ, 40-б.) `Жақсы атты ер, білсең алғыс алады, Жаман атты өлсе, қарғыс табады!` (АЕ, 99. IX. 246-бәйіт). қаз.т.: *Жақсы алғыс алар, жаман қарғыс алар. Yaşı kîsge isiz ökünçün karîr, Uzun yaşlig edgü ökünçsüz yorir* (ҚБ, 49-б.) `Жаман жасы – қысқа, өкініп қартаяр, Жақсы жасы – ұзақ, қамсыз марқаяр` (АЕ, 107. X. 348-бәйіт). қаз.т.: *Жақсының аты өлмес, ғалымның хаты өлмес; Жақсыдан – шарапат, жаманнан – кесепат; Жақсы – арының құлы, жаман – малының құлы; Жаман өкініштен құтылмайды, Жақсы өмірден ұтылмайды. Takî biri edgü kör çtgünç bolur, İsizke katılса ol isiz kilur* (ҚБ, 105-б.) `Жақсыға ерсе, жақсы бола бастайды, Жауызға ерсе, жауыздықтан қашпайды` (АЕ, 153. XVIII. 874-бәйіт). қаз.т.: *Жақсыға ерсең мұратын жетер, Жаманға ерген арсыз болып өтер. Kalî edgüke bolsa isiz işi, İsiz boldi kîlkî ol isiz tuşî* (ҚБ, 105-б.) `Ізгіге егер серік болса сұм кісі, Жаман болар – қылық, құлық – күллісі` (АЕ, 154. XVIII. 884-бәйіт). қаз.т.: *Жақсымен жолдас болсаң, Несібі жұғар. Жаманмен жолдас болсаң, Кесірі жұғар. İsiz me katılса kör edgü bile, Katug edgüлікке bu buldi yula. Takî bir sebeb kör bu edgü isiz, Yakînlіk yolindin tüzer түzse iz, Begi edgü bolsa budun barça түzi, Bolur kîlkî edgü yoriklarî uz* (ҚБ, 106-б.) `Көр, жаманды қосып алса жақсы адам, Шырақ болды ол, жақсылыққа бастаған. Жақсы, жаман – тағы да бір сауабы, Жақын жүріп түзу жолын табады... Ізгі бектің – түзу барша жұрты да, Болар ізгі жөн-жосығы, құлқы да!` (АЕ, 154. XVIII. 886-бәйіт). қаз.т.: *Жақсының шапағаты тиер тар жерде, Жаманның кесепаты тиер әр жерде. İsiz kîlса isiz yanutî ökünç, Usa edgüлік kîl isizke öçün* (ҚБ, 110-б.) `Жамандықты қусаң – азап шегесің, Жамандыққа – жақсылық қыл, жеңесің!` (АЕ, 158. XVIII. 929-бәйіт). қаз.т.: *Жақсылыққа жамандықты, Әр кісі қылар. Жамандыққа жақсылықты, Ер кісі қылар. Yakîn tut öziңgке kîşî edgüsi, İsizdin yîrak tur tokîgay yasî* (ҚБ, 155-б.) `Жайсаңдармен жақындасып, танысқын, Арамдармен алыс жүріп алысқын` (АЕ, 192. XXIII. 1378-бәйіт). қаз.т.: *Жақсыға жармас, жаманмен арбас. İsiz kayda bolsa isizler bile, Ay edgü yorî sen iş edgü tile* (ҚБ, 239-бет) `Жаман жүрер жамандықтың басында, Жақсы жүрер жақсылардың қасында!` (АЕ, 269. XXIX. 2248-бәйіт). Серік болмас көкте қарға лашынға, Лашын – бұлтта, құзғын боқтың басында!` (АЕ, 269. XXIX. 2248-бәйіт). қаз.т.: *Жақсымен жүрсең, Жақсымен жақсы боларсың. Жаманмен жүрсең, Жын ұрып, бақсы боларсың; İsiz edgü birle katılмаз kaçar, Katug nengke yangzag bu bir yangnî kör* (ҚБ, 240-б.) `Жаман-жақсы қатыспайды, біліп ал, Бар нәрсенің өз жұбы бар, жігі бар` (АЕ, 269. XXIX. 2255-бәйіт). қаз.т.: *Тең – теңімен, тезек қабымен. İsizlerke haşmet siyaset kerek, Yana edgüke tutçî hurmet kerek* (ҚБ, 245-б.) `Ессіздерді саясатпен бұрған жөн, Естілерге құрмет жасап тұрған жөн` (АЕ, 274. XXX. 2303-бәйіт). қаз.т.: *Жақсыны халық мақтар, Жаманды халық дамтар; Жақсының алдында - ізет, Жаманның алдында – күзет. Kalîr dūnya ahîr toğuglî ölür, İsiz edgü erse kör atî kalur* (ҚБ, 523-б.) `Қалар дүние, туған өлер ақыры, Жақсы-жаман атың қалар асылы!` (АЕ, 514. XXXXXXI. 5255-бәйіт). қаз.т.: *Жақсының өзі өлгенмен, сөзі өлмейді. İsizke katılма kîlîñ edgü tut, İsiz iki ajun kilur özke yut* (ҚБ, 610-б.) `Жаманнан без, бол мейірбан, рахымды, Қос жаһанда жаман қорлар затыңды!` (АЕ, 585. XXXXXXI. 6164-бәйіт). қаз.т.: *Жақсыға берсең асыңды, Жақсы сыйлар басыңды. Жаманға берсең асыңды, Итке тастар басыңды. Esiz qilyan erga sen edgü qil-a`* Жамандық жасаған кісіге сен жақсылық жаса` (HX, 37-

б.). қаз. т.: *Жақсылыққа жамандықты, Әр кісі қылар. Жамандыққа жақсылықты, Ер кісі қылар.* Қазақ тілінде *edgü, edgülik* лексемаларының ізгі, ізгілік, игі, игілік нұсқалары сақталған, сининимдік қатарда жақсы, жақсылық сөздері пайдаланылады. Көне түркі және орта түркі тілдерінде кеңінен қолданылған *isiz* сөзі қазақ тілінде сақталмаған, лексеманың мәнін жаман, жамандық лексемалары береді. Ескерткіштер тіліндегі ізгілік кісіліктің негізгі белгісі.

Bagırsak. Адамдар арасындағы бір-біріне мейірімділік, жылылық, бауырмалдық таныту, ізгі лебізін білдіру сыйластықтың негізін құрайды. Мейірім – адам жан дүниесін тазалыққа бастайтын, жарық ететін ізгі қасиеттердің бірі. «Құтадғу білік» ескерткіші тіліндегі мейірімділік пен бауырмалдықты үндейтін мақал-мәтелдердің тірек сөзі – *bagırsak* «мейірім, бауырмал» және *bagırsaklık* «мейірімділік, бауырмалдық» лексемалары: *Özüngke bagırsak sening öz özüng, Kişike inanma kesildi sözüng (ҚБ, 351-б.)* `Өзіңе өзің бауырмалсың өзгеден, Сөзіңді тый, жанға сенбе көлденең!` (АЕ, 373. XXXXI. 3496-бәйіт). қаз.т.: *Жаманға сырыңды айтпа, Сырыңды айтсаң да, шыныңды айтпа; Тарің өз огурлуг bagırsaklıkің, Каругда asungil manga bol yakın (ҚБ, 75-б.)* `Істің көркі – мейірім, ақылдылық`. Бауырмалдық... (АЕ, 129. XIV. 595-бәйіт). қаз.т.: *Досың мейірілі болса, Ісің пейілді болар.* Қазақ тілінде орта түркілік *bagırsak* лексемасының бірінші компоненті сақталып, аффикстік компоненті қазақ тілінің сөзжасам жүйесіне сәйкес өзгеріске ұшыраған: *бауырмал* «өзгені жатсынбайтын, көпшіл, туысқаншыл» (ҚТТС, 117).

Sabir. Адамзатты жамандықтан сақтап, жақсылыққа үндейтін қасиеттердің бірі – сабырлылық. Адам бойындағы сабырлылық қасиет байсалды әрекет етуден көрінеді. Орта ғасыр түркі жазба ескерткіштерінде де байыбына бармай шешім шығармауға, сабырлыққа шақыратын мақал-мәтелдер көптеп кездеседі: *İve kirme işke sabir kül serin, İve kilmış işler ökünçі yarin (ҚБ, 74-б.)* `Бастарда істі байыбына барып ал, Асыққандар күйінер де, жаңылар` (АЕ, 129. XIV. 587-бәйіт). қаз.т.: *Асыққан шайтан ісі; Жемі өлшен бір кес т.б. Bâla kelsa sabr et farahqa kütür* `Бәле келсе сабыр ет, қуанышын күт` (HX, 38-б.). Қазақ тілінде *Сабырлы жетер мұратқа* т.б. даналық сөздері бар.

Жазба ескерткіштер тіліндегі мақал-мәтелдерде кездесетін *serinse* сөзі де сабыр мағынасын береді: *Negü tir eşitgil seringen kişi, Serinse iter er buzulmuş işi (ҚБ, 149-б.)* `Сабаз ердің сөзін ұқта біле бер: Сабыр етсең – бұзылған іс түзелер!` (АЕ, 189. XXII. 1318-бәйіт). қаз.т.: *Айтқан екен жайған адам атағын, Сабыр еткен түзер істің шаатағын. Serinse kişi өз tilekin tapar, Serip turdaçі er örüng kuş tutar (ҚБ, 149-б.)* `Сабырлы ер өз тілегін табады, Сабырлы аушы шыдаса, ақ құс алады!` (АЕ, 189. XXII. 1319-бәйіт). қаз.т.: *Асықпаған арбамен қоянға жетеді. Arang irse devlet yapulsa karug, Serinse yana işi itlür kamug (ҚБ, 149-б.)* `Егер дәулет жауып алса қақпасын, Түзелер іс, төзіп сабыр сақтасаң` (АЕ, 190. XXII. 1321-бәйіт) (Сабырсыздың сазайы – қайта-қайта бас ұрар, Сабырлы ерге сан қақпа өз-өзінен ашылар...). қаз.т.: *Сабыр еткен, мұратқа жеткен. Seringil serinmek eren kılki ol, Serinse bulur er mesel kökke yol (ҚБ, 149-б.)* `Ер мінезі – сабырыңды сақтай біл, Сабыр жолы көк төріне бастайды` (АЕ, 190. XXII. 1322-бәйіт). Қазақ тілінде *Сабыр түбі – сары алтын, т.б. даналық сөздер бар.*

Könilik. Адамгершіліктің, ізгіліктің іргетасы болып саналатын адам бойындағы асыл қасиеттердің бірі – әділ болу, турашылдық. Орта ғасыр жазба мұралары тіліндегі әділдікке қатысты мақал-мәтелдерге *köni* «әділ», *könilik* «әділетті, турашыл» сөздері негіз болады: *İlig audі körgil köni er özi, Tili köngli birle biriker sözi (ҚБ, 103-б.)* `Әділ жан – бір шынар, Тілі, ділі сөзіменен бір шығар` (АЕ, 152. XVIII. 862-бәйіт). қаз.т.: *Әділ айтқан жеңер. Köni bol бүтінлік bile tut kılinc, Könilik içinde turur bu sevinç (ҚБ, 146-б.)* `Турашыл бол, тура жүріп жұмыс қыл, Туралықтың өзегінде – ырыс-құт` (АЕ, 187. XXII. 1289-бәйіт). қаз.т.: *Әділ істің арты игі. Köni kayda bolsa kutadur küni, Tünermez küni er yorisa köni (ҚБ, 297-б.)* `Адал жаннан бақыт қашып құтылмас, Түзік жанның күні ешқашан тұтылмас` (АЕ, 321. XXXVI. 2864-бәйіт). қаз.т.: *Адал адамның аты арып, тоны тозбас.* Ескерткіштер тілінде адамның ниетінің, жүріс-тұрысының

түзулігін білдіретін мақал-мәтелдер «түзу» мағынасын беретін *tüzün* және оған қарама-қарсы мағынада «бұзық» мағынасын білдіретін *utun* лексемалары арқылы да беріледі.

Yüreklig, uvutlug. Адам рухының биіктігін, намысшылдығын білдіретін қасиеттердің бірі – батылдық. Ескерткіштер тілінде жүректілік пен батылдықты, намысшылдықты сипаттайтын мақал-мәтелдердің негізгі идеялары *yüreklig* «жүректілік, батылдық», *uvutlug* «ұяты жоғары, арлы, намысқой» лексемаларының мазмұны арқылы беріледі: *Yüreklig tigüci uvutlug bolur, Uvutlug kişi ölse urşu ölüir* (ҚБ, 244-б.) Жүректі ер ар-намысшыл келеді, Намысты ер тек күресіп өледі` (АЕ, 273. ХХХ. 2293-бәйіт). қаз.т.: *Ерді намыс өлтіреді, қоянды қамыс өлтіреді, т.б.*

Oduqluk, saklik. Бұл сөздер қырағылық пен сақтықты білдіреді. Адам өмірінің қауіпсіздігі, ісінің сәтті болуы әркімнің қырағылығына, байқампаздығы мен мұқияттылығына да байланысты. Түркі халқының ұлы ойшылы Ж.Баласағұни адам бойындағы осы қасиетке айрықша мән береді: *Oduqluk bu saklikni ögdi eren, Usallik bile öldi er ming tümen* (ҚБ, 58-б.) Қырағылық, сақтықпен ер мақталды, Осалдықпен мыңдар ажал тапқанды` (АЕ, 115. XII. 442-бәйіт). қаз.т.: *Қырағының ісі оңалар; İlig kolsa saklan ajunči kişi, Bu saklik erür hem şeriat işi* (ҚБ, 59-б.) `Ел басқарсаң, сергек, сақ жүр түсініп: Сақтық – ерлік, шарифаттың ісі бұл` (АЕ, 115. XII. 446-бәйіт). қаз.т.: *Сақтықта қорлық жоқ; Сақтансаң, құдай сақтар.* Ескерткіш тілінде әрнәрсенің байыбына барып, көрген, естігенді есепке алып, әрбір істі ойлап жасауға қатысты мақал-мәтелдер *odugluk* «қырағылық», «зер салып, мұқият болу», *saklik* «сақтық» сөздерінің және қарама-қарсы мағынадағы «мұқиятсыздық», «шалалық», «осалдық» мәндерін білдіретін *usallik* лексемасының мазмұны арқылы айқындалады.

Орта ғасыр ескерткіштері тіліндегі адамның жақсы қасиеттерін сипаттайтын мақал-мәтелдердің паремиялық мағыналарын тиянақтайтын доминант бірліктерді *qut, kişilik, karam, bilig, biliglig, ukuş, edgü, edgülik, bagırsak, bagırsaklik, sabir, serin, köni, könilik, tüzün, yüreklig, uvutlug, odugluk, saklik, ahiliq* лексемалары құрайды. Адами құндылықтарды айқындайтын мақал-мәтелдер мазмұны адамгершілік қасиеттердің (адамгершілік, ақылдылық, біліктілік, білімділік, әділдік, ізгілік, бауырмалдық, қарапайымдылық, мейірімділік, сабырлық, жомарттық, батылдық, ерлік, көркем мінезділік т.б.) жинақталған паремиялық модель – «кісілік» позициясы арқылы көрініс табады.

Адалдықты, адамгершілікті насихаттайтын орта ғасыр түркілері тіліндегі мақал-мәтелдердің идеялық мәні бүгінгі күннің де өзекті мәселелерін айқындайды. Киелі, қасиетті жәдігерлерді қайта жаңғырту, халықтың рухани-мәдениетін көтеруде, ұрпақ тәрбиесінде ұтымды пайдалану бірден бір парызымыз болып табылады.

Бабалардан жеткен аталы сөздер өмір тәжірибесінен туындаған даналықтың, ұшқыр ойдың жемісі. Ғұламалар тіліндегі көркемдігі кемел, ғибратты өнегеге толы мақал-мәтелдер мен қанатты сөздердің мазмұны арқылы анықталатын орта ғасыр түркілерінің өмірлік ұстанымдары мен философиялық тұжырымдары, этнопедагогикалық пайымдаулары қазақ халқының рухани мәдениетінің өзегін құрайды.

Пайдаланылған Әдебиеттер Тізімі

Баласағұн Ж. Құтты білік / түркі тіл. ауд. А. Егеубаев. – Алматы: Жазушы, 1986. – 616 б.

Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті: оқулық. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 264 б.

Құрышжанов Ә. Ескі түркі жазба ескерткіштері (XI-XV ғғ.): курсының бағдарламасы. – Қарағанды: КарГУ баспасы, 1986. – 43 б.

Досжан Р.К. Мәдени байланыс және қазақ философиясындағы жаңа идеялар (Шоқан, Абай, Шәкәрім философияларының негізінде): 6D020100: док. PhD. ... дис. – Астана, 2015. – 143 б.

Байтелиева Ж. Қазақ тіліндегі жылқы малына қатысты фразеологиялық тіркестердің этномәдени уәждемесі: 10.02.06: филол. ғыл. канд. ... автореф. – Алматы, 2007. – 31 б.

Семенов Н.Н. Парадигматические свойства и иерархическая структура паремий в когнитивно-прагматическом аспекте // Вестник Адыгейского государственного университета. – 2010. – №4. – С. 47-51.

Семенов Н.Н. Русские паремии: функции, семантика, прагматика: монография. – Старый Оскол: Изд-во «РОСА», 2011. – 353 с.

BALKANLAR'DA PERDE MOTİFLİ MİHRAPLAR

Curtain Motif Mihrabs In The Balkans

Zuhal ÇELİKLİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı,
Edirne/ TÜRKİYE, zuhalcelikli@hotmail.com

Özet

Osmanlı duvar resim sanatında perde motifi XVIII. yüzyıldan itibaren süsleme ögesi olarak yaygın biçimde kullanılmıştır. Türk kültüründeki yeri Uygurlara kadar dayanan perde motifi seramik, minyatür, resim ve mimaride yüzyıllar boyunca sevilerek kullanılmıştır. Mihrap nişini süsleyen duvar resimlerinde perde motifinin tasavvufi anlamı ahiret inancına dayanmaktadır. Anadolu ve Balkanlarda görülen mihrapta perde motifi uygulamaların orijinaleri günümüze az sayıda ulaşmıştır. Özgün yapılara uygulanan veya daha sonraki onarımlarda eklenen perde süslemeleri kalemşi ve yağlıboya, fresko sekko tekniği ile alçı ve ahşap mihraplara uygulanmıştır.

Çalışmada, tarihi XV. yüzyıl ile XX. yüzyıl arasında değişen Balkanlar'da yer alan Üsküp İsa Bey Camii, Şumnu Şerif Halil Paşa (Tombul) Camii, Priştina Yaşar Paşa Camii, Samokov Bayraklı Camii, Romanya Mecidiye Camii, Ömerler Ali Rıza Bey Camii, örneklerinde mihrap içi süslemesi olarak kullanılmış perde motifi incelenmiştir. Mihrapların detaylı şekilde süslemesinin ortaya konması sanat tarihi açısından önem arz etmektedir. Tespit edilen mihrapların çoğu bazı sebeplerden dolayı özgün halini yitirmiştir. XX. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen süslemelerde XIX. yüzyılın karakteristik anlayışının devam ettiği görülmektedir. Bu dönem süslemelerinde Barok ve Rokoko etkili "S" ve "C" kıvrımları altın yaldız kullanımı Ampir üsluplu perde motifinin yanında çiçek demetleri vazodan çıkan çiçekler akantlar görülmektedir. Anadolu'da görülen perde motifli mihrap örnekleri ile Balkanlar'da görülen örnekler karşılaştırılarak belgelenmeye çalışılmıştır. Anadolu'da görülen süsleme çeşitliliğinin Balkan yapılarında benzer teknik ve üslupta devam ettiği gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Balkanlar, Osmanlı, Perde

Abstract

The curtain motif has been widely used as a decorative element in Ottoman wall painting since the 18th century. The curtain motif, whose place in Turkish culture dates back to the Uighurs, has been fondly used in ceramics, miniatures, paintings and architecture for centuries. The mystical meaning of the curtain motif in the wall paintings decorating the mihrab niche is based on the belief in the afterlife. The originals of the curtain motif applications on the altar seen in Anatolia and the Balkans have survived to the present day in small numbers. The curtain decorations, which were applied to the original buildings or added in later repairs, were applied to plaster and wooden altars with hand-drawn and oil painting, fresco and sekko techniques.

In the study, Skopje İsa Bey Mosque, Shumen Şerif Halil Pasha (Tombul) Mosque, Pristina Yaşar Pasha Mosque, Samokov Bayraklı Mosque, Romania Mecidiye Mosque, Ömerler Ali Rıza Bey Mosque, located in the Balkans with a history ranging from the 15th century to the 20th century. In the samples, the curtain motif used as mihrab interior decoration was examined. Revealing the detailed decoration of the altars is important for art history. Most of the identified mihrabs have lost their original form for some reasons. It is seen that the characteristic understanding of the 19th century continues in the decorations dating back to the first quarter of the 20th century. In the decorations of this period, "S" and "C" curves with Baroque and Rococo influences, the use of gold gilding, the Ampire style curtain motif, as well as bouquets of flowers and flowers coming out of the vase can be seen. An attempt was made to document the examples of altars with curtain motifs seen in Anatolia by

comparing them with the examples seen in the Balkans. It has been observed that the diversity of decoration seen in Anatolia continues in similar techniques and styles in Balkan structures.

Keywords: Balkans, Ottoman, Curtain

Giriş

Sultan III. Ahmet saltanatında (1703-1730) 28 Mehmed Çelebi'nin Fransa'ya elçi olarak gönderilmesi ile başlayan batılılaşma dönemi XVIII. Yüzyılda başlayan ve XIX. Yüzyılda devam eden Barok, Rokoko, Ampir akımları bütün sanat alanlarında etkili olmuştur (Üçer, 2019: 353). Adı Portekizcede yamru yumru, düzensiz inci tanesi 'ne verilen isimden türeyen "Barroco" Rönesans'ın simetrik, dengeli, sade eserlerine bir tepki olarak çıkmıştır. Barok Sanatının en belirleyici motifi akant yaprakları ve deniz kabuklarıdır (Germaner, 1997: 194). Fransızca "çok gözenekli kaya parçasına verilen isimden türeyen "Rokoko" Barok karşıtı bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Rokoko, Osmanlı sanatında mimari süslemelerde, sepet, vazo, çiçek buketlerinin kullanıldığı, genelde asimetrik planlı bileşenlerden oluşmaktadır. Fransızca "İmparatorluk" anlamındaki "Empire" kelimesinden gelen Ampir üslubun (Eyice, 1995: 159) amacı imparatoru ve imparatorluğu yüceltmektir. Bunun için de ululuk, yücelik, soyluluk ve ölümsüzlük gibi kavramları vurgulayacak bir anlatım dili gelişir. Aranan, asil bir yalınlık ve sakin, ağırbaşlı bir yüceliktir (Akşin, Ödekan, 1994: 247). Bu yeni üslupla birlikte tüm bezeme repertuarı değişir. Ancak bu akım Osmanlı süslemesinde farklı yorumlanır. Ampir stilinde daha çok vazo-kupa, hotozlu (tepelikli) kupalar, akantus yapraklı kupalar, akantus yaprakları, zafer anlamındaki defne yaprakları, refah ve halk kutlamalarını sembolize eden çiçekli bazen de meyvalı çelenk (girland), defne yapraklı çelenk (girland), gülbezek motifleri, içleri boş kartuşlar, kilittaşlı yuvarlak kemerler, tuğralar, ay yıldızlı bayrak demetleri, silahlar, kılıç, müzik aletleri, meşaleler, tüy ve kumaş kıvrımları, perde bulunur. (Batur 1983, 1058; Akşin, Ödekan 1994, 248). XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupası'ndan gelen Barok, Rokoko, Ampir akımlarının, Türk sanatçıların kendi klasik bezeme gelenekleriyle harmanlayıp yorumladıkları sanat "Eklektik" olarak adlandırılmaktadır.

Duvar resimleri, Osmanlı döneminde batı etkisi ile resme geçişte önemli bir yer tutar. Bu resimler, XVIII.yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul başkentte ve Anadolu ve Balkanlar'da eş zamanlı olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm il ve merkezlerine dağılmıştır. Balkanlardaki cami süslemelerinde özellikle XIX. yüzyılda, batı stilini görmek mümkündür. XIX. Yüzyılın başından beri, Fransa resim atölyelerinde büyüyen sanatçıların, Balkanlardaki dini ve sivil mimari dekorasyonunda çalıştığı bilinmektedir. Bu sanatçı grupları kendi sanatlarını sadece Balkan ülkelerinde değil aynı zamanda merkez İstanbul ve Anadolu'nun farklı bölgelerinde uyguladıkları bilinir. Osmanlı coğrafyasında Batı tarzı duvar resimlerinin gelişmesine ve yaygınlaşmasında yerel sanatçıların gelişimine katkıda bulunmuştur (İbrahimgil, Nalda, 2020: 10-20). Lale devriyle birlikte kalem işi bezeme tekniği yerini Batı anlayışında duvar bezeme üslubuna bırakmıştır. Duvar resimlerinde teknik kalem işi olup kuru sıva üzerine boyanır. Avrupa üsluplarının Türk mimarisinde hayat bulduğu örnekler camilerdir. Anadolu kent ve kasabalarında Müslüman sanatçıların elinden çıktığı düşünülen resimlerde naif, şematik bir üslup anlayışı daha geçerli olduğu halde İstanbul yapılarının duvarlarında yer alan resimler Batı resminin kurallarına daha uygundur (Tansuğ, 1993:42).

Perde Motifinin Süsleme Unsuru Olarak Kullanımı

Mihraplar, mimari bir gerekliliğinin olmamasının yanı sıra İslam dininin farzlarından biri olan "namaz" için yön belirleyici litürjik elemanlardır. İbadet esnasında karşısında durulduğu ve tüm gözlerin odağında kaldığı için tarih boyunca sanatın icra edildiği önemli elemanlardan biri olmuştur. Ayrıca kimi zaman cennete açılan kapı olarak düşünülmüş, kimi zaman ortasından asılı kandiller "Allah" ile özdeşleştirilmiş, kimi zaman da ilk imam Hz. Muhammed'e olan saygıyı ifade etme aracı

olarak değerlendirilmiştir (Önal, 2021: 182). Başlangıçta basit bir nişten ibaret olan mihraplar, kısa sürede İslam devletlerinin kendine özgü yapısıyla şekillenmiş ve mimarının dikkat çeken birer unsuru olmuştur. Özellikle Anadolu'da Selçuklu devrinde başlayıp, Beylikler devrindeki yeni oluşumlarla gelişen ve Osmanlı'da klasik devrini yaşayan mihraplar mimarının en dikkat çeken elemanını oluşturmuştur. XVIII. yüzyılın ilk yarısında mihraplarda klasik form devam etmesine rağmen bir önceki yüzyıla göre taş süslemelerde yoğun bir kabarıklık, abartı göze çarpmaktadır. Üsküdar Yeni Valide Cami'nin (XVIII. yüzyılın başları) mihrabında bu etkiyi görmek mümkündür. XVIII. yüzyılın ortalarına doğru gidildikçe Osmanlı sanatında batı etkisiyle oluşan, barok dönemiyle değişen sanat anlayışı ile mihraplar da farklı bir görünüme kavuşmuştur. Bu üslubun en karakteristik örneği Nuru Osmaniye Cami'ndedir. XIX. yüzyıla birlikte Osmanlı sanatına girmeye başlayan ampir üslubu barok üslubun aksine, daha sade bir süsleme anlayışına sahiptir (Kemaloğlu, 2021: 1859; Erzincan, 2005: 36). Mihraplar buldukları devrin üsluplarından etkilendiklerinden ve her devrin sanat anlayışını göstermesi açısından çok önemlidir. Mihrapların tezyinat özellikleri incelendiğinde bitkisel, geometrik, mukarnas ve yazı dışında süsleme ögesi olarak perde motifinin Osmanlı sanatında XVIII. yüzyılda ağırlığını hissettiren batılılaşma dönemi etkileriyle mihrap süslemelerine katıldığı bilinmektedir (Bozkurt, 2007: 257).

Türklerde perdenin süsleme unsuru olarak kullanıldığını gösteren ilk tasvirler, 745 yılında Ötüken'de kurulan Uygur dönemine (Çoruhlu, 2013: 247) ait yazmalarda ve duvar resimlerinde karşımıza çıkar. Selçuklu döneminde 1306-10 yılları arasında Reşidüddin Fazlullah Hamedâni tarafından kaleme alınan Câmîu-t-Tevârih isimli yazma eserde görülür (İndirkaş, 2002: 137-141). Büyük Selçuklular zamanında İran'da yapılmış 1187 tarihli sırlı kâsede perde örgesine yer verildiği görülmektedir. (Ögel, 1978: 241). Anadolu Selçukluları devrinde kaleme alınan Varka ve Gülşah adlı eserde perde motifi karşımıza çıkmaktadır (Resim 1a) (İnal, 1995: 49-50). Nasirüddin Muhammed tarafından yazılan yazma eser Dakâiku'l Hakâik (Gerçeklerin Ayrıntıları) Farsça olarak yazılan eser; gök cisimleri, hayali yaratıklar ve büyü gibi konuları içermektedir. Bu yazmada; deniz, yeryüzü ve cennetin bir arada tasvir edildiği "Dünya'nın Sınırı" isimli minyatürde en üstte yer alan ve mavi renkle betimlenen cennete, yuvarlak kemerle taçlandırılmış önünde kanatları olan bir kapıdan girildiği görülmektedir (Resim 1b) (Pancaroglu, 2015: 584). Cennete kanatları olan bir kapıdan geçerek girileceği düşüncesi, ilerleyen süreçte mihraplara işlenecek olan perde motifinin sembolizmini de bünyesinde barındırmaktadır. II. Bayezid dönemi yazmalarından perde motifi içeren XIV. yüzyılda İranlı şair Emir Hüsrev Dehlevi tarafından yazılan Hamse'nin, Heşt Bihişt adlı mesnevisidir (And, 2017: 40). Bir diğer eser Hâtîfî'nin Şirin û Hüsrev adlı mesnevisidir (Resim 1c) (Bağcı vd, 2006: 44-45). Örnekler söz konusu motifin kullanımının, minyatürlerle sınırlı kalmadığını göstermektedir. İznik'te yapılan kazılarda elde edilen ve Milet İşi olarak adlandırılan bir grup seramikte, perde motifi görülmektedir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde (1520-66), Eğrikapı'da sur dışında perde motifli bir maksem inşa edilmiştir (Resim 1d) (Ertuğ, 1998: 496). Perdenin süsleme ögesi olarak kullanımı gündelik kullanımına başlanmasıyla paraleldir. XVIII. yüzyıla kadar ikonografik bir anlatıyı içerisinde barındırmayan basit süsleme ögesi olarak kullanılan perde motifi ampir üslubun getirmiş olduğu kavramlar ile kendisine süslemede geniş bir alan bulmuştur.

Perde, dönemin belirleyici motiflerinden birisidir. Genelde mescit, cami, tekke mihraplarında karşımıza çıkan perde motifi; tezhip sanatında hüsn-ü hat levhalarda ve el yazması kitapların imza sayfasının karşısındaki çiçek buketli sayfalarda yer almaktadır (Resim 1e-f). Nusretiye Camii'nde perde motifleriyle süslü korkuluk levhaları ve soğan biçiminde kaideye sahip minarede ampir üslup egemendir (Resim 1g). Perde motifinin en güzel örnekleri, kâğıt, maden üstünde işlenmiş olarak, cilt sanatında deri üzerinde, mermer ve taş işçiliğinde görülmektedir. Mezar taşlarında görülen örnekler XIX. yüzyılda yazılmış tekke levhalarındaki perde örnekleri arasında ciddi benzerlik görülür (Resim 1h) (Üçer, 2019: 368). Duvar resimlerini çevreleyen bir kartuş şeklinde ya da pencere tasvirleriyle birlikte karşımıza çıkan motif, kubbelerde, pandantiflerde ve mihraplarda kullanılmıştır.

Perde gerek minyatür gerek duvar resimlerinde, aşağıya sarkan uzun kordonlarla bir ya da iki köşeye toplanmış biçimde görülür. Aynı resmin düzleminde olduğu halde, köşeye toplanmış perde resimleri derinlik sağlar ve geriye doğru ikinci bir plan olduğu izlenimini yaratır. Açık duruşuyla, arka planın varlığını adeta bir sahneyi tanımlarcasına vurgular. Perdenin varlığı pencereyi de çağırıştırır. Çoğunda, köşelere toplanarak açılmış perdeler, adeta hayali bir pencerenin önünü açarak izleyiciye dışarıya ya da içeriye izleme olanağı sağlıyor duygusunu verir. Duvar resimlerinin gerek boyutları gerek mekânda yer alışları, perde motifini dikkat çekici hale getirir. Bir perde ardında manzara görünümü sergileyen duvar resimlerinin hemen hepsi aynı mantığı gösterir: İç mekânın kapalı dünyasından dışarıya pencere açmak. Bu hayali pencereyi, yanlara ya da yukarıya toplanmış perde vurgular. Perde çekilir ve ardında bulunduğu var sayılan manzara izlenir.

Perde, süsleme ögesi olmasının yanı sıra simgesel anlamlar da içerir. Mihrap içini süsleyen duvar resimlerinde perde motifine ilahi aşkın bir anlamı yüklenebilir. İki tarafa toplanmış perde ve kandil kompozisyonu ele alındığında, perdelerin bu iki alemi (bu dünya- öteki dünya) ayıran simgesel bir öge olduğu, o dönemin deyimleriyle "ilahi nurun müşahede edilebilmesi için açılması gereken hicabı/setri (perdeyi) temsil ettiği düşünülebilir. Gerek klasik dönemde gerek Batılılaşma döneminde taç kapılarıyla mihraplar arasında gözlenen tasarım benzerliği, yukarıda değinilen varsayımı güçlendirir. Perde motifini simgesel anlamıyla, yani iki alemi ayıran perde olarak ele aldığımızda, Cedid Havatin Türbesi'nde yer alan manzara resmindeki dağlar, tepeler, deniz, köprüler, bahçeli bir köşk ve küçük birkaç evden oluşan kent panoramasının, yanlara toplanmış perde motifi arkasında verilmesini yorumlarsak. Perde, bu alemden/türbenin içi, öteki aleme/cennete (hurma ağaçları, köşkler, köprüler, sular cennet tasviri olabilir) geçişi anlatan bir motiftir. Perde ve kandil motifi, öne, geleceğe, ümide, aydınlığa, sonsuzluğa yönelişin sembolü durumundadır (Resim 1) (Tüfekçioğlu, 2016: 2). Sonuç olarak, perde motifinin Batı sanatı kaynaklı bir etki ile, önce minyatür sanatına sonra da duvar resimlerine girdiği gerçektir. Ancak, perdenin tasavvufi anlamının kökleri yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla, Batı sanatından alınan bu motifin İslam kültüründeki köklü geçmişi bize yukarıdaki yorumları yapma cesaretini vermektedir.

Üsküp İsa Bey Camii

Kuzey Makedonya'nın Başkenti Üsküp'ün şehir merkezinde Bitpazarı olarak adlandırılan meydana bulunmaktadır. Aynalı kemerli portal alınlığında yer alan girift sülüs yazısıyla Arapça yazılmış kitabesinden, H.880/M.1475-1476 tarihinde İshak Bey'in oğlu Gazi İsa Bey tarafından inşa edildiği anlaşılmaktadır (Ayverdi, 1981: 259). İsa Bey'e ait, külliye yapılarıyla ilgili H.874/M.1470 tarihli Türkçe yazılmış vakfiyesinde (Aslanapa, 2004: 98) Cami vakfiyesinin, inşa kitabesinden altı yıl önce hazırlanması, külliyyede yer alan medrese, mektep, han ve hamam gibi yapıların inşasının bittiğini, cami inşaatının devam ettiğini göstermektedir. Bunun yanında vakfiye'de cami inşaatı devam ederken İsa Bey'in vefat etmiş olduğu ve hayatta olan babası İshak Bey tarafından caminin tamamlandığı belirtilmektedir (Ayverdi, 1981: 156). Tabhaneli cami grubundaki yapı mihrap doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı, iki eş kubbe ile örtülü bir ana mekân ve bunun her iki yanında ikişer yan mekândan ibarettir (Aslanapa, 2004: 98).

Camideki orijinal duvar süslemelerinde kullanılan teknik, malzeme ve renk konusunda kesin bilgiye sahip değiliz. 1966 yılında Makedonya Eski Eserler ve Anıtlar Kurumu tarafından eski haline uygun bir şekilde onarılmıştır (İbrahimgil, 2001: 320). Mihrap alçı malzemedendir yapılmıştır. Dikdörtgen planlı mihrap, dışarıdan iki sıra bordür ile çevrelenmiştir. (Resim 2) Bordürlerin içerisinde herhangi bir süsleme ve yazı kuşağı bulunmamaktadır. Mihrap nişi üç sıra kavsara ile sonlandırılmıştır. Kavsaranın etrafında ve tepeliğinde barok üsluplu "S", "C" kıvrımlı stilize bitkisel motifler yer almaktadır. Mihrap nişinin sütunce gövdeleri düz kaideleri yukarıya doğru daralan bir formda başlıkları akantus yapraklarıyla süslü altın yaldız boyalıdır. Mihrap nişi alınlığında kitabe ve üzerinde sorguç kısmı yer almaktadır. Kitabenin iki yanında ay yıldız süslemesi vardır. Mihrap yağlıboya ile boyanmıştır. Dıştan altın yaldız çerçeveli gri zeminlidir. Mihrap kavsarası zemini gri kademe araları

altın yaldızla boyalıdır. Mihrap nişi, zeminde altın yaldızlı hatları siyah kontur ile belirlenmiş yeşil renkli ampir üslupta drapeli perde ile süslenmiştir. Perde iki yandan püsküllerle simetrik bir şekilde kordonlardan püskül ile bağlanmıştır. Nişin ortasındaki iki püskül sallanıyormuş hissi verir. Perdenin eteklerinde zemini koyu yeşile boyanmış açık renkle iki dağ ve bulut boyanarak manzara hissi yaratılmaya çalışılmıştır. Mihrap nişinin en alt sırası altın yaldıza boyanarak çerçevelenmiş ışık gölge ile derinlik kazandırılmış. Nişe açılan bir pencere hissi verilmiştir. Ampir perde ve mihrap nişinin zaman içerisinde dönemin modasına uygun süsleme anlayışıyla onarımlar sırasında boyandığı ve orijinal halinden uzaklaştığı tespit edilmiştir. Mihraptaki perde süsleme Balıkesir Burhaniye Ağacık köyü camii mihrabında yer alan alçı kabartmalı perde ile teknik açıdan farklı uygulanmış olsa da form olarak benzerdir.

Şumnu Şerif Halil Paşa Camii (Tombul Camii)

Bulgaristan'ın Şumnu şehrinde eskiden Çömlekçiler mahallesi olarak bilinen semtte yer almaktadır. XVIII. yüzyılın ortasında inşa edilen külliye camii, medrese, kütüphane ve mektepten oluşmaktadır. Camii halk arasında Tombul Camii ismiyle de bilinmektedir. Caminin kapısı üzerindeki mermer kitabede ve vakfiyesinden külliyenin H.1157/M.1744 Şerif Halil Paşa tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. 21 Rebülevvel 1157'de (4 Mayıs 1744) düzenlenen vakfiyede Halil Paşa'nın dedesi Şaban Bey tarafından yaptırılan caminin yerine inşa ettirildiği belirtilmiştir (Konuk, 2010: 583). Camii kare planlı olup üzeri kubbe ile örtülmüştür.

Mihrap nişi duvar kalınlığını aşmayacak derinlikte dikdörtgen planlı beşgen bir niş olup üstte altı sıra mukarnas ile sonlandırılmıştır. (Resim 3) Mihrabın çerçevesinde yeşil, kahverengi, sarı renkli bitkisel motiflerle süslenmiş sütunceler yüksek kaideli düz gövdeli olup başlıları altın yaldızlı stilize palmetle süslenmiş mihrabın çerçeve sınırında sonlanır. Mihrabı çevreleyen bir sıra bordürün dış çizgisi açık yeşil renkte boyalıdır. Bordürün zemini açık mavi renkte üzerinde barok üsluplu "S", "C" kıvrımlı turuncu, pembe, yeşil renkte alçı kabartmalı stilize bitkisel motif sarmalı bordür boyunca devam etmektedir. Nişin yanında yer alan küçük sütunceler kiremit rengi boyalı düz kaideli düz gövdeli ve başlıkları çerçeve dışındaki sütunceler gibi stilize palmetle sonlanır. Mihrap nişinin altı sıra mukarnası zemini beyaz renkte kademeleri kiremit rengi ile hareketlendirilmiştir. Mukarnasın ilk sırasında alçıdan çiçek kabartmaları altın sarısına boyanmıştır. Mukarnasın her iki yanında kiremit rengi zemin üzerine alçı kabartmalı stilize bitkisel altın yaldızlı süsleme yer alır. 2019 yılında tamamlanan restorasyonda nişin alçı sıvası kaldırılarak ampir üsluplu kalemşi perde motifli ortaya çıkarılmıştır. Ortadan toplanmış drapeli perde iki yana simetrik olarak tutturulmuş nişin yarısına kadar inmektedir. Açık turuncu renkli perde nişin ortasında birbirine sarılmış ortasından kandil sarkmaktadır. Kandilin sarkan ipinin iki yanında ikişer püskül derinlik yaratacak şekilde yerleştirilmiştir. Perdeye açık koyu renklerle ışık gölge verilmiştir. Boya izlerinden zemini açık yeşil ve mavi renkli olduğu anlaşılan nişin kandili belli belirsiz şekildedir. Caminin iç dekorasyonunda kullanılan barok motifler Lâle Devri özelliklerini yansıtır. Dönemine uygun olarak süslemelerde bitkisel motifler yer almaktadır. Natüralist üslupta çiçek, kıvrık dal, yaprak, stilize palmet ve rûmîlerden oluşan düzenlemelerde kırmızı, mavi, lâcivert, kiremit kırmızısı, kahverengi, açık yeşil, turuncu, sarı, kobalt mavi renkler kullanılmıştır. Mukarnas kavsaralı mihrap hem plan açısından hemde süsleme açısından Bursa Yiğit Köhne Camii ve Fatih Nallı Mescid Camii, Merzifon Taceddin İbrahim Paşa Camii mihraplarına benzemektedir. Ortada drapeli perde motifinden sakan kandil motiflerinin formları değişiklik gösterir. (Resim 9 k-m, Resim 10 p).

Priştine Yaşar Paşa Camii

Kosova'nın Başkenti Osmanlı dönemindeki Eski Priştine'nin merkezindedir (Drançolli, 2011: 112). Caminin banisi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Priştine kasabasının vakfı tarafından yaptırıldığı düşünülmektedir. Camii XVI. yüzyılda inşa edilmiştir. 1683-1690 yıllarında Avusturya-Osmanlı savaşlarında hasar gördüğü düşünülmektedir (Rexha, 2013:84). Caminin kapısının üzerindeki

kitabeden 1834 yılında Üsküp Mutasarrıfı Yaşar Paşa tarafından onarıldığı anlaşılmaktadır (Ayverdi, 2000:160). Cami kare planlı olup üzeri kubbe ile örtülüdür.

Caminin XIX. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen süslemelerinde mavi, yeşil, kahverengi, kırmızı, toprak rengi ve siyah renkleri hâkimdir. 2016 yılında TİKA tarafından kalemişi süslemeleri orijinal kısımlara göre restore edilmiştir. Dikdörtgen mihrap altı sıra mukarnasıdır. (Resim 4) Mukarnasın her sırası ayrı renkte boyanmıştır. Küçük renkli zikzak devam eden çiçek motifleriyle süslü dış bordür zemini toprak renkte boyalıdır. Üst kısımda mihrap ayeti bulunur. İkinci bordür ince düz mermerden mihrabı üç yönden çevrelemektedir. Mukarnasın iki yanında açık yeşil zemin üzerine alçı kabartmalı üstte birer mührü Süleyman motifi ile ortada bir rozet çiçek ve iki çapraz kalemişi çiçek motifi yer almaktadır. Mihrabın dış çerçevesinin yanında dolanan çiçek motifli düz sütunceler tepeliğe kadar uzanır. Mihrap ayetinin üzerinde ise pencerenin iki yanında yedi kollu şamdan motifleri yer alır. Bunların altında da birer Mühr-i Süleyman vardır. Pencerenin iki yanında küçük bitkisel motifler dolanan sütunceler yer alır. Pencere üzerinde bir tuğra bulunur. Mihrap nişinde iki yana açılmış kıvrımlı koyu yeşil ampir üslupta perde motifi işlenmiştir. Bu perde motifi açık yeşil zemin üzerine siyah kontürle kıvrımları belirtilmiş zemine kadar inen etekleri güpürlü olarak basit bir şekilde işlenmiştir. Orijinal halinde kat kat dökülen farklı renklerde aşağıya inen perde iki yanda bağlanmıştır. Işık gölge ve renk kontrastları ile derinlik kazandırılmıştır. Mukarnas dolgulu kavsaralı mihrap sade işlenmiş perde motifiyle Merzifon Taceddin İbrahim Paşa Camii mihrabına benzemektedir. Perdenin bağlanış biçimi Ödemiş Lübbey Camii mihrabı ile benzerlik göstermektedir. (Resim 9 j).

Samakov Bayraklı Camii

Bulgaristan'ın Samokov şehir merkezindedir. XVI. yüzyıla ait cami halk arasında Bayraklı Camii veya Hünkâr Camii olarak da adlandırılmaktadır (Staynova. 1985: 258). Caminin "Hünkâr" adından banisinin bir Sultan olduğu anlaşılıyor ise de bunun hangi sultana ait olduğu bilinmemektedir. Evliya Çelebi. Seyahatnamesinde Samokov' daki Hünkâr Camii'nin sadece varlığından söz ederek "mamur ve metindir" demektedir. Bu camiyi ziyareti sırasında dikkat çekici bir özelliğe sahip olmadığı anlamına gelmektedir. 1960'lı yıllarda caminin restorasyonunu yapan Mimar Mikola Muschanov'un incelemeleri neticesinde caminin üç aşamalı bir mimari değişikliğe uğradığı sonucuna varılmıştır. Duvar resimlerinin de 1840 yılındaki onarımında yapıldığını belirtmektedir (Muschanov. 1989: 79). Cami kare planlı olup üzeri kubbe ile örtülüdür.

Yapının, mimarisinden çok barok tarzı kalem işi süslemeleri meşhurdur manzara tasvirleri, natürmort, vazo, akantus yaprakları, "C" ve "S" kıvrımlı bitkisel motiflerle kaplı caminin duvar resimlerinde perspektif ışık gölge ve derinlik mükemmeldir. Muschanov bugünkü barok, ampir ve rokoko tarzı duvar süslemelerinin 1840'lı yıllarda İvan Hristo ve Kosto adında Bulgar sanatçıları tarafından yapıldığını söylemektedir (Muschanov. 1989: 79).

Mihrabın iki yanında dikdörtgen gövdeli düz sütunceler yer alır. (Resim 5) Mihrabı çevreleyen yuvarlak kemerli bordür açık sarı üzerine barok üslupta stilize çiçeklerle simetrik biçimde çevrelenmektedir. Yuvarlak kemerli niş içinde ortadan açılıp iki yana toplanan koyu renkli ampir üslupta bir perde ve onun ortasında altın sarısı stilize palmet süslemesi yer alır. Gökyüzü sabah hava aydınlanıyormuş hissi verir biçimde sarı, turuncu ve tonlarında resim tuvali gibi işlenmiştir. Ortada manzara yaratacak şekilde görkemli bir cami ve avlu tasviri barok tarzında bitkisel süslemeler yer alır. Nişin alt kısmında vazodan çıkan çiçek demeti "S", "C" kıvrımlı bitkisel kompozisyonlar yer alır. Kahverengi, sarı, yeşil, siyah ve mavi tonları ağırlıklı bitkisel süslemelerde kullanılmıştır. Mihrabın üstünde barok ve rokoko tarzında alçı kabartmadan altın yaldızlı vazodan çıkan çiçek demeti kartuş içerisine alınmıştır. Özellikle iç mekanlardaki süslemelerin belirli konturlarla sınırları belirlenmiş, bunlar tuval resim gibi belirli bir çerçeveye oturtulmuş ve perde motifi ile derinlik kazandırılarak yapılmıştır. Sanatçının bunu yapmakla şık gölge ve perspektif tekniğine de önem verdiği anlaşılmaktadır. Gerek dış ve gerekse iç mekandaki süslemelerin tamamında aynı tarz motiflerin

birbirinin tekrarı gibi yapılmış olması alçı zemin üzerine şablon tekniği ile yapıldığını gösterir; ancak bu sonuca varmak için süslemelerin detaylı bir analizinin yapılmasına ihtiyaç vardır. Camideki duvar süslemelerinde işlenen konu üslup ve tekniğe bakıldığında süslemenin 19. yüzyılın ilk yarısında yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu da Muschanov tarafından verilen tarihi verilerle süslemelerin örtüştüğünü göstermektedir (İbrahimgil, 2007:110). Mihrap nişi süslemesi kadar çerçevesi de yoğun programlıdır. Çerçeve süslemesi Balıkesir Burhaniye Şahinler Köyü camii mihrabı (Resim 8 d) ile İzmir Kınık Pekmez Pazarı Camii mihrabı ile ortak programlıdır. Vazodan çıkan çiçek demeti ile mihrap duvarı tavana varasıya kadar süslenmiştir. Bayraklı ve Şahinler mihraplarında alçı kabartma şeklinde uygulanan süsleme Pekmez Pazarı Camiinde kalemşi tekniğinde uygulanmıştır. Pekmez Pazarı Camiinde mihrap nişinde Kâbe tasviri yer alırken, Bayraklı Camiinde niş içerisinde cami tasviri bulunmaktadır.

Romanya Mecidiye Camii

Romanya'nın Dobruca bölgesinde yer almaktadır. Osmanlı-Rus Savaşı (1828-1829) sırasında yakılıp yıkılan Mecidiye'ye Kırım Savaşı'ndan (1853-1856) sonra Dobruca'daki Sait Paşa tarafından Kırım'dan iskân ettirilen Muhacirlerin kurduğu yerleşimdir (Ülgen, 2014: 128). Padişah Abdülmecid'in fermanıya şehirde Sultan Abdülmecid adını taşıyan cami inşa edilir (İbram, 1999: 65). Giriş kapısı üzerindeki Sultan Mecid tuğralı kitabesinden, inşa tarihinin H.1277/M.1860-1861 olduğu anlaşılmaktadır (Ayverdi, 2000: 53). Cami Kare planlı kırma çatılıdır.

Yapının ahşap kısımlarında (sütunlar, üst mahfil, mahfil korkulukları, minber, mihrap ve tavan) Lübnan dağlarından getirilen Lübnan selvisi kullanılmıştır (İbram, 1999: 65). Mihrap iki plaster üstünde ampir silme ile çevrilmiş, geniş, basık kemerlidir. Mihrabın her bölümü daha sonraki dönemlerde farklı renklere boyanmıştır. (Resim 6) Dikdörtgen ahşap mihrap nişi yağlıboya ile kırmızı renk ışık gölgeli iki yana kat kat inen kordonlarla üç boğum halinde püsküllerle bağlanmıştır. Basit simetrik perde burada farklı olarak drapeli bir biçimde yerleştirilmiş ve ortasından kandil ve perdenin her boğumundan püsküller sarkmaktadır. Mihrap süsleme programı Kırşehir Hüseyin Ağa Camii ve Emine Hanım Camii mihraplarındaki perde betimlemesi kompozisyon açısından benzerdir. Renk çeşitliliği, ışık, gölge açısından Kırşehir cami mihrapları daha yoğun bir program içermektedir. (Resim 8 a-b).

Ömerler Ali Rıza Bey Camii

Bulgaristan'ın güneyinde Kırcaali'ye 55 km. mesafede Ömerler (Lyubino) köyünde yer alır. Köy Aşık Ömer'in adını almıştır. 1516 yılında Anadolu'dan iskân ettirilen Yörüklerin kurduğu yerleşimdir (Gökbilgin, 1957: 210). Son cemaat yeri girişi üzerindeki kitabeden H.1323/M.1905-1906 yılında Sultan Mehmed VI. Vahadedin döneminde sadrazamlık yapmış olan Ali Rıza Bey tarafından inşa ettirildiği anlaşılmaktadır (Özgür, 2008: 85). Yapıda Davut köyünden Bulgar ustalar çalışmıştır. Balkan harbinde zarar görmeden kalan nadir yapılardan biridir. Ahşap tavan örtülü, kareye yakın dikdörtgen planlıdır.

Yarım yuvarlak bir niş şeklindeki mihrap iki taraftan silmeli payelerle sınırlandırılmış. (Resim 7) Payelerin üzerinde çift katlı sütunlar, sütunların da üstünde birer minare motifi vardır. İki minare motifi arasına üçgen bir alınlık yerleştirilmiştir. Yeşil renkte iki yana ayrılmış hissini verilmeye çalışıldığı basit bir perde motifinin ortasından üç adet püskül sarkıtılmıştır. Mihrap nişindeki perde uygulamasının kompozisyon üslubu minyatür etkileri göstermektedir. Mihrap nişi stilize mukarnas süslemelerin yer aldığı bir kavsara ile kuşatılmış, mihrap nişi ve kavsarası çiçeklerle çevrelenmiştir. Perde motifi ve kavsara arasında kalan kısımda mihrap ayeti ve onu çevreleyen pembe yeşil çiçek motifleri yer alır. Perde nişin en altında güpürlü bir biçimde sonlanır. İki boyutlu, derinlik ve perspektif algısından uzak bir süslemeye sahiptir. Mihrabın etrafı yoğun bir şekilde stilize bitkisel bezemelerle süslenmiş. Nüfusun yoğun olmadığı dağ köylerinde bu tür yoğun programlı süslemenin

bulunması Osmanlının Batılılaşma dönemi sanat anlayışını göstermektedir. Basit şekilde perde hissini verildiği bir başka yapı Fatih Şepsefa Hatun Camii Mihrabıdır.

Değerlendirme

Çalışmamıza konu olan mihrap nişini süsleyen perde motifinin kullanıldığı Balkanlardaki camilerin sayısı elbet ki altıyla sınırlı değildir. Anadolu'da perde motifli mihraba sahip camileri araştırmamız sürecinde incelemeye gayret gösterdik. Konumuz olan mihraplara Anadolu'dan kullandığımız örnekler şunlardır: Üsküdar Altunizâde Camii, Üsküdar Çiçekçi (Küçük Selimiye) Camii, Fatih Berzaleme Valide Sultan Camii, Fatih Hacı Evliya Camii, Fatih Üç Mihraplı Camii, Fatih Mesneviyhane Camii, Fatih Mimar Hayrettin Camii, Fatih Nallı Mescid Camii, Fatih Şepsefa Hatun Camii, Fatih Kapıağası Camii, Kapudan Paşa Camii, İstanbul Hızır Bey Camii, Balıkesir Burhaniye Ağacık Köyü Camii ve Şahinler Köyü Camii, Hacı Ahmet Camii, Hanay Camii, Hasan Ağa Camii, Koca Camii ve Mehmet Emin Ağa Camii, Balıkesir İbrahim Bey Camii, Aydın Cincin Cihanoğlu Camii, Aydın Kuyucak Kayran Camii, Koçarlı Cihanoğlu Camii, Denizli Acıpayam Yazır Köyü Camii, Akköy Yukarı Camii, Baklan Boğaziçi Camii, Civril Savranşah Camii, İzmir Ödemiş Bademli Kılıczade Mehmet Ağa Camii, İzmir Kınık Pekmez Pazarı Camii, İzmir Orhan Camii, İzmir Hisar Camii, İzmir Kiraz İsa Bey Camii, İzmir Başdurak Camii, İzmir Kemeraltı Camii, Söke Hacı Ziya Bey Camii, Kula Emre Köy Camii, Lübbey Camii, Bursa Ulu Camii, Yıldırım Bayezid Camii, Bursa İsa Bey Camii, Bursa Yiğit Köhne Camii, Hüdavendigâr Camii, Osman Gazi Camii, Orhan Gazi Camii, Bursa Başçı İbrahim Camii, Gülruh Hatun Türbesi, Sakarya Geyve'de Elvan Bey İmareti, Bozören Eski Camii ve Bağcaz köyü Camii, Akyazı Çengeller Camii ve Boztepe Çatalkaya Camii, Uşak Merkez Ulu Camii, Karaali Camii, Kurşunlu Camii, Boduroğlu Camii, Cinibiz Camii, Denizli Yazır Köyü Camii, Denizli Çivril Savran Köyü Camii, Denizli Çardak Sarıkavak Köyü Camii, Denizli Belenardıç (Toraman) Köyü Camii, Muğla Kurşunlu Camii, Ankara Haymana Karahoca Köyü Camii, Trabzon Kalecik Mahallesi Camii, Manisa Damatlı Köyü Eski Camii, Salihli Hacıhıdır Köyü Camii, Kırkağaç Çiftethanlar Camii, Turgutlu Irlamaz Köyü Camii, Manisa Soma Damgacı Camii, Demirci Ağa Camii, Soma Bayat Köyü Orta Camii, Akköy Belenardıç Köyü Camii, Kütahya Tavşanlı Kurşunlu Camii, Uşak Banaz Yeşilyurt Köyü Eski Camii, Merzifon Taceddin İbrahim Paşa Camii, Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii, Antalya Kozağacı Köyü Camii, Kırşehir Emine Hanım Camii, Kırşehir Hüseyin Ağa Camii, Kırklareli Hızır Bey Camii, İzmit Kılıç Orhan Paşa Camii, Kocaeli Tavşancıl Merkez Camii, Pamukkale Ak Köy Yukarı Camii

Batılılaşma döneminde sıkça karşılaşılan bir motif olan perde süslemesinin uygulandığı yapılar elbette verilen örneklerle sınırlı değildir. Anadolu'da perde motifli mihrap süslemesi, Balkanlar ve Batı Anadolu ile sınırlı kalmamış Osmanlının hüküm sürdüğü bütün coğrafya boyunca yayılım göstermiştir. Çalışma kapsamında incelediğimiz örneklerde, Batılılaşma dönemi Osmanlı başkentinde ve Anadolu'da görülen mihrap süslemelerindeki bir takım mahalli unsurlarla gösterdikleri farklılığın dışında, konu ve kompozisyon olarak genel üslup karakterinde yakındır. Üslup ve motiflerdeki yerel farklılıkla beraber, döneme özgü konu ve kompozisyonların tekrarı itibarıyla, Anadolu camilerinde yaygın duvar dekorasyonu ile paralellik sürdüren cami bezeme programında, aynı zamanda kalemişi süslemelerle, geleneksel ortaklığa işaret eder (Azizsoy, 2015: 180). Duvar resimlerinde çoğunlukla batı üsluplu resim özellikleri ile karşılaşılsa da yer yer minyatür sanatı biçim özelliklerine bağlı kompozisyonların uygulandığı da görülür (Arık, 1988: 8-13).

Mihrap içi süslemeler genellikle kalem işi ve fresko tekniği ile yapılmıştır. Süslemelerde yeşil, kırmızı ve sarı renklerin parlak tonları tercih edilirken, boyamada aynı zamanda altın sarısı, lacivert, gri, beyaz ve kahverengi de kullanılmıştır. Alçıdan kabartma iki yana doğru çekilmiş perde motifleri, Batı Anadolu'da çeşitli örneklerde karşımıza çıkmaktadır. Mihrap süslemelerinde kalemişi ve fresko tekniklerinden farklı olarak sürdürülmesi açısından önem arz etmektedir. Sanatsal etkileşimin yaşandığı bu devir mimari bezemesinde, eklektik bir sanat anlayışı gelişmiştir. Batılı süreç, önceleri saray çevresinde başlasa da giderek merkezden kırsala uzanan bir yayılma göstermiştir. Mihrap

süslemesinin çağdaş dönem eserlerinin mimari bezemelerine sıkça konu edildiği anlaşılmaktadır. Türklerin İslam öncesinden beri severek kullandıkları perde motifi, İslam sonrasında da Türk inancındaki yerini korumuş dünya ve ahiretin sembolü olmuştur.

Kaynakça

- Akşin Sina, Ödekan Ayla, (1997). Türkiye Tarihi Osmanlı Devleti C. III. İstanbul: Cem Yayınevi.
- And, Metin. (2017). Osmanlı Tasvir Sanatları 1: minyatür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arık, Rüçhan. (1988). Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı. (2.Basım). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. (1981). Avrupa'da Osmanlı Mimarisi, Yugoslavya. C. 2, S. 3, İstanbul: Baha Matbaası.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. (2000). Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, IV, 4., 5., 6., (2.Basım). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Azizsoy, Anar. (2015). Batılılaşma Devri Sanatının Azerbaycan Cami Mimarisinde Görülen Duvar Resimlerinden Örnekler. Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 16(29), 157-184
- Bağcı, Serpil; Çağman, Filiz; Renda, Günsel; Tanındı, Zeren. (2006). Osmanlı Resim Sanatı. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Batur, Afife. (1983). Batılılaşma Dönemi Osmanlı Mimarlığı, Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, cilt: 4, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, Tolga. (2007). Osmanlı Selâtin Cami Mihrapları. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Çoruhlu, Yaşar. (2013). Erken Devir Türk Sanatı. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Drançolli, Fejaz. (2011). Trashëgimia monumentale në Kosovë, Prishtinë, (ss 112)
- Ertuğ, Tarım, Zeynep. (1998). Hünernâme. İslam Ansiklopedisi, (Cilt 18, s. 484-485). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eyice, Semavi. (1995). Empire, TDV İslam Ansiklopedisi XI, (ss 159-163).
- Erzincan, Tuğba. (2005). Mihrap, Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 30, (s.30-37) İstanbul: TDV Yayınları.
- Germaner, Semra. (1997). Barok Üslub, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, C. 1 (ss194), İstanbul.
- Gökbilgin, M.Tayyib. (1957). Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan, İstanbul.
- İbrahimgil, Mehmet Zeki. & Naldan, Funda. (2020). The Reflection of Florentine (Firenze) School of Painting on Muralpaintings of Ottoman Architecture in Balkans in The 19th Century. Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, 26 (44), 10-20.
- İbrahimgil, Mehmet Zeki. (2001). Üsküp'te Tabhaneli-Zaviyeli Camileri, Prof.Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı, Sanat Yazıları, Kayseri: 315-338.
- İbrahimgil, Mehmet Zeki. (2007). Bulgaristan'daki Türk Eserlerinde Duvar Süslemelerinden Örnekler, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi,
- İbram, Nuredin. (1999). Dobruca'daki Müslüman Topluluğu Manevi Hayatından Sayfalar, Constanta-Romanya.
- İndirkaş, Zühre. (2002). Türklerde hükümdar tacı geleneği. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- İnal, Güner. (1995). Türk minyatür sanatı (Başlangıcından Osmanlılara Kadar). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları
- Kemaloğlu, Zeynep. (2021). Merzifon Cami ve Mihraplarında Tezyinat Unsurları. Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 8(4), (ss 1853-1883).
- Konuk, Neval, (2010). Şerif Halil Paşa Külliyesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (ss 583-584).
- Muschanov. Nikola. (1989). Samokovskata Bajraklı Camii- Edin Prestavitelen Pametnik na Bılgarskija Barok, Naşeto Nasledstvo, Sv. Arhitektura br. 7. Sofia
- Aslanapa, Oktay. (2004). Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul.
- M. Kiel, Hora i Selishta v Bılgariya prez Osmanskiya Period, Sofiya 2005, s. 228-210.
- Önal, Raziye Çiğdem. (2021). Trabzon/Aralıklı 'da Geç Dönem Osmanlı Camii Mihraplarında Tipoloji ve Bezeme. Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 7 (13), 180-198.
- Ögel, B. (1978). Türk kültür tarihine giriş I (Türklerde köy ve şehir hayatı). (1. bs.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özgür, Ş. (2008). Eğridere ve Ömerlerde (Bulgaristan) Bilinmeyen İki Cami. Sanat Tarihi Dergisi, 17 (1) , 77-104.
- Üçer, Münevver. (2019). Sultan III. Selim Camii Haziresinde Yer Alan Mezar Taşlarındaki Bezemelere Dâir, *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X, 19-20-21 Ekim 2018, Bildiriler*, cilt: III, s. 353-371
- Ülgen, Aygün. (2014). Romanya'nın Dobruca bölgesi'ndeki bazı Osmanlı mimarlık eserleri. Türk Dünyası Araştırmaları, 105(207), 119- 138.
- Pancaroğlu, Oya. (2015). Resimli ve tasvirli el yazmaları. Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi uyarlığı 2, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Rexha, Iljaz. (2013). Kosova before and during the Ottoman period of XV-th and XVI-th centuries", Türk Tarihinde Balkanlar, Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları, Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Staynova. Mihajla. (1985). Osman ski iskustva na Balkani te XV-XVIII vek. (Architecture Culturelle Ottomane (XV-XVIII s.). Institut D'etudes Balkaniques. Sofia.
- Tansuğ Sezer, (1993). Çağdaş Türk Sanatı, İstanbul: Remzi Kitapevi
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit. (2016). Türk-İslâm Sanatında Devşirme Malzeme Kullanımına Farklı Bir Örnek: Üsküdar Altunizâde Camii Son Cemaat Yeri Mihrabı.

Resimler



a: Varka ve Gülşah, perde detayı



b: Dakáiku'l Hakáik, perde detayı



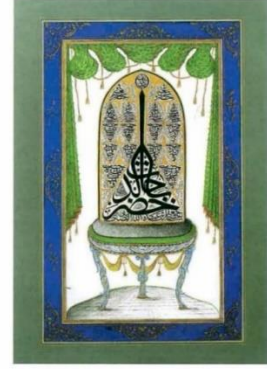
c: Şirin ü Hüseyin, perde detayı



d: Savaklar Çeşmesi Ayna Taşı
perde detayı



e: 18-19. yy. tekke levhası, perde detayı



f: 19. yy. Tekke Levhası, perde detayı



g: Nusretiye Camii mermer korkuluğunda perde detayı



h: Seyyid Muhammet Emin' in hanımı Emine Hanımın
mezar taşı perde detayı



ı: Cedid Havatin Türbesi, duvar resminde perde detayı

Resim 1: Perde Motifinin Mihrap Süsleme Dışında Görüldüğü Bazı Örnekler



Resim 2: Üsküp İsa Bey Camii Mihrabı



Resim 3: Şumnu Şerif Halil Paşa Camii Mihrabı



Resim 4: Priştina Yaşar Paşa Camii Mihrabı



Resim 5: Samakov Bayraklı Camii Mihrabı



Resim 6: Romanya Mecidiye Camii Mihrabı



Resim 7: Ömerler Ali Rıza Bey Camii Mihrabı



a: Kırşehir Hüseyin Ağa
Camii Mihrabı



b: Kırşehir Emine Hanım
Camii Mihrabı



c: Pamukkale Akköy Yukarı
Camii Mihrabı



d: İzmir Kınık Pekmez Pazarı
Camii Mihrabı



e: Balıkesir İbrahim Bey
Camii Mihrabı



f: Kütahya Tavşanlı Kurşunlu
Camii Mihrabı

Resim 8: Anadolu'da Perde Motifli Mihraplara Örnekler



g: Bursa İsa Bey Camii Mihrabı



h: Bursa Başçı İbrahim Paşa Camii Mihrabı



ı: Trabzon Kalecik Mahallesi Camii Mihrabı



j: Ödemiş Lübbey Camii Mihrabı



k: Bursa Yiğit Köhne Camii Mihrabı



l: Antalya Kozacı Köyü Camii Mihrabı



m: Fatih Nallı Mescid Camii Mihrabı



n: İzmit Kılıç Paşa Camii Mihrabı



o: Üsküdar Altunizade Camii Mihrabı



ö:Kırklareli Hızır Bey
Camii Mihrabı



p:Merzifon Taceddin İbrahim Paşa
Camii Mihrabı



r:Fatih Üç Mihraplı
Camii Mihrabı

Resim 10: Anadolu'da Perde Motifli Mihraplara Örnekler

BİRİNCİ TÜRKOLOJİ QURULTAYDAKI DİL PROBLEMLƏRİ

(Cəlil Məmmədquluzadənin əsərləri əsasında)

Zülfüyyə İSMAYIL

Doç.Dr., AMEA Nahçıvan Bölməsi Nahçıvan/ AZERBAIJAN, ismayilzulfiyye@yahoo.com

Xülasə

Ümummilli lider Heydər Əliyev 1926-cı ildə Bakıda Birinci Beynəlxalq Türkojoloji Qurultay çağırılmasını “Türk dünyası üçün böyük tarixi əhəmiyyətli hadisə” kimi dəyərləndirmişdir.

Birinci Türkojoloji Qurultayda Türk xalqlarının, əsasən Azərbaycan ədəbi dilinin 3 məsələsi müzakirəyə çıxarılmışdı: əlifba, orfoqrafiya və terminologiya məsələləri.

Azərbaycan xalqının görkəmli ictimai xadimi, maarifçi, pedaqoq, görkəmli publisist, naşir, tənqidi realist ədəbi cərəyanının bayraqdarı, dramaturgiyanın nəhəng simalarından biri, yenitipli ictimai satiranın yaradıcısı, bütün dünyada məşhur olan yeni üslublu “Molla Nəsrəddin” jurnalının naşiri və molla-nəsrəddinçilərin ağısaqqalı, milli mücadilə ədəbiyyatımızın sərkərdəsi böyük ədib Cəlil Məmmədquluzadənin (1869-1932) irsində və fəaliyyətində mənsub olduğu xalqın ana dilinin qorunması, onun savadlanması və yeni tipli əlifbanın yaradılması məsələsi başlıca yer tutur. Böyük Azərbaycançı ədib Mirzə Cəlil Azərbaycan ədəbiyyatında həm də ana dilinin təəssübkeşi kimi tanınır.

Azərbaycan xalqının mədəni tərəqqisində, milli oyanışında, maariflənməsində əvəzsiz xidmətləri olan Cəlil Məmmədquluzadəni Birinci Türkojoloji Qurultayda da geniş müzakirə obyektinə çevirən Azərbaycan ədəbi dilinin əsasən əlifba, orfoqrafiya, terminologiya və digər məsələləri daha çox narahat edirdi. Məlumdur ki, həmin dövrdə yeni əlifba yaratmaq və ya ərəb əlifbasını Azərbaycan (və digər türk xalqlarının) dilinin səs sistemində uyğunlaşdırmaq ictimai fikir qarşısında çox mühüm bir məsələ kimi dururdu. Azərbaycan xalqının görkəmli oğlu, ana dilinin böyük təəssübkeşi və mücahidi, yeni əlifba mücadiləçisi və islahatçısı Cəlil Məmmədquluzadənin “Ana dili”, “Dil”, “Lisan bəlası” və digər əsərləri milli-mənəvi dəyərlərimizin əsas atributu olan ana dilinin saflığının qorunması uğrunda mübarizəsinin və onun ictimai mahiyyətinin dərk olunması nəticəsində qələmə alınmışdır. Onun ədəbi yaradıcılığında bu problem xüsusi mahiyyət qazanır.

C.Məmmədquluzadənin “Molla Nəsrəddin” jurnalının baş məqaləsi olan “Sizi deyib gəlmişəm” məqaləsindən başlamış “Lisan bəlası”, “Bizim obrazovannılar”, “Abirin və kilab”, “Şirin rusi danışan”, “Ana dili”, “Dil”, “Bismilla xiragima nırragim”, “Əlifba”, “Rus məxrəci”, “İlan-qurbağa”, “Təzə əlifba”, “Latın hürufatı və ingilislər”, “Yeni əlifba nə istəyir?”, “Nöqtələr”, “Behişt əlifbası”, “X” hərfi”, “Ərəb əlifbası” kimi məqalə və felyetonlarında, eləcə də “Anamın kitabı”, “Saqqallı uşaq”, “Sirkə” kimi bədii əsərlərində ana dili və əlifba məsələlərinə aid müxtəlif problemləri öz təbircə qaldıraraq, konkret münasibət və fikir ifadə etmişdir.

Beləliklə, I Türkojoloji Qurultaydan sonra ustad Cəlil Məmmədquluzadəni düşündürən dil məsələlərinin, Azərbaycan ədəbi dilinin mənzərəsi göstərir ki, bu şəraitdə dil siyasəti və dil quruculuğu əvvəlki dövrlərlə müqayisədə intensivləşir, genişlənir. Kəskin mübahisələrlə müşahidə olunan ana dilinin əlifba, imla və termin məsələləri zaman keçdikcə şəffaflaşmağa başlayır, qeyd edilən sahələrdə ana dilinin xeyri üçün xeyli işlər görülür.

Açar Sözlər: Birinci Türkojoloji Qurultay, Cəlil Məmmədquluzadə, dil problemləri.

Ümummilli lider Heydər Əliyev 1926-cı ildə Bakıda Birinci Beynəlxalq Türkoloji Qurultay çağırılmasını “Türk dünyası üçün böyük tarixi əhəmiyyətli hadisə” kimi dəyərləndirmişdir. XXI əsrdə müstəqil Azərbaycan Respublikası hüquqi, demokratik, dünyəvi milli-mənəvi dəyərlərini çağdaş beynəlxalq aləmə inteqrasiya etmək yolunda inamlı addımlar atmaqdadır. Azərbaycan xalqının milli dövlətçilik prinsipləri içərisində prioritet təşkil edən milli-mənəvi dəyərlərin qorunub saxlanılması, gələcək nəsillərə ötürülməsi və ümumbəşəri dəyərlərə inteqrasiya olunması yolunda mühüm tarixi-siyasi addım sayılan Birinci Türkoloji Qurultayın 90 illik yubileyinin keçirilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidenti Cənab İlham Əliyevin 18 fevral 2016-cı il Sərəncamı müstəsna əhəmiyyət kəsb edir.

Birinci Türkoloji Qurultayda Azərbaycan ədəbi dilinin əsasən 3 məsələsi müzakirəyə çıxarılmışdı: əlifba, orfoqrafiya və terminologiya məsələləri. Professor R.Məhərrəmovə bu məqsədlə yazırdı ki, Sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra ədəbi dilin yazısında əsaslı dəyişiklik etmək, ədəbi dilin yeni əlifbasını düzəltmək, yazıdan ərəb əlifbasını çıxarmaq Azərbaycan ictimai fikri qarşısında çox mühüm bir məsələ kimi durdu. 1920-1929-cu illərdə ədəbi dilin digər məsələlərinə nisbətən əlifba məsələsi çox müzakirə edilmişdir (5, 8). Bu da təbiidir, çünki əlifba məsələsi həll olunmayınca, ədəbi dilin digər məsələlərini düzgün həll etmək, ana dilinin tədrisini qaydaya salmaq mümkün olmurdu. Professor T.Hacıyev isə belə qeyd edir: “Ümumiyyətlə, heç bir xalqda və heç bir zamanda dil məsələsi XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan bədii və bədii-publisist ədəbiyyatında olduğu qədər bədii fikri məşğul etməmişdir” (3, 85). Xüsusilə, XX əsrin və Yaxın Şərqi ən böyük simalarından olan C.Məmmədquluzadənin ümumi yaradıcılığında Ana dili məsələsi əsas xətt kimi keçir.

Azərbaycan xalqının görkəmli ictimai xadimi, maarifçi, pedaqoq, görkəmli publisist, naşir, tənqidi realist ədəbi cərəyanının bayraqdarı, ilk mənzum və alleqorik dram əsərinin müəllifi, dramaturgiyanın nəhəng simalarından biri, yenitipli ictimai satiranın yaradıcısı, bütün dünyada məşhur olan yeni üslublu “Molla Nəsrəddin” jurnalının naşiri və molla-nəsrəddinçilərin ağsaqqalı, milli mücadilə ədəbiyyatımızın sərkərdəsi böyük ədib Cəlil Məmmədquluzadənin (1869-1932) irsində və fəaliyyətində mənsub olduğu xalqın ana dilinin qorunması, onun savadlanması və yeni tipli əlifbanın yaradılması məsələsi başlıca yer tutur. Təsədüfi deyil ki, böyük azərbaycançı ədib Mirzə Cəlil Azərbaycan ədəbiyyatında həm də ana dilinin təəssübkeşi kimi tanınır.

Qeyd olunduğu kimi Azərbaycan xalqının mədəni tərəqqisində, milli oyanışında, maariflənməsində əvəzsiz xidmətləri olan Cəlil Məmmədquluzadəni Birinci Türkoloji Qurultayda da geniş müzakirə obyektinə Azərbaycan ədəbi dilinin əsasən əlifba, orfoqrafiya, terminologiya və digər məsələləri daha çox narahat edirdi. Məlumdur ki, həmin dövrdə yeni əlifba yaratmaq və ya ərəb əlifbasını Azərbaycan (və digər türk xalqlarının) dilinin səs sisteminə uyğunlaşdırmaq ictimai fikir qarşısında çox mühüm bir məsələ kimi dururdu. Bu baxımdan, Azərbaycan xalqının görkəmli oğlu, ana dilinin böyük təəssübkeşi və mücahidi, yeni əlifba mücadiləçisi və islahatçısı Cəlil Məmmədquluzadənin “Ana dili”, “Dil”, “Lisan bəlası” və digər əsərləri milli-mənəvi dəyərlərimizin əsas atributu olan ana dilinin saflığının qorunması uğrunda mübarizəsinin və onun ictimai mahiyyətinin dərk olunması nəticəsində qələmə alınmışdır. Onun ədəbi yaradıcılığında bu problem xüsusi mahiyyət qazanır, daha doğrusu, 1920-ci ildə yazılan “Anamın kitabı” əsərində azərbaycanşünaslıq donuna girir və onun mahiyyətinə çevrilir. M.Cəlil bu dövrdə Azərbaycan ictimai reallığında müşahidə etdiklərini obrazlar üzrə paylaşmış, bu barədəki mövqeyini obrazların dili ilə demişdir. “Anamın kitabı” əsərində Ana dilimizə zərərli təsir mənbələri çox ustalıqla, bədii yolla ifadə edilmişdir. Prof. T.Hacıyev bu xüsusda yazır: “Ədəbi dilin saflığını korlayanlar vahid mənbə üzərində dayanmır, üç ada ayrılırlar, bir qrup ərəb-fars mənbəyinə, ikinci qrup-türk osmanlı, üçüncü qrup isə rus-Avropa dillərinə meyl edirdilər” (3, 85).

Ədibin yaradıcılığında ədəbi dilin digər məsələlərinə nisbətən əlifba məsələsi daha çox yer almışdır. Bu da təbiidir, çünki əlifba məsələsi həll olunmayınca, ədəbi dilin digər məsələlərini düzgün həll etmək, ana dilinin tədrisini qaydaya salmaq mümkün olmazdı. Ədibin böyük arzusu olan xalqın

kütləvi savadlanması və milli oyanışı məsələsi məhz hamı üçün yazılması asan olan yeni əlifbanın yaradılması zərurətinə dayanırdı. Elə yazıcının “Kürk”, “Nöqtələr”, “Molla Nəsrəddin”, “Ərəb əlifbası”, “Behişt əlifbası” əsərindəki əsas qayəsi də odur ki, bu əlifba ədəbi dilimizin sözlərinin, xüsusilə ərəb-fars sözlərinin yazılışının ərəb və fars dilləri orfoqrafiyasında olduğu kimi saxlanılmasına səbəb olmuş, beləliklə də, sözlərin yazılışı və deyilişi arasında böyük fərq doğurmuş, Azərbaycan dilində düzgün yazmaq və oxmaq işini çətinləşdirmiş, kütləvi ünsiyyət və ictimai əlaqə işini həll etməyə müvəffəq ola bilməmişdir.

Cəlil Məmmədquluzadə 1926-cı ilin mart ayında “Molla Nəsrəddin” jurnalının №9 seriyasında “Ölmək ölməkdir, xırıldamağa nə var” epigrafi ilə başlayan “X” hərfi” adlı məqaləsini “Mozalan” imzası ilə yazır. Bu məqalə həmin ildə Bakıda keçiriləcək I Türkoloji Qurultaya həsr olunmuşdur. Bu məqalənin məğzi onsuz da məqalənin adında öz əksinin tapmışdır. “X” hərfini əlifbada saxlanıb, saxlanmayacağı məsələsindən irəli gələn narahatlığının qocaman müəllim dostunun dialoqu ilə mübahisə məxrəcəinə gətirir. Həmin Türkoloji qurultayda da bu məsələnin gündəmə gələcəyini və nigarnçılığını belə dilə gətirir: “Ola bilər ki, həmin qurultay “X” hərfini türk hərfinin içindən bilmərrə çıxarıb tullaya” (11, 380). Klassik ədəbiyyatı dərinləndirən qocaman müəllim “X” hərfinin əlifbadan uzaqlaşması fikrindən bərk məyyus olur. Və bütün “x” hərfi olan sözlərdə “q” hərfini işlətmək ağılmazdır. Sadəcə, ərəb və fars mənşəli sözlərdə “x” hərfi işlənir dilimizdə ümumişləkli hüququ qazanmış xoruz, xiyar, xəbər və qeyri sözlərimiz var ki, bu sözlərdə “x” hərfinin əvəzinə “q” hərfi işlətmək olmaz.

Xarakterləri bir az da bəmərə olan müəllim hər hansı yolla olursa olsun qurultaya getmək üçün yol axtaracağını və həmin qurultayda “x” hərfini əlifbadan çıxartmaq fikrinə düşənləri ələ salaraq inandıracağına and içir və “... elə ki, gördüm bəli, söhbət o yerə gəlib çıxdı ki, guya türk dilində “x” səsi yoxdur, onda mən özümü yatmışa oxşadıb, başlayacağam xoruldamağa. Məclisə səs düşəcək ki, ədə, o xoruldayan kimdir? Yanımdakı adamlar deyəcək ki, burda qocaman bir müəllimi yuxu tutub, yatıbdı. Onda mən birdən gözümlü açıb, qurultay üzvlərinə deyəcəyəm: Hey, nə deyirdiniz? Türk danışıqında “x” səsi yoxdur. Bəs bu saat mənim xoruldamağımı eşidib, özünü soruşdunuz ki, burda xoruldayan kimdir?” (11, 381), əgər bu fəndi tutdura bilməsə xırıldayacağımı deyir və “indi hünəriniz varsa mənim xırıldamağıma “qırıldamaq” deyiniz görüm” (11, 381).

C.Məmmədquluzadə “X” hərfi”, “Yeni əlifba nə istəyir”, “Yeni əlifba komitəsinin görmüş və görəcəyi işlər”, “Xala xətrin qalması” və digər məqalələrində yazıda və danışıqda vahid bir qaydanın olmamasının yazıcıların çəş-baş saldıqları vurğulayır. Ədib yazı zamanı yaranmış qaydasızlığı aradan qaldırmaq üçün müxtəlif prinsiplər müəyyənləşdirirdi. “Belə ki, bu əlifba ədəbi dilimizin sözlərinin, xüsusilə ərəb-fars sözlərinin yazılışının ərəb və fars dilləri orfoqrafiyasında olduğu kimi saxlanılmasına səbəb olmuş, beləliklə də, sözlərin yazılışı və deyilişi arasında böyük fərq doğurmuş, Azərbaycan dilində düzgün yazmaq və oxmaq işini çətinləşdirmişdir” (2, s.19). Azərbaycan dili imlası 20-ci illərdə daha da pərakəndə şəkllə düşür; ikiəlifbalılıq şəraitində bu, təbii idi. Bir tərəfdən, ərəb qrafikalı yazımız inqilabdan əvvəlki qarışıq nizamını davam etdirir, o biri tərəfdən, latın qrafikalı əlifbada yazı özünü qaydaya sala bilmir. Bu qaydasızlıq bir sıra ağızlara aid canlı nitqin eynilə yazıda əks olunması, ərəb qrafikalı yazının üzünün köçürülməsi və s. ilə əlaqədar bir müddət davam etmişdir. 1920-ci illərin imlası və fonetikasını o dövrün tarixi imlası və tarixi fonetikasını idi. Bu baxımdan Azərbaycan dilinin orfoqrafiya tarixində 1920-1930-cu illər xüsusi bir yer tutur.

Cəlil Məmmədquluzadənin C. imzası ilə “Yeni yol” qəzetində çap etdirdiyi “Yeni əlifba nə istəyir” məqaləsində yazıda və danışıqda vahid bir qaydanın olmamasının yazıcıların çəş-baş saldıqları vurğulayır. Sabit dilçilik nizam-intizamına, riyazi qayda-qanuna tabe olmayan dil qayda və qanunlarının olmamasını, açıq məntiqlə qaydasızlığı və “özbaşınalığı” ifşa edərək “Neçə yazıcımız varsa bir o qədər də yazı qaydamız var” - deyirdi. Yazı zamanı yaranmış qaydasızlığı aradan qaldırmaq üçün 4 prinsip müəyyənləşdirir.

Ədib bir kəlməsinin dəyişilməsi nəticəsində yazıda baş verən fəsadlara nümunə olaraq göstərir ki, *oluram, alıram, aluram, almıram, olmuram, olmayıram, almayıram, almadım, olmadım, ölmədim, almacağam, ölməyəcəyəm, almayacağıam, ölməgəm, alınmışdır, alınmışdır, alınarsa, almar sə, alunur sə, alunurse* (11, 372). Müəllif fikirlərini əsaslandırmaq üçün “odun” kəlməsinə də dəyişdirdik də yenə o halların baş verdiyini nümunələrlə sübut edərək qeyd edir ki, “yeni əlifba hökm edir ki, yazıda bu qarışıqlıqlara axır verilsin, çünki bu əlifbada dilimizdə olan səslərin hamısı vardır” (11, 372).

Bəllidir ki, heç bir dil sabit qalmır. Zaman irəliyə gedir. Elm və texnika inkişaf edir və digər dillərdən hər bir dil yeni söz alır. Maarifpərvər və uzaqgörən yazıçı qələm dostlarının həmin “özgə millətlərdən aldığı kəlmələri türkləşdirə bilmirlər, çünki ərəb əlifbası bu işə mane olur” fikrini ikinci hal kimi müəyyənləşdirir. Məsələn: *nəməz, kol, kolofət, kələft, bolbol* və yüzlərcə belə kəlmələri türkün tələffüz etdiyi *namaz, qul, külfət, bol-bol* kimi yazı bilmirdi. “Çünki belə yazanlara “savadsız” deyirdilər” (11, 372). Onun fikrinə görə yeni əlifba bu kimi kəlmələri həm türkləşdirməyə imkan verir, həm də məcbur edir.

Çaşqınlıq yaradan üçüncü hal kimi tələffüz məsələsinə də gündəmə gətirir. Dilçilik elminin ədəbi dilinin tələffüz normalarından və qayda-qanunlarından bəhs edən bir bölməsi olan orfoepiya da Cəlil Məmmədquluzadəni narahat edən və düşündürən ən aktual məsələlərdən biri idi. Məlum olduğu kimi o dövrdə orfoqrafiya qaydalarındakı qaydasızlıq özünü orfoepiyada da göstərirdi. Dilimizin lüğət tərkibinə daxil olan sözlərin müəyyən qrupu yazıldığı kimi tələffüz edilmədiyi kimi, əksinə, deyildiyi kimi də yazılmır prinsipi həmin məqalənin “üçüncü hal”ında müəyyən qaydaya riayət olunmaması “böyük pozğunluq salırdı” (11, 372). Məsələn: *məhəbbət* kəlməsi *məhəbbət, mühəbbət, mühibbət, möhübbət* kimi tələffüz olunurdu. “Yeni əlifba bu kimi kəlmələrin doğru tələffüzünü tapıb bir cür yazılmasını və bir cür söylənməsini bərk-bərk-istəyir” (11, 372).

Məqalədə “dördüncü hal” ərəb və fars dillərindən olduğu kimi dilimizdə işlənən izafət tərkiblərinə həsr olunur. Müəllif yazıçılarımızın “*cesmani tərbiyə*”, “*əzabi şadiq*”, “*vəzifəyi mədəniyyə*”, “*odabeye əsar*” və digər bu qəbildən olan tərkiblərin *əvəzinə cisim tərbiyəsi, şiddətli əzab, mədəniyyət vəzifəsi, əsr-ərbək ədibləri* və s. birinci və ikinci növ ismi birləşmələrin işlənməsinə tərəfdar olaraq “biz ərəb və fars kəlmələrinə, şivələrinə, tərkiblərinə elə alışmışıq ki, öz dilimizin gözəl qanunlarını və qaydalarını o tərkiblərə tabe edib öldürürük” (11, 372). Ədib yeni əlifbanın xalqın düşünən beyinlərindən nə istədiyini qısaca bu dörd halla müəyyənləşdirir və “əcnəbi qaydalar dilimizdən büsbütün atılsın, dilimiz azad olub təmizlənsin və dirilsin” şüarı ilə bütün yazıçı və şairləri, bütövlükdə qələm əhlini bu şüar ətrafında birləşməyə çağırır və dilimizin saflığı uğrundakı mübarizəsində silahdaşlarından kömək istəyir.

Yazıçını düşündürən digər mühüm məsələlərdən biri də imla məsələsi idi. Həm əlifba, həm də imla məsələsi bir-birilə sıx şəkildə əlaqədardır. Ərəb əlifbasından istifadə edildiyi dövrdə Azərbaycan ədəbi dilinin imla qaydaları qeyri-sabitliyi, prinsipsizliyi ilə nəzəri cəlb edirdi. Bu sahədə düzgün qaydalar, prinsiplər hazırlanmaması, ana dilinin qrammatikasının hələ lazımınca işlənməməsi məsələsinə yazıçı “Sirkə” adlı hekayəsində dörd ədibin mübahisəsi zəminində gündəmə gətirərək belə yazır: “Əhməd Fitrət bir qədər ucadan dedi: - Balıx nədi? Balıx, bax bu yediyimiz heyvanın adıdır ... Ay mənim əziz qardaşlarım, axır bir mənə deyir görüm, axır hər bir dilin bir qanunu var, axır bizim türk dilinin də bir qanunu var, ya yox? Məlumdur ki, biz türk milləti necə ki, hər bir işdə geri qalmışıq, dil bərəsində də habelə, nə bir qanun tanıyıyıq, nə də bir ahəngə tabe oluruq, elə başımızı aşağı salıb Kabla Məhəmməd Cəfər və Fatma xalalar kimi deyirik, elə ata-babalarımız deyən kimi biz də gərək balığa, balıx deyək” (11, 255). Mirzə Cəlil ana dili qrammatikasının işlənməsini, onun elmi əsaslar üzrə qurulmasına çalışırdı. O, nəzərə çatdırırdı ki, ana dilinin qrammatikası hələ lazımınca işlənməmişdir. Buna görə də hər kəs istədiyi kimi danışıq, hər kəs istədiyi kimi yazır.

Molla Nəsrəddin imzası ilə “Molla Nəsrəddin” jurnalı 40-cı sayında “Dərs kitablarımız” adlı məqalədə Maarif Komissarlığında fəaliyyət göstərən nəşriyyat şöbəsinin icazəsi ilə çap olunan “Üçüncü il” adlı dərs kitabı haqqında tənqid və iradlarını yazır. Müəllif bu məqalədə həmin kitabın yetişməkdə olan gənc nəslin təlim-tərbiyəsində heç bir müstəsna xidmətə layiq olmadığını qeyd edir və dilinin bizim dil ilə heç bir əlaqəsinin olmadığını nümunələrlə göstərir. Kitabda verilmiş mətnlərin, şeir parçalarının “çürük, məzmunu çürük, dili çürük, məsləki çürük. Əgər bu kitabı yazan mərhum müəllimimiz kitabını bu şəkildə meydana qoyubsa, bu iş onun öz şəxsi işidir, onun ağı belə kəsib” – deyir. “Amma təəccüb burasındadır ki, indiki əsrimizdə açıq bir ana dilinə möhtac olduğumuz yerdə bir nəfər də mənim kimi bir namərd insafa gəlib dillənmiş və demir ki, a balam, bu ərəb dili behiştə gedənlər üçün lazımdır; çünki, ağayi-məcilisi əleyhirməmə buyururlar ki, behişt əhli ərəb dili, cəhənnəm əhli məcus dili danışır. Aman gönüdür, nə dili olur olsun, - qoy məcus dili olsun, - ancaq oxuyub qanmalı olsun” (11, 375-376). Müəllif bəzi dərs vəsaitlərinin, ələlxüsus da ana dili dərslərinin milli ruhda, anlaşılıqlı, sadə, təmiz ana dilində yazılmasını təkidlə gündəmə gətirir. Köhnə fikirli, məqsədiməramı anlaşılmayan, heç bir milli mənsubluğa xidmət etməyən kitabların istifadədən qaldırılmasını və yeni məzmunlu, milli mənafeə xidmət edən, azərbaycançılıq ideologiyası hər kəlməsində bəlli olan, bütün ruhu ilə bizə xas olan dərs kitablarının yazılmasının tərəfdarıdır. Burdan belə nəticə çıxarmaq olur ki, coxcəhətli fəaliyyət dairəsinə malik olan C.Məmmədquluzadə ana dilində aparılan təlimin ictimai-pedaqoji əhəmiyyətini yüksək dəyərləndirmiş, Azərbaycan məktəblərinin ana dilində olmasını, ana dilində tədrisin yaxşılaşdırılmasını dövlətdən qəti tələb etmişdir. dilin saflığı, zəngiliyin, ədəbi dilin yaradılması uğrunda mübarizə aparmış, nəzəri fikirlərin həyata keçirilməsi üçün bütün fəaliyyəti boyu inamla, dönmədən əməli iş görmüşdür.

Cəlil Məmmədquluzadənin bu silsilədən olan məqalələrindən biri də “Yeni yol” qəzetində “İmzasız” imzası ilə çap etdirdiyi “Yeni əlifba komitəsinin görmüş və görəcəyi işlər” məqaləsidir. Bu məqalə “Yeni Türk Əlifba Komitəsi”nin beş aylıq fəaliyyətinin hesabatına həsr olunub ki, bunlar da 8 bənddə öz əksini tapır. Məqalədən də aydın təsəvvür yaranır ki, bu komitə öz dövründə mühüm işlər görməsinə, sıralarını günü-gündən möhkəmlətməsinə baxmayaraq, cürbəcür maneələrlə də qarşılaşır “fəqət nə olursa-olsun, komitəmiz getdiyi yoldan dönməyəcək və məqsədinə yetişincə daha böyük bir əzm ilə irəliləyəcək” (11, 374) – deyib daha da əzmkarlıqla çalışır.

“Molla Nəsrəddin” jurnalının №11 sayında “Cırcırma” imzası ilə 1926-cı ilin mart ayında nəşr olunan “Ərəb əlifbası” adlı məqalə ərəb əlifbası tərəfdarlarına cavabən yazılmışdır. Hərtərəfli dünyagörüşə, hərtərəfli bilik və məlumata sahib olan Mirzə Cəlil XI əsrdən bu yana ərəblərinin özlərinin belə öz əlifbalarında islahat aparmaq haqqdakı fikirlərinin qısa xülasəsini kiçik həcmli bu məqalədə tutarlı faktlarla verə bilmişdir. Həmçinin həmin ərəfədə ərəb əlifbasının tərəfdarlarına “biz türklər burda əyləşib ərəb əlifbasını tənqid edənlərin qabağına çıxıb, bu tənqidçiləri pisləyirik və başlayırıq ərəb əlifbasının yaxşı tərəflərini üzə çıxarmağa və pis tərəflərini də inkar etməyə. Amma olmazdı ki, bu barədə sahibkarların özlərindən də baxəbər olaq və ərəblərin özlərinin əlifbaları barəsində rəylərini bilək” (11, 381-382) – deyər tövsiyə verir. Məşhur əlifbaçı Mirzə Məhəmmədəlinin Üveysi, Mirzə Rzaxan Səfir və Mirzə Fətəli Axundovun əlifba inqilabı yolunda çalışmaqlarına və onların bu uğurdakı mübarizələrinə mane olanlara isə cavabı “ləzzət burasındadır ki, ərəblər də bir vaxt bu cızma-qaramı bilmərrə buraxıb, adam əlifbasını qəbul edələr. ... o vaxt pislik hamısı bizə qalacaq” (11, 383).

Sonda ümumiləşdirilmiş nəticə olaraq qeyd edək ki, C.Məmmədquluzadənin əsərlərinin sadə ana dilində yazılmasından tutmuş ana dilinin müxtəlif problemlərinə həsr olunan çoxsaylı məqalələri böyük ədibin ana dilinə qoyduğu ən böyük mənəvi abidələrdən hesab olunur. Ədibin “Molla Nəsrəddin” jurnalının baş məqaləsi olan “Sizi deyib gəlmişəm” məqaləsindən başlamış “Lisan bəlası”, “Bizim obrazovannılar”, “Abirin və kilab”, “Şirin rusi danışan”, “Ana dili”, “Dil”, “Bismilla xiragima nırragim”, “Əlifba”, “Rus məxrəci”, “İlan-qurbağa”, “Təzə əlifba”, “Latin hürufatı və ingilislər”, “Yeni əlifba nə istəyir?”, “Nöqtələr”, “Behişt əlifbası”, “X hərfi”, “Ərəb əlifbası” kimi məqalə və felyetonlarında, eləcə də “Anamın kitabı”, “Saqqallı uşaq”, “Sirkə” kimi bədii əsərlərində ana dili və

əlifba məsələlərinə aid müxtəlif problemləri öz təbircə qaldırılmış, konkret münasibət və fikir ifadə etmişdir.

C.Məmmədquluzadənin yuxarıda adı çəkilən və ya bu səpkili əsərlərində orfoqrafiyanın əsas prinsipləri, orfoqrafiya və onu qaydalarını təyinetmə imkanları nəzərdən keçirilir. Məqalə və felyetonlarında ayrı-ayrı sözlərin yazılış qaydalarının parametrləri, nitq vahidlərinin mənalı morfoloji hissələrinin verilməsi, qrafik işarələrdən düzgün istifadə, həmin işarələrin seçilməsi, dilin mənalı vahidlərinin düzgün yazılışı, söz birləşməsi və cümlələrin düzgün tərtibi, qanuni şəkllə salınması, qrafik transkripsiya sistemində səsin və ya sözün yazılışı, həmçinin qrammatik işarələr sisteminin qaydaları və s. məsələlər öz əksini tapmışdır.

Beləliklə, I Türkoloji Qurultaydan sonra ustad Cəlil Məmmədquluzadəni düşündürən dil məsələlərinin, Azərbaycan ədəbi dilinin mənzərəsi göstərir ki, bu şəraitdə dil siyasəti və dil quruculuğu əvvəlki dövrlərlə müqayisədə intensivləşir, genişlənilir. Kəskin mübahisələrlə müşahidə olunan ana dilinin əlifba, imla və termin məsələləri zaman keçdikcə şəffaflaşmağa başlayır, qeyd edilən sahələrdə ana dilinin xeyri üçün xeyli işlər görülür.

Ədəbiyyat

1. Cəlil Məmmədquluzadənin 150 illik yubileyi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı. "Azərbaycan" qəz. Bakı, 2019, 17 yanvar; Cəlil Məmmədquluzadənin 140 illik yubileyi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı. "Azərbaycan" qəz. Bakı: 2009, 6 fevral
2. Hacıyev T.İ. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. II hissə. Bakı: Maarifi, 1987, 158 s.
3. Hacıyev T.İ. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ədəbi dili. Bakı: Maarif, 1977, 187 s.
4. Həbibbəyli İ.Ə. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. Bakı: Nurlan, 2007, 696 s.
5. Məhərrəmov R.C. Sovet dövründə Azərbaycan ədəbi dilinin əlifba, orfoqrafiya və terminologiya məsələləri.-Azərbaycan ədəbi dili tarixi (Sovet dövrü). III cild. Bakı: Elm, 1982, 123 s.
6. Məmmədquluzadə C.M. Əsərləri: 4 cildə, I c. (Tərtib edəni İsa Həbibbəyli). Bakı: Öndər, 2004, 664 s.
7. Məmmədquluzadə C.M. Əsərləri. 4 cildə, II c. (Tərtib edəni İsa Həbibbəyli). Bakı: Öndər, 2004, 584 s.
8. Məmmədquluzadə C.M. Əsərləri. 4 cildə, III c. (Tərtib edəni İsa Həbibbəyli). Bakı: Öndər, 2004, 480 s.
9. Məmmədquluzadə C.M. Əsərləri. 4 cildə, IV c. (Tərtib edəni İsa Həbibbəyli). Bakı: Öndər, 2004, 472 s.
10. Məmmədquluzadə C.M. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, I c. (Tərtib edəni İsa Həbibbəyli). Naxçıvan: Əcəmi, 2009, 608 s.
11. Məmmədquluzadə C.M. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, II c. (Tərtib edəni İsa Həbibbəyli). Naxçıvan: Əcəmi, 2009, 496 s.

